



LA RELACIÓN ENTRE ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA DESDE LA RELACIÓN ENTRE LO VIVIDO Y LO PENSADO

The Relationship Between Spirituality and Theology from the Relationship Between what is Lived and what is Thought

Rossano Zas Friz De Col *

“La piedra que los constructores desecharon
en piedra angular se ha convertido” (Salmo 118,22)

RESUMEN: El artículo tiene como objeto estudiar la relación entre espiritualidad (*lo vivido*) y teología (*lo pensado*) desde la metodología desarrollada por un nuevo paradigma para interpretar la tradición cristiana e ignaciana desde el contexto actual de post-cristiandad: el de la *vida cristiana ignaciana*. Para ello en la primera parte se ofrece una síntesis del mencionado paradigma, centrando la atención en la relación entre moción, emoción y decisión en el proceso de toma de decisiones (*decision-making*), mientras que en la segunda parte se desarrolla la importancia de la noción de transformación desde la formulación de San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz. En la tercera y última parte de la investigación se exponen las consecuencias para la teología del planteamiento de las dos partes precedentes: se concluye la conveniencia de asumir la noción de ‘vida cristiana’ para expresar holísticamente la experiencia de la revelación cristiana y plantear la ‘teología experiencial’ como renovación de la teología espiritual.

PALABRAS-CLAVE: Experiencia. Teología. Espiritualidad. Espiritualidad ignaciana. Decisión.

ABSTRACT: This article aims to study the relationship between spirituality (*what is lived*) and theology (*what is thought*), using the methodology developed by a new paradigm to interpret the Christian and Ignatian tradition in the current context of post-Christianity: that of the Ignatian Christian life. The first part of-

* Jesuit School of Theology of Santa Clara University, Berkeley, California, United States.

fers a synthesis of this paradigm, focusing on the relationship between motion, emotion, and decision in the decision-making process, whereas the second part discusses the importance of the notion of transformation following the approach of St. Ignatius of Loyola and St. John of the Cross. The third and last part presents the consequences for theology of the two preceding parts: it determines the convenience of assuming the notion of 'Christian life' to express the experience of Christian revelation holistically and to propose 'experiential theology' as a renewal of spiritual theology.

KEYWORDS: Experience. Theology. Spirituality. Ignatian Spirituality. Decision.

Introducción

El punto de partida desde el cual propongo a continuación unas consideraciones sobre la relación entre espiritualidad, como *lo vivido*,¹ y teología, como *lo pensado*, es desde la metodología desarrollada por un nuevo paradigma para interpretar la tradición cristiana e ignaciana desde el contexto actual de post-cristiandad: el de la *vida cristiana ignaciana*. Para ello, en la primera parte, ofrezco una síntesis del mencionado paradigma², centrando la atención en la relación entre moción, emoción y decisión en el proceso de toma de decisiones (*decision-making*), mientras que en la segunda parte desarrollo la importancia de la noción de transformación para *pensar lo vivido* apoyándome en San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz. En la tercera, y última parte, planteo algunas consecuencias que se desprenden de lo analizado en las dos partes precedentes.

1 La vida cristiana ignaciana y el proceso de la toma de decisiones (TD)

Con *vida cristiana ignaciana* se quiere superar el planteamiento de cristiandad que subyace a la *espiritualidad ignaciana*, como se presenta, por ejemplo, en el artículo recientemente publicado de John O'Malley y Timothy O'Brien, "La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo"

¹ Prefiero la expresión *lo vivido* a *experiencia* e incluso a *experiencia vivida*. Con 'lo' vivido intento sintetizar las dimensiones sincrónicas y diacrónicas de las experiencias que se entrelazan influyéndose mutuamente en la historia. En italiano se dice con una palabra: *il vissuto*, es decir, las experiencias (sincrónicas) acumuladas (diacrónicamente) en una historia de vida. Así, con *lo vivido*, traduzco la expresión italiana *vissuto*.

² Para una presentación extensa del nuevo paradigma, cf ZAS FRIZ DE COL, 2010; 2019a; 2019b; y 2019c. Con ocasión de la publicación del volumen *Dogmática Ignaciana* (Uríbarri Bilbao, 2018) tuve la oportunidad de comentarlo desde esa perspectiva (ZAS FRIZ DE COL, 2020b, p. 179-217).

(2020, p. 272-303). La introducción de esta primera parte no es el lugar para justificar la posición adoptada, es suficiente formularla desde el inicio porque se irá desarrollando y aclarando a lo largo de la exposición. Baste decir, por el momento, que la diferencia entre ambos puntos de vista está en la asunción de que el proceso de secularización actual, en acto desde hace siglos (Taylor, 2007) ha traído como consecuencia el fenómeno irrefrenable e irreprimible de lo que llamo la *secularización de la interioridad*. Un fenómeno muy actual que opera su influjo aun cuando se divulgue la noción de *post-secularidad*, que no es sino la vida cristiana del 'resto de Israel/del resto de los creyentes', después de la secularización (LERNER FEBRES; GIUSTI, 2017). Esa secularización es simplemente el efecto de la progresiva y acentuada descristianización de las sociedades de antigua tradición cristiana, católica o reformada. Ello significa, simplemente, que en el imaginario social de esas sociedades el cristianismo aparece como una respuesta más, entre muchas otras de igual valor, para dar sentido a la vida de sus ciudadanos. Frente a este hecho, pienso que es necesario reformular *la* espiritualidad, así como *la* teología. Por eso se plantea pasar de la *espiritualidad ignaciana* a la *vida cristiana ignaciana*.

El perno sobre el que gira la nueva propuesta es el acto de decidir en el proceso de la transformación interior, por eso, con la finalidad de entenderlo mejor, en esta sección esbozo, brevemente, la relación entre vida y reflexión desde una perspectiva filosófico-psicológica, acompañada por consideraciones que se levantan desde las ciencias neurológicas. En la segunda parte del artículo abordo el tema de la transformación.

1.1 Conciencia fenoménica y conciencia psicológica

El hecho de la encarnación del Verbo del Padre en Jesucristo articula históricamente la relación entre la condición a-categorial de Dios y la humana categorial. Ello presupone que en el ser humano hay una estructura antropológica adecuada para tal articulación. Prescindiendo de cómo se interpreta en el caso particular de la persona de Jesucristo, aunque no desvinculado de ella, se trata de comprender como mediante esa constitución antropológica trascendental a-priori se realiza la auto-comunicación de Dios y la respuesta a ella. Es conocido el planteamiento *trascendental* de Karl Rahner, sobre el que no me detendré (RAHNER, 1979, p. 74-95). Más bien afronto aquí el tema desde un punto de vista que me parece complementario, inspirado en la reflexión de David Chalmers (CHALMERS, 1999, p. 34-36; ZAS FRIZ DE COL, 2019b, p. 74-75; 2010, p. 91-102).

Según este autor, en cualquier experiencia consciente se puede distinguir la conciencia de experimentar algo (conciencia psicológica, CPs) y la conciencia que la persona tiene de ser ella quien experimenta algo (conciencia fenoménica, CF). La primera proporciona información para la comunicación verbal y para orientar el comportamiento, en ella se incluye

el estado de vigilia, la introspección y la capacidad de darse cuenta de los estados mentales personales, la auto-consciencia, la atención, el control voluntario, el conocimiento. La segunda, en cambio, es la conciencia que tiene la persona de ser ella quien tiene conciencia de algo. Obviamente no hay separación entre las dos, pues siempre es una persona consciente de sí la que tiene conciencia de algo, aunque esa conciencia no sea reflejada cuando la persona se da cuenta de algo.

Sin embargo, no es lo mismo ser consciente de algo y ser consciente de sí mismo, por eso las dos modalidades de conciencia no pueden ser confundidas. Si la CF es la auto-consciencia de la persona que se experimenta a sí mismo experimentando algo, la relación entre ésta y la conciencia de la cosa experimentada (CPs) es posible gracias a la percepción a-conceptual de la realidad que se produce en la CF y que se traduce conceptualmente en la CPs para expresar la CF. La clave de la relación entre 'lo' vivido y 'lo' pensado está precisamente en la relación que se establece entre las dos. Un modo para adentrarse en ella es preguntarse por la relación entre experiencia y reflexión. Lo hago desde el ejemplo del caso de Mary.

1.2 El caso de Mary

Existe una neuro-científica, Mary, que ha crecido, sin salir nunca, de una habitación totalmente en blanco y negro. Mary no ha visto nunca los colores: sus sensaciones visivas son exclusivamente las diferentes tonalidades de gris. Sin embargo, Mary ha estudiado a fondo la neurofisiología de la visión, en particular la cromática, y sabe todo lo que se puede saber al respecto, suponiendo que ella vive en un mundo en el cual el estado del conocimiento ha avanzado hasta la perfección. Mary lo posee todo, sabe perfectamente cómo funciona la visión del color. Ahora bien, supongamos que Mary salga finalmente de la habitación y vea los colores. La pregunta es: ¿el estado epistémico de Mary ha cambiado? Experimentando finalmente la experiencia de los colores en primera persona, ¿la neuro-científica ha adquirido un conocimiento nuevo? (PATERNOSTER, 2014, p. 178; traducción mía).

El ejemplo de Mary evidencia la compleja relación entre el *saber*, como consciencia psicológica, y el *experimentar*, en cuanto consciencia fenoménica. Lo que Mary *sabe* de la neurofisiología de los colores se convierte en *experiencia* de los colores cuando los ve. La pregunta de fondo para acercarse a la relación entre 'lo' vivido y 'lo' pensado es si la nueva experiencia añade algo al saber que ella ya tenía de la neurofisiología de los colores.

Trasladando la problemática al campo teológico e hipotizando que Mary es una teóloga que llega a saber cuánto es posible saber sobre Dios y un día tiene experiencia de la revelación de Dios, ¿lo que experimente añade algo a su conocimiento teológico sobre Dios? En otras palabras, la consciencia fenoménica/experiencial ¿añade algo al saber teológico que obtiene gracias a la consciencia psicológica? ¿Qué relación se da entre los dos tipos de consciencia?

Mary teóloga ha tenido un contacto inmediato con la Presencia del Misterio, no deducible ni de experiencias previas ni mucho menos, de teorías o razonamientos antecedentes a la experiencia misma, fruto de sus estudios. Obviamente ella no ha ‘construido’ su experiencia, pues esa Presencia irrumpe en su campo de conciencia fenoménica percibiéndola a través de lo que Chalmers llama los registros de primer orden que se traduce, en la CPs, en formulaciones verbales y conceptuales. El lenguaje expresa la experiencia, no es ‘la’ experiencia, razón por la cual Chalmers también distingue en CPs tres niveles diferentes de juicio: el primero expresa un contenido cognitivo (Mary podría decir: “He tenido una experiencia fuera de lo común”), el segundo una reacción afectiva (“Mi campo de conciencia se ha alargado y he tenido una experiencia muy placentera y he sentido una gran serenidad y gozo interior”) y el tercero abre a la reflexión (“¿Qué me ha sucedido?, ¿qué sentido tiene esto?, ¿qué significa?”).

En cualquier experiencia, incluyendo la religiosa, la persona tiene conciencia de ser sujeto de una experiencia (CF) que se expresa, desde la CPs, como la consciencia de haber experimentado algo: se percibe un contenido cognitivo de consciencia, que ha producido una reacción afectiva, y ha suscitado unas preguntas sobre el sentido y significado de lo experimentado cognitiva y emocionalmente.³

1.3 Experiencia, lenguaje y reflexión

El paso de la CF, de los registros de primer nivel, a la CPs y sus diferentes grados de juicios, se puede dar solamente a través de algún tipo de lenguaje que interprete la CF, por eso no hay experiencia sin un lenguaje y una tradición cultural en que se formule ese pasaje. Pero no se sigue que el lenguaje vuelva *impura* la experiencia al expresarla, sencillamente porque si no la expresa no se puede tomar conciencia de ella. Sobre esto es interesante recordar cómo san Ignacio de Loyola formula la distinción, según mi interpretación, entre la CF y la CPs.

Ignacio señala, en la segunda regla de discernimiento de la segunda semana de sus *Ejercicios Espirituales*⁴ que:

Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación al ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola

³ Se da una ruptura entre experiencia (CF) y reflexión (CPs) cuando la segunda no está radicada en la primera, cuando no responde fielmente a lo que fenomenológicamente experimenta o lo interpreta desde presupuestos previamente asumidos, o cuando asume como materia prima no la CF, sino las reflexiones ya elaboradas, reflexionando sobre las reflexiones y perdiendo el contacto con la experiencia misma.

⁴ Las citas de los escritos de Ignacio se toman de: *Obras*, 2014. Se abrevian así: *Ejercicios Espirituales* (EE); *Autobiografía* (Au); *Constituciones* (Co); *Diario Espiritual* (De), seguidos del número de párrafo.

toda en amor de su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga la tal consolación, mediante sus actos de entendimiento y voluntad [EE, n. 330].

Se trata de una experiencia que toca directamente la CF. Sin embargo, en la octava regla observa:

Cuando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño, por ser de solo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona espiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe con mucha vigilancia y atención mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente, en que la ánima queda caliente y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada; porque muchas veces, en este segundo tiempo, por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu, o por el malo, forma diversos propósitos y pareceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito y que se pongan en efecto [EE, n. 336].

La experiencia fenoménica de Dios es aquí inmediata, sin causa precedente, irrumpe en la conciencia al improviso. Pero aun en el caso en que la moción sea con causa precedente, es decir, a través la mediación de una palabra, lectura o un hecho,⁵ irrumpe igualmente de manera no planificada por parte de quien la recibe. Por ello hay que distinguir siempre la experiencia de la moción, de 'lo' que es vivido (CF), de 'lo' expresado, que es siempre 'lo' pensado (CPs). Así se respeta la paradoja de la Encarnación: por un lado, la inefabilidad de la auto-comunicación de Dios en 'lo' vivido queda siempre abierta como fuente inagotable del Misterio; pero, por otro lado, esa inefabilidad se expresa de alguna manera humanamente pues quiere ser percibida, comprendida y amada. Se deduce entonces que entre 'lo' vivido y 'lo' expresado no puede haber solución de continuidad, pero tampoco identidad.

Según Louis Roy el problema con este tipo de experiencia, que él llama *trascendente* es que,

si bien normalmente está ocasionada por la percepción, en sí misma no es un suceso de la percepción y no tiene ningún objeto que pueda percibirse. Los filósofos del misticismo que trazan un paralelismo demasiado estrecho entre la percepción sensorial y la llamada percepción mística están en un error [cita como ejemplo William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991]. Los indicios de trascendencia implican un tipo de conciencia que no tiene que ver con objetos, conceptos o expresiones verbales. Dependiendo de las preocupaciones (inseparablemente

⁵ "Con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel por provecho del ánima, para que [56v] crezca y suba de bien en mejor; y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a su dañada intención y malicia" [EE, n. 331].

intelectuales y afectivas) de la persona o del grupo, el sentimiento-descubrimiento central adquirirá una tonalidad determinada y se expresará mediante unos significados determinados (ROY, 2006, p. 295).

Ahora bien, si la relación entre experiencia y reflexión, entre 'lo' vivido y 'lo' pensado de lo vivido, tiene su raíz en la condición trascendental del ser humano expuesta por Rahner, que Chalmers interpreta desde su perspectiva, entonces dicha relación mediatiza la auto-comunicación/revelación divina a-categorial a través de mociones espirituales categoriales que son luego interpretadas. De aquí que es posible afirmar que 'lo' vivido es resonancia categorial en la CPs de la a-categorial revelación divina (CF), pero 'lo' sentido, percibido y reflexionado humanamente es fruto de la interacción de la condición histórica personal de cada ser humano con 'lo' que se ha expresado divina/humanamente en una situación concreta.

Para profundizar en esa relación, resulta de ayuda tomar como referencia el proceso mediante el cual se lleva a cabo el acto de decidir y hacerlo desde los estudios neurológicos. La razón de fondo, como se verá más adelante, es que tales estudios dan una verificada importancia a la dimensión emocional en el acto de decidir, donde lo emocional se traduce ignacianamente en *mociones*. La percepción de la emoción/moción es el momento de la irrupción de Dios en la vida creyente y a través de ella se toma conciencia de su Presencia.

1.4 Emociones, mociones y decisiones

El acto de decidir ha sido estudiado tradicionalmente desde una perspectiva centrada en el proceso consciente de la decisión, pues se lo consideraba regido por las leyes de la lógica. Sin embargo, los datos de las investigaciones experimentales recientes, sobre todo en el campo de la psicología cognitiva, la psicología social y las neurociencias (que abarca hoy en día una gama amplísima de disciplinas) dan cada vez más espacio a la influencia de 'lo' emocional en el proceso de toma de decisiones, restringiendo el campo de influencia de la conciencia.

En efecto, la interpretación del proceso de la toma de decisiones (TD) desde una perspectiva puramente racional pierde terreno en la comprensión de cómo se toman las decisiones. Una pérdida que se ha producido especialmente en dos terrenos, en el de la teoría económica y en la neurociencia, aunque no son los únicos.

Pioneros en este nuevo punto de vista han sido los trabajos realizados por Daniel Kahneman y Amos Tversky que formalizaron en su *Prospect Theory*, de amplio influjo en el mundo de las ciencias económicas y financieras (KAHNEMAN, 2011; KAHNEMAN; TVERSKY, 1979, p. 263-291; 1986, S251-S278). Un segundo paso importante desde las neurociencias han sido las conclusiones a las que llegó Antonio Damasio (1994; 1999; 2010)

después de sus observaciones y experimentos, sin olvidar la contribución de Francisco Varela (VARELA, 2016).

Importante también son los trabajos de Nico H. Frijda para la mejor comprensión de la relación entre emoción y acción. Según este autor, las emociones son “modos de disposición relacional, ya sea en forma de tendencias a establecer, mantener o interrumpir una relación con el entorno o en forma de modo de disposición relacional como tal” (FRIJDA, 1986, p. 71; traducción mía; para una explicación más detallada p. 473-479). En este sentido, “las emociones existen para el bien de la acción. Motivar para la acción es uno de los principales y mayores componentes de las emociones, excepto cuando la imposibilidad de actuar induce a la desorganización o pérdida de motivación” (FRIJDA, 2004, p. 170)⁶.

La emoción es entonces un movimiento, una *moción* que mueve, valga la redundancia, y no solamente una reacción que se ‘dispara’ frente a un estímulo. Prepara, anticipa una acción futura. Esto se entiende mejor si se renuncia a pensar que la e-moción es la reacción consciente a una situación y se piensa, más bien, que la toma de conciencia de la e-moción es la reacción emocional misma producida a nivel neuronal. Obviamente no es sólo reacción neuronal, pero sin ella no habría conciencia ni auto-conciencia. Aquí se abre paso la idea de que una decisión, desde la más neuronal y menos consciente, a la más consciente, pero no menos neuronal, se organiza a nivel del sistema nervioso por circuitos heterárquicos⁷ jerárquicamente establecidos.⁸

⁶ Y añade a continuación: “Motivation for actions is one of the main and major components of emotions, except when the very impossibility to act induces disorganization or loss of motivation. Motivations potentiate but do not activate actions. Actual action occurs by the conjunction of motivation with factors of situational, personal, and more cognitive kinds. When motivation is aroused, action does or does not ensue, depending on emotion control or regulation, on the availability or a meaningful action repertoire, on the acceptability of the available actions, and on the importance or the emotional event or its effects” (FRIJDA, 2004, p. 170).

⁷ Por heterarquía se entiende la organización no jerárquica de elementos en un sistema en el que ellos se encuentran a un mismo nivel horizontal, pero en interrelación estrecha para el funcionamiento de dicho sistema. Sin embargo, pueden darse diferentes niveles heterárquicos distribuidos jerárquicamente.

⁸ “First, it is clear that the brain uses very varied mechanisms to come to decisions. Some mechanisms concern the neural basis of movements and the acting body. Others will have to be sought at the level of perception itself and its interpretation as function of intention and context. Finally, others involve selection an inhibition of actions among all those available to us both through the repertoire bequeathed us by evolution and those we have learned. We have also seen the close exchange between emotion and decision making. It is clear that the cerebral cortex is not the only part of the brain involved in decision making, even in complex deliberations; subcortical structure such as the basal ganglia, themselves tightly linked with the cerebral cortex, play an essential role, and, within them, neuropharmacological mechanisms of neuromodulation” (BERTHOZ, 2006, p. 67).

1.4.1 Emociones y decisiones

Para esbozar brevemente la temática de cómo 'lo' emocional influye en la TD me apoyo en Alain Berthoz (2006). Desde los inicios de la reflexión sobre el *decision making*, como se ha señalado, los estudios tenían una orientación centrada en la actividad consciente de la persona, como si el proceso decisional dependiese exclusivamente de un proceso lógico, racional y consciente. Berthoz, que asume los hallazgos precedentes, interpreta el acto de decidir desde una perspectiva muy amplia en la que no necesariamente se trata de un acto consciente y lógico, superándose una concepción de la TD anclada en lo racional/consciente.⁹ Por eso, cuando se habla de 'lo' emocional en este contexto, hay que tener en cuenta la influencia de procesos emocionales que muchas veces no se manifiestan conscientemente sino que actúan a nivel neuronal, orientando y decidiendo los actos antes de ser concientizados.

Por ejemplo, acciones implicadas en la visión, el equilibrio, la postura, el caminar, que popularmente se piensa que son frutos de una decisión consciente, se revelan influidas por mecanismos neuronales preconscientes que escapan, obviamente, al manejo consciente de las personas y que, sin embargo, influyen en esos actos. Es lo que ha sucedido cuando se ha estudiado experimentalmente la TD. Se ha caído en cuenta que las decisiones conscientes están influidas por factores emocionales dados previa y veladamente en el proceso 'racional' de decidir. La emoción humana es la repercusión consciente de un cambio neural que se produce por efecto de una percepción que precede a la concientización de la misma. No es que la toma de consciencia de la emoción produce el cambio neural, al contrario, la percepción de un peligro desencadena cambios neuronales que producen la sensación de miedo y activan posibles estrategias de respuesta.

En efecto, emociones tales como el miedo, pánico, alegría, etc., no son producidas por decisiones conscientes sino más bien son desencadenadas prescindiendo de la voluntad. Frente a la improvisada aparición en medio de una trocha selvática de un animal feroz, se puede huir o quedar petrificado, pero la reacción no es fruto de una decisión consciente, reflexionada, sino más bien de un mecanismo que se dispara automáticamente desde la percepción y no tiene nada que ver con una conducta *instintiva*.¹⁰ Se trata de actividad neuronal que precede a la toma de consciencia de la situación. Por eso Berthoz afirma que percibir es decidir, porque las emo-

⁹ Un buen ejemplo de este tipo de reflexión, basado en el pensamiento de Aristóteles, es el de HUGUES, 1990.

¹⁰ La polémica entre aprendizaje y herencia (instinto) parece superada: "Therefore, we may say that behavior *develop*. They are neither fully learned, nor fully inherited. There is indeed always an interplay between genetic and environment through the phenotype and its interaction with the environment" (AULETTA, 2011, p. 473).

ciones, conscientes o inconscientes, inician en la percepción (BERTHOZ, 2006, p. 89-90.153).

Berthoz insiste en que la TD es una propiedad del sistema nervioso (BERTHOZ, 2006, p. 142.176.180), lo cual quiere decir que, incluso los actos más abstractos, como el pensar, deducir, inducir, decidir, tienen correlato de actividad neuronal. El cuerpo cumple una función fundamental y única para la realización de esos actos. En otras palabras, en toda decisión hay un complejo esquema de interacción bio-psíquica que comprenden redes neuronales que interactuando entre ellas están en la base de lo que se percibe y esa percepción implica que una serie de decisiones implícitas coadyuvan a tomar una decisión explícita.

Si las decisiones se toman desde el *cuerpo que siente desde las neuronas*, entonces se entiende mejor que las neurociencias estudien no sólo el nivel molecular/neuronal y las redes neuronales que se establecen entre ellas, sino también las grandes estructuras cerebrales y su relación con la conciencia. Se está lejos todavía de concebir una teoría que unifique todos estos niveles, pero la orientación es esa (MARTÍNEZ-SELVA, 2017).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con el tema que nos ocupa, la relación entre 'lo' vivido y 'lo' pensado? La pregunta se responde tomando en consideración dos conceptos claves de la tradición ignaciana, como son el *sentir* y la *moción espiritual*, que forman parte de un especial proceso decisional como es el discernimiento de los espíritus.¹¹

1.4.2 *Sentir las e-mociones para discernir*

El *sentir* en los escritos de san Ignacio se entiende como

El punto de confluencia de los sentidos corporales, de los afectos y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano interior. Dicho de otro modo, se trata de una resonancia unificante del ámbito sensitivo, afectivo y cognitivo que incluye también el plano intangible del espíritu" (MELLONI, 2007, p. 1631).

Si sentir es sinónimo de *experimentar*, de "hacer experiencia", como afirma Melloni, ello implica que afecta a la globalidad de la persona y la transforma (2007, p. 1631). Esta implicación global incluye, obviamente, la participación del cuerpo pues, como se ha explicado, no hay actividad humana que no tenga un sustrato corporal, neuronal. Por tanto, el *sentir* ignaciano es *sentir desde el cuerpo y desde las neuronas*, donde confluyen la percepción sensorial, los contenidos cognitivos, las reacciones afectivas y las acciones, como se ha señalado.

¹¹ Por 'discernimiento de los espíritus' se entiende, en el contexto de los *Ejercicios Espirituales*, la acción mediante la cual se observan pensamientos y sentimientos para juzgar si potencian la relación con Dios, el buen espíritu, o si más bien la perjudican, el mal espíritu; y, en consecuencia, decidir aceptar los primeros y rechazar los segundos (cf EE, n. 313-326; GARCÍA HIRSCHFELD, 2007, 820-826).

Ahora bien, lo que se siente/experimenta son las mociones espirituales. Se producen a diferentes niveles neuronales a través de los cuales se percibe y se toma conciencia de la información que dan en una determinada situación. Pero, recordando a Roy, esa percepción no tiene un objeto o un concepto percibido, sino que es la percepción de 'algo' que no se puede definir, pero que sin embargo se deja sentir por un contenido cognitivo (se ha percibido 'algo') y un efecto emocional, pues ese 'algo' produce un estado de ánimo, consolación o desolación. Toda moción es también una e-moción que es producida, según Ignacio, interiormente por los pensamientos personales o exteriormente por la acción del buen espíritu o del mal espíritu, según consta de su misma pluma: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo" [EE, n. 32]. Los pensamientos influyen sobre el sistema nervioso, de otro modo las mociones no se producirían.

No podemos ahora profundizar sobre el tema, que abre una pista interesante de reflexión. Más bien hay que retomar el hilo de la argumentación, detallando mejor lo que es la moción espiritual, primero, y después el proceso decisional, no sin antes precisar que el discernimiento de espíritus es, en realidad, un proceso de TD en que se perciben las mociones, se concientizan y reflexionan para tomar la decisión de secundarlas o rechazarlas. Encuentro una gran afinidad entre lo expuesto por san Ignacio y los resultados de la investigación experimental.

1.4.3 La moción espiritual

La palabra moción, según el Diccionario de la Real Academia,¹² puede tener los siguientes significados, entre otros: "Acción y efecto de mover o ser movido"; "Alteración del ánimo"; "En la doctrina cristiana, inspiración interior que Dios ocasiona en el alma". La moción es una 'inspiración' que altera el estado de la conciencia y puede dar lugar a un movimiento. En este sentido, toda TD inicia con una moción/e-moción y se orienta a tomar una decisión, como sucede también en el discernimiento de espíritus.

En efecto, en Ignacio, la moción indica la percepción de 'algo' que se presenta como un *input* cognitivo¹³ y afectivo (consolación/desolación) del que se toma conciencia pero cuyo origen no está en la persona misma sino en el buen espíritu o en el mal espíritu. En efecto, las mociones "según la facultad en la que se den, pueden ser racionales (si vienen al entendimiento

¹² <https://dle.rae.es/moci%C3%B3n?m=form>; acceso el 18 febrero 2021.

¹³ En efecto, el pensamiento tiene en Ignacio un sentido más amplio que el simplemente racional. Abarca "la elaboración de ideas; incluye la imaginación, la fantasía o los contenidos actualizados de la memoria, como lo muestra la Autobiografía donde en ocasiones intercambia los términos [Au 7]" (GARCÍA DE CASTRO, 2007, II, p. 1265).

a través de pensamientos) o sensuales si se dan en la voluntad (ámbito afectivo) a través de sentimientos [EE, n. 182]" (GARCÍA DE CASTRO, 2007, p. 1267-1268) y se producen sin participación de la voluntad, como dice Ignacio en los Ejercicios, "se causan" [EE, n. 313].

La moción modifica el estado de conciencia, produce una "alteración del ánimo": "es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones y deseos" (GARCÍA DE CASTRO, 2001, p. 118-119). No es una fuerza que arrastra a una acción concreta, sino más bien un estímulo que toca la libertad personal para luego ser reflexionado, pues en cuanto modifica el estado de ánimo exige tomar una decisión, darle una respuesta, que puede ser más o menos elaborada conscientemente, pero que no implica necesariamente una acción externa. La respuesta puede ser la simple aceptación o rechazo de un pensamiento, como de hecho ocurre en el discernimiento de espíritus. Éste es un proceso decisional (TD) que inicia desde un estímulo, la moción, y concluye con una respuesta a ella, la decisión de aceptarla o rechazarla, pues está en juego la relación con Dios. Si la moción no está orientada necesariamente a un movimiento externo, si lo está siempre, y al menos, a uno interior: tomar una decisión.

1.4.4 El proceso de la toma de decisiones

En el estado actual de la investigación experimental no es posible todavía precisar cómo se produce el tránsito de los mecanismos neuronales inconscientes a la TD consciente. Pero ello no impide acercarnos a la TD desde una perspectiva fenomenológica, como lo hace Louis Roy.

Este autor estudia la fenomenología de la amplia gama de experiencias de trascendencia,¹⁴ e identifica seis elementos en ella (ROY, 2000, p. 34-43). La *preparación* de la experiencia es la situación personal que antecede la experiencia que se produce en una *ocasión* y en un contexto determinado. A raíz de la experiencia se produce un *sentimiento*, que es la respuesta a un *descubrimiento* de carácter cognitivo: la presencia de 'algo' que sobrepasa a la persona¹⁵. Lo cual abre paso a la *interpretación*, pues hay que (re)pensar la experiencia. Aquí Roy distingue entre la reflexión que se produce durante

¹⁴ "Apelons donc *expérience de transcendance* le bref épisode au cours duquel une personne éprouve quelque chose qui la dépasse absolument. Elle se sent alors ouverte à l'infini ; elle perçoit dans son expérience une dimension nouvelle, différente des trois dimensions – ou quatre, si l'on y inclut la dimension du temps- que structurent l'espace physique. Elle a l'impression d'être en contact avec ce qui échape à son pouvoir et à son contrôle, avec ce qu'elle ne saurait totalement comprendre ou définir" (ROY, 2000, p. 26).

¹⁵ "Definitivamente, no se trata de un conocimiento positivo como una visión, intuición o un contacto directo con lo trascendente (si bien [...] estas palabras pueden emplearse legítimamente para transmitir cuán directa se siente la experiencia). Se trata más bien de la conciencia de una relación con un desconocido singular a lo que se declara como algo no-finito, in-finito. [...] el juicio central que todo ello transmite es, en su mayor parte, negativo: nos encontramos

la experiencia personal y la reflexión posterior sobre la experiencia, desde un punto de vista académico e interdisciplinar.¹⁶ Finalmente, el *fruto* de la experiencia es su consecuencia y de él depende en gran parte el empeño personal posterior para cultivar la experiencia inicial.

A partir de lo expuesto por Roy, se puede establecer que la moción espiritual producida por el buen o mal espíritu, abre la conciencia a un *insight* que trae una noticia cognitiva (una *luz* sin objeto determinado) y deja un efecto emocional (de consolación o desolación) mediante los cuales la moción se hace consciente. Se trata de la toma de conciencia refleja de la experiencia, donde la rahneriana constitución a-categorial de la CF y categorial de la CPs se encuentran para dar paso a la reflexión sobre lo experimentado. Con este presupuesto, se puede equiparar la fenomenología de la experiencia de trascendencia con el discernimiento de los espíritus, que a su vez se ha relacionado con los estudios empíricos sobre la dimensión emocional de las decisiones y una determinada perspectiva antropológica.

1.5 Síntesis conclusiva

En efecto, entrelazar el discernimiento de espíritus (Ignacio) con los avances que se producen en la investigación empírica de la TD (Frijda, Bertholz) y con la fenomenología de las experiencias de la trascendencia (Roy), desde la perspectiva de una antropología trascendental (Chalmers, Rahner), abre la posibilidad de plantear un nuevo paradigma para relacionar experiencia y reflexión y aplicarlo a la experiencia cristiana de la transformación interior.

2 La transformación interior

Habiendo considerado que las e-mociones están a la base del discernimiento espiritual y que es a través del discernimiento, como proceso de toma de decisiones, que se acogen o rechazan las e-mociones espirituales y que son ellas las que orientan la relación con Dios y la consiguiente transformación del creyente, interpreto a continuación la noción de transformación en san Ignacio de Loyola y san Juan de la Cruz. Para los puntos 2.1-2.3 de esta sección me sirvo de ZAS FRIZ DE COL, 2010, p. 130-134.137-147¹⁷.

en presencia de un misterio, de otro que se nos aparece como algo totalmente distinto de todos los seres terrenales. Por tanto, el descubrimiento que reside en el corazón de la experiencia trascendente y que puede formularse en la frase «aquí hay algo totalmente diferente» incluye una pequeña parte de afirmación y una inmensa parte de negación” ROY, 2006, p. 283-284.

¹⁶ “Sentimiento y pensamiento son en nosotros contemporáneos y sin embargo distintos. Como tendencia afectiva hacia los seres que interactúan con nosotros, el sentimiento no es en sí mismo una forma de cognición, sino una inclinación o aversión paralela que acompaña e incita nuestra intencionalidad intelectual” ROY, 2006, p. 277.

¹⁷ Para un tratamiento del tema desde una perspectiva contemporánea: cf Waaijman, 2002; *Transforming Spirituality*, 2016.

2.1 La transformación cristiano-ignaciana

La auto-comunicación de Dios está finalizada a la comunicación de su amor personal para cada ser humano y la experiencia de ese amor es la fuente y motivación de la transformación cristiana, que transforma en Dios mismo, que es lo que Dios pretende: transformar a su imagen y semejanza. Para que esa transformación tenga lugar debe existir un acuerdo entre ambos, que tradicionalmente se formula como un acuerdo de voluntades. Pues bien, la dinámica mediante la cual un creyente toma decisiones para seguir la voluntad divina puede considerarse la dinámica fundamental de los *Ejercicios Espirituales* y, por tanto, también la del enfoque ignaciano de la transformación cristiana. Según Javier Melloni, para decirlo brevemente, los Ejercicios son una *mistagogía de la elección*, que encuentra en el acto de decidir el camino del despojamiento personal como disposición para la unión divina, pues ésta se realiza en la decisión (2004, p. 49-52).

Interpretando ignacianamente el acto de decidir, se trata de dirigir la propia vida según la aspiración de una transformación interior que la lleve hacia la unión con Dios, ordenando las grandes y pequeñas decisiones de la vida según la voluntad divina. La motivación de esta actitud de discernir todo y siempre es orientada por el deseo de amar a Dios, que se desarrolla interiormente como respuesta activa al reconocimiento de la acción, no menos activa, que el amor divino opera y ejerce en la vida del creyente. Decisión tras decisión, la vida es ordenada en una perspectiva escatológica, para la vida eterna.

En efecto, *ordenar* es colocar algo en una sucesión no arbitraria, siguiendo un criterio determinado: Dios ordena los deseos desordenados del ejercitante para *mudarlo*, para transformarlo, cambiando sus afectos [EE, n.16] y así el ejercitante puede superarse, vencerse a sí mismo y *ordenar* (transformar) su vida sin dejarse determinar por los afectos desordenados [EE, n. 21]; quien aspira entrar en la Compañía tiene que tener una caridad ordenada (transformada) hacia sus parientes (Co, n. 61).

Ordenarse es la gracia que se pide antes de comenzar cada ejercicio del retiro ignaciano [EE, n. 46]. El ejercitante es orientado hacia una dirección determinada: servir y alabar a Dios [EE n. 40. 172], buscando la rectitud de intención, siendo consciente de los desórdenes [EE n. 172.174], lo cual exige la transformación interior, de la cual Dios “es principio de todo orden como Sapiencia perfectísima e infinita” (Co n. 136).¹⁸

¹⁸ Obviamente, *orden* es también el efecto de la acción de ordenar, de disponer diferentes elementos siguiendo una secuencia determinada según criterios precisos, como dar “modo y orden” para la meditación y la contemplación (EE, n. 2; Co, n. 321). Se refiere también al sacramento de las órdenes (Co, n. 45. 112. 365) y al mando de los superiores (Co, n. 140. 232. 270. 304. 321. 356. 387. 424).

Ordenarse es elegir por amor a Dios lo que se reconoce que Él quiere, que es, al mismo tiempo, lo que el creyente decide darle. En esta dinámica se convierte él en un fiel instrumento de Dios y, puesto que actúa según su voluntad, puede ayudar divinamente a las almas. En efecto, se espera que los candidatos a la Compañía sean instrumentos “para bien y fielmente sembrar in agro Dominico, y evangelizar su divina palabra” (Co, n. 30). Aunque los jesuitas son “flacos instrumentos de esta mínima Compañía” (Co, n. 638), deben emplear los medios para unirse a Él con el fin de disponerse a ser bien guiados por la mano divina: de esta manera serán eficaces para preservar y hacer crecer la Compañía y ayudar a que las *almas* alcancen su último fin sobrenatural (Co, n. 813). Sobre este fundamento, el instrumento de Dios también debe cuidar los medios naturales que lo dispongan hacia los prójimos, que le ayudarán a crecer y preservar la Compañía, siempre que

se aprendan y ejerciten por solo el servicio divino, no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la summa Providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que da como Creador, que es lo natural, y con lo que da como Auctor de la gracias, que es lo sobrenatural (Co, n. 814).¹⁹

Los medios humanos se utilizan en la medida en que cooperan con la acción de la gracia divina en la transformación del creyente, suponiendo que el instrumento utiliza los medios que lo *juntan* a Dios y lo predisponen a dejarse maniobrar por Su mano. De esta manera los medios, de la gracia y de la naturaleza, se dirigen al objetivo de la Compañía que es ayudar a las almas como un instrumento divino.

En conclusión, la transformación²⁰ cristiana-ignaciana es un proceso dinámico que es progresivo, porque depende de las decisiones que se vayan tomando y ellas son finalizadas a la transformación en Dios, a la divinización personal y del prójimo. Esto presupone que los jesuitas, pero en realidad todo cristiano, deben dejarse gobernar por la Presencia del Misterio como instrumentos suyos, colaborando activamente con ella, convirtiéndose ellos mismos en agentes de transformación. Si la gracia transforma los instrumentos para convertirlos en agentes de transformación, la transformación realizada no es otra cosa que la salvación, es decir, la unión con Dios. En este sentido, transformarse y transformar significa colaborar con la gracia para la unión personal y del prójimo con Dios y en Dios. Una perspectiva que es también muy clara en Juan de la Cruz, razón por la cual conviene hacer de ella una breve presentación.

¹⁹ En las Constituciones, san Ignacio utiliza la palabra *instrumento* también en el sentido de un dispositivo apto para realizar una tarea precisa (Co, n. 266; Au, n. 5; D. n. 2); un colaborador (‘colateral’) puede ser un ‘instrumento’ del rector (Co, n. 493. 661).

²⁰ Términos como conversión, maduración, progreso, integración, viaje, itinerario, dinámica, proceso, paso, purificación, seguimiento, identificación, configuración, imitación, son adecuados para expresar, con diferentes matices, el fenómeno de la transformación interior, y por lo tanto todos pueden ser incluidos en su campo semántico, cf BAYNHAM, 1993, p. 967-968.

2.2 La transformación en San Juan de la Cruz

Según Luigi Borriello “el tema de la unión y transformación del alma en Dios constituye en el sistema doctrinal de San Juan el motivo principal que subyace, de principio a fin, al conocimiento experiencial de Dios” (1991, p. 383; traducción mia). Es tal la simbiosis entre los dos términos que en el Diccionario de San Juan de la Cruz no hay un artículo dedicado a la ‘transformación’, porque se ha incluido su tratamiento en el artículo sobre la ‘unión’, que es siempre transformante, y la transformación unificante (ÁLVAREZ-SUÁREZ, 2000, p. 1498-1505).

La virtud, la fuerza que transforma y une a Dios, es el amor. Hace a los amantes iguales, los reduce a la unidad. La voluntad amorosa del creyente se hace una con el amor de Dios a través de la renuncia purificadora de todo lo que no es Dios, transformándola de una manera *dinámica y participativa*. A través de ella

le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que [el alma, el creyente] parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aún es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada (*Subida*, 2,5,7).²¹

San Juan distingue dos tipos de unión: la esencial (o sustancial) y aquella por semejanza. La primera corresponde a la unión entre el Creador y las criaturas en las que Dios les conserva el ser. La segunda, en cambio, se da cuando hay *semejanza de amor*, cuando la voluntad del Creador y de la criatura “están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (*Subida*, 2,5,3).

El amor transformador elimina todo lo que no se ajusta a Dios, uniéndolo a Él: sólo Dios y su voluntad permanecen. De esta manera el creyente se desviste “de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforme en Dios” (*Subida*, 2,5,4).

Esa transformación coincide con la perfección espiritual del creyente, el matrimonio espiritual, que para San Juan “es una transformación total

²¹ JUAN DE LA CRUZ, 1998; las obras del Santo se citan así: *Subida del Monte Carmelo* (*Subida*); *Noche oscura* (*Noche*); *Cantico Espiritual B* (*Cántico B*); *Llama de amor vivo B* (*Llama B*), seguidas del número del libro, capítulo y párrafo.

en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (*Cántico B, 22,3*)²². Así, el alma está “hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación; que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios” (*Llama B, 3,78*). Se convierte en una “sombra de Dios” por la sustancial transformación que padece pues

hace ella [el alma, el creyente] en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, al modo que lo hace; porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde, como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios (*Llama B, 3,78*).

2.3 Espiritualidad, transformación y TD

San Ignacio no desarrolla el tema de la transformación como lo hace san Juan, pero no es posible afirmar, aduciendo esa razón, que no viva lo que san Juan afirma. Por ello la ignaciana unión de voluntades tiene las características de la transformación sanjuanista.²³ Es más, se puede afirmar que, así como en la persona de Jesús se une la naturaleza divina a-categorial y la humana categorial, así en cada ser humano se puede producir la misma unión por participación entre la dimensión/naturaleza divina a-categorial y la humana categorial.

A propósito de este tema es interesante la noción de *encarnación mística*, como se presenta en el caso de Concepción Cabrera de Armida (1862-1937). Ella recibe esa gracia el 25 de marzo de 1906, fiesta de la Encarnación, mientras se encuentra haciendo los ejercicios espirituales.²⁴ Obviamente, no puedo

²² Y más adelante añade: “Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gn2, 24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor” (*Cántico B, 22,3*).

²³ Para despejar dudas al respecto, desde la tradición ignaciana, puede ayudar el artículo de Robert, 2002, p. 100-112; y desde la gran tradición mística cristiana, cf MCGINN, 2020.

²⁴ “Con que en los primeros mementos de la Misa, voy sintiendo la presencia de mi Jesús, junto de mí, y escuchando su divina voz que me dijo: (¡Oh Dios mío!, ¿será verdad?, ¡pero cómo no, si te siento, si te toco, si te estoy amando aquí, aquí, como si acabara de comulgar, Jesús del alma!). (Encarnación mística).

‘Aquí estoy; quiero encarnar en tu corazón místicamente. Yo cumplo lo que ofrezco; he venido preparándote de mil modos y ha llegado el momento de cumplir mi promesa; *Recíbeme*’; y sentí un gozo con vergüenza indecible. Pensé que ya lo había recibido en la comunión, pero como adivinándome, continuó: ‘No es así; de otro modo además, hoy me has recibido. Tomo posesión de tu corazón; me encarno místicamente en él, para no separarme jamás. Sólo el pecado podrá alejarme de ti y te advierto, que también toda criatura que lo ocupe, mermará mi presencia real; digo, sus efectos, porque Yo no me puedo mermar’. Y continuó: ‘Esta es una gracia muy grande que te viene preparando mi bondad; humíllate y agradécela’”. CABRERA DE ARMIDA, s/f, 170-172.

alargarme con más detalles, solamente añadido el comentario que hace Dom Bernardo Olivera, entonces Abad General del Orden Cisterciense Reformado, en un estudio sobre esta gracia en el caso particular de Conchita. Afirma que se trata de una gracia trinitaria, que tiene su origen en Dios Padre y que se manifiesta como sponsal en relación al Espíritu Santo, y como materna, respecto del Verbo encarnado. La gracia, que Olivera califica de *gracia de las gracias*, no tiene otra finalidad que la manifestación de la gloria del Padre en su fecundidad para la salvación de las almas. Y prosigue:

Desde otro punto de vista y en el contexto del conjunto de la revelación cristiana, podemos decir que la unión transformante de la *encarnación mística* del Señor en Conchita es análoga a la unión en un *Cuerpo sponsal, materno y sacerdotal* del Resucitado con su Iglesia, y a la *presencia transustancial* del Resucitado en el Pan y Vino eucarísticos, las cuales son análogas a la *Encarnación redentora* del Hijo de Dios en María Virgen, esposa y madre, y a la *unión hipostática* del Hijo de Dios al hacerse hombre, a su vez análogas a la *comunión trinitaria* de las Personas divinas en la unidad de naturaleza (2005, p. 19).

Volviendo al tema de la transformación, ésta se produce gracias a una variable externa transformante (la Presencia del Misterio), que con sus mociones *toca* al creyente y éste, a través de la TD, da una respuesta, produciendo el efecto pasivo del verbo: el *transformarse*. La transformación es el producto de una acción activa y pasiva, al mismo tiempo, externa e interna, pero enmarcada en el inefable Misterio de la divina Presencia. Como afirma Bernard:

La verdad de la doctrina objetiva que insiste en la prioridad del Misterio divino radica en la constatación de que éste trasciende siempre la percepción que se le puede otorgar. [Sin embargo] No hay nunca un motivo para minimizar la otra constatación, que una tal percepción es acompañada por la transformación de la conciencia (2005, p. 153).

En este contexto centrado en la transformación interior se puede recordar la definición de teología espiritual dada por Bernard: es la reflexión sobre la experiencia espiritual, a la luz de la Revelación cristiana, para describir su desarrollo progresivo con el fin de conocer sus estructuras y leyes (2002, p. 73). Se la podría parafrasear como la reflexión sobre la experiencia de la transformación producida como consecuencia de la relación con el Dios de la Revelación cristiana, obviamente, para conocer sus estructuras y leyes. Pero lo que resulta esencial es la atención a 'lo' vivido y a la transformación, por lo que se podría definir la teología espiritual como la reflexión sobre la transformación interior de 'lo' vivido (ZAS FRIZ DE COL, 2019b, p. 47-70). Así, la teología espiritual es 'lo' pensado de 'lo' vivido, la transformación interior. Pero si la transformación se produce por medio de las decisiones, que tienen su origen en las mociones, entonces la transformación se centra en el acto de decidir, donde se recogen, como se ha ya afirmado, todas las dimensiones humanas implicadas: perceptivas, cognitivas, afectivas y comportamentales, conscientes o inconscientes. Las implicaciones de este planteamiento es el tema de la tercera y última parte de este estudio.

3 Consecuencias del planteamiento propuesto

Ha quedado claro que 'lo' vivido de la transformación cristiana se produce sincrónica y diacrónicamente mediante la TD y 'lo' reflexionado de esa transformación corresponde al estudio de la teología espiritual. En cada experiencia se hace presente la moción espiritual e interviene la decisión humana, ambas van tejiendo en el tiempo la historia de cada relación personal con Dios. Desde esta perspectiva propongo ahora el tema mencionado desde la primera página, la relación entre 'lo' vivido/experimentado y 'lo' pensado/reflexionado.

3.1 La importancia de la TD para la vida cristiana

El análisis de la TD hace ver la importancia de las emociones. Ahora bien, si se considera el discernimiento de espíritus también como una TD, entonces queda claro la importancia de la dimensión emocional de las mociones espirituales, y no solamente de las cognitivas.

En efecto, una vez que llega a la conciencia el *insight* de la moción del buen o mal espíritu, que es 'lo' experimentado cognitiva y afectivamente, se reflexiona sobre ello. Pero la reflexión tiene que dar lugar a un juicio (¿la moción es del buen espíritu o del malo?) y, como efecto de ello, tomar la decisión de acoger el bueno o rechazar el malo. Como consecuencia de la decisión, los efectos serán distintos y abren a sucesivos procesos decisionales.

El hecho interesante que es verificado por la investigación actual es la participación de la dimensión emocional en la toma de decisiones, dejando de lado definitivamente una concepción racional/lógica del modo en que se toman las decisiones. En otras palabras, Dios es percibido en la acción emocional (moción) que ejerce sobre el creyente, más allá de los límites de su conciencia y de los contenidos cognitivos. La moción espiritual está siempre ordenada a una acción, que es el decidir. No está ordenada a la acción, en el sentido de hacer algo, sino de tomar una decisión que puede llevar a una acción externa o, simplemente, a una decisión subjetiva (hay que recordar Berthoz: *percibir* [una moción] *es decidir*²⁵).

²⁵ "Mood organizes reality before it is the object of action, but it organizes it while also preparing the body, memory, and so on. For reality constructed by the brain depends fundamentally on the preparation and state of the sentient body. Decision making is thus hardly a simple calculation of utility or probability, but engagement with the world, grasping it for a certain purpose, the world itself transformed by decision making, since decision making alters our perception of the world. And perceiving is deciding. [...] The error economist make is to believe that deciding is a secondary rather than a primary process. It is the very basis of our life, and probably of our awareness, since to be aware is to decide that the world is this way and not some other way. And that is matter of desire and belief, nor of utility" (BERTHOZ, 2006, p. 226).

3.2 El análisis de la toma de decisiones en la vida cristiana: el método teológico-decisional

El desarrollo de la teología espiritual después del Concilio Vaticano II ha sido impresionante, tanto en el ámbito latino-europeo (especialmente hispano e italiano) como en el anglófono (LESCHER, 2015, 140-152; ZAS FRIZ DE COL, 2020a; 2019b, p. 27-45). Académicamente la teología espiritual ha significado la superación de la distinción entre la teología ascética y la teología mística (GARCÍA, 2015, p. 179-222).

Ahora bien, como la característica propia de esta teología es que tiene que dar razón del despliegue de la vida en el Espíritu en los creyentes concretos y ayudarlos en su progreso, no se puede tratar de un estudio meramente teórico sino también práctico. Se plantea entonces el problema: ¿cómo abordar esa vida en el Espíritu de manera académica, que sea a la vez práctica y teórica? La respuesta es a través del análisis de la toma de decisiones.

La dinámica de la TD, que se aplica al discernimiento de espíritus, es una dinámica que está implicada en cualquier tipo de decisión, no solo en el discernimiento de espíritus. Por esta razón la TD, en cuanto proceso antropológico/teológico, se toma como base para analizar el desarrollo progresivo de la vida cristiana. Se decide en la vida concreta y es a través de las decisiones que se toman que ella se convierte en cristiana. Desde un punto de vista académico, baste mencionarlo, se ha desarrollado el método teológico-decisional (MTD) para analizar la transformación espiritual de un creyente a través de las decisiones que ha tomado durante su vida.²⁶

3.3 Del método teológico-decisional a la teología experiencial

En el encuentro histórico con la auto-revelación de Dios se pueden dar, presupuesta su toma de conciencia, hasta tres modos de reflexionar, que no se excluyen mutuamente. Considerando solamente este aspecto reflexivo de la TD, un primer modo estrictamente personal: se descifra el *sentido* de lo revelado en relación al proyecto de vida personal, sin mayores complicaciones teóricas; como cuando se va a un director espiritual para afrontar desde la situación personal lo que se va viviendo para tomar las decisiones pertinentes. Pero la experiencia de 'lo' vivido se puede reflexionar también poniéndola en relación con la propia tradición cultural y religiosa

²⁶ El análisis de las decisiones es el primer paso del método teológico-decisional con el cual se investiga la transformación interior del creyente como fruto de su personal relación con Dios, bajo la acción del Espíritu Santo. Le sigue la interpretación mistagógica y la síntesis contextual; cf PEREIRA DE OLIVEIRA, 2019, p. 222-241; ZAS FRIZ DE COL, 2019c, p. 9-32; 2021. Actualmente con este método se están desarrollando tesis doctorales en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana.

de pertenencia (o con otras también), pero de dos modos diferentes, entre otros posibles. Uno es reflexionando sobre los contenidos y significados de 'lo' revelado/vivido para la vida personal y colectiva de una comunidad, tarea realizada normalmente por un conjunto de especialistas; es la ocupación habitual de la teología y de los teólogos profesionales que enfrentan los problemas suscitados en diferentes ámbitos de la cultura para interpretarlos desde el credo cristiano. El otro, en cambio, reflexiona sobre la transformación de la vida cristiana desde 'lo' vivido, que es lo que identifica la teología espiritual actual y a los que se dedican a ella.

Esta división implica que 'lo' vivido es común, pues se trata de la experiencia/percepción del misterio de Dios revelado en Jesucristo, pero la perspectiva desde la cual se piensa 'lo' vivido en común difiere en ambos casos. En el caso de la teología, en su función dogmática/sistemática, asume la vida de una cultura en un momento determinado de su historia para pensarla desde los lugares teológicos y dar una respuesta cristiana a los problemas y desafíos doctrinales y morales que se suscitan en ella. Estos teólogos no se ocupan normalmente del proceso de transformación interior que ocurre en el creyente, como fruto de su personalísima relación con Dios. De esto se ocupa la teología espiritual o espiritualidad. Ella piensa 'lo' vivido cristianamente desde un punto de vista preciso: el proceso de transformación personal tal y como se da en la vida, orientado a la unión con Dios.

Si la teología espiritual estudia un aspecto particular de esa vida cristiana ('lo' vivido transformativo como fruto de la relación personal con Dios), entonces 'lo' pensado no debería ser solamente 'espiritual' (teología espiritual), sino también 'experiencial' (teología experiencial). En cuanto 'experiencial', centra la atención en la relación histórica del encuentro con Dios abrazando holísticamente al creyente. Por ello es una disciplina teológica radicalmente distinta a las otras en cuanto a la perspectiva y contenidos de su reflexión, pero no en cuanto a su fuente, la vida cristiana, y su método, la toma de decisiones.²⁷

3.4 De la teología experiencial a la vida cristiana

En efecto, si la teología tradicional y la experiencial tienen una base común, 'lo' vivido personal y eclesialmente de la actitud teológica, pero diferenciadas por los diferentes puntos de vista de su reflexión, entonces las una base común: la vida cristiana. Ahora bien, si la vida cristiana es objeto de reflexión desde diferentes puntos de vista, para el caso teológico-sistemático y teológico-experiencial, 'lo' pensado hace siempre referencia a 'lo' vivido

²⁷ Es la conclusión de un planteamiento compartido en muchos aspectos con Jesús Manuel García (2015, p. 179-267).

de la vida. De aquí que *vida cristiana* sea el concepto clave para referirse a la relación entre 'lo' vivido y 'lo' pensado desde la perspectiva de la TD, pues 'lo' pensado puede asumir distintas perspectivas, pero 'lo' vivido es más grande, siempre, a lo pensado. La vida es mayor a lo que se piensa de ella o sobre ella.

3.5 *La vida cristiana, la toma de decisiones y la teología*

En la vida cristiana *concreta* 'lo' revelado, que es 'lo' vivido, se hace presente a través de mociones percibidas que deben ser discernidas, *personal y eclesialmente*. Prescindiendo ahora de la particular perspectiva académica desde la cual esas mociones se puedan analizar y sin importar cuál sea la cuestión a tratar, religiosa o laica, lúdica o científica, el proceso decisio-
nal es siempre el mismo: se toma conciencia cognitiva y afectiva de una moción, sobre la que se reflexiona y se formula un juicio para tomar una decisión y asumir sus consecuencias. Este proceso mental subyace a todo quehacer teológico pues la moción inicial es siempre revelación divina que se concientiza cognitiva y emocionalmente, para reflexionarla y dar un juicio y tomar una decisión con sus consecuencias.

Este es el proceso antropológico/teológico que se toma como base de la nueva propuesta. El fundamento de cualquier reflexión teológica es siempre la experiencia de la revelación, pero que es pensada desde diferentes ángulos.

Ahora bien, si la toma de decisiones es un proceso común a todo quehacer teológico, que se fundamente en la experiencia teológica de la revelación cristiana, entonces se debería seguir que, dado el pluralismo teológico, la teología no es sino una de las dimensiones de la vida cristiana, su dimensión cognitiva/académica. Lo cual lleva a formular, por un lado, una vida cristiana con una reflexión teológica dogmático-sistemática y otra experiencial; pero también, por otro lado, a formular una vida cristiana ignaciana, sobre la que se apoya una reflexión dogmático-sistemática y otra experiencial.

3.6 *¿Y la mística?*

Desde la perspectiva de san Juan de la Cruz, la distinción de la que voy tratando entre teología y teología experiencial se traduce en la distinción entre teología escolástica y teología mística. En el prólogo al *Cántico*, san Juan establece una distinción entre las verdades conocidas de Dios mediante el estudio (la teología escolástica) y 'lo' conocido y gustado personalmente de Dios mismo (la teología mística).²⁸ Lo propio de la

²⁸ Como se sabe, el *Cántico* está dedicado a la Madre Ana de Jesús, y en el prólogo se dirige a ella: "Y así espero que, aunque se escriba aquí algunos puntos de teología escolástica acerca del trato de interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera, pues, aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más juntamente se gustan." (*Cántico B*, Prol 3).

segunda es la contemplación “por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios [y] llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta” (*Subida* 2, 8, 6). Aquí “de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios” (*Noche* 2, 5, 1; cf *Noche* 2, 12, 5; 17, 2; GARCÍA, 2000, p. 1382).

Una ventaja adicional de esta manera de plantear la vida cristiana y la teología desde las mociones-reflexiones-decisiones, es la de suprimir la distinción entre mociones/experiencias ordinarias y mociones/experiencias extraordinarias (“místicas”), porque toda moción discernida como del buen espíritu lleva al crecimiento en el amor a Dios. La vida de san Ignacio es imposible entenderla sin las así llamadas mociones extraordinarias, que en su vida eran ordinarias. En efecto, gracias al planteamiento de la teología experiencial y su método se supera también la distinción entre espiritualidad y mística, porque quedan comprendidas en un término genérico que las abraza: ‘lo’ *experiencial*, que a su vez es abrazado por la *vida cristiana*. La tradicional bipartición entre fenómenos ordinarios y extraordinarios, que daba lugar a la distinción entre espiritualidad y mística, se supera porque no se aplica a la noción de moción, pues no las hay mociones ordinarias o extraordinarias sino mociones, simplemente²⁹.

Conclusión

La novedad de la vida cristiana ignaciana que se alude al inicio del artículo se centra en las posibilidades teóricas y prácticas abiertas por el análisis interdisciplinar de la TD y su relación con el discernimiento de espíritus. Considerado el discernimiento como TD, concentra todas las dimensiones del ser humano: cognitivas, afectivas y comportamentales, conscientes e inconscientes. Por esta razón, porque la TD abraza integralmente la condición humana, el término ‘vida’ resulta más apropiado para definir la experiencia ignaciana/cristiana que el de ‘espiritualidad’, y por eso ‘vida cristiana ignaciana’ y no sólo *espiritualidad* ignaciana.

Queda claro que el discernimiento de espíritus como TD es un proceso mediante el cual se decide la relación con Dios, porque en él se produce

²⁹ Evito tratar de la mística de manera más amplia porque desbordaría excesivamente los límites de este estudio. El problema de fondo de la ‘cuestión mística’ de los primeros decenios del siglo xx es que se afrontó desde una perspectiva dogmática sin contacto con lo que se vivía concretamente en la realidad, por la falta de datos provenientes de las ciencias humanas; cf ASTI, 2003. Para una teología de la vida mística y una visión actual de la problemática a ella relacionada, cf ASTI, 2010; 2015.

la interacción, trascendental y trascendente, entre Dios (moción *espiritual* a-categorial) y el creyente (sistema *nervioso* categorial). Obviamente, se trata de un proceso que dura toda la vida, no es suficiente una decisión, sincrónicamente considerada, para caracterizar y mantener la relación, se necesita que las decisiones tengan una continuidad (diacrónica) en el tiempo.³⁰ Las decisiones son como los puntos sincrónicos del itinerario donde se deciden los virajes para mantener una orientación determinada, pero solamente en el conjunto (diacrónico) de las decisiones se puede tener una idea del derrotero seguido, de su orientación teleológica y escatológica.

La unión de ambas dimensiones, sincrónica y diacrónica, perfila la biografía personal de la relación cristiana con Dios en su desarrollo progresivo. Como esa relación se va construyendo a través de las decisiones que el creyente va tomando, a través de ellas se verifica también la transformación personal que se va produciendo en él. De aquí que el concepto de transformación resulte central para la toma de decisiones cristianas: de un lado, a través de las mociones se aprecia cómo Dios se revela y comunica al creyente, orientándolo en la vida; y del otro, mediante sus decisiones, que son las respuestas a las mociones recibidas, se sigue el proceso de su transformación personal. En otras palabras, en el proceso de la TD del discernimiento de espíritus se verifica la auto-revelación divina y la transformación cristiana del creyente. Por esta razón insisto en la noción de transformación, porque ayuda a descubrir el sentido escatológico del Misterio de Dios presente en la TD del creyente.

A raíz de lo afirmado se puede definir la vida cristiana como la transformación del creyente por el proceso de toma de decisiones. Este es el objeto de la teología experiencial que estudia dicha transformación utilizando el método teológico-decisional. Me parece que así se ha ganado en precisión académica, cosa de la que carecía tradicionalmente la teología espiritual, por todos los problemas metodológicos a ella asociados (ZAS FRIZ DE COL, 2019b, 27-45).

Ahora bien, la teología experiencial es sólo un aspecto de la reflexión teológica que se realiza desde la vida cristiana. Otros aspectos son la reflexión dogmática/sistemática, moral, pastoral, etc. En este sentido, la vida desborda la reflexión, así como el misterio de la revelación de Dios desborda la reflexión teológica³¹. Sin embargo, si se quiere recuperar la centralidad de 'lo' vivido sobre 'lo' pensado, entonces hay que poner en el centro de la reflexión teológica la teología experiencial porque focaliza la transformación personal hacia la unión con Dios.

³⁰ En la interpretación del desarrollo decisional diacrónico entran en juego las concepciones del desarrollo de la vida cristiana: desde las tradicionales (purificación, iluminación, unión; principiantes, proficientes, perfectos) hasta las más recientes; cf STERCAL, 2017; TOUZE, 2017.

³¹ La noción de misterio resulta fundamental para comprender por qué y cómo la vida supera la reflexión. Desarrollarla habría también excedido el límite de este estudio.

En fin, se puede afirmar que la teología experiencial da fundamento a todas las otras disciplinas teológicas, en cuanto éstas son reflexiones que se hacen sobre diferentes aspectos de la *vida cristiana*, pero ella lo hace 'desde' la experiencia vivida que opera la transformación personal por el contacto personal con Dios. 'Desde' la experiencia vivida significa que cualquier teólogo creyente, antes, durante o después de reflexionar sobre algún aspecto de la revelación cristiana, ha hecho experiencia de ella y esa experiencia es la que lo transforma, permitiéndole razonar bajo la iluminación y orientación de su actitud teológica. Si queda claro que 'lo' vivido precede a 'lo' pensado, entonces la experiencia transformativa de la revelación cristiana y la reflexión sobre ella adquiere la preminencia sobre las otras disciplinas teológicas y es el horizonte hacia el cual ellas deberían confluir.

Abreviaciones

- Au = autobiografía
CO = Constituciones
CF = conciencia fenoménica
CPs = conciencia psicológica
DE = Diario Espiritual
EE = *Ejercicios Espirituales*
MTD = método teológico-decisional
TD = tomada de decisiones

Referencias

- ALSTON, W.P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- ÁLVAREZ-SUÁREZ, A. Unión con Dios. In: *Diccionario de San Juan de la Cruz*. E. Pacho (Ed.). Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 1498-1505.
- ASTI, F. *Spiritualità e Mistica: questioni metodologiche*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- ASTI, F. *Teología della vita mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- ASTI, F. *Le odierne sfide della mistica cristiana*. Roma: Aracne, 2015.
- AULETTA, G. *Cognitive Biology: Dealing with information from Bacteria to Minds*. New York: Oxford University Press, 2011.
- BAYNHAM, B. Transformation. In: *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Michael Downey, Editor. Collevige (MI): Liturgical Press, 1993.
- BERNARD, C.A. *Teologia Spirituale*. 6. ed. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2002.
- BERNARD, C.A. *Teologia mistica*. Edizione a cura di M.G. Muzj, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2005.

- BERTHOZ, A. *Emotion & Reason. The Cognitive Neuroscience of Decision Making*. New York: Oxford University Press, 2006.
- BORRIELLO, L. L'unione trasformante secondo S. Giovanni della Croce. *Angelicum*, Roma, v. 68, n. 3, p. 383-402, 1991.
- CABRERA DE ARMIDA, C. *Cuenta de Conciencia*. México D.F.: Ed. Privada, s/f. v. 22.
- CHALMERS, D. *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- DAMASIO, A.R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.
- DAMASIO, A.R. *The Feeling of What Hapens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Orlando: Harcourt, 1999.
- DAMASIO, A.R. *Self Comes to Mind: constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon, 2010.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA. *Moción*. Disponible en: <https://dle.rae.es/moci%C3%B3n?m=form>. Acceso el: 18 febrero 2021.
- FRIJDA, N.H. *The Emotions*. Cambridge – Paris: Cambridge University Press ; Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- FRIJDA, N.H. Emotions and Action. In: *Feelings and Emotions*. The Amsterdam Symposium, Manstead, A.S.R. Frijda, N.H. Fischer, A. (Editors), New York: Cambridge University Press, 2004.
- GARCÍA, C. Teología mística. In: *Diccionario de San Juan de la Cruz*. E. Pachó (ed.). Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- GARCÍA, J.M. *Manual de teología espiritual: epistemología e interdisciplinaridad*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- GARCÍA DE CASTRO, J. *El Dios emergente: sobre la «consolación sin causa»* [EE, n. 330], Bilbao- Maliaño: Mensajero-Sal Terrae, 2001.
- GARCÍA DE CASTRO, J. *Moción*. In: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2. ed. J. García de Castro (Dir.). Bilbao-Maliaño: Mensajero-Sal Terrae, 2007, v. 2. p. 1265-1268.
- GARCÍA DE CASTRO, J. (Dir.). Bilbao-Maliaño: Mensajero-Sal Terrae, 2007. v. 2, p. 1631-1637.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C. Espíritus. In: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2. ed. J. GARCÍA DE CASTRO (Dir.). Bilbao-Maliaño: Mensajero-Sal Terrae, 2007, v. 2. p. 820-826.
- HUGHES, G.J. Ignatian Discernment: A Philosophical Analysis. *Heythrop Journal*, London, v. 31, n. 4, p. 419-438, 1990.
- IGNACIO DE LOYOLA. *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, *Maior*, 2014.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. Preparada por Eulogio Pachó. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- KAHNEMAN, D.; TVERSKY, A. Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk. *Econometrica*, v. 47, n. 2, p. 263–291, 1979.

- KAHNEMAN, D.; TVERSKY, A. Rational Choice and the Framing of Decisions. *The Journal of Business*, Chicago, v. 59, n. 4, part 2, S251-S278, 1986.
- KAHNEMAN, D. *Thinking, Fast and Slow*. Farrar: Straus and Giroux, 2011.
- LERNER FEBRES, S. – GIUSTI, M. (Edd.), *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP, Lima: Fondo. Editorial de la Pontificia Universidad Católica, 2017.
- LESCHER, B.H. Spirituality in the English-Speaking World since Vatican II: An Overview. *Mysterion*, Roma, v. 8, n. 2, 2015. Disponible en: <<http://www.mysterion.it>>. Acceso el: 20 de enero 2021.
- MCGINN, B. Mystical Union. In: *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, Edited by Edward Howells and Mark A. McIntosh. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 404-421.
- MARTÍNEZ-SELVA, J. Ma. Cambios conceptuales en las explicaciones biológicas del comportamiento, *Factotum* 18, p. 33-48, 2017. Disponible en <http://www.revistafactotum.com/revista/f_18/n_18.php>. Acceso el: 20 enero 2021.
- MELLONI, J. *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*. Apunti di Spiritualità 57. Napoli: Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), 2004.
- MELLONI, J. Sentir. In: García de Castro, J. (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2. ed.
- OLIVERA, B. *Incarnazione mistica*. México: Cimient, 2005.
- O'MALLEY S.J., J. W. – O'BRIEN S.J., T. La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo. *Ignaziana*, Roma, v. 3, n. 2, p. 272-303, 2020. Disponible en: <https://www.ignaziana.org/es/indice.html>. Acceso el: 20 enero 2021.
- PATERNOSTER, A. *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma: Laterza, 3^a 2014.
- PEREIRA DE OLIVEIRA, L. Il metodo teologico-decisionale. *Mysterion*, Roma, v. 12, n. 2, p. 222-241, 2019. Disponible en: <<http://www.mysterion.it>>. Acceso el: 6 de febrero 2021.
- RAHNER, K. *Curso fundamental sobre de la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- ROBERT, S. Union with God in the Ignatian Election. *The Way Supplement*, v. 103, p. 100-112, 2002.
- ROY, L. *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*. Paris: Cerf, 2000.
- ROY, L. *Experiencias de trascendencia: fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder, 2006.
- STERCAL, C. Gli "itinerari spirituali": senso ed evoluzione di un tema tradizionale. Atti del IV Forum dei Docenti di Teologia Spirituale in Italia, *Mysterion*, Roma, v. 10, n. 2, p. 145-155, 2017. Disponible en: <<http://www.mysterion.it>>. Acceso el: 18 enero 2021.
- STRZELCZYK, G. *L' esperienza mistica come locus theologicus: Status quaestionis*. Lugano: Eupress-Facoltà Teologica di Lugano, 2005.
- TAYLOR, Ch. *A secular Age*. Cambridge (MA) – London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TOUZE, L. Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale. In: Atti del IV Forum dei Docenti di Teologia Spirituale in Italia, *Mysterion*, Roma, v. 10, n. 2, p. 200-219, 2017. Disponibile en: <<http://www.mysterion.it>>. Acceso el: 18 enero 2021.

TRANSFORMING SPIRITUALITY, Celebrating the 25th Anniversary of *Studies in Spirituality*. Selected and Introduced by R. Zas Friz De Col, with a Foreword by K. Waaijman. Leuven/Paris/Bristol: CT Peeters, 2016.

URÍBARRI BILBAO, G. (Ed.). *Dogmática Ignaciana «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*. Prólogo del cardenal Luis F. Ladaria, SJ, Mensajero/ Sal Terrae: Universidad Pontificia Comillas; Universidades Jesuitas, Madrid: Bilbao, 2018.

VARELA, F. J.; THOMPSON E.; ROSCH E. *The Embodied Mind, Revised Edition. Cognitive Science and Human Experience*. Foreword by J. Kabat-Zinn. Boston: Massachusetts Institute of Technology, 2016.

WAAIJMAN, K. *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*. Leuven/Paris/Bristol : CT Peeters, 2002.

ZAS FRIZ DE COL, R. *Teologia della vita cristiana: contemplazione, vissuto teologico e trasformazione interiore*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.

ZAS FRIZ DE COL, R. *Vida Cristiana Ignaciana: un nuevo paradigma*. Ignaziana, Roma, número Especial 4, 2019a. Disponible en: <<https://www.ignaziana.org/es/indice.html>>. Acceso el: 18 enero 2021.

ZAS FRIZ DE COL, R. *The Transforming Presence of Mystery*, Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2019b.

ZAS FRIZ DE COL, R. Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo. *Vita Cristiana*, Roma, 87, n. 1, p. 9-32, 2019c.

ZAS FRIZ DE COL, R. "Lo sviluppo della teologia spirituale: tra la Cons. Ap. «*Sapientia Christiana*» (1979) e la Cons. Ap. «*Veritatis Gaudium*» (2018)". *Gregorianum*, Roma, v. 101, n. 3, p. 657-676, 2020a.

ZAS FRIZ DE COL, R. La dogmática ignaciana desde la vida cristiana ignaciana. A propósito de una obra reciente. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 95, n. 372, p. 179-217, 2020b.

ZAS FRIZ DE COL, R. (Ed.) *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale*. Roma: G&B Press, 2021.

Artículo sometido en 23.03.2021 y aprobado en 01.07.2021.

Rossano Zas Friz De Col s.j., Doctor en teología y profesor de espiritualidad cristiana e ignaciana en la Jesuit School of Theology of Santa Clara University (Berkeley, California) y profesor invitado en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Miembro fundador del Forum dei professori di teología spirituale in Italia y miembro del International Relations Committee de la Society for the Study of Christian Spirituality. Fundador de las revistas online: *Ignaziana* (www.ignaziana.org) y *Mysterion* (www.mysterion.it). Orcid. orcid.org/0000-0003-4263-1591. E-mail: zasfriz.r@gesuiti.it

Dirección: 1735 Le Roy Avenue, Berkeley, California
94709 – United States