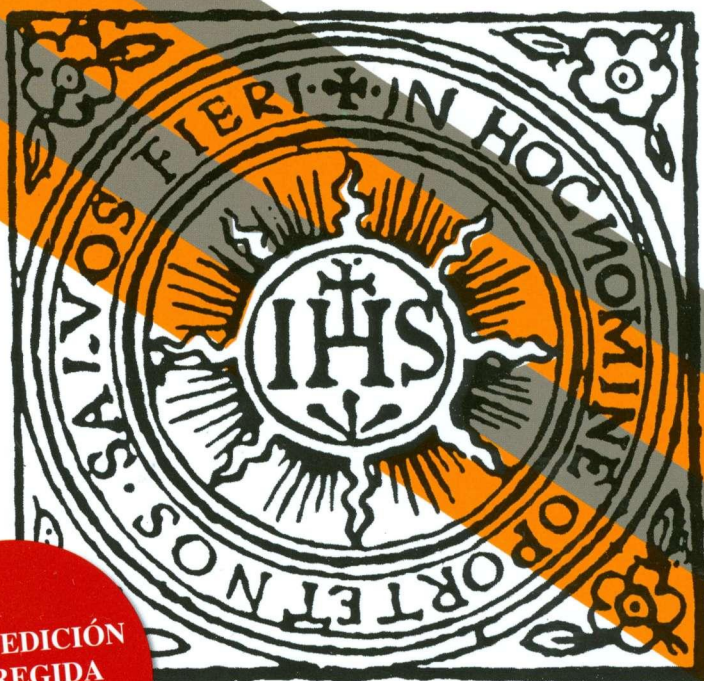


EJERCICIOS ESPIRITUALES DE S. IGNACIO

Historia y Análisis

Santiago Arzubialde, S.J.



NUEVA EDICIÓN
CORREGIDA
Y AUMENTADA

MENSAJERO · SAL TERRAE

EJERCICIOS ESPIRITUALES
DE S. IGNACIO

Historia y Análisis

Santiago Arzubialde, S.J.

EJERCICIOS ESPIRITUALES
DE S. IGNACIO

Historia y Análisis

Ediciones  Mensajero


Sal Terrae

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

1ª edición 1991

2ª edición 2009 revisada.

- © Santiago Arzubialde Echeverría
- © 2009 Ediciones Mensajero, S.A. / Sancho de Azpeitia 2, Bajo / 48014 Bilbao
Apartado 73 / 48080 Bilbao
ISBN: 978-84-271-3008-1
- © 2009 Editorial Sal Terrae / Polígono de Raos, Parcela 14 / 39600 Maliaño
(Cantabria) Apartado 77 / 39080 Santander
ISBN: 978-84-293-1793-0

Depósito Legal: BI-100-09

Fotocomposición: Rico Adrados, S.L., Burgos

Printed in Spain

Impreso en Grafo, S.A. - Avda. de Cervantes 59 (DENAC) - Ariz-Basauri (Vizcaya)

Ihs

El libro de los Ejercicios Espirituales¹ de San Ignacio lo encabeza una abreviatura, el logotipo del nombre de Jesús *Ihs*. Tiene una doble significación muy honda: de una parte es la devoción totalizadora de S. Ignacio por Jesús, y de otra es la síntesis real del camino por el que los Ejercicios van a llevar al hombre al encuentro con su Dios y Señor.

Segunda edición dedicada a la Virgen María, madre del Verbo² eterno encarnado.

¹ S. Ignacio en la portada de la copia latina de los Ejercicios de su uso personal escribió estas palabras: «Todos exercicios breviter en latín». (*breviter*: sin ninguna glosa o añadidura, pero al mismo tiempo sin que nada les falte). Esta misma advertencia se repite al principio de dos copias completas del texto castellano (Cf. cod. Domenici (D) f.1 y Ex.3^o, f.1). La que poseía el P. Jacobo Domenici y perteneció al Colegio de Termini se abre con esta inscripción: «Breviter en vulgar todos complidos los exercicios espirituales, por los quales el christiano exercitándose en ellos en breve verná en perfecto conocimiento de su Criador, hasta las anotaciones últimas».

² θεοτόκος ὁ τῆς θεοτόκου Μαρίας: ATANASIO, *Ar.* II n^o 14.29.33 (PG 26, 349c.385a.393ab); GREGORIO NACIANCENO, *Ep theol* I 16 (SCh 208, 42); AMBROSIO, *De virginibus*, II 27 (PL 16; Gori, Bib Ambrosiana XIV); *Hexam* XXXII, V 20,65 (CSEL 32/1, 188).

Anima Christi,	sanctifica me.
Corpus Christi,	salva me.
Sanguis Christi,	inebria me.
Aqua lateris Christi,	lava me.
Passio Christi,	conforta me.
¡O bone Iesu!	exaudi me.
Intra tua vulnera	absconde me.
Ne permittas	me separari a te.
Ab hoste maligno	defende me.
In hora mortis meae	voca me,
	et iube me venire ad te,
Ut cum Sanctus tuis	laudem te
In saecula saeculorum.	Amén.

Universidad Pontificia de Comillas
Madrid, a 6 de Enero de 2008.

SIGLAS Y ABREVIATURAS GENERALES

AHSI	Archivum historicum Societatis Iesu. Roma 1932.
AnBib	Analecta Biblica. Roma 1952.
AnBoll	Analecta Bollandiana
AR	Archivo Romano de la Curia Romana SJ.
ARSI	Acta Rnmana Societatis Iesu. Roma 1906.
ASRel	Archives de sociologie des religions. Paris 1956.
AssSeig	Assemblées du Seigneur. Bruges 1962.
BAC	Biblioteca de autores cristianos. Madrid 1947.
Bib	Biblica. Roma 1920.
BibOr	Biblica et Orientalia. Roma 1939.
BPa	Biblioteca de Patrística, Madrid 1986.
BNM	Biblioteca Nacional Madrid.
BThAM	Bulletin de Théologie ancienne et médiévale. Louvain 1929.
BZ	Biblische Zeitschrift. Paderborn 1903. NS 1957.
CBE	Collection Bibliotheque Enghien.
CBQ	Catholic Biblical Quartely. Washington DC. 1939.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina. Tournhout 1953.
Chr	Christus. Cahiers spirituels. Paris 1954.
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis. Roma.
CivCatt	Civiltà cattolica. Roma 1850.
ColManr	Collección Manresa, Madrid 1991.
Conc	Concilium. Revista internacional de Teología. Madrid 1965.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Viena 1866.
CspIg	Cahiers de Spiritualité Ignatienne. Québec 1977.
CTom	Ciencia Tomista. Salamanca 1910.
CyF	Ciencia y Fe. Buenos Aires 1944.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément. Paris 1928.
DicCT	Diccionario de Conceptos Teológicos.
DEI	Diccionario de Espiritualidad Ignaciana, ColManr 37-38, Bilbao-Santander 2007.

DicPatr	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane I-II, Casale Monferrato 1983-1984; Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana I-II, Salamanca 1991-1992. (A. Di Bernardino ed).
DSp	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Paris 1932.
DTC	Diccionario de Teología Bíblica. Bauer, J.B ed, Barcelona 1967.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique. Vacant. Paris 1903.
EE	Estudios Eclesiásticos. Madrid 1922.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain 1924.
Etudes	Études. Paris 1923.
EV(AMiCl)	Esprit et Vie. Langres 1969.
EvTh	Evangelische Theologie. München 1934.
ExTim	Expository Times. Edinburgh 1889.
FPa	Fuentes Patrísticas
FUE	Fundación Universitaria Española.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Berlin 1897.
GLNT	Grande Lessico del nuovo testamento. Génova 1965.
Gr	Gregorianum. Roma 1920.
GrDr	Grandes Directives. Versailles 1929. Paris 1930
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik. Würzburg 1947. (Cf. ZAM)
InfSJ	Información SJ. Madrid.
IThQ	Irish theological Quarterly. Marynooth 1906.
JThS	Journal of Theological Studies. Oxford 1899.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirke. Freiburg 1930.
Manr	Manresa. Barcelona 1925. Madrid.
MHSI	Monumenta historica Societatis Iesu. Roma 1894.
MiCo	Miscellanea Comillas. Comillas 1943. Madrid.
MySal	Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln 1965.
NRT	Nouvelle Revue Theologique. Louvain 1869.
OCA	Orientalia Christiana Analecta. Roma 1935.
OGE	Ons geestelijk erf. Anvers 1927.
OCP	Orientalia Christiana Periodica.
PG	Patrologiae cursus. Series Graeca. Paris 1857.
PL	Patrologiae cursus. Series Latina. Paris 1841.
PLSp	Patrologiae Latinae, Supplementum. Paris 1958.
PO	Patrologia Orientalis. Paris 1907.
POC	Proche-Orient Chrétien. Jerusalén 1951.
RAM	Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse 1920.
RAMi	Rivista de ascetica e mistica. Firenze 1956.

RB	Revue biblique. Paris 1892.
REByz	Revue des études byzantines. Paris 1946.
REL	Revue des études latines. Paris 1923.
RevEspir	Revista de espiritualidad. Madrid 1941.
RevÉtaug	Revue des Études augustiniennes, Paris 1955.
RF	Razón y Fe. Revista hispano-americana de cultura. Madrid 1901.
RfR	Revue for Religious.
RHSp	Revue d'histoire de la spiritualité. Paris 1972.
RSPht	Revue de sciences philosophiques et théologiques. Paris 1907.
RSR	Recherches de science religieuse. Paris 1910.
RThL	Revue de théologie de Louvain. Louvain 1970
ScC	Scuola Cattolica. Rivista di scienze religiose. Milano 1873.
ScEc	Sciences ecclésiastiques. Revue philosophique et théologique. Montréal 1948.
SCh	Sources chrétiennes. Paris 1941.
SM	Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg 1967.
SN	Studia Neotestamentica. Paris 1962.
SO	Collection Spiritualité Orientale. Abbaye de Bellefontaine.
SRSp	Studies in Religion Supplement.
Stromata	San Miguel, Buenos Aires.
RThL	Revue Théologique de Louvain. Louvain 1970.
StPat	Studia Pataviana. Revista di Filosofia e Teologia, Padova 1954.
StT	Studi e testi. Bibliotheca Apostolica Vaticana. Città del Vaticano 1900.
StZ	Stimmen der Zeit. Freiburg 1915.
ThPh	Theologie und Philosophie. Freiburg 1966.
ThSt	Theological Studies. Woodstock 1940.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933.
TRE	Theologische Realenzyklopädie. Berlin 1976ss.
TRSR	Testi et ricerche di scienze religiose. Firenze 1964.
VD	Verbum Domini. Commentarii de re biblica. Roma 1921.
VitaCon	Vita Consacrata, Milán 1965.
VThB	Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris ² 1970, 1400.
Way	The Way
WaySp	The Way Supplement.
ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik. Innsbruck 1925.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie. Viena 1876.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Berlin 1900.

ORGANIGRAMA DE MONUMENTA

MHSI

Madrid 1894-1925, Roma 1932-1977 FD 115.

S. IGNACIO DE LOYOLA, MI

(4 series)

Series prima Epistolae et Instructiones (Ep.Ign)

(12 vols.): 22.26.28.29.31.33.34.36.37.39.40.42.

Series secunda Exercitia et Directoria (3 vols.): Ex¹ 57; Ex² 100; Direct.76.*Series tertia* Const.

(3 vols.): 63.64.65; Regulae (1 vol.): 71.

Series Cuarta:

- Escritos sobre S. Ignacio, anteriores a 1622 (2 vols.): 25.56.

- Fontes Narrativi (FN) (4 vols.) 66.73.85.93 (Ribadeneyra).

- Fontes Documentales (FD) (Ed. C. De Dalmases, Roma 1977) (1 vol.) 115.

PRIMEROS COMPAÑEROS DE S. IGNACIO.

Jean CODURE (1537-1543) Cf. 24

Pierre FAVRE (1534-1546) (1 vol.) 48

Fco. XAVIER (1535-1552) (4 vols.) 16.43; XavEp. 67.68

Claude LE-JAY (1540-1552) Cf. 24

Pascal BROËT (1541-1562) Cf. 24

Simon RODRIGUES (1541-1574) Cf. 24

Alfonso SALMERÓN (1536-1584) (2 vols.) 30.32

Nicolás Alfonso DE BOBADILLA (1537-1590) (1 vol.) 46

ORGANIGRAMA DE MONUMENTA

COLABORADORES INMEDIATOS DE S. IGNACIO.

Juan Alfonso DE POLANCO (1491-1576) (8 vols.):

Chronicon: 1.3.5.7.9.11; Complementa: 52.54.

Jerónimo NADAL (1546-1577) (5 vols.);

Ep: 13.15.21.27; Com. de Inst.90

Pedro DE RIBADENEYRA (1545-1611)

(2 vols.): 58.60; Vida de S. Ignacio Cf. (FN IV) 93.

GENERALES.

Diego DE LAYNEZ (1536-1564) (8 vols.): 44.45.47.49.50.51.53.55.

Francisco DE BORJA (1530-1572) (5 vols.): 2.23.35.38.41.

TEXTOS COMPLEMENTARIOS.

Epistolae Mixtae (EpMixt) Cartas de gobierno dirigidas a S. Ignacio (1537-1556)

5 vols: 12.14.17.18.20.

Litterae Quadrimestres (LQ) (1546-1562)

Cartas cuatrimestrales de diversas comunidades,

exceptuadas las de la India y el Brasil (7 vols.): 4.6.8.10.59.61.62.

Monumenta Paedagogica (Mon.Paed) (1540-1556)

(5 vols.): (19) 92.107.108.124.129.

SIGLAS Y ABREVIATURAS DE MHSI

Autob	Autobiografía (FN I, 354-507)
Bobadilla	Bobadillae Monumenta (1 vol.) 46
Borgia	Monumenta Borgia. S. Francisco de Borja (5 vols.) 2.23.35.-38.41.
Broët	Epistolae P. Paschasis Broët. Cf. vol.24, pp.5-254.
Codure	Epistolae Ioannis Codurii. Cf. vol.24
CG	Congregaciones Generales. Cf. Institutum Societatis Iesu (3 vols.), Florencia 1892-1893.
d	decreto.
Const	Monumenta Constitutionum (3 vols). 63.64.65. El texto castellano se encuentra en el vol. 64).
DEsp	Diario Espiritual.
Direct	Directoria (Ed. Ig. Iparraguirre, año 1955) (1 vol.) 76
Exerc	Ejercicios Espirituales. Cf. (A.) 100.
EpIgn	S. Ignatii epistolae et instrucciones (12 vols.) 22.26.28.29.31.33.34.36.37.39.40.42.
EpMixt	Epistolae mixtae ex variis Europae locis (1537-1556) (5 vols.) 12.14.17.18.20.
EpXav	Xavier Epistolae (2 vols.) 67.68.
XavMon	Xavier Monumenta (2 vols.) 16.43.
Ex ¹	Exercitia et Directoria (Ed. A. Codina, año 1919) (1 vol.) 57.
Ex ²	Exercitia Spiritualia (Ed. J. Calveras C. De Dalmases, año 1969) (1 vol.) 100.
Favre	Fabri Monumenta (1 vol.) 48.
FD	Fontes Documentales. (Ed. C. De Dalmases, Roma 1977) (1 vol.) 115.
FN	Fontes Narrativi (4 vols.): 66.73.85.93 (Ribadeneyra)
Jay	Epistolae Claudii Jaji (Le-Jay). Cf. vol.24
LQ	Litterae quadrimestres (Cartas cuatrimestrales, exceptuadas las de la India y Brasil 1546-1562) (7 vols.): 4.6.8.-10.59.61.62.
Layne	Lainii Monumenta (8 vols.) 44.45.47.49.50.51.53.55.

- MonPaed Monumenta paedagogica (1540-1556) (5 vols.) (19) 92.107.108.124.129.
- MemCam Memoriale L. Gonçalves da Camara. Cf. (vol.66, FN I, pp.508-753).
n número.
- Nadal Epistolae H. Nadal (1546-1577) (4 vols.) 13.15.21.27.
- Nadal V Coment. de Inst. (1 vol) 90.
- PolChron Polanci Chronicon (6 vols.) 1.3.5.7.9.11.
- PolCompl Polanci Complementa (2 vols.) 52.54.
Ribadeneyra Epistolae et aliqua scripta inedita (2 vols.) 58.60.
– Vida de S. Ignacio (FN IV) 93.
- Regulae Regulae Societatis Iesu (1 vol.) 71.
- RH Rodericii Monumenta. En Epistolae patrum Paschasii Broëti, Claudii Jaii, Joanniis Codurii et Simonis Rodericii, Roma MHSI vol 24 ²1971. (Poco claro)
- Rodrigues MHSI 24 (²1971, 435-485). HCJAP. Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesús na Assistência de Portugal*, Oporto 1931-1950 (7 vols.).
- Salmerón Epistolae Alfonso Salmeron (2 vols.) 30.32.
- SumHisp Summarium Hispanum de J. Polanco (vol. 66, FN I, 146-298).
- SumItal Summarium Italicum de J. Polaco (vol. 66, FN I)

CÓDICES DE EJERCICIOS

- A Autógrafo. Trascrito probablemente por el copista Bartolomé Ferrão (entre 1544 y 1548).
- B Códice Burdigalensis (copia castellana) Bordeaux, Bibliothèque Municipale. ms.811 H. ff. 6-83v.
- C Coloniense (copia latina-adaptada) P. Fabro. Colonia, Stadtarchiv. ms.W.8° 154*. ff. 2r-63r.
- D Códice Domenici (copia castellana) Archivo de MHSI (armario) ms. Domenici 51, ff.1-177.
- Ex¹ MHSI 57 Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et forum Directoria (A. Codina) (1ª ed).
- Ex² MHSI 100 Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia (J. Calveras – C. de Dalmases) (2ª ed).
- Ex 3' Exercit. 3 (copia latina) ARSI ms. Exercit. 3, ff. 65r-129v.
- Ex 3'' Exercit. 3 (copia castellana) ARSI ms. Exercit. 3, ff. 1-63r.
- H Códice J. Helyar (copia latina-adaptada) Biblioteca Apostólica Vaticana. Reg. lat. 2004, ff. 24r-34r y 55v-56r.
- I Códice del Maestro Juan (¿Codure?) (copia latina-adaptada). ARSI cod. Exercitia 2, ff.1-108.
- L Códice de Valladolid (copia castellana-texto acomodado) Colegio Inglés. ms. 898, ff.19r-34r.
- M Códice Martinense (Chantilly) (copia latina-adaptada) Ms. 8°-318, pp.129-144.
- N Códice Nadal (copia castellana) ARSI ms.Inst. 221, ff.5r-114r.
- P₁ Versio Prima (año 1541) 1ª redacción (copia latina) ARSI, Exercitia 1, ff. 69r-108r.
- P₂ Versio Prima (año 1547) 2ª redacción (copia latina) ARSI Exercitia 2a, ff.1-95.
- V Versio Vulgata (copia latina-arquetípica) Traducida al latín por A. des FREUX (año 1547) ARSI, Exercitia 2a, 85 fol.
- X Códice Mexicano. Biblioteca Nacional de México, ms. 998. (Ejemplar copiado del que llevaba consigo Nadal).

Las versiones castellanas y latinas tanto arquetípicas como adaptadas con su respectiva datación:

- Entre los *Arquetípicos castellanos*: (A.) entre 1544 y 1548, (N.), (E3''), (D.), (B.), y (X.);
 - Los *Arquetípicos latinos* son: (P₁,) año 1541, (P₂,) año 1547, y (V.) entre 1546 y 1547;
 - Los *Adaptados latinos*: (H.) año 1535, (I.) entre 1539 y 1541, (C.) año 1543, y (M.) año 1543;
- Y finalmente el texto Vallisoletano (L.) que es un texto *adaptado castellano*.

NORMAS PARA LA TRANSCRIPCIÓN DEL TEXTO AUTÓGRAFO¹

A. SE SUPRIME O SE CAMBIA:

1. Se suprime una de las *consonantes* cuando estén *duplicadas*, tanto al comienzo de palabra como en el interior de la misma (ff, ll, mm, nn, pp, rr, ss,...); y se duplica en el caso de que falte (levando = llevando). En cambio se respetan las formas «aliende» y «humiliarse».

Igualmente se suprime una de las *vocales* dobles (vee; etc...)

2. Se cambia la *u* cuando equivalga a *b* y viceversa. Se cambia la *v* cuando equivalga a *u* o a *b* (vnos, vsamos, aver...)

3. Se actualiza el uso de la *h* (ahumento, husamos, [h]aya, [h]a...)

4. Se cambia la *i* cuando equivalga a *j* (iusto, iusticia, hierarchica, Hieronimo, Hierusalem...); y la *y* cuando equivalga a *i* (ny, cuydado).

En cambio, en el grupo *iec* cuando la *i* latina no tiene función vocal, sino consonántica, la cambiaremos por la *y* griega (objecto, subiecto, coniecta).

5. Se cambia la *ç* cuando equivalga a *c* o a *z* (çinco, açerca, abraçándola, deçir). Y se cambia la *z* cuando equivalga a *c* (haze, vezes, dezir).

6. Se cambia la *s* y la *t* cuando equivalgan a *c* (consientia = conciencia).

7. Se actualiza el grupo «*tión*» al final de palabra: se cambia la *t* por *c* (contemplación). En cambio se respeta la *t* (=d) en el caso de la palabra «mutable».

8. Se cambia la *q* cuando equivalga a *c* (quando, Quarto, frequente); salvo en el caso en que la palabra sea latina (consequenter, quasi).

¹ Con algunas variantes aceptamos fundamentalmente los criterios de transcripción del P. Cándido DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 34-38. Y en cuanto al uso de los versículos seguiremos la edición del P. Ed. GUEYDAN, excepto en dos ocasiones [15^o] y [166^o]. En el primer caso porque no se acomoda a la sintaxis y en el segundo por coherencia con la división que él mismo establece en el n^o [165^o].

9. Se cambia la *g* por *j* y viceversa cuando su uso es anárquico (mugeres, elije).

10. Se cambia la *m* cuando equivalga a *n* y viceversa (contemplar, embió). Pero se respeta la irregularidad del uso de la grafía *nm*, *nn* (enmen-dar emendar; conmigo comigo; encomendó encomendar; innumerables).

11. Se cambia la *x* cuando equivalga a *j* (exercicios), y la *s* cuando equivalga a *x* (sesto= sexto, excusa = excusa(r), estender =extender)

12. Se cambian los números romanos (V, XXX...) por sus equivalentes caracteres arábigos en palabras (cinco, treinta...)

Lo mismo se hará con los números cardinales y ordinales (2, 3º, 4, 5º...) en el interior de los párrafos, con el fin de unificar su utilización.

13. Se unifica y moderniza el uso del verbo «reflectir», añadiendo la *c* cuando falte o cambiando la vocal (*e* por *i*) para evitar las irregularidades de su utilización (refletir, reflitiendo, refleliendo).

B. SE MODERNIZAN

1. Los grupos internos consonánticos latinos: *bd* (cobdicia), *bs* (absente, ausencia), *bst* (substentación), *bt* (subtil), *cq* (acquisita), *gm* (aumento), *gn* (cognoscer), *mpt* (prompto, redemption), *nct* (punto), *pr* (proprio), *ps* (psalmos), *pt* (Escritura, bautizar, Baptista), *sc* (sciencia, parescer). Excepto cuando la palabra sea un latinismo (dempto [131¹]). La palabra *spiritu* la transcribiremos siempre anteponiéndole la vocal, «espíritu».

2. Se transcriben con la ortografía moderna o se suprimen *tres* consonantes provenientes del griego que todavía eran respetadas en la época de Ignacio: *ch* (Archalao, Christo, Joachin, Malcho, eucharistía, hierarchica, sepulchro, tetrarcha), *th* (Bethelem, cathedra, gethesemaní, Nazareth), *ph* (blasphémanle, Caiphás, Josaphar, Joseph, phariseo, Philipo). Excepto en el caso en que la frase o la palabra sean latinas («prophetiza nobis»; «Joseph ab Arimatía»; «nichilo»).

3. Se escriben de modo uniforme o se modernizan aquellos nombres de ciudades, aldeas y personas que el Autógrafo tiende a transcribir de modo arcaico para el lector moderno (Archalao, Augustín, Bethania Betania, Bethelem Bethlem, Gethesemaní, Helía, Hieronimo, Hierusalem Jerusalem, Jesú Jesús, Joachin, Joan Johan Joannes, Josaphar, Joseph, Lu Lucas, Madalena Magdalena, Mat Matheo, Moysé, Nazareth Nazaret Naçaret, Sant Tiago Santiago,...).

Y se moderniza y unifica el uso de «S, San, Sant» en «S. San Santo»; y de Avemaría, Ave María en «Ave María».

4. Se omiten, por innecesarios, los resúmenes o títulos marginales que aparecen en el Autógrafo. Figurará simplemente en cursiva la palabra o palabras que, al comienzo del párrafo, equivalgan al título del mismo.

C. NO SE ALTERAN NI SE MUDAN

1. Las formas arcaicas (distes, desataldos, terná) ni los latinismos (leticia, dubitar, quasi).

3. Las vocales las reproducimos tal y como están en el original (deciendo, escuridad, Oliveti), excepto en el caso de «vísparas» (vísperas) que se presta a confusión.

4. En cuanto a la acentuación y a la puntuación se sigue el uso moderno para evitar la presentación equívoca del texto *Autógrafo*.

D. Finalmente asumimos el *criterio de coherencia interna* con el mismo texto. Según él, escribiremos terdecima y quatuordécima en los n° [311¹] [365¹] [366¹], para seguir la pauta de los n° [13¹] [14¹] y [326¹] [327¹]. Así como añadiremos «se hace» en lugar de «se ha» en [327¹] de acuerdo con los n° [325¹] y [326¹].

Nota acerca del modo de citar.

Con el fin de ofrecer un modo económico y eficaz de citar, hemos procurado, la primera vez que aparece una obra, ofrecer a pie de página la referencia completa de la misma; en ocasiones sucesivas, citaremos únicamente el apellido del autor, seguido de las dos o tres primeras palabras del título con el fin de que el pie de página quede más aligerado. El lector podrá, de este modo, hallar fácilmente la referencia exacta y completa del título, ciudad, año, etc. en la bibliografía general que se ofrece al final del libro.

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Con la edición crítica de los vols. 76 y 100 de *Monumenta Historica*, publicados los años 1955 y 1969 respectivamente, quedaron, salvo ulteriores hallazgos, «definitivamente» fijados para la posteridad la génesis del texto de los Ejercicios, la edición crítica del Autógrafo original, las versiones castellanas y latinas tanto arquetípicas como adaptadas con su respectiva datación, y los Directorios más antiguos aparecidos desde el autógrafo de Ignacio hasta el oficial del P. Acquaviva (del año 1599). Quedaban ahora varias tareas pendientes por realizar¹: En primer lugar *asumir* los datos logrados por la investigación sobre la génesis del texto; aplicar a la interpretación del Libro algunos de los criterios que utiliza la moderna crítica textual; comentarlo en su globalidad, teniendo en cuenta el criterio de dependencia interna de cada una de sus partes; y presentar simultáneamente esta visión panorámica sobre el telón de fondo de al menos «una buena parte» de la investigación y la problemática aparecida hasta la actualidad.

1. EL OBJETIVO DEL PRESENTE TRABAJO

Esto supuesto, las páginas que hoy salen a la luz persiguen a su vez un *triple objetivo*:

¹ K. RAHNER, *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*, Barcelona 1963. Pese a las grandes tentativas llevadas a cabo a mediados del siglo XX (Ig. CASANOVAS, *Explanació dels Exercicis Espirituals...*, Barcelona 1930-1936; E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior* I-III, Freiburg 1938-1940; G. FESSARD, *La dialectique des Exercices* I-III Paris 1956-1984; H. Urs von BALTHASAR) la verdad es que (p. 93): se sigue echando todavía de menos la teología propiamente dicha de los Ejercicios; (pp. 94-95): una literatura devota que, por ser un descubrimiento con originalidad creadora, va por delante de la reflexión de la teología y es objeto de la teología del mañana [...] una asimilación creadora y original de la revelación de Dios en Cristo [...] que se efectúa con la ejemplaridad productiva de sentido histórico; (p. 96) una realización del cristianismo no deducible adecuadamente de los principios abstractos de la teología; (p. 97) Porque los Ejercicios, que nacen bajo la inspiración del Espíritu [...] son algo indeducible, el milagro de una realización concreta y nueva de la esencia del cristianismo, (p. 180) y la lógica del descubrimiento de la voluntad divina, que sólo se puede lograr en la realización de la cosa misma, verificada por el amor en que Dios se dirige al individuo concreto en cuanto tal.

Desean ser un análisis ordenado de todos y cada uno de los documentos que en el Libro se contienen, desde el punto de mira de: la génesis de cada uno de ellos –tradición y redacción–; del análisis formal de los mismos, unido al comentario de su contenido; con el apéndice de un breve directorio a modo de guía para su utilización.

En segundo lugar el presente estudio se ordena a servir de manual de consulta, no para el que se ejercita, y menos para el momento en que el individuo se halla en la soledad propia del retiro, sino a modo de «instrumento de apoyo» para aquel que «los ha de dar», así como de lectura para la persona interesada por una Teología Espiritual que, garantizada por el paso de los siglos y aprobada por la Iglesia, hunde sus raíces en la más sana tradición latina anterior.

De este modo, pretende «abrir una puerta» hacia el futuro en la investigación, el conocimiento y la divulgación de la experiencia de San Ignacio en su permanente relectura y actualidad.

Sin pretender ser la última palabra, desea ser un estudio riguroso, pero sujeto todavía, como es lógico, a un proceso de maduración y abierto a cualquier avance contrastado que en el futuro pueda aparecer.

2. LOS CRITERIOS ANALÍTICOS EMPLEADOS

Con relación a la *génesis* del texto, el estudio recoge básicamente los criterios analíticos² y los resultados alcanzados por los PP. J. Calveras y C. De Dalmases en sus respectivas investigaciones de las versiones latinas anteriores a la *Vulgata* y publicadas en el vol. 100 (MHSI). Pero da un paso adelante en la investigación, sobre todo con relación a la génesis de las reglas de discernimiento de espíritus, tanto desde el punto de vista de la historia de la tradición³ como de la crítica formal.

Por lo que se refiere a esta última, el estudio no pretende adentrarse en el terreno del «análisis estructural», sino mantenerse simplemente en el

² El P. J. CALVERAS estableció los siguientes criterios: 1. Las características propias de las diferentes traducciones latinas (o el criterio del latín empleado: la construcción gramatical, el vocabulario, la fraseología y *clausulación* o *fraseo*) y sus sucesivos retoques, 2. El criterio de la dependencia interna de las distintas partes que componen el texto, 3. El criterio de los datos que aporta comparación de las distintas versiones (H.C. etc.), 4. El registro de las diversas copias de una misma versión, 5. La labor de acomodación (las ampliaciones mediante paráfrasis o glosas, las simplificaciones, reelaboraciones y mejoras de redacción), 6. El estado del texto castellano anterior al Autógrafo, 7. Las correcciones de Salmerón, 8. Las variantes de la P₁ y de la V. con relación al Autógrafo, 8. Y, finalmente, las correcciones existentes en el mismo texto (A.).

³ La obra de Leo BAKKER, *Freiheit und Erfahrung*, que es tal vez el punto más elevado de la investigación llevada a cabo en este terreno, ve la luz en Würzburg el año 1970 (*Libertad y experiencia*, Bilbao- Santander 1995).

análisis formal: sirviéndose para ello de algunos de los criterios que gozan ya de una cierta fiabilidad⁴, así como del luminoso hallazgo de la lógica interna de los cuatro textos existentes en el Libro descubierta por R. Barthes⁵.

Cada documento, a su vez, será analizado según su «*género literario*» propio: parabólico, expositivo, exhortativo, prescriptivo-normativo o demostrativo⁶.

3. EL LUGAR HERMENÉUTICO

En cuanto al lugar hermenéutico elegido para la interpretación podríamos decir que el estudio ha perseguido una doble incardinación vital.

Se sitúa a caballo entre la praxis del ministerio de dar los ejercicios (el lugar teológico de la «experiencia espiritual») y la investigación teológica escolar.

Para ello se ha ubicado en el punto en que convergen la investigación universitaria y la práctica de los jesuitas dedicados al ministerio de «dar a otros modo y orden de orar». Pretende de este modo *reformular*, fundamentar y dar continuidad a una fecunda tradición, nacida de la praxis, pero releída ahora desde la investigación teológica y la Tradición.

Si hubiéramos de señalar alguna intencionalidad subyacente, habremos de confesar que ésta no ha sido otra que la de «resituarse» la experiencia de S. Ignacio en la historia patristica anterior –tanto de la Iglesia latina como del Oriente cristiano greco-bizantino– para leerla desde la exégesis escurriturística y la dogmática actual.

En esta segunda edición, diecisiete años después de la primera, únicamente añadido tres novedades: la síntesis de la génesis del texto [resumen del vol 100 de MHSI] al comienzo; el tránsito de la *diákrisis* a la *discretio*,

⁴ 1. El anuncio del tema o proposición nos informa sobre los límites de cada parte, su contenido y organicidad; 2. La inclusión determina los límites del desarrollo de una sección; 3. El enlace verbal desempeña una función estructurante a la vez divisoria y unitiva; 4. El vocabulario a veces muy específico desvela en ocasiones la fuente tradicional y otras el carácter del tema de una sección; 5. Y las disposiciones simétricas paralelas o concéntricas en torno a un eje equidistante son el resultado de la estructura y al mismo tiempo ponen de relieve los centros de atención de una unidad literaria concreta. Cf. A. VANHOYE, *La structure Littéraire de L'Épître aux Hébreux*, Paris-Bruges 1963, 11-37.

⁵ *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971, 48-49: El texto literal, semántico, alegórico y anagógico (*Sade, Fourier, Loyola*, Madrid 1997).

⁶ Cf. nota 5. La lógica de la «comparación» que Ignacio utiliza tan frecuentemente posee un eje dialéctico sobre el que descansa la tensión interna de la contraposición y en definitiva de él se deduce la lección, o a partir de él acontece la respuesta a Dios y la decisión de la libertad. Por ejemplo, cuando se trate de un relato parabólico el análisis habrá de versar necesariamente sobre el hallazgo del eje sobre el que gravita la comparación.

como telón de fondo al comienzo del comentario de las reglas, desde el punto de vista pneumatológico: la génesis del texto, segunda parte; y una conclusión teológica al final en la que deseo presentar el horizonte hermenéutico desde el que, en mi opinión, en la actualidad debe ser leído este precioso texto de S. Ignacio. Por último, he retocado levemente el comentario de dos documentos, la contemplación para alcanzar amor y las reglas para sentir con la Iglesia.

4. UNA PALABRA DE AGRADECIMIENTO

Debo agradecer finalmente la ayuda y colaboración de mis hermanos. En primer lugar la del P. Enrique Arredondo, que prácticamente hasta unos días antes de su muerte, el 13 de Enero de 1991, desempeñó con el autor de estas páginas la función del maestro y amigo. También a J.R. Busto Sáiz que tuvo a bien dirigir la tesis doctoral que está en la base de la génesis de la reglas de discernimiento que aquí aparecen. Y, en la actualidad, la paciente y generosa ayuda de los padres José Martínez de la Escalera y José García de Castro, hermanos en el Señor.

LA GÉNESIS DEL LIBRO
DE LOS EJERCICIOS

Primera parte

NOTAS CRÍTICAS SOBRE LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN DEL LIBRO DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE S. IGNACIO DE LOYOLA

INTRODUCCIÓN

Si la “*Versio Prima* (P₂)” (la recensión de Polanco) y la “*Vulgata V*” (la traducción oficial al latín aprobada en 1548 por la Santa Sede) son sumamente interesantes a la hora de precisar el sentido exacto de determinadas palabras del libro de los Ejercicios, debemos reconocer que, para el conocimiento de la génesis del texto ignaciano¹ y las diversas fases de su traducción al latín, la “*Versio Prima* (P₁)” adquiere una importancia capital.

Pero antes de entrar de lleno en el análisis pormenorizado de esa evolución genética, creo que es conveniente nombrar en primer lugar algunas de las personas principales que, en su momento —durante la primera mitad del siglo pasado—, abordaron este tema; y en segundo lugar, ya desde mi punto de vista personal, sintetizar a grandes rasgos el trabajo realizado por dos jesuitas españoles cuya labor cristalizó finalmente en la publicación del volumen 100 (Ex²) de MHSI en el año 1969. Comenzaré por contextualizar históricamente el nacimiento de esa nueva edición.

¹ Han tratado anteriormente de este tema: H. WATRIGANT, *La genèse des Exercices spirituels*, en *Études*, 71 (1897) 506-529; 72 (1897) 195-216; 73 (1897) 199-288 (reedición, con notas complementarias, Amiens 1897); A. CODINA, MI, Ex¹ (Madrid 1919) 10-130; Id., *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola*. (Barcelona 1926) 39-58, 102-104; A. BROU, *Les Exercices spirituels de S. Ignace* (Paris 1922) 1-66; G. HARRASSER, *Beiträge zur Geschichte und Aszese des Exerzitiensbuches* (Innsbruck 1925) 1-44; H. BERNARD, *Essai historique sur les Exercices spirituels de S. Ignace* (Louvain 1926); H. BREMOND, *S. Ignace et les Exercices*, en *Vie spirituelle*, 20 (1929) 72-93; P. DUDON, *S. Ignace de Loyola* (Paris 1934) 275-290; P. De LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influencia en la fundación de la Compañía de Jesús* (1941), en *Estudios ignacianos*, II, 6-32; Id., *Problemas históricos en torno a las reglas para sentir con la Iglesia* (1955), EI, II, 175-186, 175-186; H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz 1947) 32-51, 55-62; L. KÖHLER, *Ejercicios Espirituales, Génesis e Estructura*, en *Verdade e Vida*, I (Recife 1948) 18-45; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace* (Paris 1950); J. CALVERAS, *El origen de los Ejercicios según Nadal*, en *Manresa*, 26 (1954) 279-285; V. LARRAÑAGA, *La revisión total de los Ejercicios por S. Ignacio ¿en París o en Roma?*, *AHSI* 25 (1956) 396-415 (resumido en S. Ignacio de Loyola, Zaragoza 1956, 154); H. BACHT, *Der heutige Stand der Forschung über die Entstehung des Exerzitiensbuches des hl. Ignatius von Loyola*, *GuL* 29 (1956) 327-338.

BREVE PANORAMA HISTÓRICO

El año de 1919 Arturo Codina editó en Madrid el vol. 57 de MHSI *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria* (Ex¹). Contenía los diversos textos oficiales de los Ejercicios y los Directorios. Llama la atención la modestia del P. Codina que, oculto bajo el anonimato, se abstuvo de poner su firma en el texto.

A partir de ese momento hubo reparto de tareas. Al P. Ignacio Iparraguirre, historiador, le fue confiada la tarea de los Directorios, mientras que el P. José Calveras, filólogo competente, recibió del P. Leturia, por entonces director de Monumenta, el encargo de la nueva edición crítica de los textos castellanos y latinos de los Ejercicios.

Iparraguirre fue relativamente rápido, de manera que el año 1955 culminó en Roma la publicación del vol. 76 de MHSI con todos los directorios oficiales comprendidos entre el año 1540 y 1599.

La suerte de Calveras fue más azarosa. Primero la guerra civil, oculto en una *masía* (o casa de campo) de Cataluña donde compila un vocabulario completo de todas las palabras de los Ejercicios. Después una intensa vida apostólica. Al aceptar el encargo de la nueva edición crítica, Calveras había pedido al P. Leturia un plazo de dos años. En 1947 solicitó un año más. Jamás cedió a la invitación de marchar a Roma para dedicarse por completo a su trabajo de filólogo e investigador. Deseaba pensar y analizar los Ejercicios desde el intenso ajeteo de la experiencia misma, dando ejercicios en casi todos los seminarios de las diócesis españolas. Mientras tanto, su buen amigo Cándido de Dalmases, que tanto le admiraba, sucedía a Pedro Leturia en el verano de 1947 como director al frente de la colección de Monumenta. No obstante, seguía de cerca la labor de Calveras. Pero todos temían que éste finalmente no pudiera concluir el encargo que se le había sido confiado. De hecho puede decirse que hasta 1953 no puso manos a la obra y que sólo a partir de 1957 se concentró seriamente en la investigación. En sus publicaciones entre 1959 y 1963 dio a conocer parte de los resultados adquiridos y los problemas que todavía le quedaban por resolver. Dalmases, venido de Roma, se entrevista en diversas ocasiones con él en Barcelona —en especial en mayo de 1961 en una serie de conversaciones que tienen lugar en el Colegio de Sarriá. Calveras había abierto un nuevo surco en la investigación mediante el análisis comparativo de las diversas versiones latinas anteriores a la *Vulgata*, teniendo siempre delante simultáneamente los diversos textos castellanos (A.B.D.Ex3^o.L.N.X). Todo ello era digno de la mayor atención. Pero su salud había empeorado notablemente y en la fiesta de la Inmaculada (8 Dic) de 1964 le sobrevino la muerte. Dalmases, fiel a su amigo, resume en diez puntos el compendio de su investigación²:

² *Los estudios del P. Calveras sobre el texto de los Ejercicios*, Manr 37 (1965) 403.

1. La distinción entre los textos *arquetípicos* y los *acomodados*³.
2. La identificación del copista del "Autógrafo" (B. Ferrão) y la fecha exacta de su transcripción (1544).
3. La evolución del texto castellano (A) por el orden y la cronología de las distintas correcciones.
4. Así como la intervención en él de diversas manos o correctores (S. Ignacio, P. Broët, B. Ferrão).
5. La participación de Broët en los distintos textos (A. P₁. I [¿J. Codure?]).
6. La función desempeñada por Salmerón y Polanco en las sucesivas etapas redaccionales de los Ejercicios.
7. El adelanto a la época de París del texto de Helyar (1535).
8. La consideración del texto Coloniense (C) como de la época romana (1539) y más como obra de A. Salmerón que de P. Fabro.
9. Las características del texto de J. A. de Polanco (I [¿Codure?])⁴, no estudiado a fondo hasta ese momento.
10. Y, por último, la génesis de la composición del texto Autógrafo –entre Manresa y Roma– a partir de las sucesivas etapas de la P₁ y de los distintos traductores del texto castellano al latín (S. Ignacio, Fabro y Salmerón). Aspecto este último en el que yo deseo fijar sobre todo mi atención.

Fallecido Calveras, Cándido de Dalmases entre los años 1965 y 1969 dio término a la edición crítica de los diversos textos de los Ejercicios en el espléndido volumen 100 de Monumenta (Ex²), en el que presentaba de manera sintética la gran labor realizada hasta ese momento por la investigación. Volumen complejo, primero por estar escrito en latín, además porque supone el conocimiento de los códices, latinos y castellanos, así como determinadas cuestiones históricas que se refieren a las personas, y finalmente, porque no es sencillo para el profano el hallazgo del hilo conductor del mismo. No obstante, Dalmases tuvo la delicadeza de poner al P. Calveras como autor principal de dicho volumen, porque era consciente de que lo más novedoso de su contenido, le pertenecía a él por completo.

EL OBJETIVO DE MI APORTACIÓN

Estando así las cosas, e ingresado ya en una clínica de Roma poco tiempo antes de su muerte, C. de Dalmases puso fin a una magnífica *edición*

³ Los *arquetípicos* (exemplar reliquorum) nos ofrecen el texto ignaciano íntegro y sin glosas; los *adaptados* o *acomodados*, (aptus, conveniens determinatis personis), son incompletos o contienen glosas y amplificaciones.

⁴ Cf. *Juan Codure autor probable del texto de los Ejercicios atribuido a Polanco*, AHSI 37 (1968) 145-154; Ex² 510.

manual castellana de los Ejercicios, editada en Santander [Sal Terrae] 1985, que ofrecía ordenadamente para el gran público una buena parte del contenido del volumen latino (Ex²) de MHSI. En dicha edición, pp. 13-15, sin explicar el porqué ni el trasfondo de sus afirmaciones, describía en cuatro pequeños apartados los diversos estadios de la génesis del libro de los Ejercicios.

Por mi parte, hace tiempo caí en la cuenta, sorprendidamente, de dos realidades: del desconocimiento, por parte de muchos, de este volumen 100 y de lo que en él se contiene; y, por otra, de que, a la hora de interpretar el texto ignaciano, con frecuencia se sobrevuela el análisis “crítico textual”, para pasar directamente al horizonte hermenéutico teológico del momento. Cuando, en mi opinión, como en cualquier otra disciplina, esto último sólo se debe hacer a continuación de un minucioso análisis del texto que se pretende comentar como fusión de dos horizontes hermenéuticos.

Por estos motivos el único servicio que tal vez yo puedo prestar, sobre todo a quien se inicia en el conocimiento de los Ejercicios Espirituales, es darle a conocer algunas claves de lectura del contenido interno del volumen 100 (Ex²).

De la investigación anterior deseo fijarme en un único aspecto: la importancia que tiene la evolución de la P₁ para la fijación de los cuatro pasos sucesivos (la *diacronía*) de la génesis del texto⁵, así como de los diversos añadidos entre 1522 y 1547.

Lo hago, finalmente, porque creo que debo rendir un homenaje a aquellas personas que, habiéndonos precedido, trabajaron tan denodadamente por poner de relieve el inapreciable don de Dios a S. Ignacio de Loyola, pero que con facilidad hoy corren el peligro de caer en el olvido.

Siguiendo la opinión de Nadal⁶, dividiré la investigación sobre la génesis del texto en dos partes: la primera la antepongo aquí al comienzo de mi comentario; y la segunda la reenvío al comienzo de las reglas de discreción de espíritus.

⁵ El 21 de Agosto de 2006 presenté como ponencia en el Congreso Internacional sobre los Ejercicios (“Ite, inflamate omnia”) celebrado en Loyola este mismo escrito bajo el título «Evolución de la P₁ y proceso genético del libro de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. La herencia de Calveras-Dalmases en la Asistencia de España desde el punto de vista diacrónico y pneumatológico».

⁶ El P. Nadal describe de la siguiente manera las dos grandes etapas redaccionales del libro: *una*, antes de cursar los estudios; y *otra*, después de terminarlos, tal como lo afirma en su apología contra el dominico Tomás de Pedroche. Cf. *Apologia pro Exercitiis*, FN I 318-319; Nadal IV 826: «Cuando escribió una buena parte de los Ejercicios, todavía no había estudiado [...] Después de terminar sus estudios, recogió sus primeras notas (delibationes) de los Ejercicios, les añadió muchas cosas, ordenó (digessit) todos los materiales y los sometió a la aprobación de la Sede Apostólica» (*post consummata studia, conguessit delibationes illas Exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia, dedit examinanda et iudicanda Sedi Apostolicae*).

I PRIMERA ETAPA REDACCIONAL,
 ANTES DE COMENZAR SUS ESTUDIOS

Esbozo de *dos etapas* redaccionales del texto a partir de la *Autobiografía* y de los diferentes testimonios de los primeros compañeros de S. Ignacio. Algunos datos comúnmente conocidos.

LA ÉPOCA QUE VA DE LOYOLA Y MANRESA

Los elementos provenientes del período de su enfermedad y convalecencia en Loyola (1521-1522)

Nuestra principal fuente de información sobre esta primera fase es la *Autobiografía*. Según la propia confesión de S. Ignacio, pertenecen a este período:

1 La experiencia de la variedad de los diversos espíritus⁷ durante su convalecencia;

2 así como el hecho de sentirse llamado por Dios al seguimiento de Jesús, frente a dos estrategias antagónicas de valores, con el telón de fondo del ideal caballeresco, por imitar y emular en su vida penitente los ejemplos heroicos que leía en las vidas de los santos⁸. De este debate interior na-

⁷ *Autob.* [8].

⁸ *Autob.* [5] «y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance»; *Autob.* [7] «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: —¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?— Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Más todo su discurso era decir consigo: —Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer—»; NADAL, *Adhort. Complutenses* (1561) «con esta lección començaronle a benir muchos buenos pensamientos [...] algunas veçes de vanidades y de haçer cosaas grandes por serviçio de reyes en guerra, como ya avía començado; otras veçes de hacer cosas grandes en serviçio de Dios nuestro Señor, como un S. Francisco, S. Onofrio y otros que se ofresçían; y andava baçilando en estos diversos pensamientos» (FN II 186). Los Santos, caballeros de Dios, según el prólogo de Gauberto M^a VAGAD; Cf. P. De LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús* (1941), EI, II, 6-32; 57-72. Cf. Ex² 45. En la «Scala Paradisi» de JUAN CLÍMACO en la edición de 1504 ya aparece.

cen los primeros gérmenes de las meditaciones fundamentales del Rey Temporal y de las Dos Banderas.

3 A este bloque debemos añadir algunos resúmenes de la vida de Jesús, extractados del «Vita Christi»⁹, que serán el germen original de la elaboración posterior de los «Misterios de la vida de Cristo y de los santos»¹⁰;

4 y finalmente, el deseo de hacer grandes cosas por la gloria de Dios¹¹, comenzando por la peregrinación a Jerusalén¹².

LA FASE REDACCIONAL QUE VA DE MANRESA A SALAMANCA (1522-1527)

Dos criterios nos sirven para la delimitación del contenido de esta fase, por una parte la *Autobiografía* y por otra los testimonios externos de sus propios compañeros¹³. Si bien es verdad que estos testimonios no dan suficiente garantía para una precisión exacta de los detalles.

S. Ignacio llegó a Montserrat antes del 24-25 de Marzo de 1522¹⁴. A continuación permaneció en Manresa desde el mes de Abril de ese mismo año hasta mediados de febrero de 1523, fecha en que parte para Barcelona¹⁵. Posteriormente sale de Salamanca camino de París en el mes Septiembre de 1527¹⁶ y llega a la ciudad del Sena el 2 de Febrero de 1528¹⁷.

⁹ NADAL, *Apología contra censuram* c.2º [36] «Quo tempore incepit legere librum Vitae Christi ex Carthusiano, et vitas sanctorum vulgari sermone conscriptos, nam adhuc latine nesciebat» (FN II 64); «sino un Vita Christi del Cartujano en romançe; en el qual leyó mucho» (FN II 186.234.404).

¹⁰ *Autob.* [11] «Y gustando mucho de aquellos libros, le vino el pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los santos; y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia (el cual tuvo quasi 300 hojas todas escritas de cuarto)».

¹¹ Cf. NADAL, *Exhortaciones en España, año de 1554* (MHSI 66 FN I, 305).

¹² *Autob.* [9] «Mas todo lo que deseaba de hacer, luego que sanase, era la idea de Jerusalén»; NADAL incluso llega a afirmar, en sus *Exhortaciones* de 1544 en España, que Dios inspiró a S. Ignacio, ya en Loyola, «que hubiese quien de esta manera le sirviese» y que le otorgó «con gran devoción, [el deseo de] la mayor honra y gloria de su divina Majestad» (FN I 305).

¹³ Fuentes de información para esta época: 1. La *Autobiografía*; 2. Los testimonios de aquellos que convivieron con él; 3. Los libros y documentos que pudo barajar en esa época; 4. La distinción necesaria entre el momento en que tuvo la experiencia espiritual y el tiempo de la redacción del texto, que pueden corresponder a cronologías diferentes (por ejemplo: Los escrúpulos son de Manresa, en cambio la redacción de las notas, que en parte conocemos por la carta a Teresa Rejadell, son de una época muy posterior, de 1539).

¹⁴ *Autob.* [18].

¹⁵ *Autob.* [35]; MHSI 66 FN I, 81 nota 16.

¹⁶ *Autob.* [73]: «Y así, se partió para París solo y a pie, y llegó a París por el mes de Febrero».

¹⁷ Escribiendo a Inés Pascual, S. Ignacio le dice que llegó a París el 2 de Febrero de 1528 (MHSI 22 *EpIgn* I, 74).

Ocasión y comienzo de la redacción

¿En qué tiempo preciso de su estancia en Manresa escribió S. Ignacio los Ejercicios? Para ello debemos tener en cuenta que, según J. Nadal¹⁸, la estancia de Ignacio en Manresa se divide en tres períodos espirituales

1. Los cuatro primeros meses fueron de gran fervor y serenidad espiritual «dabat operam magna cum alacritate animi atque aequabilitate magnoque cum fructu».

2. En el segundo período pasó por grandes purificaciones pasivas, tentaciones y escrúpulos «successerunt mirandae rerum interiorum vicissitudines». Fue entonces cuando experimentó en sí mismo los Ejercicios de la primera Semana¹⁹. A este período pertenece lógicamente la experiencia espiritual de la purificación del pecado, y la que se contiene en las reglas de discernimiento de primera Semana [Ej 313-327], así como aquella que subyace a las notas para sentir y entender escrúpulos y suasionés.

3. El tercer período fue de grandes dones espirituales, entre los que destaca la *eximia ilustración* de Cardoner²⁰. En este tercer período, después de su experiencia junto al río, es cuando S. Ignacio escribe “*gran parte*” de los Ejercicios²¹, todavía antes de haberse dedicado al estudio y, además, comienza a trabajar por la salvación de los prójimos.

Luego S. Ignacio escribió los Ejercicios en la tercera y última etapa de su permanencia en Manresa, caracterizada por las especiales gracias recibidas. Como dice Polanco, los hizo después de la llamada *eximia ilustración* del Cardoner²². Respecto del contenido, según Laínez, en Manresa hizo los Ejercicios “cuanto a la sustancia”, expresión que equivale a decir que los Ejercicios son sustancialmente del tiempo de Manresa²³. Polanco

¹⁸ *Dialogi pro Societate* cap 1º (FN II, 237-239) Cf. Ex² 14.

¹⁹ J. NADAL, *Exhortationes Complutenses* nº 8-9 (1561): «En este tiempo, con lo que él devía de leer y el Señor le comunicava en la oración en su alma, començó a notar los puntos y exerçijos de la primera semana, que son meditaciones de peccados, infierno y juicio, en las quales sentía dolor y contrición y lágrimas de sus peccados, que es lo que se pretende en aquella primera semana» (FN II 190).

²⁰ *Autob.* [30]; NADAL «Nam illas turbas cogitationum excoepit animi tranquillitas admiranda» (FN II, 238).

²¹ NADAL FN II, 241; POLANCO FN II, 527: «At post praedictam illustrationem»; NADAL *Dialogus* II, *Res gestae Ignatii ante studia*, V 613. Cf. Ex² 14.

²² POLANCO, *Summ Ital.* FN I 262. *De vita P. Ignatii*, c. 3º FN II 527. Lo mismo afirma Nadal: el deseo de Ignacio de redactar su propia experiencia (la composición de los Ejercicios) y de ayudar a los prójimos acontece a partir de la *eximia ilustración* del Cardoner y vinculado a la meditación de los misterios de la vida de Cristo «Hactenus versatus est quasi in probatione Exercitiorum, atque tum quidem temporis conscripsit Exercitia» *Adhortationes Colonienses* (1567) FN II 406. Cf. además FN II 238-241; RIBADENEIRA, *Vita P. Ignatii*, L. I c. 8º FN IV 134-135.

²³ D. LAÍNEZ, *Epístola a J. A. de Polanco* nº 12 (1547) (FN I 82.163).

añadió que «después, el uso y la experiencia de muchas cosas le hizo más perfeccionar su primera invención»²⁴.

¿Qué contenían los Ejercicios de Manresa?

Podemos conjeturar esto por dos caminos diferentes: por los *testimonios* de los primeros compañeros, y por los *documentos escritos* que tal vez él pudo tener entre manos, por ejemplo, los Confesionales de la época o el “Ejercitatorio de la vida espiritual” de García Jiménez de Cisneros²⁵.

De manera general podemos afirmar que de esta época son «las meditaciones fundamentales de las cuatro semanas y la concatenación de todas ellas en orden a obtener el fin de los Ejercicios [1.21], dejando que Dios disponga de la orientación de la propia vida», aunque todo ello de forma muy rudimentaria.

Pero en particular, pertenecen a Manresa, según Nadal:

1 Las meditaciones del Rey Temporal (del Reino de Cristo) [91-100] y de dos Banderas [136-148] «Aquí le comunicó nuestro Señor los Ejercicios, guiándole desta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo qual le mostró “con devoción” especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas?»²⁶.

2 Además de esas dos meditaciones, podemos atribuir a la época manresana los documentos sobre el “examen particular” [24-31]²⁷, que él enseñó desde el principio a sus ejercitantes, y los del “examen general” [32-43], con las normas para distinguir entre pecado mortal y venial [35-37]²⁸.

3 Así como el método de “meditación con las tres potencias” junto con buena parte del primer modo de orar [238-260]. Todo ello fue revisado y completado en periodos sucesivos.

4 Nadal añade que en Manresa, «con lo que él debía de leer y el Señor le comunicava en la oración de su alma, comenzó a notar los puntos y exerçijos de la primera semana» [45-71]²⁹. Unido este bloque al contenido nuclear de los escrúpulos, tal y como aparecen descritos al comienzo

²⁴ *Sum Hisp.*, n. 24 (FN I 163). Cf. C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 14.

²⁵ Cf., la edición crítica de Cipriano BARAUT (O.S.B.), *García Jiménez de Cisneros. Obras Completas*. I Introducción e índices. II *Texto*, Abadía de Montserrat 1965.

²⁶ *Natalis Exhortationes* (1554) n° 6 (FN I 307); MHSI, *Nadal V* 40.

²⁷ Cf. *Autob.* [99]; Véase la posición que ocupa en el texto de Helyar, Ex² 451.

²⁸ Cf. J. CALVERAS, *Los “Confesionales” y los Ejercicios espirituales de San Ignacio* AHSI 17 (1948) 51-101; S. *Ignacio de Loyola en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización*, 233-234.

²⁹ FN II 190. Cf. supra nota 18.

³⁰ *Autob.* [22-25], y refiere Laínez en su carta a Polanco (año 1547) FN I 82.

de la Autobiografía³⁰ y que por su misma naturaleza pertenecen a las purificaciones pasivas de esa misma experiencia espiritual.

5 Afirma además Nadal cómo después «el Señor le llevó más adelante, y comenzó a meditar en la vida de Cristo nuestro Señor, y a tener en ella devoción y desseo de ymitarla»³¹. Por tanto, también serían de Manresa algunas de las meditaciones sobre la vida de Cristo, propias de la segunda Semana y al menos “una parte” del misterio pascual (de Pasión y Resurrección); así como el modo de contemplar los misterios, las personas, sus palabras y acciones y la aplicación de los sentidos [121-126]³².

6 Es también de Manresa un esbozo germinal de algunas de las *reglas* de “discreción de espíritus” más propias de primera Semana [316-317] [318], aunque no sepamos exactamente el contenido de este bloque vinculado desde el origen a la elección de estado;

7 y ciertas normas para “hacer sana y buena elección”, todavía de un modo tal vez muy rudimentario [169-189].

8 No consta que compusiese ya en Manresa el “Principio y Fundamento”, al menos en la forma en que hoy lo conocemos, aunque la iluminación acerca de la «economía divina de la creación-redención» ciertamente pertenezca a ese período. La experiencia del hecho creador, y la comprensión del ser humano a partir del doble movimiento (descenso y retorno) de la economía divina trinitaria –la relación entre la Infinitud divina y la finitud creada en la mediación salvífica de la humanidad histórica del Verbo encarnado–³³, así como la culminación de la libertad por la «indiferencia-disponibilidad» del ser humano, creado a imagen de Dios frente al designio salvífico del Padre, forman parte esencial del período de Manresa, y más concretamente de la ilustración del Cardoner. Tal vez entonces redactara un núcleo germinal (“*pertinere ad substantiam*”) del P y F., aunque imperfecto y muy simple, como resultado de la *eximia ilustración*, más o menos semejante a la primitiva redacción del texto de Helyar³⁴, que posteriormente habría de ser retocado.

³¹ FN II 190 y FN I 318; MHSI, *Nadal* V 274.

³² *Vita Christi*, “Prohemio del autor”, c.8 y sobre todo el c. 9; Cf. DALMASES, Ex², 31.41, nota 20.

³³ Tal vez tuvo lugar aquí la experiencia de Dios como Creador y de la condición creatural del ser humano; de que todas las cosas salieron un día de las manos de Dios y retornan de nuevo a él por la disponibilidad de la libertad, y este fuera el germen de la primera redacción del P. y F. Cf. LETURIA, EI II, 21 «Para nosotros es evidente que la idea central del fundamento, el descenso de las criaturas de Dios y su necesaria ascensión y reintegración a través de la indiferencia en el fin último que es el mismo Dios, constituyó una de las experiencias más vivas de la “eximia ilustración”»; J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 24,66.

³⁴ C. DE DALMASES, Ex² 31-32; p. 14: «No nos consta que compusiese ya en Manresa el Principio y Fundamento, al menos en la forma que hoy lo conocemos». En el texto de Helyar (1535) el Principio y Fundamento tiene una redacción menos pulida que la que aparece en el texto definitivo y está ubicado a modo de anotación al comienzo del libro.

Entre Manresa y Salamanca

No consta por ningún otro documento escrito que S. Ignacio añadiera nuevos elementos al texto de los Ejercicios en el período que va de febrero de 1523 a septiembre de 1527 (durante las épocas de Barcelona, Alcalá y Salamanca) hasta su llegada a París el 2 de Febrero de 1528³⁵. Únicamente poseemos un punto de referencia verdaderamente interesante para el conocimiento del estado evolutivo del texto -o al menos de la interpretación y modo como lo utilizaba S. Ignacio en este período de transición-, en los “Ejercicios leves” (o servicio de Dios) tal y como los describen los procesos.

En Alcalá de Henares S. Ignacio daba a la gente, relativamente ruda, una mezcla de catequesis y Ejercicios de primera semana, con el objetivo de que aquellas personas ordenaran su vida. Con ellas S. Ignacio hacía especial hincapié en los temas relativos a la conversión³⁶: la purificación y aquilatamiento de la conciencia, la práctica sacramental (confesión-comunión), el discernimiento inicial (de consolación-desolación), y el examen general estrechamente vinculado al primer modo de orar³⁷.

Añadamos, para acabar, que la primera vez que S. Ignacio habló de los Ejercicios “escritos” fue en Salamanca (1527), cuando entregó al bachiller Sancho de Frías «todos sus papeles, que eran los Ejercicios, para que los examinasen»³⁸. De hecho, nos consta que este bachiller y los otros tres jueces que examinaron a S. Ignacio vieron los Ejercicios³⁹. La segunda vez fue en París, cuando el inquisidor V. Liévin le pidió los Ejercicios, «y viéndolos, los alabó mucho y pidió al peregrino que le dejase una copia de ellos, cosa que él hizo»⁴⁰. Un tercer texto es el que copió para sí en Venecia, el año 1536, el cardenal Gaspar Contarini⁴¹.

³⁵ Ignacio sale por fin de Salamanca camino de Barcelona en el mes de septiembre de 1527, y llega a París el 2 de febrero de 1528. Cf. *Autob* [73].

³⁶ FD (MHSI 115) 334: *Deposición de María de la Flor*: «e el Iñigo le dijo que la había de hablar un mes arreo. E que en este mes había de confesar de ocho a ocho días e comulgar. E que la primera ves había destar muy alegre, e no sabría de dónde venía, e la otra semana estaría muy triste; mas que él esperaba en Dios que ha de sentir en ello mucho provecho. E le dijo que le había de declarar las *tres potencias*, e así se las declara, e el *mérito* que se ganaba en la tentación, e del *pecado venial cómo se fasía mortal*, e los diez mandamientos e circunstancias, e pecados *mortales* [es decir, capitales] e los *cinco sentidos*, e circunstancias de todo esto» MI, *Scripta* I, 611. La cursiva es mía no del texto original.

³⁷ El primer modo de orar -acerca de los mandamientos- se halla, con palabras semejantes en el «*Arte para bien confesar*». Cf. J. CALVERAS, *Los “confesionales”* 67-73 y Apéndice 80-81; Ex² 54.

³⁸ *Autob*. [67].

³⁹ *Autob*. [68]: Fernando Rodríguez de San isidoro, Alonso Gómez de Paradinas, Francisco de Frías y el bachiller Sancho de Frías. Cf. B. HERNÁNDEZ, *Identidad de los personajes que juzgaron a San Ignacio en Salamanca* AHSI 52 (1983) 3-51.

⁴⁰ *Autob*. [86].

⁴¹ FN II 585, n. 96; MI, *Scripta* II 872.

Pasemos ahora a analizar aquellos aspectos de la investigación en los que Calveras comienza a ser verdaderamente original.

LA ETAPA REDACCIONAL PARISINA A LA LUZ DE LA OBRA INVESTIGADORA DEL P. JOSÉ CALVERAS

La primera fase de la gestación de la P₁⁴² nace con ocasión de la necesidad que S. Ignacio constata en París, así al dar los ejercicios a doctores y personas de nacionalidad diversa de la española, como al tener que pasar por la censura oficial (V. Liévin). El P. Calveras rápidamente llegó a la conclusión de que muy pronto, en París, S. Ignacio cayó en la cuenta de la necesidad de que sus apuntes personales, si un día habían de adquirir carta de ciudadanía –es decir, habían de ser propuestos a personas de nacionalidad no española, como por ejemplo Fabro, Codure, Jay o Broët–, tarde o temprano deberían ser necesariamente traducidos al latín⁴³. Lógicamente él mismo comenzó la labor de traducción en el Colegio de Monteagudo donde al llegar empieza a estudiar humanidades. Pero, dada su edad y su escasa pericia de la lengua del Lacio, la traducción resultaba ruda y poco pulida. Era la propia de alguien que pensaba y escribía, con palabras latinas, prácticamente en castellano⁴⁴. Él mismo tradujo su texto pero de manera muy servil, palabra por palabra, utilizando un latín muy pobre y desmañado, con numerosos resabios castellanizantes.

Según Calveras, tres son las notas peculiares de su modo de traducir: 1 El uso frecuente del gerundio; 2 un modo castellano de usar las preposiciones, conjunciones y adverbios; 3 y el antedicho modo de traducir palabra por palabra⁴⁵.

En la actualidad sabemos que el autor de la P₁ es J.B. Viola. El texto lo escribe entre el mes de Mayo y el 9 de Julio de 1541. En cambio, la composición y el proceso de gestación global de esa traducción del castellano al latín comienza en 1528 y consta tanto de *fases sucesivas* –que son el objeto de esta investigación– como de distintos autores y correctores⁴⁶.

⁴² ARSI Exercitia 1, ff 69r-108r; Ex² 106-114.

⁴³ Probablemente el texto que Ignacio presentó a Liévin fue ya un texto latino no castellano. Cf. Ex² 108-109.

⁴⁴ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos*, 55-65.

⁴⁵ El P. C. de Dalmases siguiendo a Calveras sintetiza de este modo esas tres notas peculiares: a) una, el uso del gerundio antepuesto o de su equivalente en infinitivo; b) otra el modo castellano de utilizar las preposiciones, conjunciones y adverbios, c) y en tercer lugar el literalismo de la traducción al latín, palabra por palabra, como si de castellano se tratara. Cf. Ex² 109-110.

⁴⁶ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*. 50: en la traducción se descubre pronto que han trabajado en ella diferentes manos.

La *primera fase* va del 2 de Febrero de 1528 a comienzos del mes de Abril de 1535, fecha en que S. Ignacio sale de París camino de Azpeitia⁴⁷. Su primer traductor fue lógicamente el mismo S. Ignacio. Pero debemos añadir que en el colegio de santa Bárbara, donde el peregrino recaló en la misma habitación de Pedro Fabro y Fco. de Javier, por encargo de Juan Peña, el Saboyano se ocupó de repetir las lecciones al recién llegado. Este dato, unido al análisis filológico del latín rebuscado de los escritos de Fabro, y a la fecha en que éste, a su salida de Roma camino de Parma y Piacenza en 1539 deja de colaborar con S. Ignacio, inducen a pensar que, para conocer con exactitud esa misma *primera fase redaccional*, es necesario además conocer la labor del primer corrector y segundo traductor (Fabro) de la P₁.

Por tanto, para el conocimiento de la fase parisina debemos echar mano de *tres criterios analíticos* fundamentales⁴⁸: 1 el *aspecto lingüístico*⁴⁹ -las características del latín utilizado por el primer traductor del castellano al latín (la primitiva P₁ 1528-1535), probablemente el mismo S. Ignacio en los primeros tiempos de su estancia en París-. 2 El *análisis interno* del texto⁵⁰, 3 y la *comparación con el texto acomodado* de J. Helyar⁵¹.

*La obra del primer traductor*⁵²

Podemos pensar fundadamente que la obra del primer traductor contenía el núcleo primitivo (“lo sustancial”) de los Ejercicios⁵³, originario de Manresa, con los ulteriores perfeccionamientos de Barcelona y Alcalá. Para este tipo de análisis el padre José Calveras se sirvió de la comparación de las diversas versiones latinas aplicando coordinadamente dos criterios diversos el “latín empleado”, y el de la “dependencia interna” o mutua que exponemos a continuación.

⁴⁷ *Xav Mon* I 204. La carta que Javier entrega a S. Ignacio, estando ya éste a punto de partir, está fechada el 25 de Marzo de 1535. Cf. MI I 33*, nota 93.

⁴⁸ Ex² 113.

⁴⁹ Este *criterio lingüístico* pretende descubrir a quién de los tres traductores debemos atribuir en cada momento una determinada traducción, y qué características tenía la primera traducción latina, propia de un «castellano-parlante» que dominaba de manera muy deficiente el latín. A partir de este análisis podemos deducir qué contenía la obra del primer traductor.

⁵⁰ Este *segundo criterio* nos permite descubrir la dependencia mutua de unas partes con relación a otras. Por ejemplo, si en algunos lugares se recomienda que se hagan los coloquios de la meditación de los tres binarios [159.165. 168] eso quiere decir que esta meditación ocupaba ya su lugar actual cuando se escribieron tales indicaciones.

⁵¹ El texto Helyar, por tratarse de un texto nn arquetípico sino acomodado, deja abierta la posibilidad de que el texto arquetípico original sobre el que fue elaborado contuviera elementos que luego no aparecen en el texto de Helyar. Pero lo cierto es que este texto fue escrito en París en 1535.

⁵² Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción* 65; 85-88; 93-95; C. DE DALMASES, Ex² 113-114.

⁵³ En palabras de Polanco «las meditaciones y el modo de ellas».

Por el latín empleado en la primitiva traducción

Sabemos que pertenecen al primer traductor y son de la primera época parisina:

1 El Principio y Fundamento en su redacción primitiva, tal y como nos lo ha conservado el texto de Helyar, y todos los ejercicios (meditaciones y contemplaciones) de las cuatro Semanas⁵⁴. Sin excluir las “Tres maneras de humildad”⁵⁵ ni los “tres modos de orar”.

2 Contenía además, la meditación de «tres Binarios» y la «Contemplación para alcanzar amor», ya que estas piezas conservan huellas de la deficiente traducción de los comienzos de la estancia de S. Ignacio en París⁵⁶. El “preámbulo para considerar estados” [135], además de ser requerido por el contexto como introducción a las dos Banderas, en su literalidad conserva también huellas de la primitiva traducción.

3 Los exámenes particular y general pasaron por la mano del primer traductor⁵⁷. Lo mismo ocurre con la “confesión general” [44].

4 Y por último, parece que el primer traductor también trabajó el “tratado de las Elecciones”, desde el “preámbulo para hacer la elección” [169] hasta el apartado que trata de la Reforma [189], pues se mantiene en él la *clausulación*⁵⁸ o modo de frasear literalísimo, tan característico del primer traductor.

Por el criterio de dependencia interna o mutua

Deben tenerse por contemporáneas de los “ejercicios” de cada Semana y de las Elecciones, las *notas internas* que reglamentan su práctica:

1 Las que proponen “cuándo y cómo se deben practicar o variar” las partes de que se compone el “ejercicio”⁵⁹: la “oración preparatoria” [105], los preámbulos y los puntos [47-49] [119.159. 228.245.248]; y los coloquios [54.188.199. 243.257].

2 No menos “las que señalan la repartición de las horas y ejercicios” para los días de cada Semana [72.99.128.132.134.136.148.149.158.161.

⁵⁴ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 24: PyF [23]; 1º Ejerc [51-52]; 5º Ejerc [66]; Rey Temp. [95.98]; Encarn [104.106.109] [106.107. 108]; Nac [114.116]; Aplic. sent [121.124.125]; Maneras de Humild [164.165.168]; 3ª Sem [194]; 1 Modo de orar [248].

⁵⁵ Aunque aparezcan como un día quinto más sobreañadido posteriormente, haciendo las veces de complemento del día cuarto.

⁵⁶ En especial la clausulación literal y el literalismo del latín primitivo (Cf. por ejemplo Ej. [157] J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 67).

⁵⁷ Cf. H. Ex² 451: Examen particular.

⁵⁸ El término es del mismo Calveras, y preferimos conservarlo. No aparece en DRAE, sí clausulado (s.v.): “dicho del estilo, escrito en párrafos cortos”

⁵⁹ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 49.69.

164.204.208] y la segunda parte del nº [226], así como los modos de orar [256.259] y el comienzo de las Elecciones [163].

Estas notas internas, complemento de los ejercicios y de las elecciones, muestran también huellas del latín primitivo, con lo cual el criterio de dependencia interna queda reforzado por el criterio filológico.

3 Otro grupo de dependencia interna lo forman las diez Adiciones [73-89]⁶⁰ con sus variantes en cada Semana y las notas complementarias [130.131.206][229³][239], junto con las repetidas indicaciones de llevar sobre ellas el examen particular [90.160.207]. Indicio de su antigüedad es la cita, al principio del primer modo de orar [239], de la segunda adición de 2ª Semana [131]. En ellas también aparecen rastros de la intervención del primer traductor.

Los complementos al texto o “*notas declaratorias*”, a pesar de tener una relación más extrínseca con los “ejercicios” y ser una añadidura posterior al texto primitivo, figuraban en la primera traducción, a juzgar por las huellas que presentan. Se trata de:

1 Las notas que, según las condiciones del ejercitante, permiten disminuir el número diario de ejercicios; por ejemplo, el final del nº [72], el [129] y el [205].

2 Aquellas que tratan de acomodar la práctica de los ejercicios al espíritu del mes [133][227].

3 Las que señalan la manera de alargar o de acortar las Semanas, acomodándose al ritmo del ejercitante [209] [2261, en relación con la advertencia de la anotación 4ª. En cambio, la nota [162], alusiva a los misterios de la serie final, y como tal posterior a ellos, no hubo de pasar por el primer traductor. No muestra rasgos de su intervención. Lo mismo se diga de la primera parte de la nota [226], que remite a los misterios de la resurrección hasta la ascensión.

4 Las notas sobre las lecturas del tiempo de los Ejercicios [100][127] presentan resabios de la primitiva traducción; así como el Presupuesto [22], del cual Helyar nos ha conservado la traducción primitiva literal.

En cuanto a las *Anotaciones*, también las debemos agrupar por el mismo criterio de dependencia interna. Las Anotaciones que tratan de las disposiciones del mismo ejercitante son como el complemento de las notas internas y de las adiciones. Por la literalidad de su traducción y por su deficiente latín las que denuncian la mano del primer traductor (S. Ignacio) son las siguientes la 5ª, que describe la disposición óptima para entrar en Ejercicios⁶¹; la 3ª, que define el papel del entendimiento, de los afectos

⁶⁰ C. De DALMASES dice que excepto la 4ª y la 10ª.

⁶¹ Helyar nos conserva la primitiva traducción de esa disposición ideal. Cf. Ex² 429.

y del coloquio en todos los ejercicios particulares; la 11^a, que indica que para sacar el mayor fruto de la Semana, el ejercitante no deberá saber lo que habrá de hacer en las siguientes; la 12^a y la 13^a que se refieren a cómo deberá permanecer una hora entera en cada ejercicio y aun más, si tiene tentación de acortarla; la 16^a, sobre cómo reaccionar frente a la presión de la afección desordenada; y la 20¹⁻⁴, que habla del apartamiento completo y de la soledad.

En resumen:

Los elementos que el primer traductor (S. Ignacio) traduce al latín son de *dos clases* documentos completos y notas explicativas a modo de directorio:

a) Los *Documentos* son [22] el Presupuesto; [23] el P y F en su redacción más primitiva; los exámenes general y particular, las meditaciones y contemplaciones de las cuatro semanas; los tres binarios; las tres maneras de humildad, la contemplación para alcanzar amor, los tres modos de orar, el bloque de *notas* que atañen a las disposiciones del ejercitante [3.5.11.12.13.20]; y, por su imperfecto latín, tanto el tratado de la elección como las reglas 3^a a 5^a [316-318] de discernimiento de espíritus.

b) Las *notas explicativas* que componen el directorio son de diferentes clases *unas* se refieren a la praxis [47.49.54.119.159.188.199.228.243.245.248.257]; *otras*, a la distribución de los días y las horas [72.99.128.132.134.136.148.149.158.161.164.204.208.226]; *otras dos* se refieren a los modos de orar [256.259]; *otra*, versa sobre la consideración de la elección (163); y *otras*, finalmente, se refieren a las normas para la adaptación [72.129.133.162.205.209.226.227].

*El texto acomodado de J. Helyar (año 1535)*⁶²

Su contenido. En el texto “acomodado”⁶³ de Helyar, que registra la redacción de dos copias paralelas algo diferentes, aparecen por este orden los siguientes elementos:

⁶² Bibl. Vaticana, Reginense lat. 2004. Cf. Ex² 429-454. Si no se conserva el texto que Ignacio entregó al inquisidor Liévin, tenemos, en cambio, los Ejercicios que tal vez el propio Ignacio o más probablemente Fabro dio en París al inglés J. Helyar alrededor de 1535, y que son los Ejercicios más antiguos que conservamos. En ellos determinadas piezas están copiadas fielmente, otras son objeto de una reelaboración, y otras son una simplificación o resumen. Helyar en su cuaderno de notas personales confrontaba el texto que él poseía con otro más completo y de éste tomaba sus variantes o complementos, anotándolos al margen o entre líneas.

⁶³ Ex² 83 nota 1: Los *arquetípicos* nos ofrecen el texto ignaciano íntegro y sin glosas (exemplar reliquorum); los *adaptados* o *acomodados* o son incompletos o contienen glosas y ampliificaciones (aptus, conveniens determinatis personis).

1 Las *tres notas introductorias*: la Anotación 5ª [5]; una forma todavía primitiva del Principio y Fundamento [23] diferente de la definitiva⁶⁴; y el Presupuesto [22].

2 El *Examen General* [32-33] [35-39] [41-43], en el que falta la nota final sobre la confesión general [44].

3 Los cinco ejercicios de 1ª Semana por este orden: primer ejercicio [45-54]; segundo ejercicio [55-61]; quinto ejercicio [65-71]⁶⁵; tercero y cuarto ejercicios [62-64] [72].

4 Los ejercicios de 2ª Semana: Rey Temporal [91-98] más una glosa; la Encarnación [101-104] [106-109]; y el Nacimiento [110-117].

5 La meditación de Dos banderas [136-147]; e íntegramente los tres binarios de hombres [149-156]⁶⁶.

6 El tratado de la Elección con los tres tiempos [175-177] y las cuatro reglas para elegir [184-187]⁶⁷, aunque falta en él el nº [189] sobre la Reforma de vida y estado.

⁶⁴ Ex² 429. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*: «la redacción del Principio y fundamento que aparece en la copia de Helyar, distinta de la que se lee en la copia latina de 1541 y en el autógrafo castellano, nos descubre una etapa anterior de su elaboración. Por su mayor sencillez de ideas y redacción más espontánea no nos parece del todo impropia de Ignacio en Manresa en el estado de sus conocimientos y de su cultura literaria. Quienes han negado el origen manresano del Principio y fundamento se basan, por lo común, en la redacción perfecta de su forma definitiva, ciertamente posterior; y los que buscan sus fuentes en Erasmo o Pedro Lombardo y otros autores, se apoyan en expresiones de la última redacción y de su traducción latina —«*eatenus quatenus*», «alabar, hacer reverencia y servir»— que no registraba la primera redacción».

⁶⁵ Conviene señalar que la meditación sobre el Infierno va incluida al final del segundo Ejercicio.

⁶⁶ No se indican repeticiones ni aplicación de sentidos, ni se proponen otros misterios para contemplar. Falta la nota [157] al final de los binarios.

⁶⁷ CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 18: «Propónese a continuación un resumen de las elecciones con los tres tiempos, explicando lo que es consolación y desolación (f. 30), el segundo modo de los cuatro puntos en el tercer tiempo (ibid.) y algo sobre la elección mudable e inmutable (f. 30v). Antes de este último tema, se apuntan, resumidas, las Tres Maneras de Humildad y la regla de no hacer mudanza en tiempo de desolación (f. 30v)»; pp. 25-26: «En cuanto a las Elecciones, bajo el epígrafe «*De electione*» se indican los tres tiempos para hacer buena elección [175-177]; y las «*Quatuor regulae ad eligendum*» nos dan los cuatro puntos del segundo modo del tercer tiempo [184-187]. En la copia completa estarían también los seis puntos del primer modo [178-183]. También figuraría, a lo menos en parte, el apartado «Para tomar noticia de qué cosas se deve hazer elección» [170-172], porque, después de las tres maneras de humildad y como fin de la segunda semana, en el apartado «*Item alia de electione*» se nos habla de la elección inmutable, en que no cabe elegir de nuevo, sino sólo arrepentirse y hacer buena vida, y de la elección mudable, en que cabe intentar la elección. Se toca también el punto de cuándo la elección puede llamarse vocación divina, la cual es pura y sin mezcla de sensualidad y afectos mundanos. Lo que se añade al fin sobre la elección recta y oblicua, y que muchos se casan por motivos humanos más que por sola la alabanza divina, parece aludir al «*Preámbulo para hazer elección*» [169]. En París, por tanto, estaba re-

7 Colocadas después del documento de las elecciones y redactadas de forma esquemática vienen las maneras de humildad [165-167].

8 El modo de comportarse en tiempo de desolación la regla 5ª [318] de discreción de espíritus de la semana⁶⁸.

9 Y un nuevo añadido sobre la elección [171].

10 Un desarrollo muy esquemático de la tercera y cuarta semanas.

De pasión: primera contemplación [190-191], en donde mediante dos líneas se describe de manera esquemática la última cena; y el modo de contemplar la pasión [194]⁶⁹.

Las cinco contemplaciones restantes 2ª, 3ª, 4ª, 5ª y 6ª [200] [208] [208b][208cd] [208e] abarcan íntegramente toda la pasión.

Y el último día está dedicado a la resurrección [218]⁷⁰.

11 Aparecen además los tres modos de orar [238] [240-241] [247] [249] [254] [258],

12 un texto curioso sobre la perseverancia: ¿Qué hacer después de los ejercicios para conservarse mejor?⁷¹;

13 el apartado 13 *De discretione spirituum* sobre los números [331] [330], además de un desarrollo que luego en parte será modificado y en parte desaparecerá.

dactado el tratado de elecciones. No se puede deducir lo mismo acerca del apartado «Para emendar y reformar la propia vida y estado» [189], porque ninguna indicación da la copia de Helyar».

⁶⁸ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72.

⁶⁹ CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, «Con más razón debemos suponer lo mismo de las contemplaciones de la cena y de la resurrección, porque el esquema que copia Helyar da sustancialmente todas las ideas que constan en la copia latina de 1541. La frase «quomodo humanitas patitur» refleja la primera redacción, que enmendó Ignacio en la copia castellana llamada autógrafo, con expresión más teológica, «lo que Christo [...] padesce en la humanidad» [195]».

⁷⁰ CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 18: «Ocupa el último día la contemplación de la resurrección, propuesta en esquema. Petición: gozo y alegría con Cristo por su gozo. Puntos: personas, palabras y obras; cómo visita un amigo a otro, cómo se goza la humanidad; cómo aparece la divinidad por sus efectos. Coloquio con Cristo, para que sea mi consolación, mi gozo, y no me goce en ninguna otra cosa (f. 3tv). Falta la Contemplación para alcanzar amor, y en su lugar se proponen, algo resumidos, los Tres Modos de Orar (f. 32)».

⁷¹ Cf. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 18: «a manera de avisos de perseverancia, se recomienda que por espacio de un mes haga examen de conciencia dos veces al día, confiese y comulgue cada semana, y tenga diariamente una hora de oración, la mitad por los modos de orar, y la otra mitad contemplando los misterios de Cristo que se han dejado; por fin, como medio principalísimo para perseverar, procure trabar amistad con compañeros de su mismo propósito, escogiendo a los mejores, y apártese de los que piensan de manera contraria (f. 32v)».

14 Conviene señalar el puesto que ocupa tanto el examen particular, al final de la copia, —este documento ha llegado ya en París a su redacción definitiva [24-30]⁷²—,

15 así como el lugar de las adiciones 1ª a 9ª [73-81]. La 4ª y la 10ª (sobre la penitencia [82] [84] [85-87]) tienen todavía una redacción diversa: *variada* la una (4ª) y *resumida* la otra (10ª)⁷³. Pero falta el n [89] sobre el hacer mudanza en las penitencias.

Nos hallamos así ante unos Ejercicios que podrían ocupar el espacio entre 7 y 9 días. Pero debemos dejar abierta la posibilidad de que el texto *arquetípico* original, del que luego Helyar elaboró el suyo, —ya no arquetípico sino *acomodado*—, contuviera elementos que no aparecen en el texto reginense.

SÍNTESIS DE LOS DIVERSOS ELEMENTOS YA TERMINADOS EN ESTE PERÍODO PARISINO⁷⁴

A partir de los dos criterios anteriormente citados y teniendo siempre delante el texto de Helyar, podemos conjeturar con bastante precisión lo que a la estancia parisina pertenece.

1 Consta de aquellas “Anotaciones” que describen las disposiciones que debe tener el que se ejercita [3.11.12.13.16.20].

2 El Presupuesto [22] y el Principio y Fundamento [23] a no ser que éste hubiera sido escrito en Manresa.

3 La meditación de tres Binarios [149-157] ocupaba ya su lugar actual;

4 y las tres maneras de Humildad [164-168]⁷⁵.

5 La contemplación para alcanzar amor [230-237]⁷⁶ a no ser que, como dice Polanco, hubiera sido redactada en Manresa.

⁷² CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 19. « El ejemplo máximo de fidelidad al texto latino completo, tal como aparece en la copia de 1541 (= P), se da en el examen particular. Muy pocas son las variantes. Las más veces Helyar (= H) da una redacción más conforme con el original castellano (= A), que sería el primitivo P.».

⁷³ En la 10ª aparece claramente el interés de Helyar por simplificar y abreviar.

⁷⁴ Cf. Ex² 32 y 113-114.

⁷⁵ Ignacio topó, al dar Ejercicios en París, con la dificultad que sus ejercitantes experimentaban a la hora de decidir su vida. Por ello, a la luz de la opción de abajamiento (descenso encarnatorio) del Verbo, tal vez añadió un día 4º bis. Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 49-50.

⁷⁶ CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, «De la ausencia, aun en resumen, de la Contemplación para alcanzar amor nada se puede argüir contra su existencia en París en el original completo, porque ella excede el grado de aplicación de Ejercicios a que se acomoda esta copia».

6 A todo esto debemos añadir la anotación 5^a;

7 las Notas explicativas o declaratorias de cómo se ha de hacer la experiencia (el directorio en el interior del texto).

8 Las adiciones [73-81] excepto la 10^a ⁷⁷.

9 Y las reglas 3^a, 4^a y 5^a [316-318] de discreción de espíritus de primera Semana⁷⁸, conforme a lo experimentado ya en Loyola y Manresa. Pero ni tan siquiera aparece un resumen de los misterios de la vida de Cristo⁷⁹, ni hallamos traza alguna de las reglas para sentir con la Iglesia⁸⁰.

II SEGUNDA ETAPA REDACCIONAL EN ITALIA:

«POST CONSUMMATA STUDIA»⁸¹

La *segunda etapa* redaccional, que va de 1536 a 1541, consta de *dos fases* diferentes: una, en Italia. Abarca el período que va de 1536 a mediados de 1539, momento en que tiene lugar el relevo de Fabro por Salmerón como *segundo corrector* y *tercer traductor* al latín del texto de los Ejercicios Espirituales. Y otra, de 1539 a 1541, momento en que se cierra la P₁. A estas dos fases debemos añadir el período de sucesivas correcciones introducidas por S. Ignacio en el *Autógrafo* entre 1544 y 1547 y su posterior traslado a la *versio prima* oficial.

⁷⁷ Cf. Helyar 67, Ex² 453-454.

⁷⁸ Cf. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72.

⁷⁹ CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, «Respecto de los misterios de la vida de Cristo y de las demás reglas e instrucciones que no figuran ni siquiera en resumen, por caer ellas fuera del contenido de la acomodación, nada se puede deducir de tal ausencia en favor ni en contra respecto de su existencia— desde París en el texto de los *Ejercicios*».

⁸⁰ Numerosos autores afirman que, al menos una primera serie de las Reglas para sentir con la Iglesia, probablemente de la 1^a a la 13^a inclusives [352-365], son de París. No obstante, en la copia de Helyar ninguna indicación se registra respecto de las Reglas para sentir con la Iglesia. Y aunque este argumento puramente negativo no vale por sí mismo para negar que estuviesen redactadas ya en París, a lo menos en parte, como no basta para negar lo mismo de la Contemplación para alcanzar amor, con todo, hay razones concomitantes que inclinan a interpretar diversamente el silencio en ambos casos. El grado de aplicación de los Ejercicios, que registra la copia de Helyar, antes excluye que exige tal contemplación. Por el contrario, en el caso de las Reglas para sentir con la Iglesia, si existían ya en París en el texto completo, no tiene explicación plausible que se omitiese toda alusión a ellas en una acomodación de los Ejercicios destinada a los estudiantes de aquella universidad, en las circunstancias comprometidas de infiltraciones protestantes y erasmistas, contra las cuales había reaccionado con medidas severas el Parlamento, por obra principalmente del síndico Noel Beda, a que se había sumado en 1528 el concilio de Sens, condenando los principales errores de protestantes y erasmistas».

⁸¹ Según Nadal: FN I 319; Ex² 16.

Estas *dos fases sucesivas*: dependen de la colaboración de Fabro a la corrección y traducción de la P₁; y del relevo de Fabro por Salmerón o la labor de éste como segundo colaborador de S. Ignacio

Por tanto, conocemos esta segunda etapa por *tres criterios analíticos* diferentes: 1. La Carta a Sor Teresa Rejadell⁸²; 2 la obra del *primer corrector* de la primitiva traducción latina, y a la vez *segundo traductor* —con toda probabilidad Fabro—⁸³; 3 y por las correcciones y añadidos a la P₁ probablemente de Salmerón entre 1538 y 1539.

EN ITALIA DE 1536 A MEDIADOS DE 1539

La colaboración de Fabro a la corrección y traducción de la P₁. Características de su trabajo⁸⁴

Su aportación a la traducción al latín del original castellano de S. Ignacio

La labor del *primer corrector* de la primitiva traducción latina y *segundo traductor* del texto de los Ejercicios⁸⁵, se despliega en tres sectores diferentes: 1 La corrección de la primera traducción latina (la del propio S. Ignacio); 2 La traducción personal al latín de las nuevas piezas; 3 y, tal vez, la elaboración de una acomodación de los Ejercicios para los estudiantes.

a) Sus características como *corrector* se limitan a mejorar la construcción gramatical; a seleccionar el léxico con una cierta tendencia a las palabras y frases rebuscadas; a una clausulación (o fraseo) correcta y más variada (la tendencia a eliminar gerundios, a reajustar los miembros de la frase, y a insertar palabras-guía); y a la variación de la fraseología, de manera que su estilo varía la forma de una expresión que se repite, recurre a epítetos y breves glosas para matizar la frase y a diferentes formas de simplificación.

b) Su labor como *traductor* directo del castellano al latín. En este tiempo, que va de 1536 a 1539 si no antes, Fabro traduce al latín⁸⁶:

⁸² Dejo para más adelante el análisis pormenorizado de esta carta.

⁸³ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72.

⁸⁴ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72-85.

⁸⁵ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72. DALMASES: «El segundo (traductor) es un latinista más ejercitado, que mejoró la construcción gramatical, seleccionó los vocablos con tendencia al rebuscamiento, dio nuevos giros a las frases. Ignacio le confió la traducción de las nuevas piezas introducidas en el texto». Cf. *Los estudios del P. Calveras*, 396.

⁸⁶ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 88-90; C de DALMASES, *Los estudios del P. Calveras* 397.

1 Las Anotaciones destinadas «al que da los Ejercicios» *la parte del Maestro* [1.2.4.6-10. 14.15. (17) 18 y 19]⁸⁷. Veremos más tarde la evolución ulterior de la anotación 18⁸⁸.

2 La redacción definitiva del *Principio y Fundamento* [23].

3 Las «Reglas para ordenarse en el comer» [210-217].

4 El sumario de los «Misterios de la vida de Cristo» que aparecen al final del libro [261-312] con sus notas correspondientes [162] y [226]. Estas ya aparecen en C.

5 Y, por último, con anterioridad a 1539 *retoca* el latín primitivo deficiente de las reglas [316][317][318]⁸⁹ y traduce por primera vez las reglas 1ª y 2ª [314-315]⁹⁰ que fueron añadidas con posterioridad, y que pueden ser comparadas así con el texto de la Carta a Teresa Rejadell como con la P₁.

⁸⁷ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72 y 88: Cita los indicios que prueban que son una obra posterior al primer traductor. «Las que regulan la intervención del director de ejercicios, todas al parecer también posteriores, por varios indicios. Las que señalan su conducta respecto de las consolaciones y variedad de espíritus que experimente el ejercitante— examinar su proceder en la práctica de los ejercicios y adiciones, si aquellas no se dan en él (An. 6), su conducta con el desolado y tentado (An. 7), proposición prudente de las reglas de discreción de espíritus de la primera y segunda semana según la capacidad espiritual del ejercitante y la actuación del mal espíritu (An. 8-10), información que debe recibir del que se ejercita respecto de los varios espíritus (An. 17)—, puesto que citan expresamente las dos series de reglas para discernir espíritus o se apoyan en ellas, parece obvio que les sean posteriores. Las que le prescriben brevedad en exponer los puntos (An. 2), y caute-la en consentir y aconsejar votos o estados y modos de vivir, máxime dentro de los ejercicios (An. 14,15), aunque estén relacionadas con la práctica de las elecciones, parece que habrán de tenerse por más modernas, si se examina el mismo original castellano, que muestra en ellas un grado superior de clausulación, con el empleo del estilo periódico. Lo cual vale también para la *anotación primera*, que con la definición de los Ejercicios hace las veces de prólogo a todas ellas; y para la *cuarta*, que propone la división de toda su tarea en cuatro semanas. Confirma tal presunción la ausencia de todo rastro de latín imperfecto. Por fin, en atención a su latín enteramente correcto, y aun elegante, razonablemente podrán tenerse por obra de otro traductor las anotaciones 18 y 19, que tratan de las aplicaciones de los Ejercicios a diversas clases de personas, aunque su práctica por el mismo Ignacio sea tan antigua como los mismos Ejercicios. En el apartado siguiente veremos las últimas modificaciones que en ellas se introdujeron».

⁸⁸ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 88-89.

⁸⁹ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72. La intervención del primer corrector en las cinco primeras reglas de discreción de espíritus; pp. 77-78: *retoca* el latín de la 3ª, 4ª y 5ª; p. 68: Calveras dice que son de redacción más moderna. Lo sabemos por las dos correcciones existentes en el *Autógrafo* [317¹] y [321²]: *primera* por *tercera* y *sexta* por *cuarta*. Y en la página 72 escribe: «Al estudiar la intervención del *primer corrector* (Fabro) en las cinco primeras reglas (de discernimiento) de la primera semana, veremos como retocó el latín primitivo de las reglas tercera, cuarta y quinta [316-318], y tradujo por su cuenta la primera y segunda [314-315], que son posteriores; pero no trabajó ya sobre las siguientes asimismo posteriores (de la [319] en adelante), donde cesan todas las correcciones de Salmerón]».

⁹⁰ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 88 y 94 nota 42.

En todos estos documentos se puede percibir claramente la mano de Fabro. Además, todos estos elementos estaban en el texto de los Ejercicios que Salmerón después tuvo delante cuando elaboró el texto C.

c) Calveras resume de este modo las características del estilo de Fabro como corrector y traductor: Tiene un vocabulario y una fraseología rebuscados; utiliza tanto los juegos de palabras como las palabras guía; varía la forma de las expresiones para evitar la repetición; emplea epítetos ponderativos para matizar una frase. Reajusta los miembros y se sirve de simplificaciones. En general predomina en él una *tendencia al refinamiento* tanto en la construcción como en el estilo.

UNA VEZ YA EN ROMA DE 1539 A 1541. DESDE EL RELEVO DE FABRO POR SALMERÓN (1539) A LA COPIA DEFINITIVA DE LA P₁ (1541) Y DE ÉSTA A LA COPIA DEL AUTÓGRAFO (1544)⁹¹

En Mayo o Junio de 1539 Fabro junto con Láñez abandonan Roma camino de Parma y Piacenza acompañando al cardenal de Sant' Angelo⁹². En ese momento Salmerón sustituye a Fabro en su tarea de segundo *colaborador* de Ignacio. Es el segundo *corrector* de la versión latina primitiva P₁, y el tercer *traductor* al latín de las nuevas piezas incorporadas a última hora por S. Ignacio al *Autógrafo*. Salmerón estuvo junto a Ignacio desde pasada la cuaresma de 1538, fecha en que se reunieron en Roma todos los compañeros, hasta su partida para Irlanda en Septiembre de 1541. Entre Junio-Septiembre de 1539 y 1540 Ignacio se halla empeñado en la redacción de las Reglas que van del [319] al [370]⁹³. Salmerón, en ausencia de Fabro, hubo de traducir al latín estos nuevos documentos. Nos hallamos en la última fase redaccional y definitiva del texto de los Ejercicios, que va de 1539 a 1541. En 1541 Ignacio entrega a Salmerón la copia latina para que mejore su latín, antes de presentarla a la aprobación de la Santa Sede. Luego los Ejercicios se acabaron de redactar, como fecha tope, el año de 1541, porque fue ese año, de Mayo a Julio, cuando Juan Bautista Viola transcribió la primera redacción completa de la Versio Prima (P₁)⁹⁴.

Cinco son los *criterios analíticos* de esta nueva etapa: 1 El análisis del texto Coloniense; 2 Los *tres complementos* añadidos, *dos* al examen general –(el del «*juramento por las criaturas*» [39³⁻⁸], y el que se refiere a la desobediencia a «*las comendaciones de los superiores*» [42³⁻⁴])– más la

⁹¹ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 85.

⁹² *Memorial* (MI I 42).

⁹³ Lo sabemos por las cartas de Estrada desde Montepulciano (Junio de 1539) (*Ep Mixtae* I 22.29); y de Fco. de Javier (año de 1540) (*EpXav* I 47); Cf. Ex² 33, nota 15.

⁹⁴ Entre 1539 y el comienzo de 1541 (Febrero), fecha en que Estrada Sale de Roma para París. Se escriben además los Ejercicios «adaptados» del maestro Ioannis (¿Codure?) (I). Este muere el 29 de Agosto de 1541.

adición final de la anotación 18^a [18⁸⁻¹²]. 3 Las nuevas piezas [319-370] que Salmerón traduce directamente y por primera vez después de 1539. 4 Las “*correcciones*” y enmiendas de Salmerón a la P₁; 5 Y finalmente las variantes de la P₁ con relación al *Autógrafo*.

*El texto Coloniense*⁹⁵

Este texto acomodado C. fue escrito probablemente por Salmerón⁹⁶ en Roma después de la pascua del año 1538⁹⁷, teniendo delante una versión todavía primitiva de la P₁ anterior a la copia de Viola. Es una acomodación elaborada sobre una traducción latina evolucionada respecto de la que sirvió de base a la acomodación de Helyar, y no una traducción directa del texto original. Nos hallamos en el momento en que, desechado ya el proyecto de peregrinación a Jerusalén y habiendo obtenido del cardenal Carafa las facultades de predicar y oír confesiones, los primeros compañeros comenzaron a utilizar diversos textos de los Ejercicios en sus ministerios apostólicos⁹⁸.

Es, por consiguiente, un texto más evolucionado que el de Helyar y con relación a éste presenta formulaciones más elegantes, pero todavía se diferencia notablemente de la P₁ definitiva de 1541. Se trata de unos Ejercicios completos de mes, arreglo de otro texto anterior, que responde al grado máximo de aplicación de los Ejercicios.

Consta de los siguientes elementos

Los separo en dos bloques A y B por una sencilla razón: porque los documentos del apartado B fueron copiados al final. No pasaron por la elaboración del texto C ya que no se registran en ellos ni glosas ni ampliaciones⁹⁹. El copista que los añade aquí trabajó estos documentos sobre un texto de la P₁ anterior al que copió Viola en 1541.

⁹⁵ Colonia, Stadtarchiv, ms W 8° 154*, folios (2r-63r).

⁹⁶ C. De DALMASES, *Los estudios* 397: «Las enmiendas puestas por él (Salmerón) en la *Versio prima* coinciden con las que presenta el texto *Coloniense*, lo cual [...], es para el P. Calveras un argumento para probar que el *Coloniense* es de Salmerón y no de Fabro, y pertenece al tiempo de Roma y no al de París». Las correcciones puestas por Salmerón en la *Versio prima* de 1541 coinciden con las existentes en este texto *Coloniense*. Luego la identidad de correcciones demuestra la identidad de origen Cf. Ib 400.

⁹⁷ Incluso puede ser que nos hallemos ya en 1539, después de haber salido Fabro camino de Parma.

⁹⁸ D. LAÍNEZ, *Epístola*, n° 47 (MI I 124).

⁹⁹ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 36 y 40. En la página 37 dice Calveras que hay sólido fundamento para suponer que la presente acomodación se elaboró prescindiendo de estos documentos. Posteriormente se quiso completar el texto C copiando al final lo que faltaba.

A. *El primer bloque* está compuesto de los nº [21][22][23] y del PyF en su última redacción.

Del Ex. Part [24-31] y Ex General [32-36][38-44]. De Los 5 Ejercicios de 1ª Semana [45-72] más las Adiciones [73-74][78][75-77][79-86]¹⁰⁰.

De la Segunda Semana: Rey Temporal [91-99], Encarnación [101-109] y Nacimiento [110-112] [114-117]. Las repeticiones [118-120], aplicación de sentidos, etc. [121-134]. El Preámbulo para considerar estados [135]. Las Dos banderas [136-148], los Tres binarios [149-157][158-160][161-163]. Las Maneras de humildad [165-168]. El Preámbulo de la elección [169], la Elección [170-188] y la Reforma [189].

De la Tercera Semana. Contemplaciones [190-199][200-209]. Y las Reglas para ordenarse en el comer [210-217].

De la Cuarta Semana [218-229]; la contemplación para alcanzar amor [230-237]. Y los Modos de orar [238-248][249-257][258-260].

B. *El segundo bloque* está formado por las Anotaciones [1-20]. Las Reglas de discreción de espíritus [313-327] y [328-336]. Las Reglas para la distribución de las limosnas [337-344]. Las Notas acerca de los escrúpulos [345-351]. Y las reglas para sentir con la Iglesia [352-365].

Debemos hacer *cuatro advertencias* necesarias sobre el texto C¹⁰¹:

1. Que faltan en él los misterios de la vida de Cristo [261-312], aunque se alude a ellos. Lo que quiere decir que el ejemplar sobre el que el autor elaboró esta acomodación ya los contenía¹⁰² y, por consiguiente, es posterior a la obra de Fabro.

2. Que las Anotaciones no aparecen al comienzo del libro sino al final de la obra antes de las reglas de discreción de espíritus. Pero en el original del que se tomaron estaban ya en su sitio, al comienzo de los Ejercicios. Ahora bien no son 20 sino 18, y en ésta última anotación falta la acomodación de los Ejercicios leves [18⁸⁻¹²]¹⁰³.

3. Que en el nº [39] tampoco aparece la cuestión de los perfectos [39³⁻⁸], aunque la hallamos en el texto de Helyar de manera muy sintética¹⁰⁴;

¹⁰⁰ El número de éstas es diferente.

¹⁰¹ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 28-29.

¹⁰² En la copia original latina a partir sobre la que se trabaja esta acomodación ya existían los misterios de la vida de Cristo (el texto conserva alusiones a ellos), pero a la persona que elaboró este texto C, no le interesó registrarlos aquí.

¹⁰³ Introduce cambios en las anotaciones. En el texto de donde las toma estaban ya en su sitio, al principio del libro. Se reducen a 18 con una nota. Falta el apartado sobre el recurso a los ejercicios leves. En la anotación 18 faltaba la acomodación de los Ejercicios leves hasta la confesión general, aptos para las personas de poco subiecto o de poca capacidad natural. A partir de 1539 la anotación [19] se dividió en dos reglas diferentes.

¹⁰⁴ H: «*Nam perfecti per assuefactionem contemplantur Creatorem esse in creaturis secundum essentiam, prae sentiam et potentiam*».

ni en el [42] la obediencia a las comendaciones de los Superiores [42³⁻⁴]¹⁰⁵. Lo que induce a pensar que fue Salmerón y no Fabro¹⁰⁶ quien tradujo por primera vez estos tres añadidos al latín. En la regla 5ª [318] del discernimiento de espíritus de 1ª Semana cesan las correcciones de Salmerón.

4. Finalmente, que en una fecha posterior a 1548 le fueron añadidos, tomando de la traducción de la Vulgata el bloque de la 5 últimas reglas [366-370] –desde la 14 hasta el final– sobre el sentir con la Iglesia, que tratan del modo de hablar sobre la justificación¹⁰⁷.

Nota: Como las piezas traducidas por Salmerón y las correcciones o enmiendas que éste introduce en la P₁ coinciden con las que aparecen en el texto Coloniense, esto quiere decir que tal vez fue Salmerón y no Fabro el autor del texto (C) que posteriormente éste entregó a los cartujos de Colonia en (1543-1544)¹⁰⁸.

Cuatro nuevas piezas de transición

1. La adición final de la anotación 18⁸⁻¹² sobre los Ejercicios leves¹⁰⁹; 2 las tres razones por las que es más difícil jurar debidamente por las criaturas que por el Criador [39³⁻⁸]; 3 el añadido que se refiere a la obediencia a «las comendaciones de los superiores» [42³⁻⁴]¹¹⁰; y 4 la reelaboración de la adición 10ª sobre la Penitencia [88-89]¹¹¹.

Saquemos algunas conclusiones del análisis de estos cuatro complementos que se refieren a las anotaciones, al examen y a la 10ª Adición. Con relación a la adición décima vemos que en H (Helyar) se da una tendencia gradual hacia un esquematismo y simplificación cada vez mayor. Esto se

¹⁰⁵ [42] De opere tria sunt examinanda: Primum, praecepta decalogi. Secundum, praecepta Ecclesiae: si festos dies coluerimus, si dominicis et festos missam audierimus, si ieiunia Ecclesiae servaverimus, si in festo paschae confessi fuerimus, si eodem tempore quottannis communicaverimus. Tertium est de his quae quisque tenetur facere ratione sui status et officii. Cf. Ex² 464.

¹⁰⁶ C. de Dalmases discrepa en este punto de la opinión de Calveras.

¹⁰⁷ Después de 1548 se le añaden las cinco últimas reglas [366-370] sobre la justificación, la gratitud y la cooperación humana con la gracia.

¹⁰⁸ C. De DALMASES, *Los estudios del P. Calveras*, 397.

¹⁰⁹ Las anotaciones estaban ubicadas en su lugar, al principio, en la copia latina (la P₁ primitiva) sobre la que fue elaborado el texto C. Eran sólo 18 con una nota sobre el retiro (o apartamento) total y sus ventajas para los más desocupados, que luego se convertirá en la anotación [20]. En el texto C, como se puede comprobar faltan dos cosas (huecos a y b) la acomodación a base de los ejercicios leves hasta la confesión general, pero se incluía la posibilidad de dedicar hora y media al día [19]. S. Ignacio posteriormente desglosa esta anotación 18 en la 18 y 19 y convierte la nota en la anotación 20. Un nuevo traductor, probablemente Salmerón, traduce al latín y completa estos cambios posteriores.

¹¹⁰ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 33: llega a una redacción más libre.

¹¹¹ El paso del texto C a la P₁. Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 32. El nº 39 es una abreviatura con tres glosas.

refleja especialmente cuando se trata de los tres fines. No aparece la nota del nº [86], en cambio sí en C. El examen particular y la penitencia ya han pasado del final del texto H a ocupar su lugar definitivo en la primera semana. En C no se mencionan ni los fines de la penitencia [87] ni el nº [89]. Faltan los fines u objetivos de las penitencias, que en cambio aparecen en Helyar. Existían por tanto estos fines pero quien acomodó o copió el texto C los pasó por alto. Falta además la penitencia como discernimiento para el hallazgo del medio que a cada uno le conviene. Luego por el silencio de H y C no sabemos si estaba redactada la nota final del nº [89]¹¹².

La obra de Salmerón, segundo colaborador de Ignacio y tercer traductor

1. Corrige el latín de la P₁ de Fabro anterior a 1539¹¹³; 2. Probablemente traduce en ese período de transición algunas piezas nuevas [18-20][39.42][88-89][314-315] complementarias; 3. Pero sobre todo traduce por primera vez al latín desde el nº [319] hasta el final [365]; 4. Y finalmente revisa, a partir de 1541 por orden de S. Ignacio, toda la edición de la P₁ de 1541.

La labor de Salmerón como corrector de la P₁ consiste en introducir 6 correcciones en ella¹¹⁴.

¹¹² Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 39.

¹¹³ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 78-79: Corrige todo lo que le resulta llamativo de la traducción de Fabro, sustituyendo con formas correctas e incluso elegantes, dentro de lo corriente y normal. Pero conoce imperfectamente la lengua castellana, pues no raras veces desfigura el sentido exacto del texto ignaciano.

¹¹⁴ 1 Añade la conjunción copulativa y en el nº [184] añadida previamente por S. Ignacio “y para llegar a cierto grado”. Pasamos de este modo de dos oraciones subordinadas (C. “Ideo illi que vult se tantum disponere ad hoc quod instruat usque ad certum gradum satisfaciendi animo suo”) a la especificación de dos objetivos coordinados mutuamente (P₁ “Ideo el que tantum vult se disponere ad hoc quod instruat et quod usque ad certum gradum satisfaciendi animo suo perveniat”). De manera que el retoque de Salmerón “et quod” traduce el añadido de la conjunción copulativa “y para llegar a cierto grado”. En el nº [22] el texto latino anterior había traducido de este modo el ambiguo castellano “se salve”: “ad hoc quod proximus, sane illam propositionem intelligens, salvetur”. Salmerón cambió “salvetur (se salve)” por “salvet eam”. De este modo interpretaba que lo que se trataba de salvar era la proposición. 2 [48] Demandar a Dios N.S. “id quod quaero et desidero” La demanda ha de ser [...] Este retoque parece que es cronológicamente anterior al del nº [18]. 3 [50] Añade “discurriendo”. Y luego sobre el mismo el entendimiento “discurriendo”. 4 En el nº [84³], al tratar de la privación del sueño, C habla de quitar del sueño conveniente y necesario “convenientes et naturaliter necessari”. Salmerón, siguiendo el original ignaciano, suprimió “et necessarius” “ni tampoco se quite del sueño conveniente y necesario”. 5 En el nº [94] el texto C decía “quam degener a vero et fideli súbdito apud totum universum” (cuán lejos [indigno] de un súbdito verdadero y fiel sería considerado por todo el mundo). Salmerón, para ponerlo de acuerdo con el original castellano, al que S. Ignacio había añadido la expresión (perverso caballero), sustituyó la expresión por: “et quam perversus subditus haberetur et mi-

Además, Salmerón retoca y enmienda todo el conjunto con el fin de reajustar la traducción latina al original castellano¹¹⁵.

Esto supuesto, la labor de Salmerón no se redujo a ser un simple traductor, sino que además revisó y corrigió toda la P₁ con el fin de mejorar el latín precedente: 1 Corrigió los errores ortográficos; 2 cambió las palabras que sonaban a castellano por otras de marchamo más original latino; 3 En lugar de los gerundios utilizó otros modos de expresión; 4 y eliminó las palabras singulares o rancias sustituyéndolas por otras más sencillas y acomodadas. En la mayoría de las ocasiones Salmerón suple las omisiones involuntarias del intérprete, y corrige los errores. Por estos motivos podemos considerar a la P₁ como la recensión de Salmerón. Sus correcciones tienen un valor especial porque nos revelan, de acuerdo con los textos más antiguos de los Ejercicios (H.C.E.P), el estado previo del texto castellano anterior a la copia del *Autógrafo* que hoy conocemos.

Finalmente, traduce por primera vez al latín desde el n° [319] inclusive¹¹⁶ hasta el n° [370]¹¹⁷, a saber, desde la 6ª regla de discreción de espíritus de la primera Semana hasta el final del libro¹¹⁸. Esto lo sabemos con exactitud precisamente porque a partir del n° [319], regla 6ª, cesan por completo las correcciones autógrafas de Salmerón.

les” (por cuán perverso súbdito y soldado sería tenido). 6 Añade, por último, el calificativo “dilectis” en [278²] para incorporar la añadidura posterior del calificativo “amados” que no existía en la P₁ original.

¹¹⁵ [98] suprime “mías” “mearum” (de todas “mis” cosas la oblación de todo); y añade “que” yo quiero y deseo (la disposición) en lugar de “quia = porque”; [267] añade “regibus” a “magos”: de los tres reyes magos; [271] La P₁ original decía “3º Exercebat artem fabrilem”. El copista cayó en la cuenta y convirtió el 3º en 2º; [275] En cambio en este caso el corrector (Salmerón) no corrige una falsa lectura del traductor latino anterior “dignitas eos tam suaviter vocantis”; en [290-291] el traductor emplea “de factis” y omite “mysteriis”. Salmerón añadió “mysteriis” y tachó factis” la 1ª vez entre los n° 290-298; [304] el corrector intercala “et dat eis” después de “in eos”; [306] “partem piscis assi et favum mellis”; [316] “motivas a” (incentivas o provocadoras que mueven al amor de Dios) no “egredientes ob Dei amore. Por eso Salmerón escribe “excitantes ad Dei amorem”; [317] El corrector, Salmerón, completa algo que el traductor se había saltado “sine spe et sine amore” (sin esperanza, sin amor).

¹¹⁶ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 87. También parece que en este período fueron escritos el texto Coloniense y el del Maestro Juan.

¹¹⁷ Estrada escribe a Roma en junio de 1539: «Habiendo yo de quedar aquí (en Montepulciano), me enviarán sin faltar las reglas de discretione spirituum y de tentaciones, con esotras reglas de Ejercicicos, y esto sin faltar» (*Ep Mixtae* I, 22); 25 de Sept. 1539: «Por otras letras he escrito que me envasen las reglas de 1ª, 2ª y 3ª semana de los Ejercicios y otras cosas nuevas, si se han adjunto» (*Ep Mixtae* I, 29); Fco. de Javier, año 1540: «Los Ejercicios pidió el rey (Juan III) con deseo de verlos; si un traslado de los correptos inviádeses, pareciéndos, también su Alteza holgará de verlos» (*Ep Xav.* I, 47).

¹¹⁸ Se completa la redacción del libro con las «Reglas de discreción de espíritus más propias de la segunda semana» [328-336], las de los «escrúpulos» [345-351] y la definitiva ordenación y formulación de las «Reglas para sentir con la Iglesia» [366-370].

a. Por consiguiente, traduce las reglas de discreción de espíritus de 1ª Semana desde el nº [319] (6ª) al [327] (14ª).

b. Traduce además todas las reglas de discernimiento de 2ª Semana [328-336].

c. Las reglas para distribuir limosnas [337-344], las notas para sentir y entender escrúpulos y suasiones [345-351] y las Reglas para sentir con la Iglesia [352-365]¹¹⁹.

Su labor de *traductor* se caracteriza por la calidad de su latín, selecto y discreto, y por el estilo de su traducción¹²⁰. Se inclina preferentemente por la traducción libre de las frases del original, hasta llegar incluso a prescindir de la pura literalidad del texto, prefiriendo parafrasearlo¹²¹. Introduce por su cuenta algunos textos de la Escritura que no aparecen en el original¹²². Por lo que se refiere a la clausulación¹²³, en general coincide con el original, aunque es preciso dejar constancia de que este nuevo traductor (Salmerón) no era partidario (como lo era el segundo, Fabro) de los largos enlaces de miembros mediante «palabras-guía» o «conectores». En general predomina en él el afán de abreviar y condensar.

Situación de la P₁ en 1541

De Mayo al 9 de Julio de 1541 Juan Bautista Viola transcribe la *Versio Prima*¹²⁴, o primera traducción completa al latín ceñida al original¹²⁵. S. Ignacio escribe en la portada «Todos Exercicios breviter en latín». Otra mano, P. Broët, añadió algunas enmiendas, la mayor parte de ellas para

¹¹⁹ De la 1ª a la 13ª, porque las cinco últimas reglas [366-370] no existían en este texto (P₁). Fueron tomadas después de 1547 de la *Vulgata*. Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción* 30. Si las reglas para sentir con la Iglesia (al menos las primeras) hubieran ya sido redactadas por S. Ignacio en París y circularan entre los ejercitantes, no parece que exista razón convincente por la que Helyar no las hubiera incluido en su texto acomodado.

¹²⁰ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 92.

¹²¹ Son características suyas las frecuentes glosas (323.329.336.344.353 y 366) que intercala en la traducción. Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 87.

¹²² Por ejemplo, en el nº [325^s] Sant. 4,7; y en el [325^t] Job 41,24.

¹²³ El modo de enlazar las frases o miembros del texto.

¹²⁴ Esta podemos considerar que es la fecha en que los Ejercicios llegaron a su término y culminación. Cf. ARSI *Exerc* 1. «Scripta fuerunt ista exercitia. Anno dni 1541 die nono Julii, Romae».

¹²⁵ Para evaluar el estado del texto castellano anterior al Autógrafo se han de utilizar tres criterios fundamentales: a) La comparación del *Autógrafo* con la P₁ y los demás textos anteriores al *Autógrafo*; b) Las correcciones de Salmerón a la P₁; c) y las variantes del la P₁ con relación al *Autógrafo*, omitidos los pasajes corregidos por Salmerón. Cf. (Ex² 96). Los Ejercicios del Maestro Juan (¿Codure?) están escritos por Antonio Estrada entre el año 1539 y Febrero de 1541, fecha en que Estrada sale para París. Juan Codure muere el 29 de Agosto de 1541.

consignar, en latín, los retoques que Ignacio iba introduciendo en el texto *Autógrafo*. Posteriormente, cuando se trató de presentar a la censura romana el libro de los Ejercicios un corrector, Salmerón, repasó todo el latín, introdujo los últimos retoques que se habían operado en el *Autógrafo*, ajustando todavía más al original castellano la misma traducción. Tenemos así acabada definitivamente la P₁.

LOS SUCESIVOS RETOQUES DEL AUTÓGRAFO (DE 1544 A 1547)

El Autógrafo del año 1544 y las sucesivas correcciones y enmiendas de última hora hasta 1547

Tanto por el análisis de la lengua original del copista, como por el argumento paleográfico, se deduce que el escriba del *Autógrafo* no pudo ser P. Ribadeneira sino un portugués de Castelo Branco (Beira Baixa), Bartolomé Ferrão¹²⁶. Éste permaneció en Roma desde 1544 hasta su muerte¹²⁷ el 20 de Octubre de 1548. Tuvo que copiar el manuscrito de S. Ignacio durante el primer semestre del año 1544, entre la llegada de él mismo a Roma y la partida de Broët de la ciudad eterna. Lo sabemos porque, si Broët sale de Roma en mayo de 1544 y el texto presenta añadidos de éste último, el texto debía estar acabado con anterioridad.

Analicemos la evolución del texto *Autógrafo* de 1544 hasta el momento en que se cierra la P₂, (1547) y la copia definitiva del *Autógrafo*¹²⁸.

El total de correcciones existentes en el texto Autógrafo

a) En él hallamos 32 correcciones autógrafas de S. Ignacio:

[5(2),21,45,84,91,102(2),111,112,142,161,172(2),187,195,201,235,271(2),5,279,293,297,300,306,310,317(2),321, 355 y 363].

b) Otras tres son también probablemente de él: [93,169,185]. Además existen otras correcciones diversas¹²⁹.

De las correcciones autógrafas algunas pasan a la P₁ por mano de Broët, otras por medio de Salmerón.

¹²⁶ J. CALVERAS, *Acerca del copista del Autógrafo de los Ejercicios*, AHSI 30 (1961) 245-263. Cf. Ex² 87-92.

¹²⁷ Fue Secretario de la Compañía desde 1545 a marzo de 1547, fecha en que es sustituido en el cargo por el insigne burgalés, el P. Juan Alfonso de Polanco.

¹²⁸ Cf. Ex² 96-103.

¹²⁹ P. Broet, por su parte, introduce otras dos. Otras correcciones son del mismo Bartolomé Ferrão. Y finalmente hay que añadir la traducción de la cita de Santo Tomás que aparece en el n° [330].

El hecho de que algunas no pasen a la P_1 indica que las correcciones se hicieron después de escrito y corregido el texto de la Versio Prima. Y el que no todas pasen a la *Vulgata* significa que determinadas correcciones fueron hechas por S. Ignacio en el *Autógrafo* con posterioridad a la redacción de la *Vulgata* en 1547.

El origen de la copia definitiva, P_1 (1547) con la incorporación de las correcciones añadidas

¿Cómo pasan las sucesivas series de retoques y correcciones del *Autógrafo* a la P_1 ? Es importante el análisis de estas sucesivas correcciones porque de este modo sabemos en qué orden y en qué tiempo fueron aproximadamente apareciendo¹³⁰.

Si exceptuamos le verbo «habuerim» que S. Ignacio añadió de su puño y letra en la P_1 para suplir la falta de traducción del verbo «he sentido» n° [62], comprobamos que son cuatro series sucesivas¹³¹:

A. *La primera serie* fue añadida por Broët. De las 32 correcciones que S. Ignacio introduce en el *Autógrafo*, las *siete primeras* correcciones las incorpora Broët a la P_1 con anterioridad a Mayo de 1544, fecha en que Broët sale para Regio y Faenza. Son las siguientes¹³²: 1. [91] «*sinagogas*» por «*templis*» (Broët); 2. [102] «*in aeternitate*» añadido al margen (Broët); 3. [102] «*ubi venit plenitudo temporis*» añadido al margen (Broët); 4. [111] «*ut pie meditari licet*» añadido al margen (Broët); 5. [112] «*speluncam seu locum nativitatis*» por «*hospitium seu diversorium*» (Broët); 6. [142] «*ut solet in pluribus*» añadido al margen (Broët); 7. [172] «*quae videtur non esse divina vocatio*» por «*quam electionem non possumus nominare vocationem*» (Broët).

Además, en el n° [23³] Broët corrige un error de trascripción. Cambia «*persecutionem*» por «*prosecutionem*»¹³³.

B. *La segunda serie* está formada por los diez restantes retoques añadidos por Salmerón¹³⁴ a la copia latina P_1 , cuando hizo la recensión completa del texto arquetípico. Son las siguientes: 1. La segunda corrección del [172], a saber, el añadido *divina* «*divinam*»; 2. [195] «*Christus in humanitate*» por «*Christi humanitas*»; 3. [271] «*ut videtur*»; 4. [275] «*fuisse videntur*»

¹³⁰ Acerca de las adiciones autógrafas que no llegaron a pasar a la P_1 parece que hay que afirmar que S. Ignacio las hizo después de escrita y corregida la P_1 . Además por lo que se refiere a las adiciones marginales sabemos que: *una* es de puño y letra de S. Ignacio ([62] *habuerim*) A: «que he sentido [*habuerim*] mayor consolación o desolación».

¹³¹ Cf. Ex² 95.

¹³² CALVERAS, *Los últimos retoques*, 262.263-266.

¹³³ Cf. Ex² 111.

¹³⁴ Entre la segunda mitad de 1545 y febrero de 1546, fecha en que sale de Roma para asistir al Concilio de Trento. Salmerón tiene en ese tiempo entre sus manos la copia latina para mejorarla. A este tiempo pertenece esta segunda serie de retoques al *Autógrafo*.

por «sunt»; 5. [279] «*tempestas*» por «terremotos»; 6. En el n° [297] escribe «*velum scissum est in duas partes*», pero omite «de arriba abaxo» porque se ve que esto último S. Ignacio lo añadió más tarde; 7. En el n° [300] añade «*valde*»; 8. En el n° [306] corrige «*discipulis*» en lugar de «apóstoles»; 9. En el n° [310] omite traducir «y se lee en las vidas de los santos»; 10. Y finalmente en el n° [317] cambia «*obscuratio*» por «*cecitas*».

C. *La tercera serie* sólo la recoge la *Vulgata* de Frusio: ([5] «ofreciéndole» [21][45][93]; la 2ª del n° [297], y la [310][330][363])¹³⁵.

D. Y, finalmente *una cuarta serie* de correcciones del Autógrafo no pasan a ninguna versión latina: la segunda corrección de la anotación [5] «se sirva conforme a», la del [201], la segunda del n° [271] y la del [293].

Existe una cierta posibilidad de que S. Ignacio, en una fecha bastante tardía, redactara las cinco últimas Reglas para sentir con la Iglesia [366-370]¹³⁶. Lo sabemos porque faltan en el texto C., el que Fabro dejó a los cartujos de Colonia entre 1543 y 1544. Luego parece ser que estas cinco últimas Reglas fueron añadidas a (C), tomándolas de la *Vulgata* (V), después de 1547.

CONCLUSIONES DESDE EL PUNTO DE VISTA DIACRÓNICO Y PNEUMATOLÓGICO

Hasta aquí he tratado sencillamente de sintetizar la obra de dos grandes investigadores, J. Calveras y C. de Dalmases. Me toca a mí ahora deducir algunas conclusiones del análisis realizado hasta este momento. Deseo esquematizarlas en dos bloques diferentes. Uno se refiere a la génesis del texto de los Ejercicios, el otro se halla en relación con el horizonte hermenéutico de la pneumatología actual.

Las sucesivas fases de la génesis del libro de los Ejercicios

Por lo que se refiere a la génesis del texto, hemos de notar en *primer lugar*, que la conocemos, a partir de París (1535), por la labor peculiar de los tres traductores del texto castellano al latín. En *segundo lugar*, que es Fabro quien entre 1536 y 1539 traduce por primera vez las reglas para ordenarse en el comer, los misterios de la vida de Cristo y los números [314-315] de las reglas de discreción de espíritus. Que en un período intermedio S. Ignacio reelabora algunas piezas [18.39.42] [88-89] nuevas. Y que, a partir de 1539 hasta 1541, es Salmerón quien traduce directamente desde el n° [319] hasta el final.

¹³⁵ Ex² 124-125.

¹³⁶ Donde ofrece pautas de comportamiento para el tratamiento en público del espinoso problema de la justificación por la fe o por las obras entonces en debate.

En mi opinión, en el conjunto de este proceso final de añadiduras, prevalece *la adaptación*, el hallazgo del medio y la moderación, a saber, el ideal tradicional de la *discretio*.

Conclusiones de carácter pneumatológico

Esto supuesto, me inclino a pensar lo siguiente:

1. Que, si en París el ciclo cristológico (la clave interna de la encarnación [la mediación descendente] y sus repercusiones) parece estar ya definitivamente concluido, es en la ciudad del Sena donde S. Ignacio comienza a reflexionar detenidamente sobre la distinción entre consolación sin causa (fundamento privilegiado de la verdadera libertad recibida como don) y la que procede de Dios a través de alguna mediación o causa creada (lo sabemos por el texto de Helyar).

2. Que entre Venecia (1536) y Roma (1537-1541) S. Ignacio asume y aborda de lleno los temas fundamentales de la *διάκρισις* (*discretio*) tradicional:

El motivo de la relación existente entre las diversas mociones (o pensamientos) y la libertad.

El hallazgo del medio en la penitencia y en la comida (ordenarse en el comer).

El tratamiento del equilibrio espiritual de quien, más allá de todo *agonismo strenuo*, todo lo espera sólo de Dios (Carta a Teresa Rejadell y notas sobre los escrúpulos).

La distinción entre las diversas clases, formas y procesos, de tentación.

Reservando para las *Constituciones* el motivo de la *discreta caridad* o prudencia que trata de hallar y poner en práctica en todo momento el mayor bien espiritual y apostólico.

3. Y que, después de la experiencia de la Storta (Nov 1537) S. Ignacio madura su reflexión sobre la relación existente entre Cristo esposo y la Iglesia esposa, por el vínculo del Espíritu que conduce y preside la historia de la salvación.

Luego, en mi opinión, el conjunto de todos estos elementos de última hora, que por su misma naturaleza pertenecen a la experiencia del Espíritu Santo, en el futuro habrán de ser el ámbito de reflexión en el que se reconsidere, desde el punto de vista ignaciano, la obra conjunta del Verbo y del Espíritu y el «*modo nuestro de proceder*».

TRES PIEZAS INTRODUCTORIAS

Anotaciones – Presupuesto –
Principio y fundamento

Ihs

[1] ¹ANOTACIONES PARA TOMAR ALGUNA INTELIGENCIA
 EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES QUE SE SIGUEN, Y PARA
 AYUDARSE, ASI EL QUE LOS HA DE DAR
 COMO EL QUE LOS HA DE RECIBIR

²La primera anotación es que por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. ³Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas ⁴y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.

[2] ¹La segunda es que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación

[1] ¹ para tomar alguna inteligencia en: Para instruirse sobre qué son – 2 *todo modo*: Toda manera. Las palabras «modo» y «manera» son intercambiables (Cf. [1³]: «por la misma manera, todo modo»: del mismo modo, toda manera...) – *de orar, vocal y mental*: de orar vocal y mentalmente – 3 *afecciones desordenadas*: La inclinación y los condicionamientos emocionales del apetecer, del afecto, o de un interés particular (los deseos), que tienden a apartar al hombre de aquello que es justo y recto, o de su orientación fundamental hacia Dios, y en última instancia de la voluntad divina. En ellas se pone de manifiesto el amor propio – 4 *en la disposición de su vida*: En la actitud o el «estado» global, en el que después se concretan las demás cosas particulares.

[2] ¹ *modo y orden*: Método – *discurriendo solamente por los puntos*: Recorriendo solamente los puntos principales – 2 *tomando el fundamento verdadero de la historia*: Declarando el contenido nuclear y el sentido último del misterio, o del relato evangélico mismo, o bien de la materia que se ha de meditar o contemplar – *sentir la historia*: Impresionarse o admirarse afectivamente ante el acontecimiento de la historia de la salvación meditado o contemplado – 3 *es ilucidado por la virtud divina*: Esclarecido e iluminado por la virtud divina [363³].

o meditación, discurriendo solamente por los puntos, con breve o sumaria declaración; ²porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, ³quier por la racionación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, ⁴es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia. ⁵Porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente.

[3] ¹*La tercera.* Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad afectando, ²advertamos que en los actos de la voluntad, cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, ³se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos del entendimiento entendiendo.

[4] ¹*La cuarta.* Dado que para los ejercicios siguientes se toman cuatro semanas, por corresponder a cuatro partes en que se dividen los ejercicios; ²es a saber, a la primera, que es la consideración y contemplación de los pecados; la segunda es la vida de Cristo nuestro Señor hasta el día de ramos inclusive; ³la tercera la pasión de Cristo nuestro Señor; la cuarta la resurrección y ascensión, poniendo tres modos de orar: ⁴tamen, no se entienda que cada semana tenga de necesidad siete o ocho días en sí. ⁵Porque como acaece que en la primera semana unos son más tardos para hallar lo que buscan, es a saber, contrición, dolor, lágrimas por sus pecados; ⁶asimismo, como unos sean más diligentes que otros, y más agitados o probados de diversos espíritus, ⁷requiérese algunas veces acortar la semana, y otras veces alargarla, y así en todas las otras semanas siguientes, buscando las cosas según la materia subyecta. ⁸Pero, poco más o menos, se acabarán en treinta días.

[3] ¹ *discurriendo*: Pensando – *afectando*: Moviendo más los afectos con la voluntad [50⁶]. El verbo afectar tiene a veces un sentido pasivo y otras activo, como en este caso.

[4] ³ *poniendo*: Añadiendo (Polanco en N.) – ⁴ *tamen*: Con todo, sin embargo – ⁵ *son más tardos para hallar*: Tardan más de lo ordinario en hallar – ⁷ *según la materia subyecta*: Según la materia de que se trate. Esta fórmula aparece en 10 ocasiones [4⁷] [48²] [49] [74⁴] [105¹] [199¹] [204³] [225] [226³] [243²].

Puede tener tres significados principales: A. Según la finalidad que se pretende y que cada cual deberá buscar y hallar por sí; B. Según la materia de que se trate (DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 200), C. Y la materia según la «disposición subjetiva» de la persona, en orden a hallar la gracia que se pretende. La subjetivación o situación subjetiva en que se halla condiciona la prolongación o el recorte de las Semanas [4]; Cf. J. CALVERAS, *Ejercicios Espirituales. Directorio*, 44: «como parecerá mejor para alcanzar lo que particularmente se busca en cada semana»; A. HAAS, *Commento sulle Annotazioni*, 51ss; RAITZ VON FRENTZ, *Geistlichen Übungen*, 26 «según la exigencia de las situaciones propuestas»; y COUREL, *Exercices Spirituels*, 16: «según el punto en que se encuentra»; según la necesidad que note en el ejercitante.

[5] ¹*La quinta.* Al que recibe los ejercicios mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, *ofreciéndole* todo su querer y libertad, ²para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, *se sirva conforme* a su santísima voluntad.

[6] ¹*La sexta.* El que da los ejercicios, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios espíritus, ²mucho le debe interrogar cerca los ejercicios, si los hace a sus tiempos destinados y cómo; ³asimismo de las adiciones, si con diligencia las hace, pidiendo particularmente de cada cosa destas. ⁴Habla de consolación y desolación [316-317], de adiciones [73-90].

[7] ¹*La séptima.* El que da los ejercicios, si ve al que los recibe que está desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, ²dándole ánimo y fuerzas para adelante, y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haciéndole preparar y disponer para la consolación ventura.

[8] ¹*La octava.* El que da los ejercicios, según la necesidad que sintiere en el que los recibe, cerca de las desolaciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones, ²podrá platicarle las reglas de la primera y segunda semana, que son para conocer varios espíritus [313-327 y 328-336].

[9] ¹*La nona.* Es de advertir, cuando el que se ejercita anda en los ejercicios de la primera semana, si es persona que en cosas espirituales no haya sido versado, y si es tentado grosera y abiertamente, ²así como mostrando impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo, etc.; ³el que da los ejercicios no le platique las reglas de varios espíritus de la segunda semana;

[5] ¹ *ofreciéndole*: S. Ignacio tachó la palabra «*dexándole*» y en su lugar escribió al margen «*ofreciendo*» – ² *se sirva conforme*: S. Ignacio tacha «*ordene*». Al margen había escrito «en que *se sirva conforme*» (P₁ «*disponat*»), pero luego prescindió de «en que». Esta corrección *no pasa a ninguna versión latina*.

[6] ¹ *cuando*: Si – ² *cerca*: Acerca de – *destinados*: Señalados – ³ *pidiendo particularmente*: Y pregúntele en particular acerca de – ⁴ *Habla*: Se habla de consolaciones y desolaciones (N. «háblese»). Cf. *Directorio Autógrafo* [5], MHSI 76, p. 70. En la primera edición castellana del original, Roma 1615, se suprimió el punto y la raya oblicua existentes en el *Autógrafo* entre «*destas./ habla*», y las últimas palabras sobre las adiciones («fol. 53, de adiciones fol. 14»), lo cual dio pie a diversas interpretaciones erróneas (e.g. «pedir habla», etc.) que, gracias a la edición más correcta de Bilbao de 1887 y a la comparación con los demás textos latinos, ha quedado definitivamente subsanada, tal y como la leemos ahora, separando mediante un punto y seguido una palabra de la otra: *desta. Habla...*

[7] ¹ *no se haya*: N. «no se muestre» – ² *dándole*: Y déle – y *descubriéndole*: Y descúbrale – y *haciéndole*: Y hágale – *ventura*: Venidera, próxima (N. «que ha de venir»).

[8] ¹ *cerca de*: Acerca de – y *así de*: E igualmente acerca de.

[9] ¹ *Es de advertir*: que... – *versado*: Habitado a, o ejercitado en las cosas del espíritu – ² *mostrando*: Poniendo [315²], proponiendo. – ⁴ *más sutil y más subida*: Para la que se necesita una mayor agudeza de percepción de la que es capaz.

⁴porque, cuanto le aprovecharán las de la primera semana, le dañarán las de la segunda, por ser materia más sutil y más subida que podrá entender.

[10] ¹*La décima*. Cuando el que da los ejercicios siente al que los recibe que es batido y tentado debajo de especie de bien, entonces es propio de practicarle sobre las reglas de la segunda semana ya dicha. ²Porque, comúnmente, el enemigo de natura humana tienta más debajo de especie de bien cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de la segunda semana, ³y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de la primera semana.

[11] ¹*La undécima*. Al que toma ejercicios en la primera semana, aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en la segunda semana; ²mas que ansí trabaje en la primera, para alcanzar la cosa que busca, como si en la segunda ninguna buena esperase hallar.

[12] ¹*La duodécima*. El que da los ejercicios, al que los recibe ha de advertir mucho que, como en cada uno de los cinco ejercicios o contemplaciones, que se harán cada día, ha de estar por una hora, ²así procure siempre que el ánimo quede harto en pensar que ha estado una entera hora en el ejercicio, y antes más que menos. ³Porque el enemigo no poco suele procurar de hacer acortar la hora de la tal contemplación, meditación o oración.

[13] ¹*La terdecima*. Asimismo es de advertir que, como en el tiempo de la consolación es fácil y leve estar en la contemplación la hora entera, así en el tiempo de la desolación es muy difícil cumplirla. ²Por tanto, la persona que se ejercita, por hacer contra la desolación y vencer las tentaciones, debe siempre estar alguna cosa más de la hora cumplida; porque no sólo se avece a resistir al adversario, mas aun a derrocallo.

[14] ¹*La cuatuordécima*. El que los da, si ve al que los recibe que anda consolado y con mucho hervor, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; ²y cuanto más le conociere de lige-

[10] ¹ *debajo de especie de bien*: Cf. [332¹] «sub angelo lucis» (2 Cor 11,14) – *ya dicha*: Ya dichas. Cf. [8²] y [328-336] – *2.3 vida*: vía – *3 y no tanto*: Cuando se ejercita en...

[11] *2 la cosa que busca*: El fruto espiritual que pretende, propio de la 1ª Semana – *esperase hallar*: Una norma parecida recurre de nuevo en el n° [127].

[12] *2 una entera hora*: [13²] «por una hora entera o cumplida». La alusión a la duración de cada ejercicio se repite después en el n° [128²].

[13] *1 leve*: Ligero – *2 por hacer contra*: La desolación o tentación. Cf. [319¹] [321²] [325⁵] [350¹] [351³]. Ignacio utiliza esta expresión únicamente en el sentido de resistencia y superación o bien de la desolación, o bien de la tentación. No contra toda inclinación espontánea del hombre, sino solamente contra aquellas tendencias que son desordenadas. Cf. [16²] y tratan de desviar al hombre de su camino – *derrocallo*: se acostumbre a derrocarlo, a vencerle y superarle.

[14] *1 prevenir*: Precaver – *2 de ligera condición*: (N. «ligerito de condición»). De carácter ligero y superficial – *prevenir y admonir*: Prevenir y amonestar – *5 mucho debe de mirar*: Debe examinar atentamente – *la propia condición y subjecto*: El carácter y la capacidad del ejercitante (Cf. [15²] «subjecto» y [18¹] la «disposición»).

ra condición, tanto más le debe prevenir y admonir. ³Porque, dado que justamente puede mover uno a otro a tomar religión, en la cual se entiende hacer voto de obediencia, pobreza y castidad; ⁴y dado que la buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él, ⁵mucho debe de mirar la propia condición y subyector, y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer.

[15] ¹*La décimaquinta*. El que da los ejercicios no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promesa que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir que a otro. ²Porque, dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabíliter tengan subyector, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; ³tamen, en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, ⁴abraçándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. ⁵De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; ⁶mas estando en medio, como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.

[16] ¹*La décimasexta*. Para lo cual, es a saber, para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura, ²si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal afectada; ³así como si está afectada para buscar y haber un oficio o beneficio, no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ni por la salud espiritual de la ánimas, mas por sus propios provechos y intereses temporales, ⁴debe afectarse al con-

[15] 1 *promesa*: Voto – 2 *probabíliter tengan subyector*: Que probablemente tengan carácter, aptitud e idoneidad, para elegir la consagración propia de la vida religiosa, que persigue como finalidad específica la perfección evangélica [135] y [357] – 3 *tamen*: Con todo, sin embargo – *buscando*: Al buscar – 4 *abraçándola*: Algunos textos antiguos leen «abrasándola» (D.E.X. P₁ «acceptando»; V. «eamque amplexans»; I. «Dei amore flagrans»). Pero esta lectura parece que deforma el sentido del texto *Autógrafo* – 5 *no se decante*: No tome partido por (N. «no se acueste») – *como un peso*: Como el fiel de la balanza [179³] «como en medio de un peso» – 6 *inmediate*: Sin mediación alguna entre ambos. «Inmediate» en [44⁹] y [127] significa «a continuación».

[16] 1 *La décimasexta*: Llama la atención el paralelismo existente entre este n^o [16] y el [157]. Lo cual demuestra que tal vez ambos pertenecen a un mismo estrato redaccional y deben ser estudiados en paralelo: en [16] equivale a una norma general, y en [157] se refiere al momento en que el hombre llega a la encrucijada de las Banderas y de la Elección. Ambos aparecen ya en C. (Cf. Ex² 495 y 478) – 2 *está afectada y inclinada*: Siente afecto y propende apetencialmente hacia – *para venir al contrario*: Para llegar incluso a apeteecer y sentir lo contrario de aquello hacia lo que le inclina su actitud desordenada – 3 *haber*: Hacerse con – *oficio*: Eclesiástico – 4 *debe afectarse al contrario*: Debe inclinarse a la disposición contraria. Pero sabiendo que, en definitiva, la transformación profunda del apeteecer espontáneo únicamente la puede consumir Dios mediante su amor y su gracia, cuando el hombre ha llegado al término de su colaboración. Para Ignacio sólo Dios es capaz de mudar su afección primera. Cf [155^{2,3}]: «le pondrá en voluntad [...] si no le moviere sólo el servicio».

trario, instando en oraciones y otros ejercicios espirituales, y pidiendo a Dios nuestro Señor el contrario, ⁵es a saber, que ni quiere el tal oficio o beneficio ni otra cosa alguna, si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera. ⁶De manera que la causa de desear o tener una cosa o otra sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad.

[17] ¹*La décimaséptima*. Mucho aprovecha, el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe, ²ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen; ³porque, según el mayor o menor provecho, le puede dar algunos espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima así agitada.

[18] ¹*La décimoa octava*. Según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; ²porque no se den a quien es rudo, o de poca complisión, cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas. ³Asimismo, según que se quisieren disponer, se debe de dar a cada uno, porque más se pueda ayudar y aprovechar. ⁴Por tanto, al que se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima, se puede dar el examen particular [24-31], y después el examen general [32-43]; ⁵juntamente, por media hora a la mañana, el modo de orar sobre los mandamientos, pecados mortales, etc. [238ss.], ⁶comendándole también la confesión de sus pecados de ocho en ocho días y, si puede, tomar el sacramento de quince en quince, y si se afecta mejor de ocho en ocho. ⁷Esta manera es más propia para personas

[17] 1 *Mucho aprovecha*: que... – *pedir*: Preguntar – *del que los recibe*: Ignacio formula aquí la neta distinción entre el confesor y la persona que da a otro modo y orden [2¹] (Cf. Ex² 156 nota) – 2 *ser*: Sea informado... – 3 *según el mayor o menor provecho*: Según el grado mayor o menor de aprovechamiento que saca de ellos se suelen poner de manifiesto las resistencias personales, y a él se acomodan también las tentaciones del enemigo [9] [10] [325] [332] [336] – *así agitada*: Probada por los espíritus.

[18] 1 *Según*: Conforme a – 2 *rudo, o de poca complisión*: Corto de ingenio o débil de complexión – 3 *Se quisieren*: Parece preferible la lectura «quisiere» (quisiera) (Cf. D.E.N. y X). Tal vez se trate de uno de los posibles errores del *Autógrafo* – *porque más se pueda ayudar y aprovechar*: Para que más se ayude y aproveche de los mismos ejercicios – 4 *para se instruir*: Al que está dispuesto sólo a instruirse – *cierto grado de contentar a su ánima*: Y llegar al grado limitado de cumplimiento que se requiere para la salvación eterna, hallando de este modo una cierta paz – 5 *juntamente*: Simultáneamente se le puede recomendar – 6 *comendándole*: Encomendándole, recomendándole – *y si se afecta mejor*: El *Autógrafo* no pone coma en este pasaje, por lo que son posibles dos lecturas: a) «y si se afecta mejor.»; b) Y otra, con la coma antes de mejor: «y si se afecta, mejor». Siguiendo a P₁ y V. nos inclinamos por la primera lectura (P₁ «vel si magis afficitur»; V. «si affectus impellat») – 7 y así: E igualmente cada uno – 8 *ser de poco subyector*: [14²] [15²] Que es de poco carácter y aptitud; que tiene pocas cualidades, dotes e idoneidad – 9 *ejercicios leves*: Ligeros – 12 *faltando tiempo para todo*: ya que, debido a la escasez de tiempo y de recursos humanos, es preciso dedicarse a aquellas personas de quienes se espera un provecho mayor (Cf. *Const.*, parte VII, c. 4^o, n^o 649F; parte IV, c. 8^o, n^o 409E).

más rudas o sin letras, declarándoles cada mandamiento, y así de los pecados mortales, preceptos de la Iglesia, cinco sentidos y obras de misericordia.⁸ Ansimesmo, si el que da los ejercicios viere al que los recibe ser de poco sujeto o de poca capacidad natural, de quien no se espera mucho fruto,⁹ más conveniente es darle algunos destes ejercicios leves hasta que se confiese de sus pecados;¹⁰ y después, dándole algunos exámenes de conciencia y orden de confesar más a menudo que solía, para se conservar en lo que ha ganado,¹¹ no proceder adelante en materias de elección, ni en otros algunos ejercicios que están fuera de la primera semana;¹² mayormente cuando en otros se puede hacer mayor provecho, faltando tiempo para todo.

[19] ¹*La décimonona.* Al que estuviere embarazado en cosas públicas o negocios convenientes,² quier letrado o ingenioso, tomando una hora y media para se ejercitar, platicándole para qué es el hombre criado,³ se le puede dar asimismo por espacio de media hora el examen particular, y después el mismo general, y modo de confesar y tomar el sacramento,⁴ haciendo tres días cada mañana por espacio de una hora la meditación del primero, segundo y tercero pecado [45-53];⁵ después, otros tres días a la misma hora, la meditación del proceso de los pecados [55-61];⁶ después, por otros tres días a la misma hora, haga de las penas que corresponden a los pecados [65-71];⁷ dándole, en todas tres meditaciones, las diez adiciones [73-90];⁸ llevando el mismo discurso por los misterios de Cristo nuestro Señor, que adelante y a la larga en los mismos ejercicios se declara.

[20] ¹*La vigésima.* Al que es más desembarazado y que en todo lo posible desea aprovechar, dénsese todos los ejercicios espirituales por la misma orden que proceden;² en los cuales, por vía ordenada, tanto más se aprovechará cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solitud terrena;³ así como mudándose de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámara para habitar en ella cuanto más secretamente pudiere.⁴ De manera que en su mano sea ir cada día a misa y a vísperas, sin temor que sus conocidos le hagan impedimento.⁵ Del cual apartamiento se si-

[19] 2 *quier*: Ya sea (N. «si es») – *tomando*: Tome – 4 *haciendo*: Y haga. Nótese de paso la tendencia espontánea de Ignacio al uso del gerundio en lugar de las demás formas verbales – 6 *haga de*: Medite – 7 *dándole*: Y dénsese – 8 *llevando*: Y se lleve.

[20] 1 *por la misma orden que proceden*: Polanco añadió aquí, en la P₂, una frase que llama la atención («et quidem scripta rerum capita tradi, ne elabantur e memoria, expedit») «y, ciertamente, conviene que entregue un resumen escrito de las cosas principales, para que no se borren de la memoria») – 2 *por vía ordenada*: Existen dos interpretaciones de esta fórmula a) La P₁ la traduce así «vía ordinaria»; y Polanco en N. escribe «por vía ordinaria», de ordinario. b) Calveras, en cambio, la interpreta del siguiente modo: «por vía ordenada o medio apropiado» (*Directorio*, 54) – 4 *sea*: Esté – 6 *en apartarse hombre*: Al apartarse uno – 9 *se acercar y llegar*: Acercarse y unirse a – 10 *y cuanto más así se allega*: Se une – *gracias y dones*: espirituales.

guen tres provechos principales, entre otros muchos: ⁶el primero es que, en apartarse hombre de muchos amigos y conocidos, y asimismo de muchos negocios no bien ordenados, por servir y alabar a Dios nuestro Señor, no poco merece delante su divina majestad. ⁷El segundo, estando así apartado, no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una, es a saber, en servir a su Criador, y aprovechar a su propia ánima, ⁸usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea. ⁹El tercero, cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor; ¹⁰y cuanto más así se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad.

LAS ANOTACIONES

[1-20] y [21]

GÉNESIS DEL TEXTO

Los veinte primeros números del libro de los Ejercicios forman un bloque compacto, no herméticamente cerrado, dado que existen determinados elementos, diseminados por todo el libro¹, que pertenecen por su misma naturaleza a este pequeño *directorio*; un bloque férreamente delimitado mediante una gran «*inclusión*»² de apertura y cierre [1] y [21] en la que se define lo que son los Ejercicios y la finalidad³ a la que toda la experiencia se ordena. Son el directorio con que se abre el libro.

Genéticamente este *documento* fue objeto de cuatro etapas redaccionales sucesivas:

CUATRO ETAPAS REDACCIONALES

En una primera instancia,

Ignacio antepuso a los exámenes y ejercicios de la Primera Semana [24-72] tres notas previas [5.23.22]⁴. De las cuales, una trataba de describir *las disposiciones ideales* que debía tener el que recibía los Ejercicios y se disponía a encontrarse con Dios, la Anotación 5^a.

¹ Ej. [44, 72, 88, 90, 99, 100, 119, 127-129, 130, 131, 133, 148, 159, 160, 162, 163, 204, 205, 206, 207, 209, 226-228, 250, 259, 260].

² A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris-Bruges 1963, 37: «Este procedimiento, que consiste en retomar al final de un pasaje dado un término o una fórmula utilizados al comienzo, indica de manera muy concreta los límites del desarrollo».

³ Cf. A. HAAS, *Geistliche Übungen*, Freiburg 1975, 121-185. (*Commento sulle Annotazioni agli Esercizi Spirituali*, Roma 1976, 8-10). Explicaciones para hacerse una idea de qué son los Ejercicios, e indicaciones de comportamiento o avisos subsidiarios que pueden ayudar al correcto desarrollo de la actividad de dos personas que dialogan entre sí y que, a su vez, se hallan en contacto con un Tercero.

⁴ Véase el texto de J. HELYAR, Ex² 429.

Es lógico que posteriormente Ignacio tratara de perfilar y completar, todavía un poco más, esta actitud mediante algunas advertencias (Anotaciones 3^a, 11^a, 12^a-13^a, 16^a y 20^a 1-4) que, por el latín imperfecto de la primera traducción latina, traicionan la mano del primer traductor (tal vez el mismo Ignacio en la época de París) y su antigüedad⁵.

La segunda etapa redaccional

La reconocemos por el latín del «primer colaborador» de Ignacio (¿Fabro?). Este bloque regula la intervención del que da los Ejercicios, *la parte del maestro*⁶, y señala su conducta con relación a la variedad de espíritus que experimenta el que se ejercita (Anotaciones 6^a, 7^a, 8^a-10^a, y 17^a). Así pues, debido a que estas anotaciones citan expresamente las dos series de reglas «para en alguna manera sentir y conocer mociones» [313¹], o se apoyan en ellas, parece obvio que les sean posteriores en cuanto a su gestación.

Por otra parte, si examinamos detenidamente el original castellano de la anotación 2^a, la que prescribe la brevedad al exponer los puntos, y el de las que aconsejan la cautela en la práctica de la elección, 14^a y 15^a, debemos considerarlas como más modernas, puesto que aparece en ellas un grado superior de «clausulación» o fraseo e incluso el empleo del estilo periódico. Esto mismo vale para la anotación 1^a que, con la definición de los Ejercicios 21^a, hace las veces de prólogo de todas ellas, y para la 4^a, que propone la división de toda la tarea en cuatro Semanas. Confirma esta presunción la ausencia de todo rastro de latín imperfecto en la primitiva traducción latina⁷.

Tercera etapa

Las anotaciones 18¹⁻⁷ y 19^{1-3a} aparecen en el texto C y son, por tanto, anteriores a 1538⁸. En atención a su latín enteramente correcto, e incluso elegante, podemos conjeturar razonablemente que son la obra de otro traductor. El primer corrector y colaborador de Ignacio (¿Fabro?) se convierte ahora en *traductor* directo del castellano al latín. Estas dos anotaciones están destinadas a aplicar los Ejercicios a las diversas clases de personas, según su capacidad, disposición y posibilidades.

⁵ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata*, AHSI 31 (1962) 71; Ex² 113-114.

⁶ H. BERNARD-MAITRE, *Essai historique sur les Exercices de Saint Ignace depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599)*, Louvain 1926, 86 y 87 nota 1.

⁷ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72.

⁸ Ex² 459-460.

Con relación a esta misma etapa redaccional, debemos añadir que en el texto C. aparecen también los números [44²⁻⁹], sobre la confesión general con la comunión, y la 2ª parte de la vigésima anotación [20⁵⁻¹⁰], que no aparecen en H. Aunque hemos de admitir que existe una notable diferencia entre el latín del número [44] y aquel que describe los provechos que se siguen del apartamiento y total soledad [20⁵⁻¹⁰].

Cuarto estadio redaccional: la elaboración de las tres últimas anotaciones

Finalmente, S. Ignacio, al revisar por última vez el libro de los Ejercicios, debió redactar en un estilo mejor la serie final de las anotaciones que completaba las notas internas facultativas o de acomodación de los Ejercicios, [18⁸⁻¹²] y [19^{3b-8}], y que no aparecen en C⁹. Probablemente se las daría al primer corrector (¿Fabro?), que hizo un magnífico trabajo al traducirlas. Lo vemos, además, por el hecho de que la anotación [18⁸⁻¹²] posee una estructura redaccional diversa. Existe una gran probabilidad de que Fabro, antes de partir de Roma con Laínez y el cardenal Sant' Angelo, a finales de junio de 1539¹⁰, tradujera directamente del castellano al latín los números [18⁸⁻¹²], [39³⁻⁸] y [42³⁻⁴], y con esto finalizara su obra de primer colaborador de Ignacio y de segundo traductor del libro de los Ejercicios.

En resumidas cuentas, por dos vías diversas (por el estudio de las versiones latinas más antiguas, así como por la lectura del mismo título, «Anotaciones para tomar alguna inteligencia...») llegamos a la misma conclusión:

1. Inicialmente fue para Ignacio de gran importancia, cuando él personalmente daba a otro «modo y orden» de meditar o contemplar, diseñar la actitud ideal del individuo que deseaba ponerse «totalmente» en manos de Dios¹¹. Actitud que más tarde trató de perfilar un poco más: *las disposiciones que se requieren de parte del que se ejercita*.

⁹ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 88-89: «Y reuniendo estas anotaciones con las otras que se dirigen a la actuación del mismo ejercitante, redactadas anteriormente y contenidas en la primera traducción latina, y poniéndoles por prólogo la anotación primera, en que se definen los Ejercicios [1], dejaría fijada su introducción».

¹⁰ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 94: dice que «en Mayo o Junio de 1539»; (MHSI 48 Faber 486-696); Fabro en su *Memorial* escribe: «Anno 1539 mense maii magister Laynez et ego iussu pontificis Roma profecti sumus Parmam cum cardinali Sti Angeli» (MHSI 66 FN I, 42 y nota 44).

- 5^a: la actitud o disposición general de apertura incondicional a Dios.
- 11^a: la actitud con relación al trabajo de cada Semana.
- 3^a, 12^a-13^a: la reverencia debida y las normas de conducta en el momento de la oración.
- 16^a: la libertad exigida para pasar a la elección.
- 20²⁻¹⁰: y, finalmente, la necesidad del apartamiento y soledad; la atmósfera ambiental más favorable, de total libertad frente a la presión ambiental, para poder dedicarse con todo ahínco a la única cosa que verdaderamente importa: *decidir la vida ante Dios*.

2. Posteriormente, cuando sus primeros compañeros hicieron sus primeras armas al dar los Ejercicios a otros estudiantes, Ignacio se vio precisado a instruirles sobre el modo de darlos, sobre la función «del que los da» y sobre el modo y la materia de la entrevista. E incluso se vio obligado a redactar para ellos un pequeño directorio. De ahí que en los 20 primeros números prevalezca *la parte del maestro*.

- 2^a y 17^a: cómo dar «modo y orden», conforme a las necesidades del individuo.
- 4^a: la división general de la experiencia.
- 12^a: cómo se ha de hacer cada ejercicio.
- 6^a-10^a.17^a: la conducta del que da los Ejercicios con relación a las varias agitaciones y pensamientos que le sobrevienen al que se ejercita.
- 14^a y 15^a: la actitud del que da los Ejercicios en el momento en que el hombre se halla en elección.
- 18^a, 19^a, y 20¹: los modos posibles de acomodación de la experiencia.

Por tanto, este es el origen de los dos textos de que se componen las Anotaciones: el texto *alegórico*¹², más arcaico, que describe las disposiciones

¹¹ *Anot. 5^a*; Cf. HELYAR, Ex² 429: «omnia nostra tam interiora quam exteriora».

¹² R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 47-49. El texto *literal* es aquel que Ignacio escribe para el que da los Ejercicios (e.g. buena parte del «directorio»). El texto *semántico* es aquel que el que da los Ejercicios «narra» al que se ejercita (e.g. la materia de meditación-contemplación, o el fundamento verdadero de la historia). El texto *alegórico* es cómo se expresa, por medio de la oración e incluso por medio de la actividad (piénsese, por ejemplo, en la penitencia en cuanto medio de discernimiento [87³⁻⁴]), el que se ejercita cuando se dirige a Dios en espera de una respuesta. Y, finalmente, el texto *anagógico*, que es la respuesta de

que debe tener el que se ejercita en su proceder ante Dios; y otro *literal*, que es el que Ignacio dirige al que los da. Si a esto añadimos la definición de lo que son los Ejercicios [1ª y 21ª], que era preciso colocarla en el frontispicio del Libro, a modo de apertura y cierre, tenemos ya completo todo este primer documento¹³, tanto en su estructura lógica-interna como genética.

EL CONTENIDO DE LAS ANOTACIONES¹⁴

“El que los da”

Sus funciones principales

El contenido principal de las anotaciones, aunque históricamente no sea el primero, es *el rol del que da los Ejercicios*.

Su actitud es claramente *normativa*, pero no en cuanto a lo que pueda acontecer en la experiencia, sino sólo en cuanto al método: ¡Haga Usted esto, y hágalo así!¹⁵

No es directiva, porque no induce al otro a nada, ni le exhorta, ni tan siquiera moraliza. Eso sería tratar de suplantar la libertad del individuo e infantilizarlo, o bien primar su lenguaje sobre el de Dios que actúa en el que se ejercita. Éste es el que se ha de decidir. Él es el único responsable de sus acciones.

Dios por medio de unos signos fenomenológicos, principalmente el de la consolación [316.330], pero también por medio de la desolación [317]. En algunas ocasiones nos serviremos de esta nomenclatura a la largo de nuestro comentario.

¹³ Cf. E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior I*, Freiburg 1938, 13-43: Las agrupa de este modo: 1ª Anot. El ejercicio como disposición; 2ª-5ª El vínculo para la libertad; 6ª-17ª La ayuda para el apartamiento; 18ª-20ª Selección de lo que se ha de entregar; el P.A. HAAS, *Commento sulle Annotazioni*, 9, propone la siguiente división: Anot. 1ª naturaleza y fin; Anot. 2ª y 3ª modo general de proceder; Anot. 4ª partes y duración; Anot. 5ª la disposición fundamental del que los hace; Anot. 6ª-17ª comportamiento del que los da para con el que los recibe; Anot. 18ª-20ª adaptaciones a los diversos tipos de personas; el P.A. CHAPPELLE, *Les Annotations* [1-20], en *Un commentaire littéral et théologique*, 32.39.44-45.49. y 50, prefiere una división «tripartita» del conjunto de las Anotaciones: A. 1ª-5ª La descripción global de los Ej.; B. 6ª-17ª Cómo debe obrar el que los da con el que los recibe: De la 6ª-11ª cómo ayudar y guiar en el discernimiento de las mociones y de los espíritus; la 12ª-13ª cómo consagrar el tiempo debido a la oración; de la 14ª-16ª cómo prestar la ayuda correcta en tiempo de elección; La 17ª la actitud fundamental y la competencia específica del que los da; C. y de la 18ª-20ª: Tres géneros de Ejercicios que corresponden a tres categorías diferentes de personas.

¹⁴ Determinados aspectos particulares de las Anotaciones los explicaremos en su lugar correspondiente: la [5ª] al comentar los nº [314-315], la [16ª] al final del ejercicio de los Binarios, y la [9ª-10ª], en las reglas de discernimiento al hablar del fenómeno de la tentación [325-327] y [331-334].

¹⁵ G. JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Exercitatorio* c.2: «por ende necessaria cosa es dar algún modo y ordenar algunos ciertos exerciçios, porque, sabiendo qué es lo que havemos de hazer, sienpre permanezcamos en paz, y exercitándonos por ellos, reformemos nuestro espíritu en su primera dignidad», (Ed. C. BARAUT) 100.

Su disposición capital es la de *ser neutral*¹⁶, «como el fiel de la balanza» [15⁵]¹⁷. Su función consiste en poner al otro correctamente ante Dios, libre de todo condicionamiento, para dejar que sea Dios mismo quien actúe «inmediate» [15⁶]; él entonces debe retirarse.

Su oficio no se identifica con el del confesor [17¹]¹⁸. Por ello no debe querer saber (o indagar = «pedir») ni la vida, ni los pensamientos, ni los pecados del que se ejercita. Si le interroga o escucha, habrá de hacerlo sin curiosidad, porque ésta dificultaría en gran medida la confianza y libertad del individuo. Aparte de que el objeto de la posible curiosidad, por ser la «vida» del otro, ni es lo importante y mucho menos lo que Dios desea decirle al hombre en este momento.

Su actividad es sobria, se ordena a informar sobre qué son los Ejercicios [1²⁻⁴] y a ofrecer materia de meditación o contemplación¹⁹, pero sin desgranarla pormenorizadamente²⁰, porque esto deformaría su papel, con-

¹⁶ Es semejante a la neutralidad del psicoanalista. Cf. M. Van ESBROECK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris 1968, 199 (Citado por Chappelle, 48 nota 21).

¹⁷ Cf. A. HAAS, *Commento*, 95; Cl. VIARD, *Donner les Exercices*, Chr 23 (1976) 228-229: «Esto exige del director, que él mismo esté libre de tales afecciones, que verifique que no va a proyectar sus deseos o sus interpretaciones».. su relación de ayuda al servicio del ejercitante exige que esté indiferente: «su presencia sería muy engañosa si viniera a ocupar (encombrer) el espacio de esta relación inmediata (del ejercitante con Dios) con sus ideas, su doctrina, o sus deseos por elevados que fuesen...»; A. CHAPPELLE, *Les Annotations*, 45-47: «la imagen del fiel de la balanza expresa aquí la disponibilidad a Dios que «crea la indiferencia».. 47: Dar los Ejercicios es, ante la elección del ejercitante, mantenerse en el medio de los posibles contrarios para dejar que el Creador obre inmediatamente con su criatura [...] El que los da es el primer llamado a esta indiferencia. Cf. nota 19: no se trata de reducirle a la dialéctica del término medio que se niega en la unidad de los términos extremos [...] sino de la mediación entre Dios y los hombres, en cuanto que deja obrar a Dios inmediatamente en su criatura. Cf. G. FESSARD, *La dialectique I*, 79.80 y 190ss.

¹⁸ Porque no tiene nada que ver con el sacramento de la confesión (Cf. I. CASANOVAS, *Ejercicios de S. Ignacio*, Barcelona 1945, 332: «Mejor es, pudiendo, que otro le confiese y no el que da los ejercicios»). Su función debe ser respetuosa en extremo en materia de conciencia pero, por otra parte, totalmente libre para preguntar sobre todo lo que atañe a la práctica concreta de los Ejercicios: «si los hace», «qué le ocurre en ellos», «qué mociones (dificultades, apetencias, rechazos...) experimenta al acometer esta tarea» (Cf. Ex² 156 nota).

¹⁹ Direct. Cl. ACQUAVIVA, n° 63, MHSI 76, 606-607.

²⁰ [2²] «con breve o sumaria declaración»; Cf. *Directorio Autógrafo* n° 15 y 16, MHSI 76, p.74: n° 15: «El que da los Ejercicios, no debe llevar el libro dellos para allí leerse los, sino que tenga bien estudiado lo que ha de tratar». n° 16 «Mejor es, a quien tiene tiempo, no llevar escritos los puntos, sino, habiendo declarado la materia, dictárselos a él mismo de su mano. Quien no tiene tanto tiempo, puede llevárselos en escrito y dexárselos. Pero, de una o de otra manera, debe el que da los Ejercicios, declararlos conforme al libro dellos, y dexar solamente los puntos en escrito succinctamente puestos»; [20¹] por la misma orden que proceden: Polanco añadió en la P₂, una frase que llama la atención («et quidem scripta rerum capita tradi, ne elabatur e memoria, expedit» = «y, ciertamente, conviene que entregue un resumen escrito de las cosas principales, para que no se borren de la memoria»), porque revela una práctica en uso, ya desde los comienzos de la Compañía, que consistió o bien en dictar al ejercitante, o bien en dejarle un pequeño resumen de los puntos principales, para que

virtiéndole en predicador lo cual mediatizaría la actividad del que se ejercita. Este es el que debe entrar en actividad por sí mismo ([2²] «discurrir y raciocinar por sí mismo»)²¹, sabiendo de antemano que en este terreno lo que Dios da a sentir y gustar internamente, su lenguaje, es lo único que verdaderamente harta y satisface; el «descubrimiento» experiencial recibido ilumina y hace gustar la historia. Y esto, de ordinario, no son ideas, sino realidades muy sencillas que afectan al hombre entero y a sus apetencias más profundas de felicidad [2⁴], la inmediatez de su amor [15³⁻⁶].

Instruye sobre lo que a veces le ocurre al que se ejercita. Sobre todo le debe informar acerca de *tres lenguajes* diferentes [8] y [32²⁻³]: el *de Dios* por una parte (la consolación), que es el verdaderamente importante²², y el *de la tentación* por otra, que es del enemigo, del ambiente social o del entorno. Ambos vienen «de fuera»²³. El *suyo propio*²⁴, en cambio, son las apetencias, rechazos, recuerdos, hábitos, condicionamientos personales, decisiones, etc. El hombre corre siempre el peligro de enredarse en su propio lenguaje, en el monólogo de su «yo». Según el predominio de las diferentes mociones, el que da los Ejercicios habrá de adaptar la experiencia y suministrarle la materia [17³].

Cuando al que se ejercita no le ocurre nada, no le vienen mociones «mucho le debe interrogar cerca los ejercicios» [6²], porque es muy probable que todavía no haya entrado en el juego. Tal vez ni tan siquiera todavía los hace²⁵.

él, al día siguiente, los recordara con facilidad; Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 9: «El trabajo personal del ejercitante se facilita, si éste dispone por escrito de un resumen de lo que se le ha propuesto así en los puntos como en las instrucciones. Ello, a la vez que descarga la memoria, es guía para la consideración y el examen».

²¹ Tiene que «experimentar por cuenta propia» algo que de ordinario será nuevo y distinto. Deberá penetrar en el interior del misterio propuesto o de la historia. No se trata de que repita ideas. Cuando Dios se presenta, siempre hay novedad. Y ésta no la debe ofrecer «el que los da». Le privaría al que se ejercita de buscar y poder hallar a Dios. Siempre que el hombre tiene una vivencia de Dios o de Cristo, le sabe a algo nuevo. Cf. W. SIERP, *Hochschule der Gottesliebe*, Warendorf i.W 1935, 23; «El que los da» debe pasar a un 2º plano (en los Ejercicios completos se retirará del todo), limitándose a indicar con sobriedad el camino (Citado por A. HAAS, *Commento*, 20).

²² La desolación es también un lenguaje de Dios que habrá de ser cuidadosamente interpretado [322].

²³ El carácter de *ajenidad* que expresa la fórmula «de fuera» no quiere decir que la moción que experimenta en sí el individuo provenga necesariamente de fuera de su mismo ser, sino que o bien no está en absoluto provocada, o bien contradice su mera libertad: aquello que no ha elegido libremente y que contradice aquello por lo que desea entenderse. Cf. En el número [32] y en las reglas de discernimiento «de fuera»: [32³] [33²] [86²] [261²] [347¹] [351²] significa que no nace del núcleo de la mera libertad.

²⁴ Los deseos auténticos, orientados limpiamente hacia el bien, aunque broten del interior del hombre también son dados por Dios.

²⁵ Muchos bloqueos, típicos de quien dice que no experimenta nada o de quien se cree inmune, son mecanismos de autodefensa del hombre que no desea experimentar. Porque la trascendencia, así como las mociones en que uno se halla inmerso, el hombre las «siente».

Dado que la tentación, el «segundo lenguaje», dice referencia al camino, para que no avance o se desvíe, se acomoda a la situación personal del individuo. Por ello, cuando éste no es un hombre «versado en cosas espirituales» o anda metido en pecados, sea tentado grosera y abiertamente, poniéndole impedimentos para que no proceda adelante en el servicio de Dios [9] y [314]. Pero, cuando el individuo está comprometido en el seguimiento de Jesús, en la vía iluminativa [10²]²⁶, la tentación será siempre una «mezcla»; al principio imperceptible de bien y mal, que produce pequeñas desviaciones [10²⁻³] y [332-334] hasta dar al traste con su compromiso. Por ello habrá de informarle esmeradamente sobre los engaños y astucias del enemigo, adiestrándole para que se habitúe [13²] a superar la tentación y a vencerla siempre en su mismo terreno.

Su papel está «normado» por un *principio equilibrador*: debe relativizar el tiempo de la consolación (el mucho hervor [14¹]) de tal modo que el que se ejercita ni se engría ni se precipite a la acción, máxime si le conociere de «ligera condición», porque en el tiempo de la consolación todo es fácil y leve [13¹]. Y debe evitar que se venga abajo con la desolación [7]. Porque entonces no sólo es muy difícil cumplir la hora de oración entera [13¹], sino que su inclinación espontánea le inducirá a huir y abandonar lo comenzado. Entonces habrá de inspirarle ánimo y fuerzas para que siga adelante, mostrándose con él blando y suave [7¹]²⁷. Habrá de inspirarle

Cf. A. HAAS, *Commento*, 67: «la situación de una ausencia psicológica de mociones no debería ser una situación que durara un período prolongado».

²⁶ Este es el único caso en que S. Ignacio alude a las tres vías tradicionales del camino espiritual (purgativa, iluminativa y unitiva), pero lo hace incidentalmente y como de paso, no refiriéndose propiamente a ellas, sino resaltando la contraposición objetiva que separa la consideración de los propios pecados (meditaciones de la 1ª Semana) de la contemplación de los misterios de la vida de Jesús (contemplaciones de la 2ª). Tal vez sin pretenderlo, los autores que posteriormente trataron de encasillar la mente de Ignacio en el esquema de las tres vías traicionaron su experiencia espiritual, desplazando el acento de la libertad consolada, disponible para buscar y hallar a Dios en todas las cosas, que es el eje dialéctico de los Ejercicios, al sistema *dual* de la acción-contemplación, que más bien se fundamenta en la filosofía Plotiniana de la *huída* y *subida* del alma hacia la contemplación infusa, el cual es *totalmente ajeno* a la experiencia antropológico-espiritual típica de Ignacio. (Cf. J. IGAL, *Plotino. Enéadas* Introducción General, Madrid 1982, 23-101). La breve instrucción, probablemente del P. MERCURIAN, MHSI 76, *Directoria*, 246-248, en que incluso se cita el *De Hierarchia caelesti* c.3º (PG 3, 165) de DIONISIO EL PSEUDOAREOPAGITA; el Directorio de GIL GONZÁLEZ DÁVILA, *Directoria*, 488-489, nº 21, lín 118-123; el Directorio del P. CORDESES, Ib. 550, nº 91-92, y 559-560, nº 148-153; el Directorio del P. Cl. ACQUAVIVA, Ib. 743-747, nº 272-276, y finalmente, el *Camino Espiritual* del P. LA PALMA, año 1626, trataron de encasillar, de un modo u otro, el comentario a los Ejercicios en el esquema de las tres vías. (Véase G. FESSARD, *La Dilectique* I, 28-36; J. ROUWEZ, *Le Passage a la Troisieme Semaine*, en *Un commentaire littéraire et théologique*, Bruxelles 1990, 339-342 y A. CHAPPELLE, *Les Annotations*, 43, nota 17, tratan de hacer, de un modo u otro, lo mismo). De este asunto hablaremos más ampliamente en el comentario a la aplicación de sentidos y sobre todo en el directorio de la 2ª Semana.

²⁷ Th. De KEMPIS, L.1, c. 13: «Saepius accipe consilium in tentatione, et cum tentatio noli duriter agere; sed consolationem ingere, sicut tibi optares fieri».

siempre la segura confianza de la cercanía de Dios que nunca le abandona [320] [324²]. Lo que le ocurre es algo que Dios le ofrece o permite entonces porque más le conviene o lo necesita. Lo debe interpretar [322]. El principio equilibrador se funda, por tanto, en el abandono confiado en la acción gratuita de Dios. Y el secreto, de parte del individuo, consiste en proceder siempre adelante [315³], con grande ánimo y liberalidad [5¹], puesta la mirada en el futuro, fiado sólo de Dios²⁸.

El que da los Ejercicios habrá de tener siempre muy en cuenta quién tiene delante: su capacidad intelectual (si es rudo u hombre de ingenio [18¹]), su aptitud (dotes naturales) e idoneidad (= sujeto), su complejión (= fuerzas físicas y salud corporal) [18^{2,8}], su deseo de aprovechar [18³], y finalmente su situación social (compromisos [19¹]) y sus posibilidades de apartamiento [20¹], para que, según esto, adapte la experiencia²⁹ a la situación personal de cada individuo. Ya que la experiencia siempre habrá de ser *personalizada*.

1. Los Ejercicios *leves* consisten en los de la primera Semana. Y estos habrán de darse, de un modo u otro, a todos, incluso a aquellos que vienen meramente por instruirse y deseen solamente contentar su ánimo [18⁴⁻⁶]³⁰.

2. A los que se hallan muy ocupados socialmente, se les puede acompañar en su vida mediante una experiencia escalonada [19].

3. Solamente a aquellos que deseen en todo aprovechar³¹ o decidir algo verdaderamente importante, se les podrá dar paso adelante, sabiendo que la clave de todo proceso ante Dios reside en que cuanto más se alleguen y comprometan con Dios, más se disponen para recibir de su divina bondad toda clase de dones y gracias espirituales [20¹⁰]. El discernimiento de la sinceridad y del deseo profundo de «en todo aprovechar» por parte del individuo [5] es la pieza maestra de esta relación que se establece entre el que los da y el que recibe los Ejercicios.

²⁸ Cf. L. AMBRUZZI, *Alla scuola di S. Ignazio. Il completo manuale dei santi esercizi*, Vicenza 1961, citando una máxima de P. OLIVAIN: «el gran secreto del éxito entre las almas consiste en reanimar la confianza en Dios» (Cf. A. HAAS, *Commento*, 71).

²⁹ Cf. A. CHAPPELLE, *Les Annotations*, 51ss. Tres géneros de Ejercicios que corresponden a tres categorías de personas según sus disposiciones (1. Sólo desean contentar el ánimo (el «servicio de Dios»), 2. No tienen capacidad natural (Ejercicios leves), 3. En todo lo posible desean aprovechar: Unos carecen de tiempo (Ejercicios abiertos en la vida ordinaria, según la anotación 19^a), y otros son «mas desembarazados que en todo desean aprovechar» (Ejercicios completos por la misma orden, conforme a la anotación 20^a en total apartamiento y soledad).

³⁰ *Directorio Autógrafo* [13] (MHSI 76, *Direct.* 72) «Los que en la primera semana no mostrasen mucho fervor y deseo de ir adelante para determinar del estado de su vida, mejor será dexar los de la segunda semana, a lo menos por un mes o dos».

³¹ H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, GuL 35 (1962) 117: «Por consiguiente, así lo afirma él, deben darse los ejercicios completos sólo a personas que tienen intenso deseo y disposición para abrazar el tercer grado de humildad al llegar el momento cumbre de los Ejercicios: lo que más se adapta a los consejos y ejemplos de Cristo, nuestro Señor» *Directorio Autógrafo* [17] (MHSI 76, *Direct.*, 74-76).

En resumen, debe *adaptar* siempre la experiencia, medios y actividades, a las mociones-agitaciones y a las posibilidades del individuo, de tal modo que sea algo que éste comprenda, le resulte fácil y apetecible, y lo pueda descansadamente llevar [18²]³².

*La síntesis de su papel*³³

Podríamos sintetizar *la figura y la función* del que da los Ejercicios diciendo que no tiene por qué ser mejor que el que se ejercita³⁴. Es un pecador que acompaña a otro. Por esta razón no debe ser idealizado. Ni debe crear dependencias que puedan mediatizar o sustituir bien la responsabilidad del individuo (el que se ejercita no es el que los da, sino el otro), o bien el primado de la *acción inmediata* de Dios [15³⁻⁶], que es lo único importante³⁵.

A él le toca conocer exactamente su oficio y relativizarse a sí mismo por completo; ser sobrio y ganar en objetividad. Debe dar modo y orden para meditar o contemplar sucinta y brevemente [2¹⁻²]; adaptar la experiencia [18]; vigilar la sinceridad del individuo [6¹⁻³], y velar por la calidad de su proceso; instruir sobre las cosas del espíritu y sobre los posibles engaños [8-10] y [17]: mociones, tentaciones, engaños, fervores indiscretos o desalientos... para que ni se eche atrás ni se desvíe del camino comenzado. Y, finalmente, habrá de acompañarle y sostenerle, dándole ánimo y fuerzas [7²], para que siempre proceda adelante. En resumidas cuentas, habrá de ser una mediación sincera, que juegue limpio, trate de instruir, llevar a Dios y saberse retirar³⁶.

Por otra parte, le toca hacer la función de espejo, en una entrevista breve y sencilla, «médica»³⁷, a poder ser diaria. Que no le distraiga ni le sa-

³² *Un brevísimo atajo e arte de amar a Dios*, Barcelona 1513, fol. 22: «la 6ª es que no se canse en ninguno de estos ejercicios, mas antes de cada un trabajo de hacer hábito, para que sin pena hoc y aun con placer se delecte en la operación dellos» (Cf. J. RUBIO, AHSI 25 [49] (1956) 324; Melquíades ANDRÉS, BAC Maior 14, Madrid 1977, 197 nota 41).

³³ Cf. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 35 Nota 1: Sintetiza de este modo la actitud del que los da: Iniciador breve y fiel [2], Admonitor circunspecto [8.9.10 y 14] y dulce [7], que es celoso [6] y apremia [12], oyente reservado de confidencias consoladas o desoladas [17], espejo detector de su sentido y de sus motivaciones ocultas [7], en fin, sobre todo agente compensador, presto a neutralizar las oscilaciones desordenadas de una libertad que todavía no ha alcanzado el equilibrio [15].

³⁴ Directorio dictado al P. VITORIA, n° 9, MHSI 76, *Direct.* 95-96: «encomendándolo muy de veras a Dios para que no permita que por los pecados del que le da los Ejercicios, aquella ánima non sea engañada».

³⁵ [15⁶] «deje immediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor». Es esta una alusión velada al punto focal del n° [330], que después aparecerá como pieza fundamental de los Ejercicios y aquí como principio de relación entre «el que los da» y «el que los recibe».

³⁶ La distancia reverencial de parte del que da los Ejercicios deberá mostrarse en que ofrece verdaderamente la persona de Jesús para el encuentro y no la pantalla de sus propias ideas, objetivos o personalidad.

³⁷ Semejante al médico de cabecera que diariamente visita a su paciente y vigila la evolución de su curación. Esta visita diaria será diferente de aquella otra, más larga y pro-

que al individuo de su soledad («apartamento»), pero al mismo tiempo de tal género que el que se ejercita se sienta acompañado por la mediación del sacramento de la Iglesia que le acompaña en su itinerario hacia Dios, le refleja, y le ayuda a un tiempo a objetivarse y discernir. Esto le hará romper el maleficio de la soledad absoluta que acaba por aislar e incomunicar, encerrando al hombre en el circuito de su propio lenguaje, y reduciéndole a un monólogo autodestructor que no puede abandonar.

En la misma transferencia y reflujo que retorna ahora del «espejo» el que se ejercita, si es veraz, se siente reflejado. Porque en el mismo ejercicio de expresarse, al formular lo que le ocurre, él mismo se discierne. Con frecuencia no es preciso añadir nada más. Tal vez sólo algunas breves observaciones, bien para situarle más correctamente ante Dios, bien para objetivar todavía más exactamente lo que le pasa. En todo caso el espejo deberá ayudar al que se ejercita a que abandone su propio lenguaje, que en definitiva es lo único que le bloquea, para que se abra al de Dios, a su amor y su perdón, que es el único que cura y salva.

Finalmente, «mucho le debe interrogar» [6²] acerca de cómo hace los ejercicios y cómo le va, sin temor a denunciar, a decir la verdad, o incluso abreviar la experiencia si no viere juego limpio o constatar que el que se ejercita simplemente desea contentar su ánimo [18⁴], faltando tiempo para todo [18¹²]. No se trata ni de quedar bien ni de agradar, sino sólo de ayudarle al otro a que, superando todo desorden³⁸, pueda hallar la voluntad de Dios en la disposición de su vida.

La disposición ideal de parte del que se ejercita

Ignacio comenzó la elaboración de las Anotaciones por la redacción de la 5^a³⁹. Pero, debajo de ella, subyace una experiencia espiritual muy honda, que se repite de un modo u otro en diversas ocasiones de las obras de S. Ignacio. Dios se regala y entrega, en sus gracias y dones espirituales, a quien se dispone y es liberal y magnánimo con él, a quien no se reserva nada para sí, ni le regatea algo concreto, ni oculta parte de la verdad, ni juega ambiguamente... sino que se entrega incondicionalmente a su voluntad⁴⁰.

longada, en que el ejercitante desee aclarar determinados puntos concretos o ser instruido más prolijamente sobre alguna materia espiritual.

³⁸ Quitar de sí todas las afecciones desordenadas [1³] y [21].

³⁹ «mucho aprovecha»: la *disposición previa fundamental* del espíritu humano para acercarse a Dios «ex qua totus pendeat Exercitiorum fructus» A. DENIS, *Commentarii in Exercitia Spiritualia I*, Malines 1891, 24.

⁴⁰ A. HAAS, *Comento*, 57-58. Las disposiciones y actitudes previas que deben darse ya desde el principio y hacen posible el camino son semejantes a los preparativos necesarios para una gran empresa. Y fundamentalmente se podrían resumir en: a) el coraje para el camino junto a la libertad de sí mismo por una parte; b) y la dedicación amorosa al encuentro personal con Cristo y la disposición a recibirlo todo de él, por otra.

Porque existen diversas disposiciones existenciales, de parte de la libertad, al abordar la experiencia: o bien la del que es rudo y torpe, o bien la del que meramente desea instruirse y contentar su ánima [18⁴¹], o bien la del hombre ocupado en negocios convenientes [19¹], o bien la del que está afectado desordenadamente por la pasión [16²], o bien la del que hace caso omiso de su verdad y ni tan siquiera desea aprovecharse [153], etc. Pero solamente *una*⁴² es la deseable, la del que está desembarazado, de fuera y por dentro, la del que en todo lo posible desea aprovechar [20¹]. En fin, la del que está dispuesto a pagar cualquier precio con tal de hallar la voluntad divina en la disposición de su vida. Ese tal, que, andando adelante, resultará del tercer binario [155]⁴³, está anticipado aquí, retrotraído etiológicamente al pórtico de los Ejercicios. Porque es preciso que, antes de embarcarse en esta aventura, el hombre discierna *su actitud inicial*, su situación real y la veracidad de sus deseos, y que, al mismo tiempo, desde fuera le ayuden en este sondeo inicial de intenciones.

Esta es una actitud resuelta y profundamente activa, que tiene claro que desea ofrecerle a Dios toda su libertad para que él se sirva y haga con su vida y persona lo que desee [5²]. Preparada para la pelea, pues habrá de superar la tentación y grandes dificultades con magnanimidad: aquellas que provienen así de la desolación [12] y [13], como, sobre todo, las que lleva incrustadas en su ser y provienen de la pasión [16]. Para que el Criador y Señor obre más ciertamente en su criatura [16¹], se requiere de manera inexcusable esta actitud ideal. De lo contrario, la experiencia está viciada de raíz y acabará por ser un rotundo fracaso.

Es una actitud que vive el presente en toda su hondura e intensidad, sin aquellas curiosidades indiscretas que pudieran inhibir la densidad del

⁴¹ No suele ser infrecuente un *doble engaño* inicial: O la reserva suspicaz propia de quien no se fía del método o la ingenua actitud de quien desea liberarse de todo método para poder quedar libre a merced de la pura espontaneidad. Pero, en realidad, no existe una búsqueda sincera de la verdad sin un cierto método y sin la humilde disponibilidad para recibir, que a su vez, acaba por relativizar el mismo método.

⁴² La «magnanimidad y liberalidad», son la forma existencial del amor que se da. Cf. E. PRZYWARA, *Deus Semper Mayor* I, 28: «El amplio respiro de su Señor deberá conducir al discípulo a entrar *con grande ánimo* y generosidad, obligado en gran manera por la grandeza de Dios. La *liberalidad* de su Señor - al no mostrarse como una potencia coercitiva, sino que da una creciente libertad -, deberá conducir esta magnanimidad del discípulo a su fruto: a la liberalidad para con su Creador y Señor, ofreciéndole toda su voluntad y liberalidad»; la generosidad que ofrece («ofreciéndole todo») su más íntimo deseo (querer) y libertad al vínculo que le une a la grandeza de Dios.

⁴³ Ciertamente existe una diferencia cualitativa entre la actitud de quien se pone en camino y la de aquel que ha alcanzado la plenitud. Pero ésta grandeza de ánimo, de un modo u otro, debe estar presente ya de salida, al iniciar la experiencia. Sto. TOMÁS DE AQUINO, II-II q. 129, a.1c: Define al magnánimo (*grandeza de ánimo*) como aquel que tiene el coraje de comprometer toda su persona en una empresa importante que decide sustancialmente su vida. R.A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 192-208.

acto de la libertad. Como si, más allá del momento presente que ahora vive, ninguna cosa buena esperase hallar [11²]⁴⁴. Respetuosa y reverente⁴⁵ al dirigirse y hablar con Dios [3²⁻³], como de criatura a su Creador, le otorga a su acción, a su amistad y favor, el primado. Pero, al mismo tiempo, resuelta decididamente a asumir su responsabilidad⁴⁶ y a colaborar con Dios hasta el extremo de sus fuerzas y posibilidades, como si todo dependiera solamente de su libertad.

Para ese tal el ideal es el apartamiento absoluto [20²], no tanto físico cuanto de los condicionamientos de la libertad⁴⁷. En ninguna parte de los Ejercicios se menciona la palabra «*silencio*»⁴⁸ [335⁶] en el sentido en que nosotros la utilizamos. Ignacio en Manresa incluso mendigaba su comida⁴⁹.

⁴⁴ A. HAAS, *Comento*, 92-93: «el campo de nuestra obrar está abierto para nosotros sólo en el presente. Ni el pasado ni el futuro están a disposición de nuestra actividad. Por eso es preciso agotar plenamente el momento presente» (Cf. J. NADAL, MI IV, 472: Ignacio «*praesentissimae executionis efficacissimae fuit in rebus agendis*»); W. SIERP (I 65) habla de la «ascética del presente».

⁴⁵ Cf. A. HAAS, *Comento*, 44-46 y 60: La *mayor reverencia* circunscribe el espacio sagrado del encuentro en el que el ejercitante entra, al gustar de las cosas internamente y al buscar espontáneamente el diálogo con plenitud de corazón. Es un acto de amor reverencial (o la reverencia del amor), que reconoce a un tiempo el ser totalmente diverso del Compañero (Partner) amado y la propia identidad. Funda la relación del encuentro en un hacerse recíprocamente presente y distante por la diametral desemejanza de la humildad que tiene el coraje de reconocer la radical verdad. «La reverencia es aquel afecto original (Uraffekt) del espíritu humano en el que se desvela la realidad de Dios, del mundo y del hombre en su profundidad y en su riqueza de valores. Comienza con el *estupor*, con el abrirse el ojo intelectual por la plenitud del ser y se desarrolla en un doble movimiento de timidez que echa para atrás y de amor que empuja hacia adelante». Toda reverencia es por esto mismo piedad para con el Creador que en el diálogo aparece como cada vez más grande, Cf. S. AGUSTÍN, «*Semper enim ille maior est, quantumcumque creverimus*» Sal 62,16 (CCL 39, 804); p. 60: Si «la *magnanimidad* es el coraje de hacer de sí la propia oferta a Cristo, eterno Señor de todas las cosas [98] para un mayor servicio [...] la *reverencia*, en cambio, da a este coraje la medida sublime de una humilde esperanza».

⁴⁶ Es la fidelidad objetiva y perseverante propia del amor, anclada ya, más allá de los vaivenes de las presiones ambientales o de la propia sensibilidad, en la fidelidad de Dios al hombre. (Cf. A. HAAS, *Comento*, 93-94).

⁴⁷ Cf. J. DANIELOU, *Retraite Ignatienne et Tradition Chrétienne*, Chr 3 (1956) 160: «Se trata sobre todo de un silencio de la voluntad, de un recogimiento del corazón que, unificando al alma en el único deseo del hallazgo de la voluntad divina, le permite a continuación conservar la rectitud de intención». En este bello artículo el P. Daniélou considera los *tres provechos* que se siguen del apartamiento desde el punto de vista de la Tradición. Cf. IG. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio I*, Roma 1946, 29⁻33^{*}.

⁴⁸ La única vez que aparece esta palabra en los Ejercicios [335⁵⁻⁶], describe la suavidad, dulzura y levedad de la acción de la gracia: «porque, cuando es contraria, entran con *estrépito* y con sentidos, *perceptiblemente*; y cuando es símile, entra con *silencio*, como en propia casa a puerta abierta».

⁴⁹ «Y él demandaba en Manresa limosna cada día» Cf. *Autob*, c. III, 19; C. DE DAL-MASES, *El Padre Maestro Ignacio*, Madrid 1980, 47-49: Vestía su túnica de paño burdo, que le valió el apelativo de *l'home del sac*. Aparte de sus ejercicios de devoción, se dedicaba a las

Mezclado entre la gente acudía a la Seo a orar. Se trata, pues, de un apartamiento todavía más radical y cualificado: el de los condicionamientos sociales –la fama, los amigos y conocidos–, el de la «clandestinidad»⁵⁰ de toda presión ideológica o ambiental, pero sobre todo el de la unificación del mundo de los deseos... y, en resumidas cuentas, el de la libertad así de la pasión como de su propio yo. Porque entonces, cuando el «ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor. Y cuanto más así se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma Bondad» [20⁹⁻¹⁰].

obras de caridad con los pobres y enfermos. «En la seo o en la iglesia de los dominicos oía cada día misa y asistía a las vísperas cantadas, sintiendo en ello gran consolación».

⁵⁰ (Mt 6,16-18). Es la *clandestinidad* propia de quien pasa inadvertido y evita todo lo que pueda llamar la atención de los demás, porque la suya está centrada en algo verdaderamente importante que le ocupa por completo.

EL FIN DE LOS EJERCICIOS

[21] «Ejercicios Espirituales
 para vencer a sí mismo y ordenar su vida
 sin determinarse por afección alguna que desordenada sea»

¿QUÉ SON LOS EJERCICIOS?

Era lógico que Ignacio, en este clima de absoluta libertad, redactara la anotación 1ª y el nº 21: y fijara el objetivo de la experiencia. «Todo modo» de llegar a este nivel radical de libertad, en que el hombre le deja a Dios actuar *inmediate* [15³⁻⁶] sobre su ser y sobre la disposición de su vida, se llama Ejercicios Espirituales. Y éstos, a un tiempo, serán siempre superación de la pasión⁵¹, y búsqueda apasionada de la voluntad divina [1⁴].

Desde los compases iniciales, no se le crean expectativas falsas al individuo, ni se le prometen experiencias «fuertes» de Dios. Se le ofrece algo en lo que no hay engaño posible: ayudado de la gracia, puede vencer los condicionamientos propios de la pasión para que Dios le guíe inmediatamente en su amor. Y esto sí está realmente al alcance de su mano. Si es sincero, aunque se halle en la más extrema aridez, podrá descender a los niveles más hondos de su verdad ante Dios, para disponerse a la identificación plena con la vida de Jesús. Y esto, en cualquier hipótesis, será siempre un hecho de gracia.

El número [21] es la definición de lo que Ignacio entiende por Ejercicios Espirituales [1] y [21]. Y forma con la primera anotación una gran inclusión de apertura y cierre de todo el primer documento de este Libro.

⁵¹ De toda afección desordenada [21] «para vencerse a sí mismo».

Análisis formal de las dos definiciones inclusivas

<p>[1] «La primera anotación es,</p> <p>A se entiende todo modo</p>	<p>de examinar la conciencia</p> <p>de meditar,</p> <p>de contemplar,</p> <p>de orar, vocal y mental,</p> <p>y de otras</p>	<p>ejercicios espirituales,</p> <p>operaciones,</p> <p>según que adelante se dirá.</p>
<p>B Porque así como el pasear,</p> <p>por la misma manera,</p> <p>todo modo</p>	<p>de preparar</p> <p>y disponer el ánima</p> <p>1 para quitar de</p> <p>2 para buscar y hallar la voluntad divina</p> <p>se llaman</p>	<p>ejercicios corporales,</p> <p>sí todas las afecciones desordenadas</p> <p>y, después de quitadas,</p> <p>en la disposición de su vida para la salud del ánima,</p> <p>ejercicios espirituales.</p>
<p>[21]</p>	<p>Ejercicios espirituales</p> <p>3 para vencer a sí mismo</p> <p>4 y ordenar su vida,</p>	<p>sin determinarse por afección alguna desordenada sea»⁵².</p>

Según estas dos definiciones inclusivas los Ejercicios son una práctica, un método muy amplio («todo modo»), que se ordena a una finalidad bien concreta y determinada: que el hombre se venza a sí mismo y supere todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad para Dios. Porque toda afección desordenada es una tendencia que aparta de la voluntad salvífica divina. No se habla aquí todavía ni de moral, ni de pecados, sino de aquellas inclinaciones espontáneas de la naturaleza (tendencias) que, de resultas de la pérdida de la comunión con Dios, y de la debilidad congé-

⁵² Las correspondencias existentes entre el número [1] y el [21], son tan evidentes que saltan a la vista. Forman una gran *inclusión* de apertura y cierre de este primer documento. Podríamos decir que, con esta definición e incluida ella misma, se cierra el documento de las Anotaciones.

nita de la libertad o de la presión social⁵³, impiden al hombre la adhesión espontánea a la voluntad divina, donde el hombre alcanza la plenitud de su libertad.

La expresión «ordenar su vida»⁵⁴

Define aquí el orden que se pretende. Deriva del lenguaje de Dios y del reconocimiento de su voluntad. Es un orden que afecta al conjunto de la vida y a su dirección global, pero que alcanza a la relación del hombre a todas las demás cosas y a las motivaciones más profundas y particulares por las que pueda moverse⁵⁵. El hombre está ordenado cuando se deja guiar en todo por la voluntad divina. Cuando ésta es su alimento (Jn 4,34), cuando vive la vida filial, a semejanza de Jesús, *el Hijo*.

El orden consiste, por consiguiente, en la unificación del corazón, para la verdadera libertad⁵⁶, como resultado de una experiencia habida de Dios. Por la cual, y a partir de ella, busca *sólo* a Dios, y no otras cosas «además». El hombre está ordenado cuando sus motivaciones están unificadas por el cumplimiento de la voluntad divina.

De aquí que el núcleo central de la espiritualidad ignaciana esté acuñado en esa fórmula que afecta directamente al eje axiológico de su ser personal, *la libre disposición* para: «*buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida*» y *en todas las cosas*⁵⁷.

⁵³ Cf. A. HAAS, *Commento*, 76: «El *enemigo de natura humana* puede ejercer su influjo sólo en el ámbito de las fuerzas psicológicas naturales y del ambiente externo que rodea a todo hombre, o sea en el ámbito de la naturaleza humana».

⁵⁴ Cf. J. CALVERAS, *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios completos?*, Manr 12 (1936) 233-236; A. CHAPPELLE, *Les annotations*, 34: Equivale a «reformular y reordenar los desórdenes de la afectividad». Cf. nota 6: el «afecto» ignaciano indica el «dinamismo a la vez psíquico (o humano) y libre (propriadamente sobrenatural) de nuestro ser-al-mundo histórico y concreto».

⁵⁵ A. HAAS, *Commento*, 14: Los Ejercicios son un entrenamiento en (allenarsi) vivir siempre sinceramente dispuesto. Toda disponibilidad está determinada por el «a qué y hacia dónde», *negativamente* liberarse de las afecciones desordenadas; *positivamente* buscar y hallar la voluntad divina».

⁵⁶ [169²] «el ojo de nuestra intención debe ser simple».

⁵⁷ [233] «en todo amar y servir a su divina majestad»; Const. 3ª parte, c.1 [288] «Todos se esfuerzan de tener la *intención recta* no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de *todas cosas particulares*, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad *por Sí mesma* [...] y sean exhortados a menudo a buscar *en todas cosas* a Dios nuestro Señor». La fórmula evoluciona hacia Cristo y hacia la apertura radical a todas las cosas «particulares» («en todo»), donde el amor de Dios debe concretizarse en la inexorable seriedad de lo humano y en el espacio terrestre de la pluralidad. En esos dos ámbitos Jesús llegó a ser un hombre «para el mayor servicio» a su Padre entre los hombres. Es el ámbito concreto de la «sanitas et sanctitas» Cf. A. DENIS, *Commentarii in Exercitia Spiritualia I*, Malines 1891, 6; Cf. R. MEJÍA SALDARRIAGA, *La dinámica de la integración espiritual*, Roma 1980, 125-170.

El concepto de «afección desordenada»

El concepto de *afección «desordenada»*⁵⁸, en cambio, es la particularización de la *concupiscencia* (DH 1515) en dirección a un objeto concreto determinado.

Podríamos definirla como la resistencia de la naturaleza, resultado del estado de alejamiento de Dios en que se halla el hombre, por la cual la libre disposición de sí pierde aquella capacidad original de adherirse a la voluntad divina. Esta inclinación espontánea de la naturaleza, resultado del pecado original, contradice aquellos valores autotranscendentes, un día libremente elegidos, por los cuales el hombre desea entenderse: la dependencia de Dios y la libre disposición de sí mismo frente a la voluntad divina (P y F [23]).

No es pecado. Se mueve en el terreno de la normalidad, no de la debilidad psíquica; y en el ámbito del desorden, no precisamente del pecado. Su desorden proviene del objeto y de la motivación. Se inclina de ordinario a algo bueno e indiferente, pero no tiene a Dios por razón última de ser, ni le impulsa a obrar el puro servicio divino.

Aunque el que el sujeto piensa que elige y actúa sólo por los valores del seguimiento del Rey eternal y de su bandera (motivación *consciente* buena), no obstante en realidad es movido por la satisfacción del propio amor desordenado querer e interés (la motivación *inconsciente* desordenada o φιλυτία), y este autoengaño es posible porque el objeto inmediato de la afección es bueno o indiferente en sí, y porque el sujeto, con su implicación afectiva e inconsciente, tiende a mantener «justificada» la situación (por medio de los mecanismos de defensa inconscientes) y por tanto a perpetuarla⁵⁹.

El hombre la experimenta como una escisión interior, reflejo psicológico de la concupiscencia, por la cual se siente fuertemente atraído hacia algo «concreto» que contradice o impide la respuesta total y positiva para Dios. Es una inclinación afectiva de todo el ser hacia «algo», en la que predomina el carácter emocional, propio del apego-adhesión involuntario e irracional, y por el que la libre disposición de sí se siente irresistiblemente atraída. Pero que varía y se modifica por gracia, es decir, por la vinculación a Dios, a su amor y su amistad.

⁵⁸ Aparece 6 veces: [1³] [21] [169⁵] [172²⁻⁵] [179²] [342³]; y además [16⁵] [150²] [155¹]; Cf. J. CALVERAS, *Tecnicismos explanados. II Afección desordenada. C. Afecciones en particular*, Manr 2 (1926) 24-25: «el campo de la *afección desordenada* queda limitado al amor de lo que es indiferente y sin peligro, y aun bueno y santo, pero que no tiene a Dios por razón, e impulsa a obrar por motivos que no son del puro servicio divino».

⁵⁹ Cf. L.M^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, *¿Qué son las afecciones desordenadas para Ignacio y cómo leerlas hoy desde la psicología?*, 101.

En ella predomina a veces el carácter «situacional», a veces el «condicionamiento psicológico», otras el «proceso de deterioro» sufrido en el tiempo y finalmente la presión actual del objeto apetecible o atrayente.

No se trata, como tal, de materia moral, sino de la disponibilidad del amor para un bien mayor. Cuando la situación es de primera semana, la afección posee un carácter más *aparente* y domina toda la atención, la desolación. Cuando por el contrario la situación es de segunda semana, la afección está tapada o *encubierta*⁶⁰. Y se manifiesta como la «mezcla y la doble vida», en que predomina aparentemente el deseo del bien y la consolación.

Un único amor

El horizonte de libertad que persiguen los Ejercicios apunta a un hecho de gracia: a que el hombre, de resultas del consuelo de Dios (de su lenguaje)⁶¹, no sólo apetezca teóricamente tener «un único amor», sino que quede unificado en sus motivaciones, polarizado por la amistad de Cristo y por la búsqueda de su voluntad⁶², se decida resueltamente por la amistad de Jesús y relativice, en su radicalidad, todo otro amor.

El amor del Señor es tal que no admite mezcla. Es desde él y con él desde donde se ama todo y a todos. La mediocridad y la tibieza son la instalación encubierta, a veces incluso para el mismo individuo, en la doble vida o intención, y la destrucción real de la verdadera amistad con Dios.

Un problema teológico aparentemente insoluble

El orden que se pretende, ¿es consecuencia de pura gracia o es más bien el resultado de la colaboración de la libertad?

Del principio al fin [366-369] de los Ejercicios va a estar latente el mismo problema. Y, de la solución que a él se le dé, poniendo más el acen-

⁶⁰ Adopta comportamientos consonantes con los valores autotranscendentes conscientemente proclamados, pero usa de éstos (inconscientemente) a la vez (combinándolos) para gratificar alguna necesidad que se halla con aquellos en contradicción. 1. Se declara la motivación consciente en la perspectiva de los valores autotranscendentes buenos. 2. Pero comienza a funcionar la posibilidad del engaño: el mecanismo que no cumple la función de los valores buenos expresados. 3. El objeto de la afección, debido a la fuerte adherencia emocional se constituye en símbolo de otra cosa. 4. Y en definitiva el fin último, con frecuencia enmascarado, tiende a satisfacer el amor propio.

⁶¹ En 1524 S. Ignacio desde París envía un recuerdo a Juan Pascual: «Plegue a Dios nuestro Señor, que le dé gracia, para que a sí mismo enteramente conozca, y a su divina majestad *dentro en su ánima sienta*, porque preso de su amor y gracia, sea suelto de todas las criaturas del mundo» (MHSI 22 *Eplgn.* I, 92).

⁶² [155] El tercer binario: «entretanto quiere hacer cuenta que todo lo deja en afecto».

to en la gratitud o más en la colaboración del hombre, dependerá la interpretación que históricamente se haya dado de los mismos. Ignacio fue un hombre de experiencia espiritual. Pero, en él todo fue armonía entre gratitud y libertad, unificadas por un amor incondicional venido de lo alto

Dios precede, interpela y llama. El sólo tiene el primado y la iniciativa. El lo que quiere lo hace. Da a sentir, invita. Al hombre, todo impedimento⁶³, le toca asegurarse de la seriedad de su respuesta, de que está dispuesto a elegir y vivir sólo para esa amistad, porque sabe por experiencia que en ella ha hallado la vida; y en la doblez y ambigüedad, en cambio, el desabrimiento y la desolación.

La tarea que el hombre debe realizar es descender al fondo de su verdad, de su situación y de sus desórdenes⁶⁴. Debe mirarlos de frente, cara a cara, debe desenmascarar lo ambiguo y falso. Debe objetivar su situación, desmontar sus mecanismos de autojustificación. Debe distanciarse seriamente de sus *afectos* para tratar de lograr la indiferencia y libertad. Porque la gracia pasa necesariamente por la cooperación libre del hombre.

Pero, sobre todo, debe dejar que Dios mismo le afecte y conmocione en sus afectos, desde dentro, como resultado de la acción inmediata o mediada de Dios [15³⁻⁴]. Entonces todo el «tinglado» se viene abajo por su propio peso. Dios comienza su actividad.

A partir de ese momento Dios y el hombre se hallan comprometidos «a un tiempo» en la tarea de salvaguardar la mutua amistad de todo peligro y amenaza. Entonces es cuando el hombre colabora con la gracia. Es tiempo de conversión a Dios y a la verdadera libertad.

La integridad original fruto de la amistad

El ideal de la ἀπάθεια (disponibilidad o Gelassenheit)

La unificación del hombre en la libertad filial, propia de los hijos⁶⁵, es el fruto espontáneo de la vida de comunión y amistad con Dios: desear

⁶³ Carta a Fco. de Borja, año 1545 (MHSI 22, *EpIgn* I, 340): «Yo para mí me persuado, que antes y después soi *todo impedimento*; y desto siento mayor contentamiento y gozo espiritual en el Señor nuestro, *por no poder atribuir á mí cosa alguna* que buena parezca; sintiendo una cosa [...] que *ay pocos en esta vida*, y más hecho, que ninguno, que en todo pueda determinar, ó juzgar, cuánto impide de su parte, y cuánto *desaiuda á lo que el Señor nuestro quiere en su ánima obrar*»; Pedro de RIBADENEYRA, *Selectae sancti Ignatii sententiae* (año 1610) n° 6 (MHSI 85 FN III, 635); *Dicta et facta sancti Ignatii* (año 1573) c. 2°, n° 5 (MHSI FN II, 481).

⁶⁴ Pedro de RIBADENEYRA, *Tractatus de modo gubernandi* (año 1610) c.6°, n° 1 (MHSI 85, FN III, 629): «No juzgava el *aprovechamiento* y *virtud* de cada uno por el buen natural o blanda condición que tenía, sino por el conato y cuydado que ponía en vencerse».

⁶⁵ [87²] «para que la sensualidad obedezca a la razón». Cf. Th. De KEMPIS, L.III, c.53, n° 2; H. COATHALEM, *Commentaire du livre des Exercices*, 80: «El vencerse a sí mismo

sólo lo que Dios quiere para mí. Es la «vuelta», por obra de la gracia, a la paz y armonía interna de la integridad original (la integridad paradisiaca)⁶⁶: la unificación de la apetencia (naturaleza) y de la libertad, en la libre disposición de sí frente a la voluntad divina⁶⁷. Lo que los Padres llamaban «el retorno al estado adámico o paradisiaco», a la *obediencia original* recuperada por Cristo, fruto de la gracia. Porque la adhesión a la voluntad divina es fuente de felicidad y libertad.

El corazón humano no se pega sino a aquello en que halla satisfacción, gusto y consuelo. El éxito de toda conversión pasa, por lo tanto, por el hecho de la creación de parte de Dios de la apetencia y el gusto por buscar y hallar la voluntad divina.

Todo ello posibilita y da pie a la amistad de Jesús, a la plenitud de la vida cristiana, a la obediencia filial.

DIRECTORIO

Las Anotaciones se ordenan a tres fines complementarios: *definir* la experiencia, *delinear el rol* del que da los Ejercicios y, finalmente, *sondear* la actitud del que se dispone a entrar en ellos.

a) Por tanto, es evidente que este documento, en primer lugar lo habrá de estudiar muy detenidamente y durante mucho tiempo «el que se dispone a dar» a otro modo y orden⁶⁸. De este documento deberá aprender *tres cosas*: su *figura* y su *oficio*, que tiene unos límites bien precisos y debe quedar relativizada por completo más allá de todo protagonismo. En segundo lugar el *modo* de la entrevista y la *materia* sobre la que versa, ya que aquella no es ni psicológica, ni directiva, ni moralizadora. Estas reglas de

[21] lo interpreta el mismo S. Ignacio en la décima adición [87²], consiste en la sumisión de la parte sensible del hombre a la razón y de esta a Dios, es decir el despojo de todas las afectaciones desordenadas».

⁶⁶ K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de Concupiscencia. Escritos de Teología I*, Madrid 1963, 404-407: «El hombre que posee el don de la *integridad* [...] es libre más bien para disponer realmente de sí mismo en una decisión personal de manera tan soberana, que en el ámbito de su ser no haya nada que se oponga de manera pasiva e inerte a esta decisión»... 406-407: «el fin de toda madurez moral es conseguir que el hombre se vuelque cada vez más completamente en su decisión moral buena, que ame cada vez más a Dios con todo su corazón y con todas sus fuerzas» [...] «En el cristiano perfecto [...] la bienaventurada libertad de decisión es la libertad del hombre que ha conseguido de manera total ponerse a sí mismo, todo su ser y su vida toda, en manos de Dios».

⁶⁷ Un hombre ordenado y libre es aquel cuya espontaneidad (de la apetencia) ha quedado asumida (atraída y unificada) por el acto de la libre disposición de sí, para volcarse con todo el ímpetu existencial en la búsqueda, el hallazgo y la adhesión a lo que Dios desea de este individuo concreto en las circunstancias actuales de su vida.

⁶⁸ A poder ser acompañado o bajo la guía de otra persona que tenga larga y profunda experiencia de ello. Esto facilitará en gran manera el aprendizaje de una tarea que no es nada fácil de interpretar correctamente a los comienzos.

juego también deberá saberlas en cierta medida «el que se ejercita», para que no hable de lo que no hace al caso y pueda moverse en la entrevista libremente y con comodidad. Y, finalmente, *su relación con el que se ejercita*. Es preciso que desde el comienzo se dé una inversión de papeles: el que los da, «observa», el que se ejercita es el otro. Por ello no le debe impresionar con su saber o «santidad»; debe dejarle solo y saberse retirar. Los Ejercicios no son predicación⁶⁹. El protagonista no es él, sino el Espíritu, que obra a solas en esa relación inmediata entre Dios y el hombre que ahora entra en actividad.

b) Y la utilización de este documento, por parte del que inicia la experiencia también tiene tres objetivos distintos. No tiene por qué conocerlo entero, pero sí habrá de *clarificarse*, y sobre esto habrá de instruirle esmeradamente el que los da, sobre *qué son los Ejercicios*, para no llamarse a engaño. Habrá de pasar de una *actitud* meramente pasiva o receptiva a otra puramente *activa*, más responsable. Y, por último, habrá de *sondear su propia verdad*, su situación real y su sinceridad ante Dios. Como Moisés ante la zarza (Ex 3,5) deberá descalzarse de muchas cosas, actitudes, posiciones tomadas, apegos... y adoptar una postura verdaderamente positiva [5]. Es él el que ante Dios se ejercita y debe cambiar. El es el único responsable ante Dios de sus actos. Todo depende de su actitud y sinceridad. Luego veremos lo que ocurre.

Y todo esto requiere un tiempo prolongado de preparación a fondo antes de iniciar la experiencia, tanto del que los da como del que los recibe⁷⁰, para ayudarse y para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales [1¹].

⁶⁹ Ej [2¹]. Son «predicados», cuando el ejercitante desempeña el papel de mero oyente. «Personalizados», en cambio, cuando el ejercitante es quien ha de hacer el desarrollo de los puntos, basándose en la breve o sumaria declaración. Cf. J. CALVERAS, *Meditación con las tres potencias*, Manr 8 (1932) 197.

⁷⁰ Por ello es necesaria una entrevista previa y un sondeo a fondo de las intenciones y posibilidades del candidato antes de iniciar la aventura. Y, una vez comenzados los Ejercicios, las informaciones sueltas de la entrevista diaria, según la necesidad.

DOS NOTAS PREVIAS

[21] **EJERCICIOS ESPIRITUALES**
PARA VENCER A SI MISMO Y ORDENAR SU VIDA
 «SIN DETERMINARSE POR» AFECCION
 ALGUNA QUE DESORDENADA SEA

[22] *(Prosupuesto)*

¹Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, ²se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; ³y, si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; ⁴y, si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve.

[23] **¹PRINCIPIO Y FUNDAMENTO**

²El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; ³y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. ⁴De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse de-

[21] *sin determinarse por*: S. Ignacio tachó la preposición «sin» y la sustituyó, al margen, por la expresión más acabada «sin determinarse por» (V), relativa a la decisión existencial ante Dios.

[22] Helyar nos ha conservado la traducción primitiva literal del supuesto. Cf. Ex² 429 – 2 *ser más pronto*: Antes ha de estar inclinado a – 3 *inquiera*: Investigue, pregúntele – 4 *se salve*: Se pueda salvar la proposición ajena.

[23] 2.3 *es*: Ha sido – 5 *Por lo cual*: Para que esto sea posible – 6 *y por consiguiente*: Asimismo, de modo semejante [23⁶] [94²] por esa razón; [169⁵] y en definitiva – 7 *lo que más*: El P. Andrés des Freux (Frusio) omitió traducir el adverbio “más” en la V. Como no nos consta que S. Ignacio revisara la traducción de la Vulgata, que en esto se aparta de todos los demás textos (H.I...), debemos concluir que el P. Frusio o bien incurrió en una omisión involuntaria, o bien introdujo una interpretación suya personal (Cf. C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 58 nota d.).

llas cuanto para ello le impiden. ⁵Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; ⁶en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; ⁷solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.

El prosupuesto

[22]

EL PROSUPUESTO [22]

SE HA DE PRESUPONER

Los Ejercicios Espirituales los concibió S. Ignacio para ser llevados a la práctica con intervención de dos personas, a las que asignó, desde el principio [1¹], funciones claramente diferenciadas: uno los da y el otro los recibe. El presupuesto [22] es el fundamento de la mutua relación que se establece entre ambos. Ignacio lo llama *presupuesto* o presupuesto previo¹. Porque es de capital importancia que el que da los Ejercicios y el que los recibe, libres de todo prejuicio, se pongan en camino en la búsqueda incondicional de la voluntad divina.

Ignacio comenzó a redactar estos preámbulos escribiendo tres notas previas por el siguiente orden²: una dirigida al que se iba a ejercitar (Anot 5^a), otra sobre el fin creatural del hombre y su dependencia radical de Dios [23], y otra finalmente sobre el presupuesto [22], que ahora nos ocupa, y que irá encaminada a moderar la actitud del que los da, así como la del que los recibe, poniendo a cada uno en su sitio, para que los dos se ayuden y se aprovechen.

Enuncia una *norma general* de caridad: la tolerancia y la comprensión, propias del amor, que debe albergar el ánimo de todo fiel cristiano. Pero que tiene especial valor y aplicación en el transcurso de los Ejercicios³.

¹ La base fundamental (=presupuesto) de toda relación humana durante los Ejercicios; Cf. A. CHAPPELLE, *Le titre et le presupposé*, [21-22] en *Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles 1990, 57: «Este aviso no concierne solamente al ejercitante con relación a los Ejercicios y al que los da. Considera además a este último con relación al ejercitante. El texto no debe ser comprendido solamente en función de las circunstancias difíciles del tiempo de Ignacio. Enuncia normas de diálogo que pueden y deben ser tenidas en cuenta durante el tiempo de los Ejercicios».

² Véase el texto de Helyar: Ex² 429. «Praecepta utilia iis qui spiritualium meditationum stadium ingressuri sint».

³ P. De PONLEVOY, *Comentario a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Oña 1921, 42: «Desde el momento que dos hombres se reúnen y se tratan, Dios quiere que se ayuden y aprovechen mutuamente. Este deber de ayudarse y darse edificación se deriva del precepto de la caridad». «De este modo en la mente de San Ignacio el ejercitante es ayudado y puede ayudar, y el director debe procurar que aquel aproveche, y puede también

En Ejercicios no se trata de entablar polémica ideológica o doctrinal; si hubiera que hacerlo, habría de hacerse fuera de ellos. Aquí se trata de *proponer* «ejercicios», porque son las prácticas las que le habrán de poner en camino de salvación. Aquellas habrán de explicarse tan clara y largamente como haga falta para que sean realizadas con mucho cuidado. En las Anotaciones [14] y [15] se le dice al que los da que su conducta debe ser diversa «dentro» y «fuera». Debe hacer *proposiciones* para que el otro se ejercite, según el mayor o menor provecho y conforme a su necesidad [17³], sin inducirle después a nada [15⁵⁻⁶]. La conducta que podría seguir honestamente de modo habitual fuera, no la debe practicar dentro. Luego «a fortiori» el n° [22] no versa propiamente ni sobre materia ideológica ni acerca de propósitos o decisiones ulteriores, que el que los recibe habrá de tomar, sino preferentemente sobre las *proposiciones* que se hacen⁴. Porque los enunciados teóricos que en este Libro se presentan son bien pocos y más bien comunes y vulgares, como libro normativo que es, orientado a la práctica⁵. Así pues el n° [22] establece el *fundamento* de una relación que va en ambas direcciones.

aprovecharse»; V. MERCIER, A.M.D.G. *Manuel des Exercices de S. Ignace*, Poitiers 1896, 85: «Al comienzo de las relaciones que se van a establecer entre el director y el ejercitante, S. Ignacio les da a los dos un aviso previo que conviene, dice él presuponer».

⁴ Por ejemplo: «Si algo de lo que explico le resulta raro o difícil de comprender o hacer, se lo aclararé». Esta sería la actitud del que los da; Cf. Ig. TELLECHEA IDIGORAS, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Madrid 1986, 339: «Sus páginas inefablemente sencillas (De Caussette) están escritas para ser vividas y practicadas, como las de un método de piano o de gimnasia [...] Antes que nada los Ejercicios son para se ejercitar».

⁵ Ciertamente que utiliza frases, enunciados, elementos lógicos imprescindibles [...] pero esos contenidos ideológicos son de lo más sencillos, algo conocido, trivial y aceptado generalmente. Se reduce casi exclusivamente a las frases del catecismo al uso y a la predicación ordinaria de la catequesis de la Iglesia. No hay temas pretendidamente controvertidos. Incluso el añadido de los cinco últimos números sobre el sentir en la Iglesia militante [366-370], que pudieran ofrecer algún pretexto polémico, están presentados en orden a dictar normas de conducta, alejadas de toda controversia. Siempre lo principal es lo normativo, que se invita a hacer con tales Adiciones y a aplicar tales reglas o modos de discernir.

Análisis formal

Para que	así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen,		
	se ha de <i>presuponer</i> que todo buen cristiano ha de ser más <i>pronto</i>		
		a salvar la proposición del prójimo	
	que a condenarla;		
	y, si no la puede salvar,		
	inquirir cómo la entiende;		
	y, si mal la entiende,		
	corrijale con amor;		
	y, si no basta,		
	busque todos los medios convenientes		
para que,		bien entendiéndola,	
	se salve (la proposición).		

Del análisis formal se deduce con evidencia que de lo que se está hablando, y consiguientemente tratando, es de salvar la proposición.

LA PROPOSICIÓN DEL PRÓJIMO

La palabra proposición contiene dos significados distintos:

Uno *práctico*. Y entonces significa «la acción o asunto práctico al que se invita a otro para que lo lleve a efecto», la invitación o impulsión, la acción o el efecto de proponer. Así, por ejemplo, solemos decir: «Te propongo un negocio» o «Me está Usted haciendo proposiciones indebidas». Se trata, por consiguiente, de la oferta o invitación a hacer algo.

En sentido *culto* o *especulativo* significa el «enunciado de una oración gramatical, o de una tesis, expresada en un pensamiento o idea, que se pretende demostrar, o que sirve de base para la demostración»⁶. Según este significado ideológico, «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor»... sería un enunciado o *proposición*.

⁶ Cf. M^a MOLINER, *Diccionario de uso del español II*, Madrid 1987, 864. Pone los dos significados por este orden.

El camino que va del que los da al que se ejercita

El texto de Helyar sería el que más abonaría la interpretación siguiente: «Salvar en lo posible la intención e interpretación del que los recibe».

Versa sobre una proposición emitida⁷, que pudiera ser interpretada en diversos sentidos excluyentes (H. «quacumque propositione habente sensus diversos»)⁸, y que «el que se ejercita» ha podido entender, habitualmente o en el presente, mal⁹. Por ello el que da los Ejercicios debe corregir el posible error de juicio («y, si mal la entiende, corríjale con amor»), pero de tal modo que suponga la buena intención y salve la parte de verdad que el otro posee, salve, en la medida de lo posible, la interpretación que el otro le ofrece, porque a partir de ella habrá de avanzar en la búsqueda más plena de la verdad. Y, si esto no bastara¹⁰ haga todo lo posible por lograr que el candidato se aleje del error (H. «ad deponendum huiusmodi errorem ab eo»).

Parece lo más probable, tanto por el contexto de las 20 primeras Anotaciones previas¹¹, como por la estructura formal de todo el párrafo, que lo que el texto castellano quiere decir es que el que da los ejercicios debe hacer todo lo posible por salvar la interpretación del prójimo que los recibe¹². Por las palabras de Ignacio no se vislumbra un contexto histórico de

⁷ *Proposición*: en el sentido de «enunciado de una verdad demostrada o que se ha de probar; o bien opinión, criterio o interpretación teológica, filosófica o moral que se halla en debate».

⁸ Ex² 429.

⁹ Cf. HELYAR: «Si ille male intelligat [...] sentiat et deteriolem partem sustineat». Esta segunda parte de la frase del texto de Helyar parece ser una glosa añadida por el primer corrector a la traducción primitiva original (Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 91). J. CALVERAS, *Directorio*, 57-58: «la proposición mal sonante del prójimo, que a condenarla por herética o errónea en la fe». En H. el sujeto de la frase «debeo habere» parece ser «el que da los Ejercicios», y el pronombre «ille» parece referirse «al que se ejercita». De lo contrario, resulta chocante que la persona atenta a corregir («corrígam eum») sea el que se ejercita.

¹⁰ La P₁ nos ofrece aquí una glosa: «ad quod, si solus non suffecerit, quaerat tunc omnia media convenientia ad hoc quod proximus, sane illam propositionem intelligens, salvet eam». Fue Salmeron quien cambió en la P₁ la palabra «salvetur» = «se salve (el prójimo)» por «salvet eam (la proposición)».

¹¹ que tratan de establecer una relación interpersonal: [22¹] «Para que así el que da los ejercicios, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen».

¹² Cf. C. De DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 53; [22⁴] se salve = logre salvarla. Para que, bien entendida, se pueda salvar la proposición ajena. Este conato repetido, de parte del que da los Ejercicios, por salvar la proposición (= los esquemas mentales y la actitud previa) del que los recibe, es el principio y fundamento de la relación interpersonal: la búsqueda a todo trance de la verdad en el clima de aceptación y confianza mutua. El presupuesto básico, fundamento de toda relación en verdad, es que «el otro» (el que se ejercita), al venir a hacer los Ejercicios Espirituales, busca noble y limpiamente el bien, y, si existe el error, es por equivocación, supuesta su absoluta buena voluntad. Por ello, es preciso salvar esa dis-

especial tensión¹³, ni todavía se ha comenzado a hablar para nada de la salvación de su ánima, aunque esta última interpretación, en un cierto sentido, también sea posible¹⁴.

La actitud del que se ejercita con relación al que los da

La «prontitud o presteza» para acoger las proposiciones del que los da

Ignacio, en este caso [22²], está utilizando la palabra «proposición» en la primera acepción: como la invitación a hacer o la determinación de hacer algo. Véase, por ejemplo, el n° [333²] «que el ánima antes tenía *propuesta* de hacer»; [336⁵] «forma diversos propósitos y pareceres»; [25²] «demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular»; [180¹] «lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita»; [182¹⁻²] «se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita»¹⁵.

Las Adiciones son proposiciones que el que da los Ejercicios le hace al que se ejercita. Cuando éste las da por buenas, el que se ejercita las sigue o practica. El ejercitante debe aceptar de forma «no crítica» o defensiva los ejercicios que se le van dando. Por consiguiente, el presupuesto es también una invitación al que se ejercita para que acepte las proposiciones que se le ofrecen, se fíe del método y lo acepte. Echando a buena parte lo que en él se dice y hace. Se le invita a que esté profundamente abierto a la mediación del otro como lugar de encuentro con Dios.

posición, la parte de verdad que el otro posee y defiende, y a partir de ella, irle abriendo gradualmente el camino hacia Dios (Cf. A. CODINA, MHSI 57 MI II Ex¹ 169-170). HELYAR nos ha conservado la traducción primitiva literal del presupuesto. Cf. Ex² 165 y 429.

¹³ Podría pensarse también que el presupuesto tiene un cierto sabor a «prólogo galeato» por el que Ignacio, preocupado por ser mal interpretado, se cura en salud. Pero de ahí a pensar que este presupuesto sea una cláusula de autodefensa de la actividad secreta de los Ejercicios frente a sospechas inquisitoriales o prejuicios doctrinales (que condenan ciega y gratuitamente), nacidos de la variedad de doctrinas en un contexto histórico de especial suspicacia o tensión doctrinal, parece exagerado. Cf. F.S. CALCAGNO, *Ascética Ignaciana I. Documenta*, Torino-Roma 1936, 150-151; H. COATHALEM, *Commentaire du livre*, 81 cita, para abonar la tesis anterior, el contexto histórico de la difusión de los primeros ejercicios. Cf. Ig. IPARRAGUIRRE, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor* (1522-1556), Bilbao-Roma 1946, 83-127.

¹⁴ Abogan en su favor de la interpretación de la salvación «del prójimo» la P₁, E, P₂ (Polanco), y también la Vulgata favorece esta interpretación. Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 57-58: «para que [...] aceptando la verdadera doctrina en aquel punto, se salve, es decir, se libre de la herejía o error dogmático y se ponga en camino de salvación».

¹⁵ Proponer [24; 43; 178]; (les) [314]; proponiendo [61]; propuesto [181]; propuestas [179]; [333]; proponga [25]; [245]; propósita [25]; [180]; [182^{1,2}]; propósito [82]; [275]; propósitos [318]; [319]; [336]; proposición [22]; prosupuesto [22²]. La cosa propósita, posible sinónimo de proposición, aparece cuatro veces y las cuatro se refiere a una acción concreta que hacer u omitir; nunca a una idea que pueda ser verdadera o falsa.

El adjetivo pronto¹⁶ («ser más pronto a salvar la proposición») merece en este caso especial atención. En la mente de Ignacio describe la actitud interior (el «ánimo pronto») que reacciona con presteza y positivamente ante una situación que pudiera ser conflictiva. Los números [353], [361] y [362¹] son tal vez su mejor interpretación. Con frecuencia equivale al adjetivo «presto»¹⁷.

Un pasaje del Directorio dictado al P. Vitoria ilumina esta segunda interpretación: «La noche que se recogiere no ha de hazer otra cosa, salvo que se prepare i disponga con oración a hazer dichos Exercicios perfectamente y como noble cavallero de Jesu Cristo, como en cosa que tanto le va, animándole para que sea muy solícito según aquello: «Maledictus homo qui facit opus Dei negligenter») y símplice como la paloma, interpretando siempre en buona parte todo lo que con él se haze y dize [22], y prudente como la serpiente, no teniendo cosa encubierta de todos los pensamientos que el demonio o el buen espíritu le dieren, pero comunicándolos con el que le diere los Exercicios, para que no sea engañado»¹⁸.

Por consiguiente, el Presupuesto se dirige «in recto» al que se ejercita en su relación con el que los da, que es el que hace las proposiciones (doctrinales o prácticas). Pero la universalidad del principio alcanza también al que los da en su ministerio presente, al tener que juzgar las reacciones (intelectuales y de conducta) del que se ejercita. Ambas disposiciones están imbricadas íntimamente¹⁹.

Evidentemente, por ser un principio universal, tiene innumerables aplicaciones en toda la vida.

«PARA QUE ASÍ EL QUE LOS DA [...] COMO EL QUE LOS RECIBE, MÁS SE AYUDEN Y SE APROVECHEN» [1¹] Y [22¹]

La finalidad compartida durante los Ejercicios: Dos funciones diferenciadas, vinculadas por el mismo amor

El verbo *ayudar*, cuando es transitivo, está referido a un complemento indirecto (a otro) y significa contribuir, apoyar, asistir, auxiliar, o de-

¹⁶ [22²]; [189³]; [212¹]; [353]; [361]; [362¹].

¹⁷ El «llamamiento» pide ser «presto y diligente» [91⁴]; Las maneras de humildad suponen que «no sea en deliberar» [165²]; [166²], e incluso que «quiero y elijo más» [167³]; En el primer tiempo de elección Dios nos mueve y atrae «sin dubitar ni poder dubitar» [175²], etc.

¹⁸ MHSI 76 *Direct*, 96.

¹⁹ *Prosupto*: Para provecho común del ejercitador y ejercitante debe recordarse (o tenerse en cuenta) que cualquier buen cristiano ha de estar siempre más dispuesto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla o rechazarla; a pedir explicaciones, si no puede aceptarla; a corregirle con amor, si cree que se equivoca; y en fin, a poner todos los medios convenientes para que de mutuo acuerdo (o entendimiento) quede salvada.

sempeñar [...] una acción en favor de alguien: «ayudar a otro a algo» o colaborar con él. En su forma reflexiva, ayudarse, significa el esfuerzo personal interior de autoafirmación o bien «sirviéndose de cierta cosa», o bien «trabajando uno mismo en un asunto del propio interés, sin confiarlo totalmente a la ayuda de otros».

Aprovecharse, en cambio, equivale a servirse de una circunstancia favorable para conseguir algún beneficio personal. Con frecuencia utilizamos este verbo en sentido peyorativo, con un matiz interesado, como el abuso en perjuicio de otros²⁰. Así solemos decir que de determinada persona que es un «aprovechado».

Cuando S. Ignacio dice para que «más *se ayuden y se aprovechen*» [22¹]²¹ utiliza los dos términos («ayudarse» y «aprovecharse») en ambos sentidos: a) Cada uno se ayuda a sí mismo; b) Y, a su vez, el uno al otro. Pero esto último no de forma simétrica o correlativa. Porque se ayudan, pero no haciendo lo mismo. El n^o [1¹] dice «y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir». La fórmula comparativa «así [...] como» repetida tanto en [1¹] como en [22¹] iguala a los sujetos en la acción expresada por el verbo ayudarse, pero no necesariamente en el modo. Ninguno de los dos se ayudaría ni se aprovecharía sin el concurso del otro, pero precisamente porque cada uno hace cosa distinta. San Ignacio no acepta la reciprocidad unívoca en la ayuda, a plano de igualdad, entre el que los da y el que los recibe, sino asimétrica y voluntaria, como es, por ejemplo, la corrección fraterna («corríjale con amor»)²².

El que los da (διακριτικός)²³ y el que los recibe tienen funciones diferenciadas, que cada uno debe asumir responsablemente, motivado por el mutuo amor y aceptación. Entonces sí ha quedado establecido el sólido Fundamento de la mutua relación y de la función que a cada uno atañe. A partir de él pueden ambos iniciar el camino hacia Dios.

²⁰ M^a MOLINER, *Diccionario de uso del español* I, 224: aprovecharse: «Aprovechar cierta circunstancia, generalmente obrando con malicia o astucia o abusando de otros».

²¹ Nótese de paso la gran inclusión que forman estas dos frases:

[1¹]: «y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir»

[22¹]: «Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen».

²² La corrección jurídica es asimétrica, pero no voluntaria; la dirección espiritual, en cambio, es voluntaria, y por ser prolongación de la actividad de la Providencia divina también asimétrica. Mediante un pacto implícito el que se ejercita se fía del que se los da, le entrega su confianza, sigue globalmente las prescripciones y consejos del Libro de los Ejercicios, sin pasarlos por el cedazo de la crítica selectiva a su antojo, porque entonces invalida el mismo método, al desecharlo por inservible u obsoleto.

²³ Cf. I. HAUSHERR, *Direction Spirituelle en Orient*, DSp. 3, 1025. El *diakritikós* podrá ser al mismo tiempo *dioratikós*, tener el don de la «perspicacia», o *cardiognosta*. Pero se trata siempre de la relación que se establece entre el padre espiritual y aquel que, guiado por la Providencia, desea ser iluminado a través de la manifestación (*exagóreusis*) de los diversos pensamientos (*logismoi*). S. Ignacio, en este caso, en lugar de nombrar los pensamientos hablará en términos más genéricos de (proposición).

Si esto es así, el que da los ejercicios y el que los recibe deben fiarse del método, aceptarse mutuamente, libres de prejuicios²⁴, idealizaciones o reticencias, en la búsqueda conjunta de la verdad, bajo la guía del Espíritu. Dios es quien funda esta relación y conduce a ambos hacia su bien.

DIRECTORIO

Por su contenido y por el lugar que ocupa, este Presupuesto está pidiendo que esas dos actitudes convergentes sean previamente explicitadas, puestas en común, en forma clara, cordial y lo más exenta de tensiones que sea posible, entre ambas partes, el que los da y el que los recibe.

El que va a dar los Ejercicios debe comprometerse formalmente a no ahorrar solicitud ni esfuerzo en darlos cuanto mejor y más cuidadosamente sea capaz, para bien del que los recibe, transmitiéndole así todos los tesoros espirituales de este legado²⁵, que a tantos cristianos ha servido para acercarse a Dios y discernir su camino de salvación, e incluso a algunos para llegar a una santidad sancionada con la canonización.

Más aún, quede claro que las cosas concretas, que dentro del método estime que conducen a su mayor provecho, lo mismo si son gratas que si son desagradables de oír, se las dirá con toda bondad, pero con toda libertad de espíritu. Por ejemplo: “No está Usted todavía preparado. Retrase aún más tiempo la elección”.

Por su parte el que los recibe se compromete formalmente también a acoger todo eso con su mejor voluntad y a ponerlo por obra lo mejor que pueda. Pero, si (lo que puede ocurrir y es natural) en algo encuentra dificultad, rechazo, o le suscita reservas, discrepancias u objeciones, que lo ha de manifestar (proponer) claramente con total sinceridad, en la certeza de que será siempre bien recibido, hasta que todo, debidamente analizado y comentado, se clarifique.

Así, ha de quedar hilvanado un diálogo fluido y gratificante entre ambos, que dé ambiente de paz y seguridad a esta experiencia. En definitiva, el Presupuesto trata de crear distensión y evitar toda polémica, para que ambos conjuntamente y sin reticencias se pongan bajo la guía del Espíritu.

²⁴ V. MERCIER, A.M.D.G. *Manuel des Exercices de S. Ignace*, 86: «Es cierto, observa el P. M. MESCHLER, (*Le Livre des Exercices*, 46) que la ausencia de prevención es un medio útil e incluso necesario para emprender los Ejercicios bajo la guía de un director. Pero, además, este supuesto previo contiene una regla importante y general, que se ordena a evitar muchos desacuerdos. A menudo la simple pregunta: «¿Qué entiende Usted por estas palabras?» da pie a una explicación que reconcilia los ánimos».

²⁵ Repetida y solemnemente aprobado y recomendado por la Iglesia. Enriquecido ya con la aprobación y recomendación de 38 Sumos Pontífices y numerosos Obispos.

Principio y fundamento

[23]

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO [23]¹

El Principio y Fundamento es el pórtico - una de las tres notas previas [5] [23] y [22] - del Libro² y la síntesis de todos los Ejercicios Espirituales, del orden que con ellos se persigue. Es el gran armónico que luego se va repitiendo una y otra vez a lo largo de toda la experiencia³, la va articulando y la orienta hacia su sentido último y definitivo: la *adoración* de Dios por la *relación* ordenada del hombre a las *cosas*. En él se describe lo que es un hombre libre y ordenado sólo por la voluntad divina, el fin, ínsito en su ser creadural dependiente de Dios, llamado al servicio y adoración, por los cuales alcanza la plena madurez de su libertad y la comunión con Dios, su salvación.

GÉNESIS DEL TEXTO

El texto ignaciano presenta una cierta analogía con el canon 4º del capítulo VIII del *Enchiridion militis christiani* de Erasmo⁴. Y es posible

¹ Este modo de expresarse, mediante «*parejas sinónimas*» (la endíadis latina) era corriente en el lenguaje del siglo XVI. Cf. R. MENÉNDEZ. PIDAL, *El lenguaje del s. XVI*, Cruz y Raya, nº6 Sept (1933) 33; R. LAPESA, *Historia de la lengua*, ³1955, 179.185.204-205.

² Cf. Èx² 426: «Notandus est etiam locus qui Principio et Fundamento tribuitur in H., scilicet tamquam *secunda e tribus notis* Exercitia praecedentibus ad modum introductionis, una cum annotatione 5ª [5] et «*praesupponendo*» [22]; Ib. Helyar, 429. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exercitien*, GuL 35 (1962) 20: «Por eso queda este texto *previo y fuera* de la primera semana. La edición de los Ejercicios de J. Helyar demuestra que inicialmente se incluyó en el conjunto de las Anotaciones, porque es un pre-notando, un pre-ejercicio y como un pre-intento del director para *llamar la atención* del ejercitante».

³ [46] [169] [177] [179] [189]... No parece que pueda comprenderse el sentido del Principio y Fundamento sin observar las veces que se repite y articula el texto, y el papel que desempeña en la secuencia de todo el Libro. Ya que estas *referencias ineludibles* son la explicación que el mismo Ignacio nos ofrece, tanto de su *significado* como de la *función* que este preámbulo desempeña.

⁴ *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia* V, *Enchiridion* c. 8, canon IV, Hildesheim 1962, col.25: «Tum ad summi boni metam recta festinanti, quaecumque obiter occurrunt, *eatenus* sunt aut rejicienda, aut adsumenda, *quatenus* cursum tuum aut *adjuvant*, aut *impediunt*. Earum rerum ferme triplex est ordo. Quaedam enim ita sunt turpia, ut honesta esse non possint, velut ulcisci injuriam, male velle homini. *Haec semper adspersanda, quan-*

que Ignacio o bien lo tomara de él y luego lo reelaborase a su modo⁵, o bien asimilara el mismo contenido de otro texto común a ambos autores. No obstante, hay quien piensa que el texto procede posiblemente del *Liber II Sententiarum*, dist. I, c.4^o,4-6 de Pedro Lombardo⁶.

Como quiera que sea, el Principio y Fundamento nos ofrece una acuñación filosófico teológica tan depurada que induce a pensar que su redacción definitiva pertenece a la época en que, acabados sus estudios y ya en Italia, alcanzó la síntesis final de su comprensión teológica del hombre.

*tovis etiam emolumento proposito, aut cruciatu [...] Quaedam e regione ita sunt honesta, ut turpia esse non possint. Quod genus sunt, bene velle omnibus, juvare honestis rationibus amicos, odisse vitia, gaudere piis sermonibus. Quaedam vero media, veluti valetudo, forma, vires, facundia, eruditio, et his similia. Ex hoc igitur postremo genere rerum, nihil propter se expetendum, neque magis, minusve adhibendae sunt, nisi quatenus conducunt ad summam metam»; Edición castellana impresa en Alcalá de Henares (s. XVI, sin año), por MIGUEL DE EGUÍA, Biblioteca Nacional R.5079 fol.53rv (Ed. D. ALONSO, Madrid 1932, 218): «Quando caminares, pues, derechamente y apriessa con desseo de llegar a aquel summo bien, lleva este aviso siempre: que todas las cosas que en el passo se te atravessaren, hasta en tanto sepas desecharlas, o tengas licencia de acogerlas o obligación de abraçarlas, en quanto vieres que estorvan o desembaraçan o favorecen tu camino. Y estas todas que digo se pueden aora aquí reducir a tres órdenes, según las diversidades que ay en ellas. Porque unas ay que assí son de suyo malas y feas, que jamás lleva medio poderlas hazer honestas. Assí como tomar vengança de la injuria o querer mal alguna persona o otras semejantes. Estas tales siempre se han de desechar y aborrecer, aunque de seguir las te sucediesse algún provecho, o de huyrlas se te recreciesse gran tormento. Ca ninguna cosa ay que pueda empecer al buen varón, sino el vicio y la fealdad del peccado. Ay otras, por el contrario, que assí son de suyo honestas y buenas que en ninguna manera pueden ser malas ni feas. Como es tener un amor limpio con todos; ayudar ombre lo mejor que pudiere a sus próximos; aborrecer los vicios; gozarse con las buenas y santas palabras. Otras ay que son medias o indiferentes. Assí como la salud, la buena disposición, la hermosura, las fuerças corporales, la eloquencia o perfección en el hablar, la ciencia y otras cosas semejantes. Desta postrera orden de cosas que son medias, ninguna ay que por sí principalmente se deva dessear, ni hemos de usar más dellas o menos de quanto nos pueden más o menos aprovechar a mejor o peor caminar para nuestro término, que es la bienaventurança». La traducción castellana es del *Arcediano de Alcor*, Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID. Aparece publicada en la primera mitad de 1526 bajo el patrocinio de Don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla (Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España* I, 223-224; La obra conjunta de la «Paraclesis» y del «Enchiridion», publicada por M. De EGUÍA es probablemente de 1529 (Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y el Erasmismo*, Barcelona 1978, 361).*

⁵ C. DE DALMASES en Ex² 426: «Unde admitti potest progrediens elaboratio Principii et fundamenti inde ab an. 1535 (H), usque ad a. 1541 (P) et a. 1544 (A).»

⁶ PEDRO LOMBARDO, L.II *Sententiarum*, dist. I, c. 4^o,4-6, Grottaferrata 1971, 332-333: 4. «Et si quaerit ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur: ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo. In quibus proficit ipsa, non Deus... 6. Et sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviret et ipse serviret...» «Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non Deus, sed homo serviens iuvaretur; et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo»; Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Com. in quatuor Libros Sententiarum* I, Parma 1856 (VI, 383); H. WATRIGANT, *La «Meditation fondamentale» avant saint Ignace*, CBE 9 (1907) 22-24; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, Paris 1945, 13.

Si bien es verdad que la *experiencia espiritual* de la pura creaturidad, de que toda la creación salió un día de las manos de Dios y ahora retorna a él⁷, es muy anterior e incluso posiblemente manresana. Nadal nos refiere que «recibió no sólo una clara inteligencia, sino la visión interna del modo como Dios creó el mundo, del modo como el Verbo se hizo carne»⁸. Y Leturia, por su parte, interpreta que «el descenso de las criaturas de Dios y su necesaria ascensión y reintegración a través de la indiferencia en el fin último, que es el mismo Dios, constituyó una de las experiencias más vivas de la eximia iluminación» del Cardoner⁹.

Es muy probable que S. Ignacio, todavía en Manresa, elaborase una primera redacción embrionaria de tal experiencia¹⁰. Y, de la comparación de la copia latina de 1541 y del *Autógrafo* castellano con el texto de Helyar, se deduce que fue objeto de *dos redacciones* diferentes. Una arcaica, existente ya en París y anterior a 1535, de la cual el texto de Helyar da evidencia; y otra italiana, elaborada y pulida entre 1536 y 1539, en que cristalizó definitivamente la formulación actual, sirviéndose para ello de la ayuda o el conocimiento previo tal vez del texto de Erasmo o de Pedro Lombardo.

SU ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Con el Principio y Fundamento nos hallamos, pues, ante un texto «netamente *antropológico*», frente a la experiencia espiritual de la radical creaturidad y dependencia del Creador. La apertura del ser humano a la *trascendencia* de Dios constituye el fondo de su ser. El sentido último de su existencia está grabado en él.

⁷ *Autob.* c. 3º, nº 29: «Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre».

⁸ Cf. J. NADAL, *Dialogui pro Societate*. c. 1, [8] (MHSI 73, FN II, 239).

⁹ Cf. P. DE LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús* (1521-1540), en *Estudios Ignacianos* II, Roma 1957, 21.

¹⁰ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 23-24: «en la copia de Helyar; la cual por lo mismo está tomada aquí de una traducción latina diferente de la completa de 1541, a la que se acomodan todas las otras piezas reproducidas in extenso. A su vez tal traducción supone en el autógrafo castellano una redacción diferente de la actual, más sencilla de ideas y más espontánea en la expresión, razones por las cuales pudo ser escrita ya desde el principio» [...] «la redacción del Principio y fundamento que en ella (en la copia de Helyar) aparece, distinta de la que se lee en la copia de 1541 y en el autógrafo castellano, nos descubre una etapa anterior de su elaboración. Por su mayor sencillez de ideas y redacción más espontánea *no nos parece del todo impropia de Ignacio en Manresa* en el estado de sus conocimientos y de su cultura literaria. Quienes han negado el origen manresano del Principio y fundamento se basan, por lo común en la redacción perfecta de su forma definitiva, ciertamente posterior; y los que buscan sus fuentes en Erasmo o Pedro Lombardo y otros autores, se apoyan en expresiones de la última redacción y de su traducción latina —«atenus quatenus», «alabar, hacer reverencia y servir»— que no registraba la primera redacción».

El análisis formal, por su parte, arroja una nueva luz sobre el fondo de este contenido:

Análisis formal

A	<p>1 El hombre es <i>criado</i> <i>para</i> alabar, 2 y las otras cosas sobre la haz de la tierra son <i>criadas</i> <i>para</i> el hombre, y <i>para</i> que le ayuden en la prosecución del <i>fin</i> <i>para</i> que es <i>criado</i>.</p>	<p>alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima;</p>
B	<p>De donde se sigue, que el hombre y</p>	<p>tanto ha de usar de ellas cuanto le ayudan y tanto debe quitarse de ellas cuanto para su <i>fin</i>, para ello le impiden.</p>
C	<p>Por lo cual es menester en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más</p>	<p>todas las cosas <i>criadas</i>, libre albedrío que enfermedad, que pobreza, que deshonor, que corta, y por consiguiente en todo lo demás;</p>
D	<p>solamente deseando y</p>	<p>eligiendo lo que más nos conduce para el <i>fin</i> que somos <i>criados</i>¹¹.</p>

¹¹ La estructura del texto se compone de cuatro bloques bien diferenciados. A. El fin y las otras cosas; B. El uso rodenado; C. La indiferencia; D. y el «magis». El primero (A) consta a su vez de tres proposiciones férreamente concatenadas: La palabra *criado* (*criadas*, *criados*) se repite 5 veces. Y la frase *el fin para que es* (o somos) *criados* desempeña a un tiempo la función de articulación entre el bloque A y el B; pero sobre todo de inclusión de apertura del primer bloque y cierre del segundo: La preposición *para* se repite en 7 ocasiones. Y, si tenemos en cuenta que el giro *por lo cual* equivale también a *para* (= *para que* esto sea posible), constatamos el énfasis con que S. Ignacio acentúa el fin que se pretende. El hombre, por su misma condición creatural, está finalizado para la adoración. El hombre es *un ser para* «en todo amar y servir a su divina majestad» [233]. Pero es preciso hacer notar que «este» fin creatural no coincide exactamente con el fin descrito en los números [1] y [21], en que más bien se apunta a la superación de todo desorden y a la búsqueda y el hallazgo de la voluntad divina. El dinamismo creatural de la adoración [23] se concreta posteriormente en la búsqueda y hallazgo de la voluntad divina [21] (la Elección), y culmina finalmente en la identificación con la persona de Jesús en el *más* de su misterio [167].

EL FIN

El hombre, en su pura creaturidad dependiente de Dios, está llamado constitutivamente por vocación a una adoración¹² gratuita, que se articula en la existencia histórica y temporal de los hombres, porque en la alabanza alcanza su plena condición de hombre. La adoración coincide precisamente entonces con la plenitud de su libre disposición por la que tiene acceso a la salvación. Y la gloria de Dios se manifiesta a un tiempo como alegría del hombre y amistad en libertad.

Por la pertenencia, el hombre queda anudado a Dios por el vínculo del amor que le conduce al *mayor* servicio. Y éste es su salvación, la *mayor* alabanza de Dios¹³.

EL SENTIDO DE LAS «OTRAS COSAS»

Carecen de destino independiente y se ordenan al fin del hombre¹⁴, centro de la creación, *para que le ayuden en la prosecución del fin*. «Otras cosas» son para él todo aquello que no es su pura libertad desnuda ante Dios¹⁵. Pero el Principio y Fundamento hace hincapié en que las cosas son

¹² Cf. Cl. VIARD, *Crées pour louer*, Chr 26 (1979) 213-214 (Cf. 217: «la alabanza no es separable del servicio de Dios, que es propiamente colaboración con su obra. La búsqueda de Dios reenvía al hombre a la creación.. que se desarrolla en servicio a los hombres.. se enraiza en la existencia que se hace historia»; pp. 220-221: Consiste en dejar que Dios actúe en nosotros un amor que, haciéndonos salir de nosotros mismos lleve a cumplimiento la alabanza de su gloria; A. CHAPPELLE, *Le Principe et Fondement*, en *Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles 1990, 60: «La alabanza expresa una acogida llena de agradecimiento y admiración de la gloria de Dios. La alabanza se hace posible gracias al respeto: este es reconocimiento amante de Dios en su grandeza original de Creador. La alabanza, en fin, se inscribe en el servicio. *Servir*, es comprometerse en una sumisión activa e inteligente del designio de salvación».

¹³ Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Nos frères et nous dans la méditation fondamentale des Exercices*, RAM 24 (1948) 210, nota 4: «De 33 pasajes de los Ejercicios en que se recuerda el fin del hombre, señala el P. Pottier, hay 22 en que S. Ignacio no señala más que la gloria, el servicio de Dios. En los 11 en que la salvación va unida a la gloria divina, la gloria aparece siempre en primer lugar. Jamás aparece la salvación, por sí sola, como el fin del hombre».

¹⁴ Carta a J.P. Caraffa, Venecia 1536 (MHSI 22 *EpIgn.* I, 116 «como yo tenga por máxima Dios N.S. haber criado *todas las cosas* desta vida presente para las necesidades humanas, servicio y conservación de los hombres, a fortiori para los que son mejores:»; Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie...*, 22, y nota 20: «pero la naturaleza, creada por la Palabra eterna y rescatable por la cruz, pierde su valor propio por el hecho de que el Verbo encarnado ha incluido todas las cosas en el poder de su muerte en cruz. Por eso pudo decir Ignacio: et considerando le *creature*, non come belle o gratiose, ma come bagnate nel sangue de X^o, imagine de Dio, tempio del santo Spirito etc» (Cf. MHSI 42 *EpIgn.* XII, 252: Carta Sociis ad laborandum missis, Roma 8 Oct 1552).

¹⁵ K. RAHNER, *Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 23-25 (*Meditaciones sobre los Ejercicios de S. Ignacio*, 21-23).

tales en la medida en que cimentan su seguridad (salud, riqueza, honor, vida larga,..) y el hombre hace de ellas la propia *vida* por la adhesión emocional o la posesión. El horizonte que Ignacio bosqueja es pues, implícitamente, el de una relación de amor-amistad entre Dios y el hombre¹⁶ que debe acabar por penetrar de tal modo las apetencias más profundas de felicidad que las transforme en la espontaneidad de la pura decisión volcada por completo al servicio de la adoración¹⁷.

EL USO ORDENADO DE ELLAS, EL «TANTO CUANTO»

De la pura dependencia creatural se sigue que la relación ordenada del hombre a las cosas, por el recto uso de ellas, es el orden que se pretende, el necesario para el perfecto cumplimiento de su fin: la alabanza, la reverencia y el servicio a Dios. Las otras cosas son de insoslayable necesidad para nuestras relaciones con Dios, son el «ámbito de nuestra adoración y servicio». Porque Dios crece en el hombre tanto más cuanto mayor es la relación positiva que el hombre establece con ellas¹⁸.

De este modo, al abandonar toda pretensión de ser él mismo la medida de su servicio y de su amor, dejará que Dios disponga¹⁹ de él para en todo poderle amar y servir [233].

LOS APARTADOS B, C Y D ENCIERRAN DOS CONDICIONES INDISPENSABLES

Para que sea posible²⁰, esta armonía en la relación del hombre a todo lo creado y el perfecto cumplimiento del fin de su ser creatural,

¹⁶ Cf. A. DEMOUSTIER, *L'homme a été créé pour..*, Chr 23 (1976) 368: «El hombre del siglo XX tienen necesidad de descubrir que, si el hombre es *para Dios*, es porque Dios en primer lugar está al servicio del (para el) hombre; porque él, el primero, ha elegido al hombre antes de todas las cosas y ha creado todas las cosas para el hombre».

¹⁷ La *mayor* gloria y alabanza. Todo ello acontece en la colaboración con la obra de Dios, en el contexto de la elección, que decide la existencia, en y con las expresiones sociales de la Iglesia.

¹⁸ Para alabar a Dios el hombre debe pasar por el «intervalo» de sus decisiones respecto de las cosas, sometiendo los medios al fin. Es reenviado necesariamente a su condición histórica, a su despliegue en el espacio y en el tiempo, por las decisiones que toma en su existencia.

¹⁹ Cf. Cl. VIARD, *Crées pour*, 220: El verbo «*disponer* es un término significativo del espíritu de los Ejercicios: indica a un tiempo la *apertura del hombre* (que se dispone) a Dios, y la *acción de Dios*, que dispone del hombre».

²⁰ *Por lo cual*: Nótese de paso que, de las tres ocasiones en que Ignacio utiliza el giro *por lo cual*, en dos de ellas [23³] [86²] significa *para*, y es perfectamente intercambiable con la fórmula *para lo cual* [16¹] [56¹] [228²]. En el tercer caso [295²], en cambio, significa “con esta ocasión” o “con motivo de, a causa de”.

*Es necesario que el hombre «se haga»²¹ «activamente indifere-
rente»²²*

Y esto equivale a un largo proceso de la libertad frente a la voluntad divina con relación a los grandes pilares en que descansa *la seguridad* entitativa del ser humano; y «asimismo»²³ respecto de todo lo demás.

La indiferencia no versa sobre el último fin, respecto del cual la voluntad, de salida, debe estar totalmente resuelta, y no se pone en cuestión, sino sobre la relación del hombre a las cosas criadas, los *medios* para el fin, indiferentes y buenos en sí. Excluye toda preferencia o toma de posición (*afección*)²⁴ anterior a que Dios le otorgue el conocimiento de su voluntad²⁵ sobre la disposición de su vida [1⁴] o sobre las demás cosas particulares para él aquí y ahora.

La *Indiferencia* es el resultado de la experiencia espiritual²⁶ de Dios-Amor, sobrecogedor y Padre. No se trata de la fría ataraxia por la que el hombre hubiera aniquilado sus afectos, y ya todo le diera igual. La Indiferencia está, por su misma naturaleza, cargada de afecto. Es la docilidad de la fe de la que habla la Escritura²⁷. Corresponde a la experiencia espiritual

²¹ *Es menester hacernos*: Hacernos activamente hasta que llegemos a ser. Cf. J. CALVERAS, *Directorio y documentos*, Barcelona 1944, 58: «estar suponen todas las traducciones latinas». P₁ y P₂ «ut simus»; V. «nos habere»; H. «nos esse»; I. «nos [...] simus»; C. «ut simus»; M. «ut simus». Cf. [179²] «hallarme indiferente». A. DEMOUSTIER, *L'homme a été créé pour*, 365: «se trata de entrar en una exigencia, la de un desenganche provisorio de la afectividad para entrar en una libre preferencia». «la indiferencia es una actitud provisorio de (disjonction) separación o distancia de la relación inmediata entre la inteligencia y la afectividad para permitir una libre elección».

²² *Un brevísimo atajo e arte de amar a Dios*, Barcelona 1513, fol.33-34: «que en aquestos bienes exteriores e *indiferentes* trabaje de seguir más la voluntad de otros que no la suya, antes trabaje siempre de negar su voluntad deseando siempre que la voluntad de los otros sea fecha; empero tenga grande vigilança que no venga contra los mandamientos de Dios ni consejos de Jesucristo» (Cf. Melquiades de ANDRÉS, *Los Recogidos*, Madrid 1976, 67).

²³ y *por consiguiente*: La fórmula «por consiguiente» equivale aquí a «asimismo», «de modo semejante». Fórmula que bien podría ser sustituida por esta otra: «y así, de modo semejante, con relación a» todo lo demás.

²⁴ Excluye toda toma de posición previa o condicionamiento emocional respecto de algo («querer ser por sí») al margen de la dependencia de Dios, que anula la verdadera *libertad* («ser desde Dios y para Dios»). Desde el comienzo Ignacio define la libertad a partir de la capacidad o disponibilidad para (indiferencia activa) acoger la voluntad divina. La *Indiferencia* es la forma existencial de la libertad referida a Dios. Cf. J. NADAL (MHSI 27 *Eplgn* IV, 827-828).

²⁵ Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 60: «antes que acerca de ellas se conozca la voluntad divina, y excluye toda determinación y preferencia voluntaria acerca de ellas por motivos humanos independientemente del divino servicio».

²⁶ En este sentido es iniciación y síntesis conclusiva de toda la experiencia. Cf. E. ROYÓN, *El principio y fundamento, ¿inicio o conclusión?* Manr 53 (1981) 24-25 y 31.

²⁷ Y el resultado del amor. Porque la experiencia de sentirse amado es la única que genera la libertad. Cf. R. CANTIN, *L'indifférence dans le Principe et Fondement des Exercices Spirituels*, EsEc. 3 (1950) 134.138.143-144.

de quien ha sentido que Dios le ama, y a la imagen de Dios como *Padre y seguridad* absoluta a cuyas manos el hombre se abandona para hallar en él la verdadera libertad. Un Dios fiel, que se convierte en la auténtica seguridad del hombre y ante el cual se «resitúan» todos los afectos y relación del hombre a las cosas. En el mismo amor que Dios nos manifiesta experimentamos a un tiempo la libertad de la disponibilidad, es decir, la incorporación positiva de los afectos al agrado (servicio) de Dios y al hallazgo de su voluntad en todas las cosas.

La voluntad del Padre es algo que jamás podrá ser manipulado por el hombre. Dios es *siempre Mayor*. El Absoluto se manifiesta entonces como amor providente y seguridad²⁸ frente a la relatividad de todo lo creado, las «otras cosas»²⁹.

El Principio y Fundamento no nombra a Cristo, por tanto no es cristológico³⁰. Está referido a «Dios nuestro Señor»³¹. Habla de la criatura

²⁸ La frase de S. AGUSTÍN, «Et in velamento pennarum tuarum exultado [...] *Semper enim ille maior est, quantumcumque creverimus*» (*Salmo 62,16*; Cf. CCL 39, 804), que luego E. PRZYWARA (Cf. *Analogia Entis*, Einsiedeln 1962, 138-139), cambiándola ligeramente y sacándola en cierta medida de su contexto (*Deus Semper Maior*) la puso como frontispicio del título de su gran obra (Freiburg 1938-1940), no sólo alude a la radical transcendencia e incomprensibilidad de Dios en cuanto totalmente desemejante e inabarcable por el hombre (Cf. CONCILIO LATERANENSE IV, Ds 806: «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»). Agustín, al menos en el comentario de este *Salmo 62,16*, se mueve en un terreno no tan metafísico (el de la analogía atributionis et proporcionalitatis: «in tanta similitudo maior dissimilitudo»), sino en otro tal vez más histórico y bíblico: *Dios en su amor se muestra con una providencia amorosa cada vez mayor, y siempre más delicada, con el débil y pequeño que se acoge bajo sus alas*. (Cf. AGUSTÍN, «si...comprehendis, non est Deus» *Salmo 85,12* y *Serm 117 3,5*; «hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti» *Serm 52 6,16*; «si intelligentia tibi placet in natura hominis... intellige quid non intelligas, ne totum non intelligas» *De natur. et orig. animae* IV 11,15; Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Ver. q 10 a.12 ad 7*: «ad cognoscendum de eo quid est [...] in quantum de eo cognoscimus quid non est»).

²⁹ K. RAHNER, *Meditaciones*, 26: «Lo que cuenta es dejar que el Incomprensible disponga de uno, creyendo que tal disposición es obra de un amor infinito que preserva nuestro ser espiritual de la absurdidad extrema».

³⁰ P. ARRUIPE, *Inspiración Trinitaria del Carisma Ignaciano*, en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 398. Mientras LETURIA y ARRUIPE interpretan el Cardoner como una experiencia Trinitaria, H. RAHNER la refiere principalmente a Cristo: *Zur Christologie...*, 20: «El fundamento es, por lo tanto un condensado teológico que impregna todo el proceso de los Ejercicios y no puede ser entendido más que desde la llamada del Rey, designada también como *fundamento* por los antiguos directorios». 21 «Desde este cristocentrismo deben ser entendidas las palabras del *fundamento*: que todas las cosas sobre la haz de la tierra son creadas para volver al Padre por medio de Jesús *crucificado*. La teología del *ascenso al Padre* (tal como aparece especialmente en el Diario espiritual) fundamenta la teología del *descenso del Padre* a todas las cosas creadas. Cristo es siempre tanto *Creador* y *Señor* como *Mediador* ante el Padre. Todo lo creado conduce al Padre porque la Palabra encarnada se sirve de todo lo creado para conquistar el mundo y ponerlo a sus pies»; M.A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de S. Ignacio*, CyF 17 (1961) 23-25.

y de su Dios. La «imagen» ante la que se halla situado el hombre es la de *Dios en cuanto Dios y Padre* en su absoluta transcendencia de amor.

Pero implícita y veladamente³², en la medida en que, en la imagen del hombre³³, en el fondo de la libertad humana, atemáticamente, se halla incluida por esencia la vocación a la configuración con el Hijo, proyecto perfecto de adoración y salvación, nos hallamos en el núcleo de la cristología «implícita» del acto de libertad en toda su densidad, sin poder prescindir de la historia del Hijo, que aparecerá a continuación (2ª, 3ª y 4ª Semanas). Porque la obediencia filial forma parte de la *vocación* creatural protológica y de la identidad cristiana definitiva³⁴ en donde la gloria de Dios se ha manifestado en Cristo. Por eso su condición de «enviado» y «disponible» frente al querer del Padre desempeña la *función asimilativa* del creyente a la persona de Jesús. Y por la disponibilidad de la fe el hombre participa de la misma obediencia filial de Jesús, sentido último de toda la creación. Lo que aconteció históricamente en la vida de Jesús de Nazaret es la concreción definitiva y perfecta de la alabanza, la reverencia, el servicio y la perfecta adoración.

La *Indiferencia*, por consiguiente, en cuanto actitud existencial humana, lleva en sí la imagen del Hijo. Es el modo dinámico de pasar de la imagen a la semejanza, de la libre disposición a la obediencia-amorosa a la voluntad del Padre, la *forma Christi*. El hombre se identifica con el Hijo en la medida en que reconoce y asume la voluntad de su Padre. Este es su modo existencial de creer³⁵, y el centro neurálgico de toda posible *ascesis*, que

³¹ Cf. M. GIULIANI, *Dieu notre Créateur et Rédempteur*, Chr 6 (1959) 333-334.

³² Cf. G. FESSARD, *La Dialectique II*, 43, nota 1 «la doble lectura posible de este fragmento inicial»; A. CHAPPELLE, *Le Principe et Fondement*, 66-67.

³³ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 20-21: «la cristología de Ignacio es una cristología escotista: ésta ve ya en la creación el principio y posibilidad del hecho redentor, y la Palabra hecha carne es el principio de la creación de Dios (Hch 3,14). Por medio de él fueron creados los «eones» y él sustenta el universo con su palabra poderosa (Heb 1,2-3; 2,8; Col 1,15-17; 1 Cor 8,6). En esta cristología Cristo es el principio y la corona de todo lo creado en gracia con anterioridad al pecado previsto de los ángeles y de los primeros padres. Y la *redención* que se consuma en la *cruz* es la reordenación de todo al fin para el que ha sido creado: alabar, hacer reverencia y servir al Padre eterno mediante la asimilación a la vida de la Palabra hecha carne».

³⁴ Todas las cosas creadas están en función del amor de Jesús al Padre. Carecen de aquel destino autónomo independiente que no estuviera vinculado a esa *relación filial*. Esta es precisamente el sentido último y definitivo de todo lo creado. Protología de la creación y escatología son una misma cosa. Cf. L.F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Roma-Madrid 1983, 60-62: Por ello la gloria de Dios está vinculada a la vocación cristiana del hombre y a su participación en la vida de Cristo. La gloria de Dios manifestada en Cristo tiende a ser comunicada. Esto quiere decir que el hombre sólo puede participar de la gloria de Cristo si comparte su *cruz* y *resurrección*. Finalidad teocéntrica y antropocéntrica de la creación son una misma cosa.

³⁵ Cf. P. ARRUPPE, *Sobre la disponibilidad*, (19 Oct. 1977) en *La identidad del jesuita...*, 240: «Esa actitud es necesariamente el fruto de una acción purificadora y liberadora del

consiste en *estar disponible para un Dios «siempre Mayor»*³⁶ en esa relación paradójica de la Infinitud con la finitud. Para ello se requiere la acción purificadora y liberadora del Espíritu que le lleva al hombre a ponerse todo entero a disposición de la voluntad divina para «una más cierta dirección del Espíritu»³⁷, a liberarse de todos los condicionamientos que le separan de Dios y a dejarse hacer por él. Porque Dios y su voluntad son la alegría del hombre que «se deja hacer». Dios le devuelve al hombre el servicio de la disponibilidad, que de éste recibe, con el sello de la alegría de llegar a ser hijo de Dios (Rom 8,14-17). Por consiguiente, la Indiferencia es el modo de vivir existencialmente la apertura y la docilidad a la acción del Espíritu de Dios, y la condición de posibilidad de la adoración.

Pero la Indiferencia mira a las cosas. Es una *distancia crítica*³⁸ que a la vez objetiva y sumerge más y más en las circunstancias y acontecimientos de la vida, donde es preciso hallar la voluntad divina oculta entre múltiples posibilidades. Es ahí donde Dios nos manifiesta su voluntad, dándola a sentir. La Indiferencia no es, pues, una actitud dirigida exclusivamente a la elección concreta de estado, sino una «disposición fundamental» que afecta a todas las dimensiones del ser humano frente a Dios, frente a sí mismo y frente a todas las cosas; una llamada que le obliga al hombre a salir de sí (Gn 12,1) para adentrarse en el misterio de Dios. Y esto acontece necesariamente en lo concreto y cotidiano de la vida.

Nada es Dios ni puede ser equiparado a él. Pero, en cambio, Dios debe ser hallado en todas las cosas, a semejanza de Jesús en su apertura a la voluntad del Padre. Porque aquellas son el *ámbito indispensable* de nuestra adoración, desprendimiento y servicio³⁹. El amor de la disponibilidad a la voluntad divina incorpora todas las cosas a la adoración y les otorga su ver-

Espíritu que impulsa a quien la posee a buscar a Dios en todas las cosas, a hacerse disponible, a ponerse, en expresión ignaciana, «todo entero» a disposición de la divina voluntad. Es el modo típicamente ignaciano de afirmar el Absoluto de Dios y lo relativo de todo lo demás [234]. Es, sencillamente, creer. Tocamos aquí el corazón de nuestra identidad y de lo que debe especificar nuestra existencia como seguidores de Jesús, *el disponible* (Heb 10,7.9). Este es precisamente el rasgo que impresionó a Ignacio como caracterizante del *Hijo* y del jesuita que cree en el Hijo, destinado a reproducir hoy su imagen (Rom 8,29)».

³⁶ J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels. H.U. von Balthasar*, 144-148.

³⁷ P. ARRUPE, *ib.* 241. Fórmula del Instituto [3] MHSI 63, *Const. I*, 375-382.

³⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *L'espace du désir ou Le «fondement» des Exercices Spirituels*, Chr 78 (1973) 120. La distancia crítica opera una ruptura inicial sobre la que se apoya todo el desarrollo siguiente, p. 126: «Tal es el tipo de discurso que ha inaugurado el Fundamento al abrir un espacio libre al deseo y al poner a distancia los puntos de mira a donde apuntan (viséas) las representaciones inmediatas del ejercitante». 128: *el modo de proceder* consiste en hacer sitio al otro desde el principio. «el texto cede el puesto al Director, éste al que se ejercita y éste último al deseo que viene del Otro» [...] «es un espacio literario al que sólo el deseo del otro le da sentido».

³⁹ K. RAHNER, *Meditaciones*, 22 «Pero este *dejar* (las cosas) no equivale a saltárselas [...] sino a «adoptar una actitud positiva respecto de ellas y experimentarlas, precisamente en su limitación, como valiosas y buenas».

dadero destino. Por esta razón, la medida de nuestra seriedad con las cosas, de nuestro amor y desasimiento de ellas, es la medida de nuestra indiferencia y de nuestra adoración. Y su signo inequívoco es la alegría, propia de quien las ama intensamente, pero al mismo tiempo se siente libre y desasido de ellas; de quien sabe «usar y dejar» sin resentimientos ni inhibiciones.

Sólo se puede renunciar a lo que se ama intensamente por razón de la libertad que confiere un amor todavía *mayor*. Entonces, Dios crece y el hombre crece en la libertad de su amor y de la vida filial propia del Hijo.

El “más” y su dimensión cristológica

La segunda condición de posibilidad es que el hombre «elija» sólo aquello *que más conduce* para lograr el fin de su ser totalmente dependiente de Dios: la adoración y el mayor servicio. «El más» de la docilidad a la voluntad divina, así como el más de la relación positiva del hombre a las cosas, es el horizonte inagotable de libertad, y la llamada a la comunión con un Dios *siempre Mayor*⁴⁰ que, en su amor providente, desea entregarse por completo al hombre [234²]. El telón de fondo del más ignaciano es precisamente la imagen de Dios, totalmente Otro y trascendente en su amor, radicalmente desemejante de los pensamientos que el hombre se pueda forjar acerca de él. Pero, al mismo tiempo, esta nota peculiar refleja una actitud vital propia del carácter «generoso y estrenuo» de Ignacio, llamado, por su talante de caballero medieval, a lo que, a sus ojos, era más y mejor⁴¹.

⁴⁰ Cf. nota 27; S. AGUSTÍN, *Serm 63,1; Serm 384,1* (PL 39, 1689): Quién es Dios por comparación con los bienes que ha preparado para los que le aman, «Omnem enim creaturam suam excedit, omnem facturam praeterit, universa praecellit. Si enim quaeras magnitudinem, *maior est*; si pulchritudinem, *pulchrior*; si dulcedinem, *dulcior* [...] Nulla enim ratio patitur, ut vel factura factori suo aequetur, vel opus artificio comparetur».

⁴¹ Existe en bastantes autores una fuerte tendencia a interpretar el *más* desde el misterio del abajamiento de Jesús que aparece en la 3ª Manera de Humildad. Lo que más conduce el Reino hacia el Padre es la *grieta cristológica* que introduce la cruz del Cristo histórico en la estrechez de este mundo. Su forma kenótica es el único cauce de salvación. Pero esta opinión, que es cierta, tal vez anticipe «precipitadamente» todo el desarrollo del proceso al origen, en el cual ciertamente se haya contenido. Cuando *aquí* tal vez *el más* deba ser interpretado como *la insondable transcendencia amorosa y providente ante la que se halla ahora el hombre y nada más*. Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 16: «Lo fundamental de los Ejercicios se sitúa, por tanto, bajo el único fin de la gloria de su divina Majestad; *su mayor gloria* se encuentra en la mayor asimilación a Cristo pobre y humilde [...] este *más* es la fuente de energía en el proceso de los Ejercicios en su conjunto; es la palabra clave del hombre poseído por Dios, que es siempre más...; 20: «el deseo del *magis* para llegar a una plena identificación con el Creador y Señor crucificado [...] en el más del P y F, querido con la ayuda de la gracia, ha dado ya un sí a Cristo crucificado, puesto que la Palabra hecha carne es el hombre perfecto. Sólo en él y por él podemos dar al Creador y Señor la honra, alabanza y servicio que le es debido: sólo en el Dios-hombre (y con él todos sus seguidores) han cum-

DIRECTORIO O MODO DE PRESENTACIÓN

El Principio y Fundamento está descrito en un estilo sobrio, sereno, un poco solemne, distinto del resto del Libro. Predominan en él los indicativos, mientras que en el resto las formas y el sentido imperativo. Comienza con una proposición universal afirmativa, abstracta y, por abstracta, imperturbable; parece una declaración de intenciones o un programa de acción, pero expuesto objetivamente, de modo aséptico, sin dramatismo ni sangre. No pretende que quien lee el libro en este momento haga nada, sino simplemente que se entere bien, porque se describe todo el horizonte y en él un drama enorme, una lucha gigantesca entre la pura creaturidad abierta radicalmente a la transcendencia y el ansia de dinero, la pérdida de la salud, la deshonra de la descalificación social, y la muerte, en orden a lograr la total disposición para Dios.

Con él todavía no se ha alzado el telón, la acción no ha comenzado. Sólo se informa de qué se trata. No obstante, es preciso que, desde el comienzo, se ponga de manifiesto en toda su crudeza el sinsentido de la vida presente al margen de Dios. Y viceversa, que la creaturidad, el *ser para la adoración*⁴², es lo que hace que tenga sentido el hombre y las «otras cosas». Esa dependencia y comunión es la clave del orden. El cordón umbilical que une al hombre con Dios tiene dos direcciones: Lo que Dios *da*, la creación, el ser, la vida, su amor..., que es todo don [234-237]; Y lo que el hombre *le devuelve* al quedar ordenado por su amor [234⁴⁻⁵]. La dependencia es un vínculo que circula en dos direcciones complementarias. Porque «el amor consiste en comunicación de las dos partes» [231¹].

Es preciso dejar juntas esas dos realidades –a Dios, siempre Mayor, Creador y Señor, y al hombre, pura dependencia– prolongadamente, hasta que el hombre tome conciencia de su condición de criatura, de que se halla ante la Majestad divina, de que la *vida* nace de la comunión, y el resto es aniquilación y muerte; hasta que el hombre experimente, desde el fondo de su ser, quién es Dios, y El le regale la necesidad-sentida de ponerse en sus manos.

plido las exigencias del *magis* con su muerte en cruz, vencedora de Satán, haciendo posible la salvación del alma»...; 21-22: «Dios es el autor de la naturaleza y de la gracia, pero la naturaleza, creada por la Palabra eterna y rescatable por la cruz, pierde su valor propio por el hecho de que el Verbo encarnado ha incluido todas las cosas en el poder de su muerte en cruz»...; 22: «el más de la asimilación al Cristo despreciado y crucificado»; E. ROYÓN, *El Principio*, 26 y 31; J. LOSADA, *Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento*, Manr 54 (1982) 55-56.

⁴² La *adoración* debe ser entendida como englobante del «alabar, hacer reverencia y servir». Precisamente por ser el P y F redaccionalmente pieza última, después de haber tenido experiencia de ayudar a las ánimas, Dios es adorado en el servicio al hombre, al hermano. El *cumplimiento de la voluntad del Padre* equivale también a la transmisión de la salvación a los demás. Es recepción y transmisión de salvación.

S. Ignacio no prevé un día especial para el Principio y Fundamento. Como tampoco fija tiempo ni horario para las maneras de Humildad, ni para la Contemplación para alcanzar amor. Se debe hacer a ratos por todo el día [164²], no dando lugar a otros pensamientos, sino poniendo en juego la imaginación, trayendo para sí ejemplos, como el mismo Ignacio lo explica en la Adiciones 2^a y 5^a [74 y 77].

Es lo primero que se propone, después de explicarle la Anotaciones 1^a y 21^a, 20^a, 5^a,⁴³. Pero la práctica histórica da que se le debe dedicar al menos un día entero o tal vez dos⁴⁴, hasta que el ejercitante asuma la condición creatural de quien no se pertenece, hasta que experimente que se halla en las manos de su Dios. Para ello se le debe invitar a que reflexione sobre *su situación inicial*, su sinceridad, su deseo real de cambio, su generosidad (Anot. 5^a); para que, desde ella, vislumbre el camino que debe recorrer, *las líneas maestras* que incluye la peripecia [1] [21] [23], el *ambiente psicológico* que le es preciso crear [20]. Pues el apartamiento y la soledad son ya un índice de la seriedad con que el hombre apetece el giro decisivo en su historia personal. Hay en ello promesa de felicidad.

En el directorio fragmentario, dictado por Ignacio al P. Vitoria, se dice lo siguiente⁴⁵: «Convendría hacerle el camino desta manera: Para que *sintáis la dificultad que hay en usar indiferentemente de los medios* que Dios nuestro Señor nos ha dado, para que podamos conseguir el fin para que nos crió: y para que, conociendo esto, *os pongáis totalmente en sus manos*, pues aquí está el *fundamento* de que halleemos lo que deseamos; [...] es menester que totalmente nos resignemos en las manos de Dios nuestro Señor; para lo cual consideraráis este *fundamento* bien. Podrále dividir en tres partes: 1^o el fin para que Dios lo crió; 2^o los medios; 3^o la dificultad que hay en tomar éste o aquél, sin saber cierto el que más conviene, según lo dicho, y el daño que desto viene, para que de aquí nazca el ponerse en *equilibrio*»⁴⁶.

Una observación conclusiva

a) El Principio y Fundamento es netamente antropológico. En él aparece la mentalidad del caballero medieval que, por los vínculos de fide-

⁴³ *Directorium Patri Vitoria Dictatum* [21] (MHSI 76, *Direct.* 100).

⁴⁴ MHSI 76, *Direct.* E. PEREYRA, Doc 10, [32] p. 150; P. HOFFAEO, Doc 17, [88] p.234; BREVE DIRECTORIUM, Doc 26, [33] 447-448; CORDESES, Doc 32, [7] 535; G. CUSSON, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personelle*, Bruges-Montréal 1968, 68-71.

⁴⁵ MHSI 76, *Direct.* Doc 4, [21] 100-102.

⁴⁶ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 116: «El P. y F no es otra cosa sino el esbozo previo y preparación anticipada de la elección de la segunda semana. La indiferencia frente a las demás cosas creadas es el presupuesto indispensable para cualquier deseo de imitar fielmente a Cristo y, sin esta indiferencia, la elección se convertiría en algo prematuro, inmaduro y muchas veces irrealizable».

lidad, desea servir a su Señor. Por tanto, nos hallamos ante una cristología latina del seguimiento.

Por este motivo parece que debe ser complementada por el punto de vista creacional (la cristología del Logos y de la encarnación) de manera que puedan complementarse las dos visiones de la mediación del Verbo. De este modo el Principio y Fundamento y la Contemplación para alcanzar amor equivaldrían a los dos goznes extremos entre los que quedaría incluido todo el desarrollo del designio tanto creacional como salvífico de Dios.

b) Por otra parte parece que la antropología ignaciana debería tener en cuenta el punto de vista patristico de la imagen, íntimamente vinculada a la teología creacional prenicena del Logos. En cuyo caso la obra del Espíritu consistiría en el tránsito de la imagen (2ª recibida con el nacimiento) a la configuración con el Eikon de Dios que es Cristo resucitado (el punto de vista de Pablo).

Pues esta perspectiva configuradora del Espíritu no sólo se limita a un *seguimiento* cuyo término sea exclusivamente la cruz (la visión específicamente latina), sino que además incorpora la *divinización* del ser creado por la participación en la vida del nuevo Adán, que es Cristo resucitado en su relación al Padre.

Primera Semana

LOS EXÁMENES

Examen particular y cotidiano

[24-31]

[24] **¹EXAMEN PARTICULAR Y COTIDIANO
CONTIENE EN SI TRES TIEMPOS
Y DOS VECES EXAMINARSE**

²*El primer tiempo* es que, a la mañana, luego en levantándose, debe el hombre proponer de guardarse con diligencia de aquel pecado particular o defecto que se quiere corregir y emendar.

[25] ¹*El segundo*, después de comer, pedir a Dios nuestro Señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto, y para se emendar adelante; ²y conseqüenter haga el primer examen, demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular, de la cual se quiere corregir y emendar, ³discurriendo de hora en hora o de tiempo en tiempo, comenzando desde la hora que se levantó hasta la hora y punto del examen presente; ⁴y haga en la primera línea de la g== tantos puntos cuantos ha incurrido en aquel pecado particular o defecto; ⁵y después proponga de nuevo de emendarse hasta el segundo examen que hará.

[26] ¹*El tercero tiempo*, después de cenar se hará el segundo examen, asimismo de hora en hora, comenzando desde el primer examen hasta el segundo presente, ²y haga en la segunda línea de la misma g== tantos puntos cuantas veces ha incurrido en aquel particular pecado o defecto.

[27] **¹Síguense cuatro adiciones
para más presto quitar aquel pecado o defecto particular**

²*La primera adición* es que, cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular, ponga la mano en el pecho, doliéndose de haber ca-

[24] ¹ TRES TIEMPOS: Los tres «momentos» son a la mañana, al mediodía y a la tarde – Y DOS VECES EXAMINARSE: Y los dos exámenes únicamente después de comer y cenar – 2 emendar: «Enmendar» [29][30][63³][77²][189²][240²][243¹] «Enmienda» [28][43⁷][61] «Emendar» [189¹][24²] [25^{1,2,5}]

[25] ¹ lo que: Lo que el – 2 conseqüenter: A continuación, luego, después (Polanco lo traduce en N. «por consiguiente») – propósita: Propuesta – 4 cuantos: Cuantas veces (Cf [26²])

[27] ² sientan: Caigan en la cuenta.

ido; ³lo que se puede hacer aun delante muchos, sin que sientan lo que hace.

[28] *La segunda.* Como la primera línea de la g== significa el primer examen, y la segunda línea el segundo examen, mire a la noche si hay enmienda de la primera línea a la segunda, es a saber, del primer examen al segundo.

[29] *La tercera.* Conferir el segundo día con el primero, es a saber, los dos exámenes del día presente con los otros dos exámenes del día pasado, y mirar si de un día para otro se ha enmendado.

[30] *La cuarta adición.* Conferir una semana con otra, y mirar si se ha enmendado en la semana presente de la primera pasada.

[31] ¹*Nota.* Es de notar, que la primera g== grande, que se sigue, significa el domingo; la segunda, más pequeña, el lunes; la tercera, el martes; y así conseqüenter.

²g =====
 g =====
 g =====

[29] *Conferir:* Comparar (Cf. [30]) – *exámenes:* Exámenes

[31] ¹ *consequenter:* Sucesivamente – 2 g==: La letra g es probablemente la abreviatura de la primera palabra italiana *giorno*. Polanco, en cambio, en N. interpreta que la g significa «gula», pero parece que se equivoca. Los siete pares de líneas paralelas sirven para los siete días de la semana; la primera de dichas líneas se utiliza para anotar las faltas cometidas durante la mañana, y la segunda para las de la tarde.

EL EXAMEN PARTICULAR

[24-31]

Aunque no conocemos su origen, por el testimonio de González de Cámara podemos conjeturar que el examen particular, en cuanto sistema¹,

¹ Los elementos principales de este examen los hallamos casi todos en la Tradición: 1. el objetivo preciso y delimitado; 2. la concentración a un tiempo del esfuerzo sobre aquel pecado (o vicio) dominante; 3. el anotar por escrito; 4. la comparación de los resultados por días o semanas, y el control del progreso; 5. los dos exámenes después de comer y de cenar, etc... Pero, que se sepa, nadie antes de S Ignacio sistematizó tales elementos dándoles una cierta organicidad. Cf. S. BASILIO († 379), *Epist.* 42,2. Aconseja que se concentre el esfuerzo en un único defecto a la vez (PG 32 350d-351a) y que se comparen los resultados de un día con otro, *Serm. de renuntiatione saeculi* 10, (PG 31,648c); S. Juan CRISOSTOMO († 407), compara el examen de conciencia a la gestión de los bienes que desempeñan los financieros concienzudos: «Hagamos cuentas para saber qué provecho hay de semana en semana» *In Genesim* 11,2. (PG. 53,93); 4,6-7. (PG. 53,45); 23,6. (PG. 53,206). «A la hora de irte a dormir.. en el tribunal de tu conciencia reclama justicia a tu conciencia de todos sus malos pensamientos... recapitula las faltas de la jornada» *In Ps.* 4,8. (PG. 55, 51-52). Recomienda que esta práctica se aplique primero a un mal hábito exterior, que tome una resolución por poco tiempo y finalmente que no se descorazone con los fracasos; J. CASIANO († 435), de él afirma OLPHE-GALLIARD: «Todo lo que la tradición posterior enseñará sobre el examen particular se halla sustancialmente en Casiano» *DSp.* 2, 249ss.) Cf. *Conl.* V, 13.14.15.27. (PL. 49, 629-631, 642; SCh. 42, 204-206) *Conl.* XIV, 5-6; DOROTEO DE GAZA († 535), habla de la manera de purificarse progresivamente: «Es preciso preguntarse cada tarde cómo he pasado el día, y de nuevo por la mañana cómo he pasado la noche [...] tenemos necesidad incluso de preguntarnos cada seis horas cómo nos hemos comportado», *Didascalía* XI, 5. PG. 88, 1740b; *Doctrina* X,7. (PG. 88, 1733b); JUAN CLIMACO † 649, insiste en la necesidad de aplicar los esfuerzos al vicio dominante, *Scala Paradisi* 4.15.26. (PG. 88, 702d.724d.887d.1029-a); ARNOULD DE BOHÉRIES † finales del s.XII, compara los resultados de un día con los de otro *Speculum monachorum* (PL. 184, 1177b); DIONISIO el CARTUJANO (†1471), afirma que quien desee progresar debe combatir sobre todo su principal defecto natural, porque su esfuerzo será así más eficaz si se concentra en un único punto. Aconseja además que el arrepentimiento de nuestras caídas vaya acompañado de un gesto exterior *De laudabili vita viduarum*, 10; *De vita inclusarum* 4, (Opera omnia 38, p.134 y 390). Ya dentro del movimiento de la «Devotio Moderna» FLORENCE RADEWIJNS † 1400, recomienda elegir aquellos defectos contra los que es más necesario luchar; volver sobre ellos dos o tres veces al día; tomar los medios adecuados; y examinar y comparar por la tarde los resultados (*Tractatus de spiritualibus exercitiis*, Freiburg 1862, 19; *Epistola ad quemdam regularem in Windesheim*, en TH. DE KEMPIS, *Opera omnia*, Freiburg, 1922, 196-197). Gérard ZERBOLT DE ZUTPHEN

fue una creación original del mismo S. Ignacio. El lo elaboró a partir de su propia experiencia², con una finalidad bien específica: erradicar de sí aquellos pecados o defectos «dominantes» que le impedían la práctica de la docilidad a Dios y la conformidad con su voluntad. Al ser él un hombre de un dominio y autocontrol excepcionales³, tocado por la gracia como estaba, se ejercitó con todo esmero en colaborar con ella hasta el límite de sus posibilidades humanas. Vencerse a sí mismo y superar aquellos pecados o malformaciones (defectos congénitos o hábitos adquiridos) que le separaban de Dios o de sus hermanos formaba parte de aquel «ejercitarse», con toda la hondura de su libertad, en la búsqueda sincera de Dios. Era este un ejercicio espiritual de capital importancia.

GÉNESIS DEL DOCUMENTO Y POSICIÓN EN EL LUGAR ACTUAL

En los primeros estadios de la elaboración del Libro de los Ejercicios el Examen General (Universale) [32-43] iba inmediatamente a continuación de la descripción de la actitud ideal del ejercitante [5], del esbozo primitivo del Principio y Fundamento [23] y del «prosupuesto» [22]. Esto lo podemos comprobar con toda exactitud por el texto de Helyar⁴. Dada la brevedad de estas tres primeras notas iniciales, podemos afirmar que el Examen General era el primer documento con que se abría el Libro⁵. En él todavía percibimos la huella de los Confesionales de la época, y la experiencia espiritual de sus primeras confesiones generales tanto en Montserrat como en Manresa. El Examen particular, en cambio, en esas primeras etapas redaccionales, estuvo situado en otro lugar⁶, después del documento sobre la discreción de espíritus. Posteriormente Ignacio lo pasó a

(† 1398), habla de la lucha contra una inclinación viciosa o defecto particular (*De reformatione interiori seu virium animae*, c.41; *De spiritualibus ascensionibus*, c.53). Es en el seno de la «Devotio Moderna» donde más nos aproximamos a la concepción de un método general de combate espiritual sistematizado a semejanza del de Ignacio. Cf. J-Cl. GUY, *Examen de conscience*, (III, chez les Pères de l'Église) *DSp.* 4, 1801-1807, y A. LIUIMA – A. DERVILLE, *Examen particulier*, 1838-1849.

² *Autob.* c.11, [99]: «Lui mi disse che gli Essercitii non gli havea fatti tutti in una volta, senonchè alcune cose che lui osservava nell'anima sua et le trovava utili, gli pareva che potrebbero anche essere utili ad altri, et così le metteva in scritto, verbi gratia, dello esaminar la conscientia *con quel modo delle linee*».

³ D. LAÍNEZ (MHSI 66 FN.I, 140): «Tiene tanto cuidado de su consciencia, que cada día va confiriendo semana con semana y mes con mes y día con día, y procurando cada día de hacer provecho» Cf. Resp. P. Manarei ad P. Lancicii postulata, 36 (MHSI 25 MI.IV, I, 523).

⁴ Ex² 429.

⁵ Ex² 7: «Iam, si Examen generale praecedebant tantum titulus *Exercitiorum, praesupponendum et principium et fundamentum*, data horum documentorum brevitate, nihil impedit quominus *examen generale* initio libelli collocatum esse dicatur».

⁶ Ex² 7: «Examen particulare videtur primo tempore alibi positum fuisse» Cf. H.[64-65], Ex² 451-452.

delante y lo antepuso al Examen General. En París ya había adquirido la forma definitiva con que ahora lo conocemos⁷, porque el texto de Helyar se asemeja en gran manera al *Autógrafo*, incluso más que a la versio Prima. Es sin duda alguna el documento conservado con mayor fidelidad en el texto de Helyar⁸.

SU ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Tres tiempos y cuatro adiciones

El Examen particular es un «ejercicio» que consta de *tres tiempos*, *cuatro adiciones* y una *nota*. Los tiempos corresponden a tres momentos claves del día⁹, al levantarse, al mediodía y por la tarde, en que el hombre, haciendo un alto en el camino de atención ante Dios, pretende abarcar todo el curso de la jornada en orden a lograr un objetivo particular. Para ello, *propone guardarse de..* al levantarse (1º), *pide la gracia de acordarse...* y a continuación se examina dos veces, después de comer (2º) y de cenar (3º). Es, por tanto, una práctica por la cual el hombre se halla «autopresente» a sus propias acciones. O bien *eleva su mente hacia Dios* [25¹], o bien *realiza un signo externo* [27²], o bien examina sus obras, para tratar de enmendarse en un asunto de capital importancia, que le afecta de modo especial: un defecto dominante o un pecado particular.

S. Ignacio sabía por propia experiencia, pero además lo había leído repetidamente en el Kempis, que, «si cada año extirpáramos un vicio, pronto seríamos perfectos»¹⁰, y a ello se aplica con extrema «diligencia» [24²].

⁷ Ex² 424: «Documentum maxima fidelitate desumptum est Examen particulare. In eo Helyar propius accedit ad textum hispanum Autographum quam ad latinum P... Hoc nobis suadet textum hispanum Examinis particularis pervenisse iam Lutetiae ad redactionem definitivam».

⁸ Puede compararse también con el texto del Maestro Juan (I.) (Cf. Ex² 529-532) y con el texto Vallisoletano (L.) (Cf. Ex² 614) y al instante saltarán a la vista las diferencias.

⁹ A. LIUIMA - A. DERVILLE, *Examen particulier*, DSp 4, 1845. Es un ejercicio que se despliega en tres momentos fuertes: *El primero* por la mañana, *al levantarse*. Entonces es una llamada de atención sobre el fin que se persigue por la que se toma la delantera en vista del combate espiritual. *El segundo* y *el tercero* son semejantes: dos exámenes en el clima de la oración en que se renueva la resolución de corregirse y que, después de los Ejercicios, *tienen lugar en el momento del examen general*. S. Ignacio cuida de fraccionar al máximo la dificultad.

¹⁰ Th De KEMPIS, L.I, c.11: «Si omni anno unum vitium extirparemus, cito viri perfecti efficeremur»; L.I, 19: «Semper tamen *aliquid certi proponendum* est, et contra *illa praecepit quae amplius nos impediunt*»; L.I, c.22: «Nisi tibi vim feceris, vitium non superabis»; L.I, c.25: «Enim vero illi maxime prae caeteris in virtutibus proficiunt, qui ea quae sibi *magis gravia et contraria* sunt, viriliter *vincere nituntur*».. «Duo specialiter ad magnam *emendationem* juvant: videlicet, *substrahere se violenter* ab eo ad quod natura vitiose inclinatur, et *ferventer instare* pro bono, quo amplius quis indiget».

TRES TIEMPOS

<p>[24] <i>El primer tiempo</i> es que, a la mañana, luego en levantándose, debe el hombre proponer de guardarse con diligencia de aquel pecado particular o defecto que se quiere corregir y enmendar.</p>
<p>[25] <i>El segundo,</i> después de comer, pedir a Dios nuestro Señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto y para se emendar adelante;</p> <p>y conseqüenter haga el primer examen, demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular, de la cual se quiere corregir y emendar, discurrendo de hora en hora o de tiempo en tiempo, comenzando desde la hora que se levantó hasta la hora y punto del examen presente;</p> <p>y haga en la primera línea de la g = tantos puntos cuantos ha incurrido en aquel pecado particular o defecto;</p> <p>y después proponga de nuevo de emendarse hasta el segundo examen que hará.</p>
<p>[26] <i>El tercero tiempo,</i> después de cenar se hará el segundo examen, asimismo de hora en hora, comenzando desde el primer examen hasta el segundo presente,</p> <p>y haga en la segunda línea de la misma g = tantos puntos cuantas veces ha incurrido en aquel particular pecado o defecto.</p>

CUATRO ADICIONES

<p>[27] <i>La primera adición</i> es que, cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular, ponga la mano en el pecho, doliéndose de haber caído; lo que se puede hacer aun delante muchos, sin que sientan lo que hace.</p>
<p>[28] <i>La segunda.</i> Como la primera línea de la g== significa el primer examen, y la segunda línea el segundo examen, mire a la noche si hay enmienda de la primera línea a la segunda, es a saber, del primer examen al segundo.</p> <p>[29] <i>La tercera.</i> Conferir el segundo día con el primero, es a saber, los dos exámenes del día presente con los otros dos exámenes del día pasado, y mirar si de un día para otro se ha enmendado.</p> <p>[30] <i>La cuarta adición.</i> Conferir una semana con otra, y mirar si se ha enmendado en la semana presente de la primera pasada.</p>
<p>[31] <i>Nota.</i> Es de notar, que la primera g== grande, que se sigue, Significa el domingo; la segunda, más pequeña, el lunes; la tercera, el martes; y así conseqüenter.</p>

Las *cuatro adiciones y la nota*, por el contrario, versan sobre dos signos externos complementarios: la *toma de conciencia*, la pausa propiamente dicha, poniendo la mano sobre el pecho (1ª), y la *comparación* («Conferir») de la mañana con la tarde (2ª), del segundo día con el primero (3ª), y finalmente de una semana con otra, para *verificar* («mirar») si de hecho se ha producido la enmienda.

Dolerse ante Dios, poniendo la mano en el pecho, hace de esta actividad una práctica oracional por la que el hombre, autopresente a su propia realidad, la presenta a Dios, dejándose mirar por Él al tiempo que realiza un signo externo que habrá de pasar inadvertido. Y, al obligarse a poner por escrito el número de veces en que ha incurrido en tal falta¹¹ [25⁴] [26²] [31], se somete a la ascesis de *hacer pasar al papel* su realidad concreta con el fin de posibilitar la comparación. Los Ejercicios, en buena medida, son un ejercicio de *comparación*¹², por la cual el hombre *objetiva su realidad* y la evalúa con exactitud ante Dios o ante los demás. Pero la comparación no es posible sin el conocimiento exacto de los extremos que se comparan. Sólo a través de ella se puede verificar el índice del cambio o evaluar el grado de su enmienda o dejarse iluminar por la realidad de Dios, por comparación.

LA PROBLEMÁTICA DE FONDO

Cinco aspectos

El examen particular desvela *cinco aspectos* enriquecedores de especial relevancia:

¹¹ Cf. S. ATANASIO, *Vita Antonii*, 55 (SCh 400, 282-286; BibPatr 27,90-91): «9. Tengamos también esta precaución para estar seguros de no pecar: que cada uno anote y escriba sus actos e impulsos del alma, como si tuviera que revelárselos a otros. 10. Y estad seguros de que, por la vergüenza, de que éstos sean conocidos, dejaremos de pecar y de tener en el corazón pensamientos malvados. 11. Pues, ¿quién desea ser visto mientras peca? ¿Quién, después de haber pecado, no miente para ocultarse? Del mismo modo que viéndonos unos a otros no fornicamos, así si escribimos nuestros pensamientos –como si debiéramos revelárnoslos los unos a otros–, nos guardaremos con fuerza de los pensamientos impuros por la vergüenza de que otros los conozcan. 12. Que lo que escribimos sea para nosotros como los ojos de nuestros compañeros en la ascesis, para que, enrojeciéndonos de escribir lo mismo que de ser vistos, no tengamos más pensamientos malvados». M. LEDRUS, *L'esame particolore*, RAMi 4 (1959) 455. La cuantificación de los datos y el gráfico intuitivo que de ellos resulta, son dos elementos intrínsecos del mismo ejercicio.

¹² *Conferir*: [29] y [30] Verificar si ha habido progreso o enmienda; *Comparar* [224] Verificar que se asemeja a.; *Compararse con*, propio de la «meditación»: [54] Con el fin de objetivar la propia realidad, [50³] traer en comparación, [58^{1,2,3}]; *Comparaciones* [252²] motivos de reflexiones comparativas; [364] comparar a una persona con otra.

Un intenso deseo de superación

Que es inconcebible fuera del marco de un *intenso deseo de superación*. Porque este es uno de los signos principales de salud de un organismo espiritual, de su fervor y de su devoción. El progreso espiritual está íntimamente vinculado a la mortificación de las inclinaciones y pasiones desordenadas que impiden avanzar. Por tanto, es un ejercicio espiritual propio de los que desean progresar¹³, del sujeto que está «en marcha», y en quien el Espíritu imprime un poderoso impulso hacia adelante para salir de una situación difícil o mejorar [315^{1.3}] [335¹]. Es ilusorio querer abarcar todos los frentes del combate ascético a la vez. Progresar en un punto particular es progresar al mismo tiempo en todo lo demás. La concentración del esfuerzo y la atención en un único aspecto, en cambio, favorece el combate y la transformación.

Fruto espontáneo de una intensa necesidad

Sólo puede ser practicado *como fruto espontáneo de una intensa necesidad* o llamada de la gracia.

Porque esta práctica o nace espontánea, cuando el hombre ha constatado por propia experiencia prolongada que «algo de *cierta entidad*» le separa de Dios y le impide avanzar o se convierte en un ritual absolutamente ficticio y paralizante. Sólo *la necesidad* vital de liberarse de algo concreto es capaz de *crear el mecanismo espontáneo de autocontrol*¹⁴. Necesidad de libertad y examen particular forman, en este sentido, una íntima unidad y son a un tiempo experiencia de gracia y libertad¹⁵, por la que el hombre toma conciencia que el mismo deseo eficaz de avanzar es ya un puro regalo de Dios. El deseo eficaz de superación es de hecho el índice de nuestra colaboración con la gracia. Pero ésta no puede ser jamás una práctica ni impuesta ni violenta, porque entonces ciertamente no sólo no per-

¹³ Cf. A. LIUIMA - A. DERVILLE, *Examen particulier*, col. 1839.

¹⁴ W. SOTO ARTUÑEDO, *El examen particular como auto-observación conductual*, Manr 57 (1985) 6-7: «la autodirección, el autocontrol y su fundamento es que la observación cuidadosa de la conducta aumenta la conciencia de ella e indica el grado en que la conducta se desvía de ciertos criterios personales [...] la intención es querer implicar al sujeto en el propio proceso de superación, según el principio de la *intervención mínima* [...] En la práctica se entiende como un doble proceso consistente en atender a la propia conducta y en registrarla según un proceso establecido previamente».

¹⁵ Carta a Sor Teresa Rejadell, Roma oct. 1547 (MHSI 22 *EpIgn.I.*, 627-628; BAC 21963, 705) «Pero concédanos a todos, a lo menos, su infinita misericordia, que cada día más sintamos y aborrezcamos cualesquiera nuestras *imperfecciones y miserias*, mas llegádonos a participar de la eterna *luz* de su sapiencia, y a *tener con ella presente* la infinita bondad y perfección suya, ante la cual se nos hagan mucho claras, y *nos sean insufribles* cualesquiera, aunque menores, *defectos* nuestros; porque, así *persiguiéndolos*, mucho los debilitemos y disminuyamos *con la ayuda* del mismo Dios y Señor nuestro».

dura, sino que se convierte en una ficción molesta¹⁶ que acabará por ser irremediablemente desechada.

*El valor y significado de la pausa*¹⁷

Pese a la agitación y dispersión a que se ve sometido el hombre moderno, es hoy tal vez más difícil que nunca la madura comprensión de este documento ignaciano. Porque, debido al ritmo social, el hombre actual está con frecuencia más disperso que antaño y minusvalora así *la enmienda de lo concreto «individual»*, a lo que atribuye escasa importancia por su aparente falta de incidencia en el terreno social, como *la necesidad de la pausa*. Tanto menos comprensible cuanto menor sea la autopresencia del individuo (su alienación) a sus propias acciones y menor su exigencia de cambio o transformación.

Algo que acontece ante Dios

Ahora bien, la pausa «ignaciana» es una interiorización religiosa que acontece *ante Dios*. No se trata simplemente de un «estado de conciencia actual», a saber, de un desdoblamiento permanente de la atención¹⁸, sino de la *vigilancia* inconsciente, *latente y preventiva*¹⁹, nacida del mismo deseo de libertad y superación. Precisamente por esto, por nacer del amor, es un estado de alerta, regalo del Espíritu, que permanece mientras perdura la tendencia desordenada que todavía no ha perdido su vigor o su ímpetu vital; mientras la sensualidad no obedezca a la razón [87²].

¹⁶ No vale el voto hecho a Dios; que es muy frágil. Ni la promesa hecha a los hombres; por lo mismo. No hay manera de atar la libertad fuera de la apetencia y el amor.

¹⁷ La pausa trata de *cargar de sentido* una realidad que, por alienación, agitación ambiental, o por superficialidad, ha comenzado a perderlo. Cf. J. MASIÁ: *La pausa* o «Ma» en la *cultura japonesa* es el silencio significativo de los espacios y tiempos vacíos. El *margen* es un *espacio* vacío, pero lleno de contenido y sentido. La *pausa* es un *tiempo* vacío, pero igualmente lleno de relevancia. Desde el punto de vista lingüístico *Ma* significa «entre, umbral, espacio, intermedio, pausa, oportunidad, intervalo e interrelación, etc.» a través de esta palabra nos introducimos en una de las características más marcadas de *la tradición japonesa*: aprender a «hacer pausa» o «a callarse», a intercalar silencios cargados de sentido. *Manuke* es uno que se ha salido (nuke) del *ma*, o sea alguien que dice lo que no viene a cuento, que está en «desarmonía» con el *ma* (con lo que tiene sentido) y llena un espacio de tiempo que de suyo debería estar vacío. (Cf. *Psicología y Ejercicios*, vol. II, Bilbao-Santander 1991, 163-174.

¹⁸ No se trata del autocontrol neurótico de vigilancia obsesiva, ni de su correlato compulsivo de contabilización, por el que el hombre no puede abandonarse ni un instante y ha de hallarse siempre dispuesto al combate. S. FREUD, *Síntoma y angustia*, Standard edition XX, 120-121.; C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El mucho examinar: funciones y riesgos*, Manr 62 (1990) 278 y 285.

¹⁹ Cf. M. LEDRUS, *L'esame particolare*, 445.

Un hecho de gracia. Gratuidad y cooperación, la sinergia del Espíritu

Ignacio establece esta práctica, ordenada a crear un hábito de superación y autocontrol *para después* de acabados los Ejercicios, consciente de que la espontaneidad de la apetencia, creada por gracia, tiene en este terreno un primado absoluto²⁰. Sólo en ese caso, el examen particular es un método tradicional, coherente y responsable, de colaboración con la acción de Dios, en que todo depende sólo de la gracia, pero donde el hombre actúa como si todo dependiera exclusivamente de él, fiado de Dios²¹. Vivir de la pura gratuidad, sabiéndose absolutamente indigente y pecador, y colaborar al mismo tiempo con la acción del Espíritu de Dios hasta el límite de las propias posibilidades, es haber alcanzado en buena medida aquella madurez de la vida espiritual, en la que el hombre es consciente que todo le viene dado *de arriba*²².

DIRECTORIO

En resumidas cuentas, el examen particular es un «ejercicio» ascético, que se despliega en clima de oración. Concentra el combate espiritual en «un punto» y en un momento determinado de la vida, para la erradicación de un pecado o defecto particular de una *cierta entidad*. Se apoya esencialmente en los dos exámenes generales cotidianos, en los que ocupa

²⁰ J. CASIANO, *Conl.* V, 14-15 (CSEL 13,137-140; Sch. 42, 204-206): Casiano habla de emprender la lucha (principale certamen) contra aquel vicio que más le inficiona (maxime infestatur), prestándole todo el cuidado y la atención de la mente sin olvidar las oraciones y derramar sus lágrimas ante Dios, suplicándole que le libre de tales ataques. «*Impossibile namque est de qualibet passione triumphum quempiam promereri, priusquam intellexerit industria vel labore proprio victoriam certaminis semet obtineri non posse*», aun cuando, para lograr purificarse, sea necesario permanecer día y noche con todo cuidado y solicitud. Cuando se sintiere liberado de él, purifique (perlustret) de nuevo con la misma intensidad (intentione) las profundidades de su corazón. (XIV, 2). Pero no se piense que, al *luchar principalmente contra un vicio*, podría ser golpeado más fácilmente por los dardos que pudieran venir de otra parte. Esto no ocurrirá nunca. (XIV,3-4). La experiencia y los innumerables testimonios de la Escritura nos persuaden de la inutilidad de nuestras fuerzas humanas, si estas no se apoyan en la ayuda que sólo Dios nos puede dispensar, no podrán superar a tan poderosos enemigos. Sólo a él le debemos atribuir cada día el honor de nuestras victorias» (XV,2).

²¹ G. HEVENESI, *Scintillae Ignatianae*, Viena 1705: «Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus».

²² H. RAHNER, *Ignatius der Theologe*, en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 216: «Ese *arriba* de la esencia divina es también por ello el lugar de reposo del hombre dotado de la gracia. Porque él, sólomente así y solamente allí encuentra la consolación, de la que puede deducir y palpar (tantear) todo el hacer, el elegir y el decidir en su validez, querida por Dios, en cada caso nuevo *particular* y singular para cada hombre».

un puesto habitual. Trata de poner al alma en estado de vigilancia latente y permanente hacia el fin que se pretende [21].

Se le debe proponer al que se ejercita el primer día, tras el Principio y Fundamento²³. Y durante la práctica de los Ejercicios de mes se utiliza de modo coextensivo al itinerario espiritual con el fin de adiestrarle en él, para que elimine los posibles defectos y negligencias en que incurre así en los ejercicios como en la práctica de la adiciones de cada día [90] [160] [207]. Su objetivo se dirige preferentemente a defectos interiores, pasiones y desórdenes de capital importancia, pero podría ser utilizado también para ordenar la conducta exterior²⁴. En carta al P. Antonio Brandao, escrita por la mano del P. Polanco, S. Ignacio afirma que los escolares podrían ejercitarse, por medio de este examen, en hallar a Dios nuestro Señor en todas las cosas, y en la rectificación de la intención de sus estudios y trabajos, posponiendo sus gustos²⁵, aunque su objetivo específico no sea éste, sino los defectos congénitos y pecados en particular²⁶.

En un texto inédito²⁷, el beato Fabro le concedía al examen particular la misma importancia que al general e incluso que a la meditación, porque se ordenaba directamente al fin de los Ejercicios [21].

²³ Cf. *Directorium patri Vitoria dictatum* [22] XI (MHSI 76, *Direct.* 102). «Si está dispuesto, en aquel mismo día, tras el fundamento, se le puede dar el *examen particular*, que se sigue, con sus anotaciones [24-31]; pues para sembrar el buen grano, es menester desarraigar primero las malas yerbas y espinas etc.; para lo qual será este Ejercicio...».

²⁴ Const. 3ª Parte, c.1º [250]: «Todos tengan especial cuidado de guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos, en general los ojos, oídos y lengua, de todo desorden». Cf. M. LEDRUS, *L'esame particolare*, 442-443.

²⁵ Roma, 1 Junio 1551, A la 6ª (MHSI 28 *EpIgn.* III, 506-513; BAC 21963, 763): «se pueden ejercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno, andar, ver, gustar [...] Y esta manera de meditar, hallando a nuestro Señor Dios en todas las cosas, es más fácil que no a levantarnos a las cosas divinas más abstractas, haciéndonos con trabajo a ellas presentes, y causará este buen ejercicio, disponiéndonos, grandes visitaciones del Señor, aunque sean en una breve oración. Y allende desto, puédese ejercitar en ofrecer a nuestro Señor Dios muchas veces sus estudios y trabajos dellos».

²⁶ M. LEDRUS, *L'esame particolare*, 447; E. GONZÁLEZ DÁVILA, Doc. 31 [64] (MHSI 76, *Direct.* 501): «Examen particulare in 2º congressu traditur, cuius examinis interim dum fiunt *Exercitia* usus est ad tollendos defectus, qui circa additiones et regulas [...] *Per totam tamen vitam* huius examinis frequentissimus usus futurus est cum summa utilitate coniunctus, et inter alia media, ad consequendam *animi puritatem*, hoc unum maxime efficax est et praesentaneum; docet id Casianus, collatione V, c. 14, et Bernardus frequenter» (*De Consideratione* L. II c. 7. Ed. Cister III, 421-423; *Super Cant.* 58 IV, 12. Ed. Cister. II, 135).

²⁷ *Pro privata alicuius reformatione suiipsius, haec quae sequuntur iuvabunt* (Si-guen seis puntos) Cf. MSS Enghien in-12, 29, fº 3; M. de CERTEAU, *Un texte inédit de Pierre Favre*, RAM 36 (1960) 346-349.

Examen General de Conciencia
y confesión General con la comunión
[32-43] y [44]

[32] **¹EXAMEN GENERAL DE CONCIENCIA
PARA LIMPIARSE Y PARA MEJOR
SE CONFESAR**

²Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, ³y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo.

[33] **¹DEL PENSAMIENTO**

²Hay dos maneras de merecer en el mal pensamiento que viene de fuera.

³*Primera*, verbi gracia, viene un pensamiento de cometer un pecado mortal, al cual pensamiento resisto *impromptu* y queda vencido.

[34] ¹*La segunda* manera de merecer es cuando me viene aquel mismo mal pensamiento, y yo le resisto, y tórname a venir otra y otra vez, y yo siempre resisto, hasta que el pensamiento va vencido; ²y esta segunda manera es de más merecer que la primera.

[35] ¹Venialmente se peca cuando el mismo pensamiento de pecar mortalmente viene, y el hombre le da oído, haciendo alguna mórula ²o recibiendo alguna delectación sensual, o donde haya alguna negligencia en lanzar al tal pensamiento.

[32] ¹ *PARA MEJOR SE CONFESAR*: Por tanto, este examen, tal y como aquí lo presenta Ignacio se ordena a un fin bien concreto, la confesión general. Al que se ejercita se le invita a que lo haga «inmediate después de los ejercicios de la primera semana» [44^o]. En [24^o] se dice «cotidiano» y en el [43] no se dice nada – ³ *de fuera*: sugeridos por iniciativa ajena, a saber, que no nacen de mi mera libertad, del centro nuclear de mi yo por el que deseo entenderme en cuanto proyecto.

[33] ³ *impromptu*: Prontamente, al punto, sin detenerse a considerar.

[35] ¹ *le da oído, haciendo alguna mórula* (= demora): Le da entrada o presta atención, deteniéndose algo en él sin plena deliberación o consentimiento – ² *delectación sensual*: deleite sensible, buscado por sí mismo y afectado por la concupiscencia – *o donde*: O cuando.

[36] Hay dos maneras de pecar mortalmente.

La primera es cuando el hombre da consentimiento al mal pensamiento, para obrar luego, así como ha consentido, o para poner en obra si pudiese.

[37] ¹*La segunda manera* de pecar mortalmente es cuando se pone en acto aquel pecado; y es mayor por tres razones: ²la primera, por mayor tiempo; la segunda, por mayor intensión; la tercera, por mayor daño de las dos personas.

[38] ¹DE LA PALABRA

²No jurar, ni por Criador ni por criatura, si no fuere con verdad, necesidad y reverencia. ³Necesidad entiendo, no cuando se afirma con juramento cualquiera verdad, mas cuando es de algún momento cerca el provecho del ánima o del cuerpo, o de bienes temporales. ⁴Entiendo reverencia, cuando en el nombrar de su Criador y Señor, considerando, acata aquel honor y reverencia debida.

[39] ¹Es de advertir que, dado que en el vano juramento pecamos más jurando por el Criador que por la criatura, ²es más difícil jurar debidamente con verdad, necesidad y reverencia por la criatura que por el Criador, por las razones siguientes:

³*La primera*: cuando nosotros queremos jurar por alguna criatura, en aquel querer nombrar la criatura no nos hace ser tan atentos ni advertidos para decir la verdad, o para afirmarla con necesidad, como en el querer nombrar al Señor y Criador de todas las cosas.

⁴*La segunda* es que, en el jurar por la criatura, no tan fácil es de hacer reverencia y acatamiento al Criador, como jurando y nombrando el mismo Criador y Señor; porque el querer nombrar a Dios nuestro Señor trae consigo más acatamiento y reverencia que el querer nombrar la cosa criada. ⁵Por tanto, es más concedido a los perfectos jurar por la criatura que a los imperfectos; ⁶porque los perfectos, por la asidua contemplación y iluminación del entendimiento, consideran, meditan y contemplan más ser Dios nuestro Señor en cada criatura, según su propia esencia, presencia y potencia; ⁷y así en jurar por la criatura son más aptos y dispuestos para hacer acatamiento y reverencia a su Criador y Señor que los imperfectos.

[37] ² *intensión*: Intensidad del acto de libertad.

[38] ¹ *DE LA PALABRA*: Polanco escribió al principio de este párrafo en P₂. y V. «Verbo etiam multifariam offenditur Deus, ut in blasphemia et iuramento». – *acata aquel*: Le rinde el...

[39] ¹ *vano juramento*: Innecesario e inconsiderado – ² *jurar debidamente con verdad, necesidad y reverencia*: H. cita aquí Jr 4, 2 – 3 *no nos hace ser tan atentos*: No permite que prestemos tanta atención – 4.7: no tan fácil es de hacer *reverencia y acatamiento*: No es tan fácil tener una actitud de adoración y reverencia o rendirle el honor que se merece – 6 *porque los perfectos*: H. «Porque los perfectos, por costumbre (están tan habituados que), contemplan cómo se halla presente el Creador en las criaturas por esencia, presencia y potencia» – *más ser*: cómo está más presente – 7 *son más aptos y dispuestos*: están más preparados para...

⁸*La tercera* es que en el asiduo jurar por la criatura se ha de temer más la idolatría en los imperfectos que en los perfectos.

[40] ¹No decir palabra ociosa; la cual entiendo, cuando ni a mí ni a otro aprovecha, ni a tal intención se ordena. ²De suerte que en hablar para todo lo que es provecho, o es intención de aprovechar al ánima propia o ajena, al cuerpo o a bienes temporales, nunca es ocioso; ³ni por hablar alguno en cosas que son fuera de su estado, así como si un religioso habla de guerras o mercancías. ⁴Mas en todo lo que está dicho hay mérito en bien ordenar, y pecado en el mal enderezar o en vanamente hablar.

[41] ¹No decir cosa de infamar o murmurar; porque si descubro pecado mortal que no sea público, pecco mortalmente; si venial, venialmente; y si defecto, muestro defecto propio. ²Y siendo la intención sana, de dos maneras se puede hablar del pecado o falta de otro.

³*La primera*: cuando el pecado es público, así como de una meretriz pública y de una sentencia dada en juicio, o de un público error que inficiona las ánimas que conversa.

⁴*Segundo*, cuando el pecado cubierto se descubre a alguna persona para que ayude al que está en pecado a levantarle; teniendo tamen algunas conjeturas o razones probables que le podrá ayudar.

[42]

¹DE LA OBRA

²Tomando por obyecto los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores, todo lo que se pone en obra con-

[40] ¹ Polanco añadió en P₂ y en V: «inter alia locutionis peccata...» se ha de evitar decir palabra ociosa. Parece que fue el copista Ferrão quien añadió aquí la palabra «ajena» («al anima propria o [ajena] al cuerpo o a bienes temporales)

[41] ¹ Polanco enumera en V, y P₂ los siguientes pecados de la lengua: la mentira (mendacium), los falsos testimonios (falsa testimonia), la murmuración (detractio), las irrisiones, contumelias, y otros semejantes [...] de los que el que da los Ejercicios podrá tratar, si lo juzgare necesario [...] – *si descubro pecado mortal que no sea público*: Añadió Polanco en V: «cum mala intentione, vel gravi damno alterius» – *2 sana*: recta – *3 inficiona*: infecta, corrompe – *4 cubierto*: secreto – *teniendo tamen algunas conjeturas*: si sospecha (conjetura), con todo, que existe alguna probabilidad de que...

[42] ² *Tomando por obyecto*: Tomando como “tema” – *comendaciones*: Esta palabra aparece exclusivamente aquí y en el n^o [362], de ahí su parentesco genético. Son preceptos (P. «mandata»; V. «iussa») que regulan las costumbres en el seno de la Iglesia (Cf. D. BERTRAND, 116: «órdenes de los superiores») – *calidad*: importancia – *3 Entiendo comendaciones...*: Desde aquí hasta el final del n^o [42] falta en H., y parece ser de una redacción más moderna (Cf. J. CALVERAS, *Estudios...* 39 y 68) – *como por paces*: Tiempos especiales de reconciliación pública en que se concedían unas indulgencias particulares a los participantes – *4 en ser causa o en hacer contra*: al dar motivo, o al obrar en contra – *nuestros mayores*: Cf. [351¹][362^{1,3,4}] Los Superiores y aquellas personas de la jerarquía que con su autoridad gestaron la sana tradición y el modo de vivir del pueblo de Dios.

tra alguna destas tres partes, según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado. ³Entiendo comedaciones de superiores, así como bulas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confesando y tomando el santísimo sacramento; ⁴porque no poco se peca entonces en ser causa o en hacer contra tan pías exhortaciones y comedaciones de nuestros mayores.

**[43] ¹MODO DE HACER EL EXAMEN GENERAL,
Y CONTIENE EN SI CINCO PUNTOS**

²*El primer punto* es dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos.

³*El segundo*, pedir gracia para conocer los pecados, y lanzallos.

⁴*El tercero*, demandar cuenta al ánima desde la hora que se levantó hasta el examen presente, de hora en hora o de tiempo en tiempo; ⁵y primero del pensamiento, y después de la palabra, y después de la obra, por la misma orden que se dijo en el examen particular [25].

⁶*El cuarto*, pedir perdón a Dios nuestro Señor de las faltas.

⁷*El quinto*, proponer enmienda con su gracia. Pater noster.

[44] ¹CONFESIÓN GENERAL CON LA COMUNIÓN

²En la general confesión, para quien voluntarie la quisiere hacer, entre otros muchos, se hallarán tres provechos para aquí.

³*El primero*. Dado que quien cada un año se confiesa no sea obligado de hacer confesión general, ⁴haciéndola hay mayor provecho y mérito, por el mayor dolor actual de todos pecados y malicias de toda su vida.

⁵*El segundo*. Como en los tales ejercicios espirituales se conocen más interiormente los pecados y la malicia dellos que en el tiempo que el hombre no se daba así a las cosas internas, ⁶alcanzando agora más conocimiento y dolor dellos, habrá mayor provecho y mérito que antes hubiera.

⁷*El tercero* es, consequenter, que, estando más bien confesado y dispuesto, se halla más apto y más aparejado para recibir el santísimo sacramento; ⁸cuya recepción no solamente ayuda para que no caya en pecado, mas aun para conservar en aumento de gracia. ⁹La cual confesión general se hará mejor inmediate después de los ejercicios de la primera semana.

[44] 2 *voluntarie*: voluntariamente – *para aquí*: Para (en) el momento presente de la primera semana – 7 *consequenter*: finalmente, por último – *estando más bien confesado*: al estar “mejor” confesado y dispuesto – 8 *caya*: caiga en pecado – *para conservar en aumento de gracia*: para conservarse y aumentar en gracia (P. y V.) – 9 *inmediate*: inmediatamente.

EXAMEN GENERAL [32-43] [44]

GÉNESIS DEL TEXTO

Lo primero que tal vez utilizó Ignacio, ya en Montserrat y muy probablemente también en Manresa, fue algún confesional, muy al uso de la época, para «mejor se confesar». Estos manuales se ponían al alcance de los peregrinos con el fin de facilitar la preparación de sus confesiones, que con frecuencia se prolongaban durante dos o tres días antes de que el penitente se acercara a recibir el sacramento. De hecho, la confesión de Ignacio en Montserrat duró por espacio de tres días¹.

Tales libros contenían la esencia de la doctrina cristiana, catálogos de pecados, «modos de orar», y otras cosas semejantes. La confesión era anual, o tres o cuatro veces al año, y revestía una seriedad que hoy podría sorprendernos. «Constituía en primer lugar un repaso del catecismo, porque la acusación de los pecados se hacía recorriendo aquellas oraciones aprendidas de coro en la escuela. No existía un catecismo que las explicase al estilo moderno en forma de preguntas y respuestas. Lo suplían las predicaciones, las preguntas e instrucciones del confesor que recorrían todas las oraciones, y de una manera más completa los mismos confesionales. Con todo ello se lograba una formación moral más práctica y se mantenía vivo el sentido del pecado»².

¹ Cf. *Autob.* c.2º, 17. «y llegado a Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor (D. Juan Chanon), se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días». Sabemos que en Manresa, para liberarse de los escrúpulos, por consejo de un doctor de la Seo, volvió a repetir por escrito la confesión general, Cf. *Autob.* c.3º, 22.; y POLANCO, por su parte afirma en el *Summariūm hispanum* nº 20: (que en Manresa) «se confesó generalmente, y creo diversas veces, no pudiendo quietarse en sus escrúpulos» (MHSI 66 FN I, 161).

² Cf. J. CALVERAS, *Los «Confesionales» y los Ejercicios de San Ignacio*, AHSI 17 (1948) 57-58.

Contenían además la distinción entre el pecado mortal y venial de pensamiento³ así como la división de la materia en tres grandes apartados: «Del pensamiento, De la palabra, y De la obra»⁴.

Ignacio ciertamente retuvo este sencillo esquema para el examen general de conciencia que había de desembocar en la confesión general, pero desarrolló a parte «los modos de orar», provenientes también de los Confesionales⁵, que posteriormente quedaron desplazados al final del Libro de los Ejercicios.

Por algunos documentos sabemos que, en la tercera etapa espiritual de su permanencia en Manresa, Ignacio ya enseñaba a los fieles la práctica del examen de conciencia y lo mismo hacía en Alcalá⁶. Más aún, en sus orígenes el libro de los *Ejercicios* comenzaba por el examen General⁷, y en cualquier género de ejercicios que se dieran, aunque fueran los más leves y rudimentarios de la Primera Semana, Ignacio hacía hincapié en que se debía enseñar siempre esta práctica fundamental de perseverancia a todo ejercitante [18⁴⁻⁷]. Por otra parte conocemos la fidelidad con que Ignacio lo practicó hasta el final de sus días desde el primer momento de su conversión. El testimonio de las *Constituciones*⁸ es una

³ Cf. *Arte de bien confesar*, compuesto por un jerónimo del convento de Santa Engracia de Zaragoza, c.39 (21-24): Confesión de los malos pensamientos, [d 8 v]: «Entonces los malos pensamientos no son pecado mortal, cuando el hombre no consiente en ellos, le pesa mucho porque le vienen, hace lo que en sí es por los desechar...»; *Confesionario del Maestro Pedro Ciruelo*, (pecados de pensamiento [d iii v] (60 y 61). Cf. J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 98.

⁴ Cf. Confesión breve del Maestro Andrés Escobar textos 52-54; J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 95-97.

⁵ Los cuatro temas que le señala San Ignacio «de los diez mandamientos y de los siete pecados mortales, de las tres potencias del alma y de los cinco sentidos corporales» [238-248] se contienen entre las demás materias de examen, enunciadas con las mismas palabras y pospuestas las potencias a los sentidos, en el *Arte para bien confesar* (textos 2-4) y en el *Arte de confesión del beneditino anónimo* (texto 48), y figuran en los demás confesionales, si exceptuamos las potencias del alma (textos 29,30,55,56,62,71). Cf. J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 68.

⁶ Véase el testimonio de María de la Flor en el tercer proceso de Alcalá, a 10 de Mayo 1527: «E le dixo que le avía de declarar las tres potencias, e ansy se las declara, e el mérito que se ganava en la tentación, e del pecado venial cómo se fasía mortal, e los diez mandamientos e circunstancias, e pecados mortales, e los cinco sentidos e circunstancias de todo esto [...] e le mostrava el esamen de la conciencia, e que le fiesese dos veces al día, una después de comer e otra después de cenar; e que se asentase de rodillas e dixese: «Dios mío, padre mío, criador mío! Gracias y alabanzas te hago por tantas mercedes como me as fecho e espero que me as de faser. Suplícote por los méritos de tu pasyón me des gracia que sepa examinar bien mi conciencia» (MHSI 115 FD 334).

⁷ Cf. Ex² 430.

⁸ Tercera Parte, c.1 [261] «Usen el examinar cada día sus conciencias»; Cuarta Parte c.4^o [342] «y examinarán sus conciencias dos veces en el día», [344] «con examinarse asimismo dos veces en el día»; Congr.Gen. XXXII 11,38: «El medio recomendado por S. Ignacio para que continuamente nos rija el espíritu de discreción espiritual lo tenemos a mano en

prueba fehaciente de la importancia que Ignacio concedía a esta práctica purificadora de oración. Guiado por su propia experiencia, ordenó a Polanco en 1553 que redactara un Confesional⁹ complementario que sirviera de base a la tarea pastoral.

Por tanto, para la elaboración de este documento Ignacio se sirvió de la temática y de la terminología¹⁰ propias de los Confesionales y de los escritos ascéticos de su tiempo. Llamó pecados *mortales* a los que hoy ordinariamente llamamos pecados *capitales*, incluso en el caso de que estos no versen sobre materia «grave» moral [57]¹¹. Recogió de ellos el análisis del proceso de los pecados [56], el tema de la vergüenza [48] (como expresión espontánea de la verdadera compunción), y tal vez el primer modo de orar [238-248]¹².

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El documento del examen se compone de tres piezas fundamentales: a) El n° [32]; b) Los tres apartados «Del pensamiento, de la palabra y de la obra» [33-37] [38¹⁻³ y [39¹⁻²] [40¹⁻³] [41] [42]; c) Y algunos complementos añadidos con posterioridad: las tres razones sobre el jurar por la criatura [39³⁻⁸], la razón del mérito en el bien ordenar [40⁴]¹³, y tal vez la reelaboración del n° [42]¹⁴ cuando redactó las reglas para sentir en la Iglesia.

El mismo análisis formal del documento pone hasta cierto punto en evidencia el proceso genético de su elaboración. Ignacio comenzó por reco-

la práctica cotidiana del Examen de conciencia»; P. ARRUPE, *Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy*, (VI, 1978) en *La Identidad del jesuita*, Santander 1981, 234: «No olvidemos lo que decía S. Ignacio: Podrá faltar tiempo para la meditación, pero no para el examen».

⁹ Cf. *Breve Directorium ad Confessarii ac confitentis munus rite obeundum concinnatum per M. Joannem Polancum Theologum Societatis Jesu*, Roma 1554. (MHSI 7, Ch P.IV, 13; MHSI 33, *EpIgn.* VI, 166-167; y 164.176.206); Cf. P. DUDON, *AHSI* 2 (1933) 259; *Directorium patri Vitoria* [29] 18, (MHSI 76, *Direct.* 104): «y el prepararse alla confesión ha de ser después de haverle dado todos los Exercicios della primera semana, y darle orden que use de método en el escrevir los peccados y accordarse dellos; y el Directorio del Padre Maestro Polanco es harto bueno para este negocio».

¹⁰ «pecados mortales», «gravedad (graveza) e impedimento», «cada año», «dones y gracias espirituales». J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 68 y 78-79.

¹¹ [57] [238] [242] [245] etc. Cf. J. CALVERAS, *Notas exegeticas*, Manr 24 (1952) 177-178. Los Confesionales llamaban al pecado «grave» pecado criminal y a veces también pecado mortal.

¹² Cf. J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 62-73.

¹³ En C. faltan los números [37] [39³⁻⁸] [40⁴] y en el n° 10 de C., que equivale al [42] de los Ejercicios, faltan las «comendaciones de los superiores». Cf. Ex² 463-464.

¹⁴ Cf. Ex² 431; Véase además P. DE LETURIA, *Problemas históricos en torno a las Reglas para sentir con la Iglesia*, En EI II, 186. En este punto da la impresión como si H. (1535) fuera más moderno que C. (1538).

ger el tema de la tradición monacal de la superación de los malos pensamientos (la relación de la libertad con el mundo pulsional). A él le añadió la distinción entre el pecado venial y mortal [36 y 37]¹⁵ proveniente de los Confesionales de la época. En el apartado de la palabra, la materia del juramento acerca de una verdad recibió tardíamente una nueva luz de la contemplación para alcanzar amor¹⁶. En ese mismo apartado incluyó otros tres elementos referentes a la dimensión relacional de la libertad: «la palabra ociosa y el provecho», «la difamación y el posible daño causado a terceros», y «la cuestión de la recta intención» ordenada siempre al provecho. Finalmente un desarrollo extremadamente conciso y tardío de la materia de las obras, presenta la relación de la libertad con el orden moral objetivo de la Ley, representado por los preceptos de la Iglesia y la Tradición.

La tesis formulada en el n° [32]

Ignacio conoció una pieza tradicional proveniente de Orígenes¹⁷, que analiza el origen de los diversos pensamientos (o los tres órdenes diferentes de lenguaje) que sobrevienen al hombre. En dicho texto Dios aparece como uno de los cuatro agentes u origen posible de los mismos.

La *collatio* I de Juan Casiano¹⁸, por su parte, repite y reelabora la sentencia, vinculada íntimamente a la discreción de espíritus. Pero reduce a tres las causas de los mismos y presenta a Dios como el agente principal.

Cuando este dicho tradicional llega finalmente a Ignacio, éste opera en él una notable mutación. Arranca la pieza del contexto propio del discernimiento que tenía en la obra de Casiano. Suprime de ella a Dios¹⁹,

¹⁵ *Autob.* c.7º, n° 68: «Antes desto, cuando hablaban de los Ejercicios, insistieron mucho en un solo punto, que estaba en ellos al principio: de cuándo un pensamiento es pecado venial, y de cuándo es mortal. Y la cosa era, porque, sin ser él letrado, determinaba aquello. El respondía: –Si esto es verdad o no, allá lo determinad; y si no es verdad, condeñado–; y al final ellos, sin condenar nada, se partieron».

¹⁶ El acatamiento y la reverencia concedida a los perfectos que contemplan «más ser Dios nuestro Señor en cada criatura» [39]ºss.

¹⁷ Cf. ORIGENES, *De Princ* III, 2,4 (SCh 268, 168): «Cogitationes, quae de corde nostro procedunt (vel memoria quorumcumque gestorum vel quarumlibet rerum causarumque contemplatio), invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitentur, interdum etiam a deo vel a sanctis angelis inmittantur».

¹⁸ J. CASIANO, *Conl.* I, 19 (CSEL 13, 27-29): «Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex deo, ex diabolo et ex nobis. Et ex deo quidem sunt, cum spiritus sancti inlustratione nos visitare dignatur, erigens nos ad subliorem profectum [...] ex diabolo vero cogitationum nascitur series, cum subvertere nos tam vitiorum oblectatione quam etiam occultis conatur insidiis, subtilissima calliditate mala pro bonis fraudulenter ostentans et transfigurans se nobis in angelum lucis [...] ex nobis autem oriuntur, cum eorum quae gerimus vel gessimus vel audivimus naturaliter recordamur».

¹⁹ Si se comparan los textos de Orígenes y de Casiano con el n° [32] no cabe duda que Ignacio lo elaboró a partir de uno de ellos, pero suprimió la expresión «a (ex) deo», y

porque su lenguaje no son pensamientos, sino mociones de consolación y desolación, que afectan a todo el ser. Y la antepone a una práctica oracional en donde desempeña una diferente función.

De este modo, al separar el examen general de la discreción de espíritus, Ignacio reduce la materia del examen general al «propio lenguaje»²⁰. Mientras la discreción de espíritus versa sobre el *origen de las mociones venidas de fuera* y los procesos que de ellas se derivan, el examen trata de los comportamientos, el lenguaje ya obrado por la libertad bien frente a la tentación de pensamiento, o bien sobre las palabras y la actividad. De aquí que la tesis expuesta en el n° [32], que tradicionalmente sirvió de base a la vez para el discernimiento y el examen, Ignacio la modificó y aplicó exclusivamente a este último, separando así los dos documentos incluso desde el punto de vista posicional.

De aquí se deduce que la verificación de las acciones a la luz del Espíritu versa, en definitiva, sobre *la respuesta* dada por el hombre al enorme cúmulo de los beneficios recibidos [43²] y a la llamada a colaborar con la obra de Dios y su Amor.

Tiene por objeto los pensamientos, palabras y obras realizadas, cargados de una situación vital y sometidos a poderosos influjos²¹. Desciende por intuición a las motivaciones más profundas que decidieron en última instancia la propia actuación. Y versa, finalmente, sobre aquellos elementos en los que *ha intervenido* la libertad.

De donde se sigue que el Examen se funda y supone el Discernimiento, pero no se identifica con él²². Teniendo en cuenta, por otra parte,

desdobló el influjo de los espíritus angélicos, el buen espíritu y el malo, para conservar la fórmula tradicional: «tria cogitationum nostrarum esse principia», «Presupongo ser tres pensamientos en mí». Para Ignacio la libertad es un campo de influjos en el que se dan múltiples mociones y al mismo tiempo el lugar privilegiado de colaboración con la gracia y de encuentro con Dios.

²⁰ [43³] «demandar cuenta al ánima desde la hora que se levantó hasta el examen presente, de hora en hora o de tiempo en tiempo»; Cf. Helyar (Ex²431): «aut de tota vita, ab aetate in aetatem ascendendo usque ad praesentem diem. Vide primum punctum secundi exercitii»; El discernimiento es una actividad analítica de detección del origen de las mociones. Mientras que el examen consiste en una actividad evaluativa y objetivadora de «lo realizado» (lo que ya ha hecho su aparición concreta, materializándose en la realidad) por la libertad, como respuesta a tanto amor recibido de Dios; C. DOMINGUEZ MORANO, *El mucho examinar*, 280.

²¹ Provenientes del buen o del mal espíritu, del mundo o de la tentación, donde el hombre se enreda y se descubre atrapado.

²² P. ARRUIPE, *Notas sobre el modo de dar los Ejercicios*, 234: «No se trata solamente de retirarse durante dos cuartos de hora. S. Ignacio lo hacía cada hora, viendo en él el ejercicio por excelencia del discernimiento de espíritus, el medio de poner el corazón en contacto con Dios. No se trata tanto de conocer nuestras faltas cuanto de ponernos en estado de discernir en todo momento la voluntad de Dios. El verdadero examen de conciencia debe ser la actitud constante de buscar la voluntad de Dios por un contacto ininte-

que entre los hechos realizados y las raíces del propio lenguaje existe siempre una distancia que con frecuencia no podrá ser percibida más que con ayuda y por intuición²³. Porque el hombre experimenta una gran dificultad para llegar al fondo de los motivos últimos de su actuar, unas veces por ceguera personal y otras por los mecanismos de censura que se impone a sí mismo al no querer enfrentarse con su verdad.

LA MATERIA DEL EXAMEN

Por lo que respecta a la materia sobre la que versa, Ignacio conserva el mismo contenido y forma de los confesionales²⁴, pero añade algunos matices nuevos de gran interés, presentando de este modo el acto de libertad en su triple dimensión: *pulsional-instintual* (del pensamiento), *interpersonal* (de la palabra), y finalmente en su relación con el *orden moral objetivo* la Ley (de la obra).

rumplido con él»; A la escucha del Espíritu (31-7-75) Ib. 485: «Este es el sentido del examen de conciencia [...] No se trata de una mera revisión escrupulosa y detallada de nuestras acciones, sino más bien de una constante verificación de nuestra vida en cuanto debe estar siempre en armonía con el Espíritu»; G. A. ASHENBRENNER, *Consciousness Examen*, RfR 31 (1972) 14 «It is a daily intensive exercise of discernment in a person's life».. «In discernment the prime concern is not with the morality of good or bad actions; rather the concern is how the Lord is affecting and moving us (often quite spontaneously!) deep in our own affective consciousness» (= consciente afectivo). El respeto a la espontaneidad del Espíritu que proviene de Dios, se funda en el respeto a los deseos más profundos, fruto de la atracción del Padre, por los que el hombre desea entenderse (la verdadera libertad), y a cuya luz verifica los pecados y desórdenes de su vida. En esta actividad se complementan a un tiempo el discernimiento y el examen. En su atracción hacia Cristo, el Padre afecta por medio de su Espíritu nuestro «consciente afectivo» y a través de él nos mueve y dirige.

²³ No se trata de una pura introspección humana, sino de estar autopresente a la propia intencionalidad (motivaciones) iluminada por la transparencia que confiere la gracia del amor que Dios siente por mi pobreza; de llegar al fondo de la propia verdad libre de autoengaños: Inclinationes, apetencias, rechazos, afecciones desordenadas, motivaciones últimas, defectos personales [...] y las raíces de los pecados, que se repiten una y otra vez. G. A. ASHENBRENNER, *Consciousness*, 17: «What we are seeking here is that gradually growing appreciative insight into mystery which I am. Without the Father's revealing grace this kind of insight is not possible [...] That the Spirit may help me to see myself a bit more as He sees me Himself!».

²⁴ La misma materia aparece también en el KEMPIS, L.I, c.19,4: «Mane propone, vespere discute mores tuos: qualis fuisti in verbo, opere et cogitatione; quia in his saepius forsitan offendisti Deum et proximum».

«*Del pensamiento*»

La libertad en su relación con la dimensión pulsional e instintiva del apetecer

Al hablar del examen de los pensamientos²⁵, Ignacio aprovecha la ocasión para formular en qué consiste *el mérito* [33-34 y 40²⁻⁴]²⁶. En una primera instancia éste depende de la *resistencia* y superación de la tentación [33-34] y se concreta en el dominio del mundo instintual del apetecer [87²], donde se fragua la decisión cuando todavía ésta no ha hecho su aparición en el mundo exterior, «para que la sensualidad obedezca a la razón».

La misma distinción tradicional entre el pecado venial y mortal [35-37¹] le brinda a Ignacio la oportunidad para formular los tres niveles de consentimiento (dar oído o prestar atención, dar consentimiento o consentir intencionalmente y poner en acto o materializar) y las tres dimensiones del acto puntual de libertad [37²]: la duración, la intensidad de libertad y la relación. El acto de libertad²⁷, que constituye al ser humano en cuanto persona, es una acuñación del ser por la libertad, «ratione materiae [41¹] et libertatis», según que la libertad penetre y configure totalmente o menos las capas del ser en la perspectiva del mundo relacional «tú-yo».

²⁵ Véase en esta misma obra, en el apartado de la tentación «sub angelo lucis» nota 24. En la tradición monacal, de donde proviene esta fórmula, fueron llamados «λογισμοί». Son pensamientos imaginarios cargados de una fuerte dinámica hacia algo, incitan a obrar, son mociones (κίνησις). Aunque en teoría pueden ser lo mismo buenos que malos, la tradición, al pensar en ellos, se refería de ordinario a los malos pensamientos. Prueba de ello es que Ignacio tanto aquí [32-37] como en [332-334] y en [347¹] [349³] [351²], cuando se refiere a los pensamientos, estos revisten siempre el doble carácter de tentación y alteridad (no vienen de mí, sino «de fuera»). Tienen un sentido peyorativo. Cf. A. et Cl. GUILLAUMONT, SCh.170, 56-57: La utilización típicamente evagriana de la palabra logismós en sentido peyorativo y demonológico se encuentra en toda la literatura ascética de Oriente y Occidente. Cf. H. BACHT, *DSp* 9, 956. Esto se puede ver con claridad en ORÍGENES, *Comentario sobre S. Mateo* XI, 15, (GCS 40, 58). La fuente principal de cada pecado se encuentra en los malos pensamientos sugeridos por los demonios); En la *Vita Antonii* 23 (PG 26, 877a), los malos pensamientos son las armas habituales de los demonios contra el monje; En EVAGRIO, *T. Pr* 80, que es el gran sistematizador de esta teoría; Y en CASIANO, *Conl* I,20; *Conl* II, 10; *Inst* IV,9. El acto periódico del examen es una de las formas esenciales de la ascesis monástica (*DSp* 4, 1807).

²⁶ *Merecer*: [20⁶] [33³] [34¹⁻²] [48⁵] [50³], *meritoria* [14⁴], *mérito* [40⁴] [44⁴⁻⁶] *provecho* y *mérito*. No se trata de «ser más», sino de merecer ante Dios, de responder a su amor. Porque la tentación pone a prueba la capacidad de reacción del individuo.

²⁷ Poner en acto equivale, para Ignacio, al ejercicio mismo de la libertad.

«De la Palabra» *La dimensión relacional de la libertad*

La palabra, expresión del ser ante Dios

Quien controla su lengua controla todo su ser (Sant 3,2ss). La palabra dada *ante Dios*, el juramento, exige unas condiciones de veracidad, necesidad, reverencia, acatamiento, y provecho del alma, que difícilmente se dan cuando la persona no es capaz de reconocer la presencia de Dios en todas y cada una de las criaturas²⁸. Y, como éste es un don más concedido a los perfectos que a las demás personas, por la asidua contemplación e iluminación de su entendimiento, se debe evitar cualquier tipo de juramento, ya sea por Dios ya sea por la criatura [38] [39¹⁻²] y [39³⁻⁸].

La palabra en relación con el prójimo y el mérito

En cuanto a la palabra *en relación con el prójimo* [40¹] y [41] Ignacio considera dos aspectos: Siempre que no vaya ordenada al provecho del prójimo es «ociosa». La difamación o murmuración, en cambio, es mortal o venial según la materia ajena que desvele y el daño que redunde en los demás.

Pero en cualquier caso el *mérito*, en este segundo apartado, depende del orden de la intención [40⁴]²⁹. Cuando *la intención es recta*, siempre se ordena al provecho espiritual propio o ajeno, aun cuando el hombre tenga que hablar de temas profanos (guerras, «mercancías») [40³], o incluso de un pecado público que provoca el escándalo [41³], o de uno secreto que afecta exclusivamente a una persona particular. Porque, aun en estos dos últimos

²⁸ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 39 y 68: «De redacción más moderna son las tres razones sobre el jurar por la criatura en favor de los perfectos [...] y la observación sobre las comendaciones de los mayores»; 97: «La acomodación [...] hubo de realizarse antes de que Ignacio redactase la añadidura dicha a la anotación [18], la ampliación de las razones por las que es más concedido a los perfectos jurar por la criatura, y la observación sobre las comendaciones de los superiores» (Calveras atribuye a Fabro la traducción de estos complementos; mientras que Dalmases se la atribuye a Salmerón. Cf. Ex² 114 y 33); Estas tres razones sobre el jurar por la criatura en favor de los perfectos [39³⁻⁸] es un añadido redaccional más moderno. Puede comprobarse por la comparación con el texto C. que es del año 1538. Cf. Ex² 463; Sea como fuere, una vez más podemos comprobar que Ignacio volvió a repensar el n° [39] (las razones por qué es más difícil jurar correctamente por las criaturas que por el Creador), en una época muy tardía, cuando la Contemplación para alcanzar Amor y la clarividencia de la presencia de Dios en todas las cosas era para él una preocupación fundamental. De donde se deduce que estos dos documentos se hallan íntimamente vinculados entre sí.

²⁹ Hay «mérito en bien ordenar» [40⁴]. Para Ignacio el mérito está vinculado intrínsecamente a la recta intención. Porque entonces redundará siempre en provecho apostólico, propio o ajeno («Provecho y mérito»: [44⁴⁻⁶]) forman una unidad. Ignacio describe de este modo la ἀπλότης de la que hablan los primeros Padres de la Iglesia [169²].

casos, se ha de ordenar o bien a evitar el escándalo público o bien a ayudarle al hombre a que se levante [41⁴] de él. *Merecer* es responder agradecidamente a tanto amor recibido por la adecuación (coherencia) entre la invitación de Dios y la intención ordenada o la acción provechosa posterior. El verbo *merecer*, por consiguiente, salvo en dos ocasiones [48⁵] y [50³], hace siempre referencia a la oportunidad salvífica ofrecida (brindada) por Dios, que el hombre debe aprovechar para que pueda darse ese intercambio de amor [231], que redunda siempre en beneficio (provecho-mérito) de los demás. En el *mérito* convergen necesariamente la gracia y la libertad. Y en tal caso, no es la libertad humana la que «merece», sino el poder salvador del Amor de Dios que llega entonces a su plenitud en el hombre³⁰.

El hombre, se examina fundamentalmente de su respuesta al amor recibido de Dios. Es la dimensión relacional del examen que, proveniente de Dios, repercute necesariamente en la relación interpersonal con los demás y se convierte en el reflejo de aquél mismo Amor.

«De la Obra»³¹

El examen de conciencia cristiano es, finalmente, un diálogo por el que el hombre verifica la conformidad o disconformidad de sus acciones con la ley divina, de la Iglesia, o con la sana tradición que gestaron nuestros superiores y antepasados³². Porque a través de estas instancias se revela la voluntad salvífica de Dios manifestada en Cristo nuestro Señor³³.

Durante los Ejercicios de mes el examen se ordena a la confesión general³⁴. Y, acabados éstos, a la perseverancia en la docilidad a Dios; o,

³⁰ Y esto equivale a la sustitución del deseo narcisista de la «propia perfección» (que tiene su manifestación principal en el cumplimiento neurótico-escrupuloso de los imperativos del «Super-yo») por la respuesta agradecida que da y comunica [231¹] el amado al amante lo que tiene, o de lo que tiene y puede, en un intercambio que se materializa en el servicio cada vez y siempre mayor.

³¹ La nota explicativa «Entiendo comendaciones» [42³⁻⁴] falta en H. (1535) y en C. (1538). Luego parece probable que el retoque del n^o [42] y la redacción del n^o [358] etc. sean del tiempo que va del año 1538 a 1541 (P₁) (Cf. además M. y A.). P. De LETURIA dice, en *Problemas históricos*, 178, que esta es la nota antierasmiana del Examen General; FABRO, por su parte, no renuncia en M. al tercer miembro de los deberes profesionales. Este es el último vestigio parafraseado de la edición de París y el recuerdo de los pecados de omisión: «Ad cognoscendum peccata, quae sunt in operibus vel omissionibus operum».

³² J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 39: «En los pecados de obra (en C.) faltaba al fin —como también en H.— la declaración acerca de las comendaciones de los mayores» [42].

³³ Cf. J.C. GUY, *Examen de conscience (III Chez les Pères de l'Église) DSp 4*, 1807: «Una ley divina, la ley de la caridad revelada por Dios mismo en Jesucristo, de la cual él es su modelo».

³⁴ Cf. D. BERTRAND, 118 nota 13: Para vivir «el aprendizaje de una paz que queda sellada (scelle) sacramentalmente por la alianza» (119).

mejor dicho, a la comunicación perenne entre las dos partes [231¹]. Por ello es una práctica oracional que se halla íntimamente vinculada a la contemplación para alcanzar amor.

EL MODO DE HACER EL EXAMEN GENERAL [43]³⁵. SU ESTRUCTURA Y FORMA ORACIONAL

La respuesta ordenada a tanto amor recibido

Ignacio describe el examen como un tiempo intenso de oración³⁶, propio del pobre agradecido [43²] que sabe que nada posee, pero que, no obstante, se siente atraído y amado por Dios. Esta disposición agradecida y gozosa debe llegar a ser el único elemento consciente, siempre latente, del ser creatural, que experimenta la necesidad de ser ayudado («*pedir gracia para conocer*» [43³]) en su radical desvalimiento y al mismo tiempo en su deseo de responder a tanto amor. Oración por la que reconoce a un tiempo la llamada de Dios, presente en toda realidad creada o acontecimiento, y *punto en el que convergen la oración y la vida*, consideradas desde el don del Espíritu de Jesús³⁷. De ahí que el examen sea la forma ideal de dar continuidad a los Ejercicios «de por vida», bajo la dirección del Espíritu.

³⁵ El comentario de este n° [43] trasciende el momento de la preparación inmediata para la confesión general de primera Semana para convertirse en la ley universal, válida para toda ocasión fuera del momento de los Ejercicios Espirituales, que habrá de dar continuidad ininterrumpida a los mismos.

³⁶ La Tradición evolucionó desde el examen nocturno de las propias acciones como medio de renovación moral (Cf. el Hieros Logos Pitagórico, así como el examen que describe SÉNECA en, *De ira* III, 36,2-3) y del γυῶθι σεαυτόν Socrático, que era una reacción contra el ambiente degradante de la época para vivir conforme a la naturaleza y a la razón, hasta la oración de súplica en presencia de Dios, pasando por la concepción intermedia de la comparecencia ante el tribunal en que el hombre se juzga a sí mismo. S. AGUSTÍN desarrolla la imagen del juicio en el que el alma es a la vez el acusado y el acusador: «ascendat itaque homo adversum se tribunal mentis suae» *Serm* 351,7 (PL 39,1542); *De spiritu et anima* 51 (PL 40,817b); S. LEON, 3 *Serm* sobre la cuaresma, (SCh 49, 40) «y examine cuidadosamente de qué naturaleza son sus pensamientos». Cf. J.C. GUY, *Examen de conscience*, (III *Chez les Pères de l'Église*, *DSp* 4, 1803 y 1806-1807); S. GREGORIO MAGNO (†604), concibe el examen de conciencia como un ejercicio continuo de presencia de Dios (ante oculos Conditoris) y ante sí (se semper adspiciens se semper examinans). La oración, según él, da mejor el sentido de la virtud que el puro examen. El conocimiento de Dios nos ayuda a conocernos mejor a nosotros mismos. Cf. *Moralia* I, 47bis (PL. 75, 548c); *Introd. a Moralia* in Job, (SCh 32, 65); Cf. J.C. GUY. *Examen de conscience*, (*DSp* 4, 1804); A. DELCHARD, *Conclusion Spirituelle*, *DSp* 4, 1834.

³⁷ Lo propio de la contemplación para alcanzar amor en cuanto plenitud del don del Espíritu; G. A. ASCHENBRENNER, *Consciousness*, 15: «The presence of the Spirit of the risen Jesus in the heart of the believer makes it possible to sense and «hear» this invitation (challenge!) to order ourselves to this revelation».

Cuadro comparativo

<p style="text-align: center;"><i>Contemp. ad amorem</i> [234-237] <i>La comunicación divina del amor</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Examen general</i> [43] <i>El modo de mostrar agradecimiento</i></p>
<p>1. Traer a la memoria los <i>beneficios recibidos</i> [234].</p>	<p>1. Dar <i>gracias</i> a Dios nuestro Señor por los <i>beneficios recibidos</i>.</p>
<p>2. Mirar cómo Dios <i>habita en</i> [235]. Su presencia en <i>las criaturas</i>.</p>	<p>2. Pedir <i>gracia</i> para conocer los pecados y lanzarlos. La presencia del pecado <i>en mí</i>.</p>
<p>3. Considerar cómo Dios trabaja y labora <i>por mí</i> [236]. Reconocer la actividad de Dios <i>en favor mío</i>.</p>	<p>3. Demandar cuenta al ánima [...] de las acciones realizadas <i>por mí</i>. Reconocer <i>mi respuesta</i> a tanto amor.</p>
<p>4. Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba [237].</p>	<p>4. Pedir perdón a Dios nuestro Señor por las faltas. De él también desciende ahora hacia mí su perdón.</p> <p>5. Proponer enmienda con su gracia</p>

SU DESARROLLO EN CINCO PUNTOS³⁸

Comienza por ser una acción de gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos [43²]

Dios regala al hombre «*el tiempo*» de merecer como don, el cual se distiende o se concentra³⁹ según la intensidad amorosa con que el hombre se sumerge en él y en la tarea del servicio al Reino de Dios. Le regala el tiempo de la prueba como la oportunidad privilegiada de *servirle y unirse más a él*, de acoger libremente la salvación ofrecida en los actos personales de libertad. Y se regala a sí mismo en su amor y en los dones que constantemente le ofrece en el tiempo. Todo es don, lo bueno y lo malo que acontece. Pero, de entre estas mismas cosas, son inmensamente superiores los bienes que recibimos que los males que padecemos. Y ese cúmulo de amor, que se despliega en el tiempo, es a la vez la *prenda* de lo que él todavía desea darse [234²] y la *oportunidad* que se le brinda al hombre de dejarse asumir por el poderoso dinamismo de la historia de la salvación que continúa su desarrollo en el tiempo.

³⁸ J. MOMBAER (†1501) había presentado con anterioridad el ejercicio vespertino del examen dividido en cinco términos, y formulados en un hexámetro: «Discute, sis gratus, pete, mensurans, renovando». Cf. *Rosetum exercitiorum spiritualium*, tit. 13, alphab. 36, CDE. (Cf. Irénée NOYE, *DSp* 4, 1822).

³⁹ S. AGUSTIN, *Conf.*, L XI caps. 14 a 16 (BAC 11, 6ª edición, 478-482). El tiempo interno del psiquismo humano no coincide con el tiempo cronológico porque, al tratarse de una distensión o movimiento interno subjetivo de la conciencia, está siempre en relación con o referido a la Infinitud del eterno presente de Dios (Ib cap 13, 447-448) en quien coinciden movimiento y quietud.

El primer punto consiste, por consiguiente, en la *toma de conciencia* de tanto bien, que da lugar posteriormente a la *respuesta* adecuada de un ánimo elevado por el amor recibido para poder amar. Porque *dar gracias* es un modo privilegiado de reconocer, sentirse amado y amar. Quien no agradece, en cambio, demuestra que o bien no se ha sentido amado (Lc 17,15-19) o bien a desvinculado el don de la persona que se lo dio o bien desconoce lo propio del amor, el mutuo intercambio de bienes por el que se vinculan y participan de la mutua comunión y pertenencia aquellos que se aman.

En él se pide además la gracia de la luz para reconocer el desamor de la respuesta a semejante don [43³]

En el segundo momento de esta actividad oracional el hombre su-
plica la *gracia* de la luz que le da a conocer-sentidamente los pecados y, a partir de ella, la posibilidad de *detestarlos*.

Ver y mirar «el tiempo», toda «la realidad» y nuestra inserción en ella, con los ojos de Dios es el único don capaz de hacer que el hombre tome conciencia de la dignidad, y el alcance de su libertad: su dimensión trascendente (ante Dios) y la repercusión del ejercicio de la misma en la transformación de la historia por la dedicación y el servicio a los demás (ante los hombres). Esta luz el hombre sólo la puede percibir en la distancia crítica objetivadora que separa la libertad del tiempo en que ésta se halla inmersa.

Por ello el hombre necesita que Dios ilumine tal distancia: el tiempo del devenir histórico (que le ha sido concedido como gracia y posibilidad), el fondo de su ser (la intenciones del corazón) y aquello en que se ha quedado materializado el ejercicio de su libertad, hasta que éste quede iluminado por su dimensión última (su transcendencia) y por su responsabilidad. De lo contrario el hombre vive empotrado en el devenir, sin distanciarse de él, materializado o «pegado» a los acontecimientos que le sobrevienen inexorablemente; urgido por la inminencia de un tiempo que acaba por devorarlo, porque ha perdido dejado de convertirse en un don.

El amor, para que se aquilate en el tiempo, requiere de la luz que lo rehabilita, y lo hace envejecer y madurar en el tiempo. La «hora presente», de cambio, que nos toca vivir, es la única oportunidad privilegiada y actual de *merecer* de la que el hombre dispone de modo habitual y a su vez de la que habrá de rendir cuenta. Constatar qué se me ofrece y qué se pide de mí es aquella luz que desvela la tentación enmascarada de instalarse⁴⁰ permanentemente en el tiempo, separándolo de la respuesta propia del amor.

⁴⁰ El amor propio y el enemigo inducen al hombre a que se «instale» en el tiempo con la actitud de la alienación, la tibieza, la dejadez o la comodidad, separando el don del tiempo de la relación y del amor.

El balance de nuestra respuesta a tanto don: «demandar cuenta al ánimo» [43⁴]

Pedir perdón y proponer enmienda

La actividad de «demandar cuenta» consiste en una «intuición iluminada»⁴¹ sobre el ejercicio (el lenguaje mío ya realizado) de la libertad desplegado en el tiempo en los tres campos fundamentales en que ésta ya se ha realizado (ha tenido lugar), el *pensamiento*, la *palabra*, las *obras* y la omisión. Y al mismo tiempo en la percepción desde la luz de Dios de la respuesta que él espera de nosotros. El presente, tiempo de merecer, de amor y fidelidad, que Dios nos ofrece, queda de este modo iluminado por la luz del Espíritu.

La clave interpretativa del examen general: [233] «para que yo, enteramente reconociendo, pueda *en todo amar y servir a su divina majestad*»

El Examen general es, por consiguiente una actividad que debe ser iluminada por la contemplación para alcanzar amor⁴². «Esta meditación es resumen y quintaesencia de los Ejercicios. Si preguntamos por su sentido, tal y como está formulado en la oración preparatoria, aparece que el primer punto del Examen de conciencia no es otra cosa que una breve presencia-lización y actualización de la contemplación para alcanzar amor. Y al mismo tiempo un modo de concentrarse en la intención fundamental de los Ejercicios que se resume en esta frase: «conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad [233]. La contemplación para alcanzar amor, es por tanto la mejor introducción y desarrollo para el primer punto del Examen de conciencia o viceversa, el primer punto debería ser una breve meditación para alcanzar amor. El ejercicio del agradecimiento activo, en el sentido de la oración preparatoria, es una excelente manera de encontrar a Dios en todas las cosas (Esta palabra resuena dentro de los Ejercicios de

⁴¹ Percibida por comparación entre la oferta hecha por Dios a mí en el tiempo, sus dones, contrastada con la respuesta de mi libertad. El uso del verbo *Demandar* (20 veces) en los Ejercicios está de ordinario referido al ámbito en que el hombre pide ser iluminado por Dios en la oración. El acento recae más sobre la iluminación divina que sobre el recuento pormenorizado de los datos, aunque tampoco excluye esto último: «preguntar, pedir cuenta» [25²] [43⁴] [135⁴] [272²]; «pedir implorar»: [48^{1,2,3,4}] [55⁴] [65⁴] [91⁴] [104(bis)] [139⁴] [152] [193] [203 (bis)] [221] [240²].

⁴² G.A. ASCHENBRENNER, *Consciousness*, 18: «Our prime concern here in faith is what has been happening to and in us, how has the Lord been working in us, what has He been asking us. And only secondarily are our own actions to be considered [...] It is here in the depths of our affectivity, so spontaneous, strong, and shadowy at times, that God moves us and deals with us most intimately. These interior moods, feelings, urges, and movements are the "spirits" that must be sifted out, discerned, so we can recognize the Lord's call to us at this intimate core of our being. As we have said above, the examen is a chief means to this discerning of our interior consciousness».

una manera clarísima también en la mencionada oración preparatoria [233]) y el primer punto del Examen de conciencia es la Espiritualidad de los Ejercicios condensada en una palabra»⁴³: dar activamente gracias por los beneficios recibidos.

En definitiva, el examen es un test de la seriedad de la libertad y de su colaboración con la gracia, por el que el hombre repite dos veces al día el gesto de la compunción [43⁶]⁴⁴, se abre a la gratuidad de la justicia salvífica de Dios y se asocia incondicionalmente a la historia de la salvación, de ese amor desbordante de Dios a los hombres, que el hombre está llamado a reconocer y reflejar con toda su actividad.

DIRECTORIO

Situado inmediatamente antes del bloque de los cinco ejercicios de Primera Semana, este documento se ordena, en primer lugar, a prestar una ayuda al ejercitante durante esos días de preparación prolongada para la confesión general, que de ordinario tendrá lugar al final de la misma, por los importantes provechos y mérito que de ella se derivan [44³⁻⁹]. Pero conviene volverlo a explicar además hacia el final de la Cuarta, después de la contemplación para alcanzar amor, cuando el ejercitante se halle preocupado por el tema de la perseverancia; y ya iluminado por el profundo agradecimiento a Dios, desde una actitud de alegría y libertad⁴⁵.

Ignacio elaboró este modo de oración *para* que el ejercitante continuara practicándolo dos veces al día, pero ya no vinculado a la confesión general, sino como la práctica ideal, del hombre que, penetrado por el agradecimiento y la conciencia de tanto bien recibido; *para* buscar y hallar a Dios, de modo permanente en todas las cosas; *para* que la propia actividad

⁴³ A. GÖRRES, *Über die Gewissensforschung nach der Weis des hl. Iganitius von Loyola*, GuL 29 (1956) 284-285.

⁴⁴ Cf. S. BENITO, *Regla* c.4^o, 57-58: El monje debe «Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri, de ipsis malis de cetero emendare» «cada día confesar a Dios humildemente sus faltas pasadas con gemidos y lágrimas» (Sch 181, 460); KEMPIS, L.IV, c.7^o: «Diligenter examina conscientiam tuam; et pro posse tuo, vera contritione et humili confessione, eam munda et clarifica». El sentido profundo de nuestra condición de pecadores depende de nuestro crecimiento en la fe y es una constatación dinámica que acaba siempre en la acción de gracias [...] el canto del «pecador que ha llegado a tener experiencia de la salvación».

⁴⁵ A. GÖRRES, *Über die Gewissensforschung*, 288-289: «No es posible al mismo tiempo estar descontento y ser agradecido. Un mínimo existencial de paz y alegría es el fruto cierto (seguro) y el criterio de un agradecimiento expresado (que se muestra) realmente. Verdaderamente la palabra acción meritoria tendría aquí su lugar. La aceptación agradecida y diariamente realizada de lo que Dios pide al hombre que lleve a cabo, es la práctica y muestra de todas las virtudes. El que desee mostrar agradecimiento a Dios, en el sentido que Ignacio quiere, tiene que practicar (unir) conjuntamente la fe, esperanza, caridad...».

quede iluminada por la manifestación desbordante de la generosidad divina; y *para* que el ejercitante continúe de por vida («proponer enmienda» [43⁷]) en la prosecución del fin que persiguen los Ejercicios [21]⁴⁶ desde el verdadero ordenamiento de una corazón que ha experimentado el amor de Dios. El examen forma parte del pragmatismo ignaciano de ir de frente a las cosas, mirándolas lúcidamente. Pero es, al mismo tiempo y sobre todo una práctica penetrada por el agradecimiento y condición de posibilidad de la obediencia de la fe al Espíritu de Dios⁴⁷.

⁴⁶ G.A. ASCHENBRENNER, *Consciousness*, 19. Pedagógicamente, primero se debe practicar el examen general. Cuando este se hace a fondo habitualmente, se ve la necesidad de ir contra determinadas raíces de pecado o actitudes concretas que impiden la docilidad a Dios. Esta visión ulterior es precisamente el examen particular.

⁴⁷ La libertad cristiana se funda en la docilidad al Espíritu, el cual unifica y da coherencia al libre albedrío para que penetre espontáneamente todo el ser del hombre. Libera de todo voluntarismo o resacamiento y da paso a la espontaneidad agradecida que confiere el consuelo de Dios. A partir de ese momento todo depende sólo y exclusivamente del hombre. Es la síntesis espiritual de la gratuidad en que concluye la Primera Semana: la acción misericordiosa de Dios y la indigencia del hombre.

Primera Semana

LOS CINCO EJERCICIOS

PRIMERA SEMANA

INTRODUCCIÓN

Los cinco ejercicios que aparecen en los números [45-72] son la primera Semana, una única experiencia espiritual que después se despliega en múltiples aspectos y matices. El resto de los elementos (los dos exámenes, las Adiciones, el primer modo de orar, las reglas de discernimiento de primera Semana y las notas para entender escrúpulos y *suasiones*), que también debe practicar el que los recibe, son complementos imprescindibles, bien para lograr el objetivo que se pretende en este momento peculiar, o bien para ser utilizados a lo largo de todos los ejercicios que se siguen o incluso después durante la vida.

Son un día de experiencia espiritual y forman una unidad indisociable, cuyas piezas no se pueden separar; una concatenación lógica íntimamente trabada; una unidad espiritual que, por circularidad y ahondamiento, se repite sucesivamente, un día tras otro, hasta llegar a la *compunción*, por el reblandecimiento de las capas más endurecidas del ser humano, que se abre al misterio de la gracia y del perdón y, de este modo, retorna a la *docilidad original* [23]. El hombre experimenta, junto con la vergüenza y confusión [48⁴⁻⁵] [55⁴] el consuelo del perdón y la misericordia de Dios¹. Se experimenta pecador y al mismo tiempo intensamente amado, precisamente en la suma indigencia de su pecado; rescatado por el consuelo del perdón de donde ni él mismo ni nadie le podría haber rescatado fuera de la miseri-

¹ M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ej. y de la Cultura actual*, 44. Los maestros de la sospecha (maitres de soupçon abogan por una eliminación del sentimiento de la conciencia de culpa o de pecado en una vida sin Dios. Tal crítica ilustrada de la moral cristiana fue formulada por Friedrich NIETZSCHE que desenmascaró el pecado como una «forma de auto-ultraje del hombre» (Selbstschändungsform des Menschen). Cf. *Der Antichrist*, § 49, en *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe VI 3 (ed. Walter de Gruyter, Berlin 1969, 226-227): «En consecuencia, hay que hacer al hombre infeliz. Esta fue en todos los tiempos la lógica del sacerdote. 227: El pecado, una vez más, esta *forma de auto-envilecimiento* del hombre *par excellence* fue inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura y cualquier ensalzamiento y ennoblecimiento del hombre; el sacerdote ejerce su señorío a través del invento del pecado». Un señorío por el que, según Nietzsche, el sacerdote goza de voluntad de poder.

cordia de Dios Padre en la entrega de su Hijo [53]. Es, pues, la experiencia de la gratuidad del perdón. Porque nadie puede concederse a sí mismo el perdón. El perdón nos viene «de fuera», del otro, en este caso de Dios. Y esto ni se puede arrebatar, ni es el fruto del propio esfuerzo o de la propia justicia, sino que lo lleva a término la acción gratuita de la misericordia de Dios.

Y, por otra parte, nadie puede saltarse el drama del pecado para instalarse de salida en el camino de la salvación como si nada hubiera pasado, porque esto sería pasar por alto el mismo drama de la libertad del ser humano, la vida misma, y en definitiva una mueca falsa o un gesto vacío y superficial². Sería renunciar a conocer a Dios, Salvador mío y de todos. La vida comienza con el perdón de Dios. Tanto más madura cuanto se experimenta éste en toda su hondura y profundidad. Porque el perdón hace pasar al hombre de la *propia justicia*, en que el individuo pretende refugiarse, a la experiencia de la justicia de Dios; y le sitúa correctamente ante Aquel, ante sí mismo y ante los demás. Con la vida, Dios le concede al hombre, en Cristo, su ser y su verdadera identidad filial [53].

LA GÉNESIS DEL TEXTO

Las tres etapas de la experiencia manresana

1. La primera semana es, pues, una vivencia compleja, que *única-mente* puede ser comprendida *con exactitud* a la luz de lo que Ignacio experimentó en los 11 meses de su permanencia en la ciudad del Cardoner. Los cuatro primeros fueron para Ignacio *de gran fervor y serenidad espiritual*³, de confrontación lúcida con su pasado, y de gran equilibrio y magnanimidad. Ignacio tenía todavía en su mano las riendas de su vida. «Hasta este tiempo siempre había perseverado cuasi en un mismo estado interior, con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales». Y superaba con gran energía la tentación de volverse hacia atrás⁴.

² G. EBELING, *Wort und Glaube* III, 197: El cristiano de hoy vive en un mundo «para cuya construcción y en cuyo ritmo de vida no juega ningún papel la idea del pecado. Es un mundo que ni posee un lenguaje en el que expresar el pecado ni lugares con competencia para absolver de él, y que además no echa en falta ni lo uno ni lo otro».

³ D. LAÍNEZ *Epístola* nº 8-9, FN I 78. «en los quatro meses primeros no entendía casi nada de las cosas de Dios; pero era dél ayudado, especialmente en la virtud de la constancia y fortaleza».

⁴ *Autob.* c.3º, nº 20: «le vino un pensamiento recio que le molestó, representándosele la dificultad de su vida, como si le dijeran dentro del ánima: - ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir? - Mas a esto le respondió también interiormente con grande fuerza (sintiendo que era del enemigo): ¡Oh miserable! ¿Puedésme tú prometer una hora de vida? - Y así venció la tentación y quedó quieto». D. LAÍNEZ, FN I, 78-80: «dáme

2. Pero a este período sucedió otro de profundas *purificaciones pasivas*, de tentaciones, escrúpulos, y «grandes variedades»; de tentaciones incluso de suicidio⁵. Experimentó la propia limitación y oscuridad, la insuficiencia radical para concederse a sí mismo el perdón, y las enormes resistencias existentes en todo hombre para ser dócil y disponible a la voluntad divina y ponerse plenamente en las manos de Dios. En esos dos primeros períodos fue cuando Ignacio tuvo experiencia de los ejercicios de primera Semana. Por eso a ellos pertenecen también las reglas de discernimiento más aptas para ella⁶, así como las notas para sentir y entender escrúpulos⁷ y el primer primer modo de orar.

S. Ignacio sale del callejón sin salida de la prueba por pura gracia, cuando Dios mismo se digna sacarle de él («con esto quiso el Señor que despertara como de sueño») y tiene experiencia de lo que es la gratuidad. Dios le otorgó la libertad, enriqueciéndole con sus dones. Todo es don y gracia [322]. Y esto Dios lo da a sentir cuando el hombre experimenta la inutilidad absoluta de la propia justicia⁸, que choca con el muro de la

una cédula que viviré un día, y yo mudaré la vida»; queriendo decir que era el enemigo, y no señor de un momento de nuestra vida; la qual [...] está en la mano del Señor; por la gracia del qual, nunca ha tenido casi tentación de importancia del tornar atrás».

⁵ *Autob.* c. 3º, nº 21-22: «Mas luego, después de la susodicha tentación, empezó a tener grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido,... y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente,... Y aquí se empezó a espantar destas variedades que nunca antes había probado, y a decir consigo: - ¿Qué nueva vida es esta que agora comenzamos?» nº 22. «Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos» [...] Y así empezó a buscar algunos hombres espirituales que le remediasen destos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba... y aunque casi conocía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño, que sería bueno quitarse dellos, mas no lo podía acabar consigo [...] nº 23. «y una vez, de muy atribulado dellos, se puso en oración, con el fervor de la cual comenzó a dar gritos a Dios vocalmente, diciendo: -Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que, si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, donde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un pernillo para que me dé el remedio, yo lo haré-. nº 24. «Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía [...] Mas, conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: -Señor, no haré cosa que te ofenda-» [...] I. de POLANCO, *Sum hisp.*, nº 20, FN I, 161 «En este tiempo se confesó generalmente, y creo diversas veces, no pudiendo quietarse en sus escrúpulos, los cuales tanto le acosaban y afligían, sin que humanamente pudiese hallar remedio».

⁶ Aunque los primeros gérmes de la discreción de espíritus pertenecen al período de su convalecencia en Loyola (*Autob.* c I, nº 7-8, se fueron después enriqueciendo con todas estas nuevas experiencias (*Autob.* c.III, nº 25: «Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado»; Laínez, después de aludir a la eximia ilustración del Cardoner, alude al don de la discreción de espíritus: «de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas, y a discernir y probar los espíritus buenos y malos, y a gustar las cosas del Señor, y a comunicarlas al próximo en simplicidad y caridad, según que dél las rescebía». FN I, nº 10, 80.

⁷ Aunque la redacción definitiva de estas últimas pertenezca al período final de Roma, entre 1539 y 1541.

⁸ *Autob.* c.3º, nº 24-25: Comienza entonces a practicar unos ayunos extremos.

impotencia radical, para curar definitivamente en él la raíz de su pecado (la autosuficiencia, la conciencia del propio poder y su seguridad) e instalarle, no en la propia firmeza o debilidad, sino en la justicia que viene de Dios. Es esta una experiencia insustituible, a partir de la cual el hombre no necesita ya protegerse de su pecado ni atribuirse el bien que Dios le regala. Sólo quedan Dios y su perdón, su gloria y la propia indigencia creatural.

3. El período de *los grandes dones espirituales* y la eximia ilustración del Cardoner que siguieron a la prueba⁹, junto con la experiencia radical de la pura creaturidad¹⁰, y la necesidad de dedicarse en el futuro a la ayuda de los prójimos en la búsqueda de su salvación, supondrá para él una nueva orientación en su vida. En este tercer período espiritual¹¹ es cuando Ignacio redacta una parte «sustancial»¹² de los Ejercicios y, por supuesto, los cinco ejercicios de primera Semana [45-72]. De aquí que, al considerar el contenido de los mismos, sea de capital importancia no perder de vista ni el proceso de Ignacio ni la experiencia espiritual que a ellos subyace.

⁹ Las grandes ilustraciones las enumera Ignacio de este modo: a *Autob.* c.3º, nº 28: «Tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad [...] Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio [...] se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer». b nº 29: «Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre». c. nº 29: «oyendo misa un día, y alzándose el Corpus Domini, vio con los ojos interiores [...] cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor». «veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo. Esto vio en Manresa muchas veces». d nº 30: La eximia ilustración (o iluminación intelectual) del Cardoner: «se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento;.. entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras [...] sino que recibió una grande claridad en el entendimiento» (GONÇALVES DA CÂMARA escribe al margen: «Y con esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le pareció como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes».

¹⁰ C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 57-58: «Ante todo se le presentó ante los ojos el plan de Dios sobre la creación [...] resulta difícil pensar que un documento tan importante (P y F ¿no sea de Manresa, por lo menos en una redacción rudimentaria»; J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 24: La redacción del Principio y Fundamento del texto de Helyar «Por su mayor sencillez de ideas y redacción más espontánea no nos parece del todo impropia de Ignacio en Manresa en el estado de sus conocimientos y de su cultura literaria».

¹¹ C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 57: «El santo no nos dice cuándo hizo él los Ejercicios, pero tenemos fundamento para pensar que en los últimos meses tranquilos de Manresa. Aunque, si bien lo miramos, los Ejercicios comenzaron ya en Loyola».

¹² D. LAÑEZ, Epístola nº 12 FN I, 82: «Cerca deste tiempo hizo confesión general de toda su vida, y vino, quanto a la substancia en esta meditaciones que decimos ejercicios»; I. de POLANCO, *Sum hisp.*, nº 24 (FN I, 163; J. NADAL: *Apologia Patris Nadal* (FN I, 318: «At vero sine litteris fuit. Ubi primum bonam exercitiorum partem scripsit, nondum litteras attigerat».

El origen de algunos de sus elementos

Conocemos con bastante probabilidad el origen de tres de las piezas de estos cinco ejercicios. Una es *el pecado de los ángeles*, que proviene de la doctrina de S. Agustín¹³, y que Ignacio pudo llegar a conocer o bien a través de Sto Tomás¹⁴ o bien a través del Maestro de las Sentencias¹⁵. Otra es la descripción de *la creación de Adán y Eva* en el campo damaceno [51³], que Ignacio la pudo tomar de la lectura de Ludolfo de Sajonia¹⁶. Y otra, finalmente, es el análisis del *proceso de los propios pecados* cuyo origen proviene con bastante probabilidad de los Confesionales de la época¹⁷. Pero hemos de reconocer que lo que Ignacio concibe es algo totalmente original. Crea un día lógicamente estructurado, pero tiene presente, sobre todo, una experiencia espiritual compleja y unitaria, fruto de la acción divina, que no explica más que dispersamente en los demás documentos. Y elabora para ello un tipo de «discurso apasionado», la meditación con las tres potencias en que el hombre «ante Dios», con todo su ser (su historia y su pasado, las imágenes, recuerdos, sentimientos... etc.) y mediante la comparación, trata de experimentar el pecado como separación del Dios de la vida y los resultados que de tal ruptura se derivan para toda la humanidad: la aniquilación del hombre, la corrupción del género humano [51²]...

La *vergüenza y confusión* aparecen entonces como un noble sentimiento del amor que se siente abrumado por el crecido e intenso dolor por haber ofendido a quien tanto le ama¹⁸ ([55⁴] «crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados»).

¹³ *De Gen.*, L.XI, c.14 n° 18 (PL. 34,436); c.23 n° 30 (PL.34, 441) CSEL 28/1; *Civ Dei*, L.XI, c.9 n° 28-32 (PL.41, 324-325); c.13 (PL.41, 329-330); L.XII, c.9 n° 1-2 (PL. 41, 356-357). CCL 48

¹⁴ *STh* I, q. 63, a. 2 y 3.

¹⁵ H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der kirchenväter*, ZAM 17 (1942) 74-76; Ex² 58-59.

¹⁶ *Vita Christi* L.I, c.9, párrafo 11, fol. 12v., col.II; y L.I, c.2, párrafo 1, fol. 16r., col.I.

¹⁷ J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 62; Ex² 53.

¹⁸ C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 58: «Un doble sentimiento invadió su alma: la vergüenza y el dolor. Vergüenza ante la fealdad de sus culpas, dolor por haber ofendido a Dios».

[45] **¹PRIMER EJERCICIO ES MEDITACIÓN**
«CON LAS» TRES POTENCIAS SOBRE EL PRIMERO, SEGUNDO
Y TERCER PECADO. ²CONTIENE EN SÍ, DESPUÉS
DE UNA ORACIÓN PREPARATORIA Y DOS PREÁMBULOS,
TRES PUNTOS PRINCIPALES Y UN COLOQUIO

[46] *La oración preparatoria* es pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad.

[47] ¹*El primer preámbulo* es composición viendo el lugar. ²Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, ³la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. ⁴Digo el lugar corpóreo así como un templo o monte donde se halla Jesucristo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. ⁵En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible, ⁶y todo el compósito en este valle como desterrado entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo.

[48] ¹*El segundo* es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo. ²La demanda ha de ser según subyecta materia; es a saber, si la con-

[45] ¹ *Meditación con las*: Ignacio tachó «de» y puso en su lugar «con las».

[46] *Intenciones, acciones y operaciones*: mi intencionalidad (querer), actividad y realizaciones concretas ulteriores se ordenen no en provecho mío, sino al servicio de Dios. Esta oración preparatoria es un retorno iterativo, que se repite en cada ejercicio, a la experiencia del Principio y Fundamento.

[47] ⁶ *compósito*: compuesto, la persona o supuesto personal – *como desterrado entre brutos animales*: experimentando la caducidad y fragilidad que la libre disposición encuentra frente a los condicionamientos de todo aquello –“pasiones desordenadas” e influjos sobrevenidos de fuera– que, en cuanto *naturaleza*, limitan y condicionan su capacidad de libre adhesión al bien.

[48] ² *según subyecta materia*: según la materia de que se trate y el fin que se pretenda – ⁴ *vergüenza y confusión*: La compunción es el «nombre de todas las emociones santas» (T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l' Orient.*, 195) que afecta a un mismo tiempo a la pro-

templación es de resurrección, demandar gozo con Cristo gozoso; ³si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Cristo atormentado. ⁴Aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal ⁵y cuántas veces yo merec[er]ía ser condenado para siempre por mis tantos pecados.

[49] *Nota.* Ante todas contemplaciones o meditaciones se deben hacer siempre la oración preparatoria, sin mudarse, y los dos preámbulos ya dichos, algunas veces mudándose, según subyecta materia.

[50] ¹*El primer punto* será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de los ángeles, y luego sobre el mismo el entendimiento discurriendo, luego la voluntad, ²queriendo todo esto memorar y entender por más me avergonzar y confundir; ³trayendo en comparación de un pecado de los ángeles tantos pecados míos, y donde ellos por un pecado fueron al infierno, cuántas veces yo le he merecido por tantos. ⁴Digo traer en memoria el pecado de los ángeles; cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, ⁵veniendo en superbia fueron convertidos de gracia en malicia y lanzados del cielo al infierno; ⁶y así, conseqüenter, discurrir más en particular con el entendimiento, y conseqüenter moviendo más los afectos con la voluntad.

[51] ¹*El segundo* hacer otro tanto, es a saber, traer las tres potencias sobre el pecado de Adán y Eva; ²trayendo a la memoria cómo por el tal pecado

pia dignidad (vergüenza) y a la dignidad de Dios (confusión) – *dañados*: condenados (Polanco en la P, escribió: «quod multi forte damnati sint») – *5 merescía*, Parece que este es un error o bien de S. Ignacio o bien del escriba. En su lugar se debe leer «merecería».

[49] *Ante todas*: Antes de todas las...

[50] ¹ *traer*: ejercitar la memoria – ² *memorar y entender*: el recuerdo y comprensión del misterio de la libertad humana – *me avergonzar y confundir*: acontece ante Dios en una relación de proporción (*por más*) – ³ *trayendo en comparación*: La comparación gravita sobre el par dialéctico por el que el hombre percibe la desproporción e iniquidad (injusticia) del pecado con relación al Bien – ⁴ *no se queriendo ayudar con su libertad*: Ignacio, como algunos Padres de la Tradición, atribuye a los ángeles el libre albedrío. – ⁵ *veniendo en superbia*: soberbia. La soberbia es el pecado por antonomasia (la malicia), porque renuncia a la dependencia de Dios (Cf. infra «hacer contra» [52³]) – ⁶ *conseqüenter*: de modo semejante, igualmente, de la misma manera.

[51] ¹ *traer las tres potencias*: ejercitar – ³ *en el campo Damasceno*: LUDOLFO DE SAJONIA *Vita Christi* L. I, c. 2, párrafo 1, fol. 16r., col. I «en el campo damasceno, cerca del valle de Ebrón» (ciudad situada en el sur de Judea). Se trata de «ġebel er-rumeidi», al occidente de la ciudad de Hebron (Quiriat-Arba). La ciudad estaba situada en la pendiente del monte «er-rumeidi», donde las ruinas de «Der el Arbain» nos hacen recordar la antigua denominación (Cf. Ex² 40; y C. de DALMASES *Ejercicios Espirituales*, 71 nota a.) – ⁵ *túnicas pellicéas*: de pieles, al descubrir su desnudez – *justicia original*: en doble sentido, amistad de Dios e integridad original (la espontaneidad propia de la libertad para obedecer a Dios) – ⁶ *conseqüenter*: de modo semejante.

hicieron tanto tiempo penitencia, y cuánta corrupción vino en el género humano, andando tantas gentes para el infierno. ³Digo traer a la memoria el segundo pecado de nuestros padres, cómo después que Adán fue criado en el campo damaceno y puesto en el paraíso terrenal, y Eva ser criada de su costilla, ⁴siendo vedados que no comiesen del árbol de la ciencia, y ellos comiendo y asimismo pecando, ⁵y después vestidos de túnicas pellicéas y lanzados del paraíso, vivieron sin la justicia original que habían perdido toda su vida en muchos trabajos y mucha penitencia; ⁶y conseqüenter discurrir con el entendimiento más particularmente, usando de la voluntad como está dicho.

[52] ¹*El tercero* asimismo hacer otro tanto sobre el tercero pecado particular, de cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno, y otros muchos sin cuento por menos pecados que yo he hecho. ²Digo hacer otro tanto sobre el tercero pecado particular, trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor, ³discurrir con el entendimiento cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita, justamente ha sido condenado para siempre; y acabar con la voluntad, como está dicho.

[53] ¹*Coloquio*. Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz hacer un coloquio: cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. ²Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo; ³y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere.

[54] ¹El coloquio se hace propiamente, hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor: ²cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas. Y decir un Pater noster.

[52] ¹ *por un pecado mortal*: la mano de Polanco añadió aquí por tres veces la palabra *forte* (=quizás), una vez en la P, y dos veces en V. De este modo expresó en forma dubitativa el caso de los que han sido condenados por un único pecado mortal – *es ido*: ha ido – ² *gravedad y malicia*: por la perturbación del orden original establecido (gravedad) e injusta ofensa que se causa a Dios (malicia) con tal rebeldía: el *pecado contra su Criador y Señor* – ³ *hacer contra la bondad infinita*: en cuanto que la soberbia es el amor desordenado de la propia excelencia y el inicio de todo pecado (S. AGUSTÍN, *De Gen* L.XI, c. 14 n° 18, [PL.34, 436; CSEL 28/1, 346; BAC 168, 1130]) – *para siempre*: como consecuencia de la obstinación interna, puesto que la libertad es voluntad y posibilidad de poner lo definitivo; el estado definitivo de la historia realizado por el hombre.

[53] ¹ *es venido*: ha venido – ³ *discurrir por lo que se ofreciere*: de rienda suelta a sus consideraciones y sentimientos y exprese espontáneamente lo que siente ante el misterio.

[54] ² *cuándo*: unas veces – *comunicando sus cosas*: lo propio de la amistad es la comunicación de las dos partes [231].

PRIMER EJERCICIO ES MEDITACIÓN CON LAS TRES POTENCIAS
SOBRE EL PRIMERO, SEGUNDO Y TERCER PECADO

LA MEDITACIÓN DE TRES POTENCIAS¹

Es un lenguaje *elaborado* por el ejercitante, a partir de los recuerdos e imágenes que posee, con los que se dirige a Dios en espera de una *respuesta* y después se encuentra con él en un diálogo de amistad. En este caso la compunción del hombre que se siente perdonado y amado. Es el drama de una interlocución que *acaba* a los pies del crucificado o simplemente en diálogo con Dios (el coloquio). El texto *alegórico* o «texto obrado» es lo que el hombre imagina o trae a la memoria, *comparándose* para ello con situaciones ajenas². El texto *anagógico*, por el contrario, es lo que el hombre experimenta y siente de resultados de ejercitarse; el perdón ante la imagen del crucificado, la compunción.

Es, pues, un *discurso imaginario*, una «reflexión apasionada», sobre un asunto que afecta vitalmente y en el que se pone en juego la totalidad del

¹ S. AGUSTÍN, *De Trin* IX 3,3ss; X 3,5ss. (CCL 50); J. ROOTHAAN, *Método para la Meditación*, Bilbao 1915, 87; H. WATRIGANT, *Quelques promoteurs de la Méditation méthodique au Quinzième siècle* (García de Cisneros et son Exercitorium), CBE 59 (1919) 62-83; *La Méditation méthodique et l'école des frères de la Vie commune*, RAM 3 (1922) 134-155; *La méditation méthodique et Jean Mauburnus*, RAM 4 (1923) 13-29; E. PRZYWARA, *Deus semper major* I 176; citado por J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels. H. U von Baltasar interprète Saint Ignace*, Bruxelles 1996, 222; J.B. LOTZ, *Méditation - Der Weg nach innen*, Frankfurt 1954; H. BACHT, «*Meditatio*» in *den ältesten Mönchsquellen*, GuL 28 (1955) 360-373.

² L. CLASSEN, *Die «Übung mit den drei Seelenkräften» im Ganzen der Exerzitien*, En *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 265: «Se acentúa también la semejanza entre la oración que contempla y lo que el cardenal Newman casi de modo intraducible denominó *to realize*, es decir, un (contrastar) ir llenando nuestros conocimientos religiosos de lo visible, lo imaginable y lo palpable, por lo cual aquellos se hacen una realidad presente y vivencial, pasan a ser carne y sangre para el hombre y determinan su pensar y obrar en la cotidianidad. Ciertamente, nunca en la historia de la piedad católica se ha puesto la contemplación al servicio de la confrontación (*realizing*) de las verdades de fe con tanta riqueza de consecuencias y de manera tan amplia como en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola». Su tendencia a *conformar* al hombre según Dios penetra hasta lo más íntimo del corazón.

ser; un *pensamiento sensibilizado* por la imaginación mediante el recorrido de unas secuencias (la «historia», propia o ajena), por las cuales se expresa y en las que el hombre se halla totalmente aludido, concernido, reflejado y transferido, inmerso con su memoria, entendimiento y voluntad. Pero del que se desean sacar todas las conclusiones posibles. Incluso la meditación invisible, de cosas abstractas, es imaginaria [47³]. «Ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada», y en este sentido sensible.

Por ello es preciso distinguir aquí *lo imaginario* de *la imaginación*. Lo imaginario puede ser concebido o bien como un conjunto de representaciones interiores o bien como el desconocimiento que el sujeto tiene de sí mismo en el momento que asume expresar o llenar su yo (J. Lacan) de sentido. En ambos casos, *lo imaginario* en Ignacio es muy pobre [47]³. El tejido de imágenes de las que él dispone espontáneamente u ofrece al ejercitante es casi nulo. Hasta el punto que precisamente todo el trabajo del que se ejercita consiste en recuperar sus propias imágenes de las que se halla inicialmente desprovisto. *La imaginación* en cambio es sumamente poderosa, es la energía que le permite al hombre fabricar un lenguaje y le capacita para producir un sistema formal de signos, incluso de cosas abstractas (la invisible) o de ocupar todos los sentidos fisiológicos (la vista, el oído, el olfato,.. la aplicación de los cinco sentidos internos), dedicándolos sucesivamente a un mismo tema. La imaginación logra recuperar y reunir todas las insignificancias de la vida cotidiana en un lenguaje único⁴ *dirigido a Dios*. Así pues, la meditación no es un lenguaje intelectual, sino sensibilizado, en el que se pone en juego todo el ser del hombre, por el que se expresa la situación en que se halla su yo o la humanidad, para quedar abierto a dejarse afectar desde fuera, y para dejar que Dios le hable sobre *su situación* a la luz del misterio de Cristo o de la trascendencia de Dios.

Meditar es abrirse desde la *potencia obediencial* de la fe a la escucha de Aquél que nos habla; es pensar y penetrar con profundidad en la Verdad, vista desde todos sus ángulos posibles, para luego abrazarla con el corazón, adherirse a ella e introducirla en el propio ser con total entrega y profundidad. De modo que Aquella llegue a configurar por completo la propia existencia en aquel escuchar y obedecer⁵. «La actua-

³ G. FESSARD, *La Dialectique* II, 52-53: «La composición imaginativa que pide Ignacio es de las más rudimentarias. En la *visible*, se reduce casi siempre a figurarse el lugar material, el cuadro espacial, que se llena de cosas masivas y poco determinadas [...] En la *invisible*, la sobriedad de la imaginación ignaciana es todavía más flagrante. Su materia figurativa es incluso tan pobre que se le puede reprochar que peca por defecto más que por exceso».

⁴ R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 55-57.

⁵ La *memoria* recupera «la historia» (la verdad revelada) o acontecimiento; el *entendimiento* piensa particularmente en las circunstancias y pormenores del «hecho» con el fin de caer en la cuenta de ellas y «por ellas» llegar a la justa valoración del acontecimiento en sí mismo; y, finalmente, la *voluntad* «se compara» para argüir y sacar las consecuencias que en justicia se deducen. De este modo la comparación libera los afectos que transforman a la

lización es tránsito y paso a la penetración espiritual. Y ésta es, a su vez, tránsito y posibilitación del ser poseído interiormente a un vivir y actuar poseído por Dios. En la *actualización* escuchamos a nuestro Creador y Señor; en el ir pensando paso a paso y en la comprensión global el oír se convierte en escuchar; y en la aceptación decidida y en la comprensión amorosa el oír se hace obedecer. Sucede esto en un recíproco poseer y ser poseído entre la Verdad y realidad de Dios y el corazón del hombre. Este tomar posesión mutua en el cual Dios tiene la primera y última palabra va en búsqueda anhelante de una profundización y perfección total⁶. La alusión a la actividad de las potencias, por consiguiente, describe las diversas fases de un único camino por el que Dios viene al hombre y el hombre va a Dios. Y, al ir el hombre por ese camino hacia Dios comienza a caminar hacia sí mismo, hacia su más auténtica, profunda e individual identidad («yo»). De aquí que la finalidad de la meditación no persiga el enriquecimiento del entendimiento, ni tan siquiera fabricar un monólogo animado, sino el «sentir y gustar de las cosas internamente» [2⁴] por el que el ser del hombre queda penetrado por la divina Verdad hasta la total identificación de la propia apetencia (voluntad) con la Voluntad del Creador.

Así mientras en la meditación hallamos *por comparación*⁷ en primer plano el misterio del hombre visto desde la Verdad de Dios⁸, al contemplar los misterios del Verbo, por el contrario, prima la penetración con los ojos del hombre en el misterio de Dios. Dos tiempos de un mismo diálogo que va en ambas direcciones y en el que se consuma la unión.

LA COMPOSICIÓN DE LUGAR Y EL OBJETIVO DEL EJERCICIO: LOS DOS PREÁMBULOS [47-48]

Para empezar Ignacio le ofrece al que se ejercita dos elementos sumamente valiosos: el modo de «componerse» ante Dios y el objetivo del ejercicio, la «vergüenza y confusión». Ambos elementos están profundamente vinculados entre sí.

persona («por más me envergonzar y confundir» [50²]) y la vuelven a resituarse correctamente ante Dios. Cf. J. CALVERAS, *Meditación con las tres potencias*, Manr 8 (1932) 202.205.207.

⁶ L. CLASSEN, *Die «Übung mit den drei Seelenkräften»*, 270-271.

⁷ No se tome la comparación en sentido estrictamente cuantitativo, sino en su dimensión religiosa cualitativa. Dios redime del mal, del que el hombre no puede salir por sí mismo.

⁸ Podríamos definirla como una iluminación de lo que es la naturaleza humana con la Luz que proviene del mismo Dios, la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), y que desea configurar al hombre con su claridad con tal de que el hombre permita dejarse configurar (L. CLASSEN, *Die «Übung mit den drei Seelenkräften»*, 275).

El modo de componerse ante Dios⁹

Para el primero, por tratarse de una materia irrepresentable¹⁰, la meditación *invisible*, su propia situación ante Dios, Ignacio le ofrece, sin desarrollo, dos imágenes: la del alma encarcelada en *la prisión del cuerpo* y la del *exilio de la persona* en el valle de la irracionalidad y confusión.

[47⁵⁻⁶] «*ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible, y todo el compósito en este valle como desterrado entre brutos animales*».

La tradición platónica y cristiana acerca del cuerpo como prisión del alma¹¹

Platón, en el *Fedón* (82e), compara al cuerpo humano con el *enrejado de una jaula* «*είργυμός*». El alma del no-filósofo se ve constreñida a observar la realidad a través de sus barrotes en lugar de mirarla en sí misma y sin obstáculos. Y, en otro lugar de la misma obra, opina que los hombres han sido colocados en la «*φρουρά*»¹², que no les es lícito abandonarla acudiendo para ello al suicidio, *Fedón* (62b). Por su parte, una tradición vecina interpretó el *enrejado* del *Fedón* (82e) como una *cavea* (la jaula hecha de barrotes de madera o de hierro para transportar pájaros o *animales feroces*). Por esta razón los exegetas de Platón recordaron con facilidad la imagen de la jaula y vincularon las dos metáforas del *Fedón* (el enrejado y la prisión) con la páginas del *Fedro* 246ss., relativas al vuelo del alma-alada. Ésta, al juzgar la cárcel del cuerpo de una estrechez insoportable, arde en deseos de evadirse de ella para retornar hacia su lugar de origen. Los comentaristas del *Fedón* vincularon así la imagen de la prisión (62b), *φρουρά* a la del enrejado (82e), *είργυμός* y las contaminaron con la del *Fedro* (246ss.), que se refiere al alma-pájaro. A partir de entonces toda la tradición se sirvió de la imagen de la jaula y el animal aprisionado dentro de sus barrotes, así como de la fosa del sepulcro, para representar la relación existente entre el alma y el cuerpo¹³ «*corruptible*».

⁹ La composición de lugar ignaciana trata de «componer» el lugar del encuentro, que no es otro en este caso que la misma situación existencial del individuo en el plano de la salvación, vista con los ojos de Dios.

¹⁰ La consideración de los pecados, a juicio de Ignacio, es una representación *invisible*, porque la ofensa que se causa a Dios (hacer contra) no puede ser percibida por medio de una visión imaginativa, sino únicamente «sentida» como fruto de la actividad salvífica de Dios.

¹¹ H.J. SIEBEN, *Voces*, Berlin-New York 1980, 191-192.

¹² La palabra *φρουρά* (guardia, vigilancia) puede significar: 1. o bien el puesto de observación, en que ha sido colocado el hombre como centinela y que no puede abandonar, 2. o bien la prisión del cuerpo que retiene al hombre sobre la tierra en «residencia vigilada», por ser él propiedad de los dioses. Esta segunda interpretación es la más segura y extendida en la antigüedad.

¹³ P. COURCELLE, *L'Ame en Cage*, en *Parusia*, Festgabe für J. HIRSCHBERGER, Frankfurt 1965, 103-116; *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, en

La imagen del hombre exiliado

Pero S. Ignacio vincula el *encarcelamiento* del alma (el elemento tradicional) al *exilio* del compuesto humano entre los animales sin razón¹⁴. Y une ambas imágenes mediante una conjunción copulativa, «y». A partir de este momento surgen tres cuestiones: Cuando habla Ignacio del encarcelamiento ¿a qué se refiere? ¿qué añade la imagen del exilio a la de la prisión?¹⁵, y por último, ¿qué entiende Ignacio por «brutos animales»?

Al retomar el mito tradicional del alma *encarcelada* en la prisión del cuerpo, Ignacio ciertamente se refiere a la servidumbre a que se ve sometido todo el ser humano por la caducidad y corrupción física. Lo prueba el adjetivo «corruptible» añadido al final. Pero a esta situación corporal del hombre en el espacio y en el tiempo Ignacio añade una consideración sobre la dimensión existencial de la libertad. También ésta¹⁶, se ve sometida a la vejación de la concupiscencia, de las afecciones desordenadas y del pecado, que le impiden la armonía de la libertad en su docilidad a Dios (la integridad original). Este segundo sometimiento, sin invalidar el primero, es semejante a un extrañamiento o enajenación (a un destierro) de la comunión con Dios y del amor. La libertad está condenada al no-ser por el pecado¹⁷. Y estos dos aspectos de una misma situación existencial oprimen al hombre hasta crear en él la confusión. La experiencia de enajenamiento de Dios y del modo como el hombre desea entenderse, cuando toma concien-

REL 43 (1966) 406-443; Santa TERESA DE ÁVILA, *Vida* c.11,15: «Porque muy muchas veces [...] participa esta *encarceladita* de esta pobre alma de las miserias del cuerpo»; *Relaciones* 5,12: «Parece que aquella avevica del espíritu se escapó de esta miseria de esta *carne y cárcel* de este cuerpo, y así puede más emplearse en lo que le da el Señor». *Obras Completas*, Burgos ³1982, 106 y 1430.

¹⁴ PLATÓN, *La República* L.VI, Oeuvres Complètes (Les Belles Lettres) t.VII, 496: El filósofo es «semejante a un hombre que ha caído entre las bestias feroces, a las que rehúsa asociarse, sin poder, por otra parte, hacer frente (resistir) por sí sólo a toda esa jauría salvaje [...] y se estima dichoso si puede pasar su existencia de aquí abajo libre de la injusticia e impiedad, hasta morir con una bella esperanza en la serenidad, en la paz del alma», citado por FESSARD, 56; Bertrand de MARGERIE, *Retraite Théologique*, 48-49, nota 11.

¹⁵ W.J. ONG, *St. Ignatius' Prison-cage and the existentialist situation*, ThS 15 (1954) 34-51. El encarcelamiento del alma en el cuerpo corruptible está unido por una conjunción copulativa «y» al exilio del compuesto humano entre los animales sin razón. ¿Cómo puede imaginarse satisfactoriamente que una prisión sea al mismo tiempo un exilio? La segunda imagen (del exilio) ¿no contradice la primera (la prisión)? Pienso que el P. Ong se equivoca al juzgar que el ejercitante debe representarse las dos imágenes simultáneamente unidas (p. 39: «are to be pictured together»). Más bien son dos aspectos complementarios («to be used separately, as alternatives or in succession»), que tratan de describir una misma situación. «the text, ¿rules out this explanation?».

¹⁶ Todo el compuesto humano - su ser personal. Quien peca es esclavo del pecado.

¹⁷ G. FESSARD, *La Dialectique* II, 53; Al concepto de caducidad corruptible se añade el específico de la labilidad de la concupiscencia, y a estos dos elementos la situación real del pecado de la humanidad.

cia de ello, los experimenta la libertad como *exilio* y extrañamiento de su ser-en el mundo. Como el exiliado que no se siente en su tierra, así la libertad está alienada por el pecado en su relación con Dios. La libertad del hombre, en cuanto pecador, es la causa y la palestra en donde acontece el conflicto y a su vez el destierro¹⁸, de donde se deriva el odio y la «corrupción del género humano» [51²].

La expresión *entre brutos animales* ha sido interpretada a veces en el marco de las relaciones interpersonales. Sumido en el pecado, el hombre hace de sus semejantes bestias sin razón¹⁹. Y también como los «hombres pecadores» en su necesaria coexistencia con los demonios²⁰. Pero el contexto en que Ignacio los nombra hace más plausible la interpretación que la tradición dio de las pasiones. Estas son semejantes a fieras que subyugan la libertad y la tienen deportada al destierro de la esclavitud²¹.

LA HISTORIA DEL PECADO DE LA HUMANIDAD

La terminología *hamartológica* del primer ejercicio acarrea al hombre moderno algunas dificultades a la hora de enfrentarse con el pecado. Con frecuencia le distrae y obstaculiza en su acceso al conocimiento interno del dinamismo pecaminoso de *la historia*, de aquello que destruye tanto su libertad como la libertad socialmente institucionalizada. Y, no obstante, es preciso ahondar y reinterpretar la verdad de fe que en él se contiene.

¹⁸ G. FESSARD, *La Dialectique* II, 58-59: Ignacio «vive al ritmo de una dialéctica entre el hombre y Dios en que el Amor, manifestado por el Logos encarnado, ofrece a su libertad el medio para unir lo real histórico con lo racional humano; con la condición de que la libertad reconozca su innata irracionalidad como germen de toda división y de toda alienación».

¹⁹ Cuando el *orgullo* impulsa al hombre hasta querer ser como Dios [...] el resultado inevitable que obtiene el pecador es rebajar en la misma medida a sus semejantes. Considerando a sus iguales como simples instrumentos de su propia elevación y despojándoles de este modo de su personalidad en beneficio propio les rebaja al rango de la bestia; y el obtiene además el primer puesto en el bestiario espiritual cuya ley fundamental es aquella de: *Homo homini lupus*. G. FESSARD, II, 59.60-61.

²⁰ BERTRAND DE MARGERIE, *Retraite Théologique*, 48 n. 11. «los demonios, por la corrupción de su rebelión contra Dios, ¿no cayeron más bajo que los animales sin razón? Y, por otra parte, los pecadores son a menudo los instrumentos voluntarios de las tentaciones demoníacas que padecen los demás hombres».

²¹ S. AMBROSIO, *De bono mortis* IX, 38 (CSEL 32/1, 735-736) Para demostrar que la muerte es un bien dice que la muerte lo que hace es encerrar en una *fosa*, la del cuerpo, al que compara con una *fiera* de donde dimanar todas nuestras pasiones. GUILLERMO DE S. TEODORICO (Saint-Thierry), *Epist ad fratres de Monte Dei* 18 (SCh 233, 156): «Feras vos potius indomitas et incaveatas et bestias quae aliter et communi hominum more domari non poterant estimate et appellate». Los impulsos pasionales son fieras indómitas que no pueden ser domadas de otro modo más que encerrándolas en una cavea... Cf. P. COURCELLE, *L'Ame en Cage*, 113 y 116.

Narra la historia universal del pecado, el pecado todavía fuera de mí²². Porque la historia de mi pecado no es sino un eslabón de esa cadena. Por su condición solidaria, el hombre se halla inserto en la historia de salvación de la humanidad llamada a Cristo y la propia libertad no es comprensible al margen de este gran proyecto de salvación. La historia del pecado es precisamente el reverso, la otra cara, de esa otra gran historia que es la salvación manifestada en Cristo. Precisamente donde abundó el pecado sobreabundó la misericordia y la gracia [53]. El ejercicio oscila, pues, entre estos dos polos dialécticos entre los que aparece el contraste: la desobediencia histórica de la humanidad frente a la obediencia histórica de Cristo. La palabra revelada nos muestra así al Crucificado como la respuesta de Dios a la desobediencia de la humanidad; y, a su vez, el proyecto de salvación como la obediencia original, la justicia que viene de Dios. Ese es evidentemente el resultado histórico de *mis pecados*. En ese hiriente contraste en el que aparece la salvación que nos viene de Dios en el mismo pecado histórico de los hombres, es donde el ejercitante experimenta el significado de la ofensa contra Dios, que es el amor manifestado en Cristo, y por él vergüenza y confusión: Dios ha tenido misericordia de mí, siendo así que yo tantas veces merecía haber sido condenado por mis pecados [48⁵].

La «vergüenza y confusión» es²³, por consiguiente, el resultado del consuelo que el hombre experimenta al penetrar en el misterio de Cristo. Así como la experiencia de la abundancia de la misericordia que Dios ha usado conmigo, es el sentido último de la comparación.

²² M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado*. El ejercitante debe contemplarse inmerso en la historia de la gracia y del pecado hasta asumir esta última como propia. Junto a *lo imaginativo* (composición de lugar), y *lo afectivo* (vergüenza-confusión e intenso dolor), es *lo histórico* lo que caracteriza la comprensión integral. I. IGLESIAS, *La historia en los Ejercicios*, Manr 61 (1989) 123: «La historia se hace así omnipresente como un humus viviente, una atmósfera, sin la que el proceso se ahoga en sí mismo; como una corriente de la que se nutre todo el proceso, más aún, que hace que el proceso sea, y se haga historia».

²³ M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual*, 54-55: A S. Ignacio no le interesa tanto la materialidad del pecado, cuanto la formalidad, que se expresa en el desorden dentro del sujeto, sus inclinaciones y afectaciones desordenadas [...] sus relaciones interrumpidas con Dios, con los demás y con su entorno [...] vive todavía una cultura de la vergüenza (basada en la relación personal), que es anterior a la cultura de la culpa, la cual se funda en el consentimiento libre como momento decisivo del pecado; H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 23: El autor considera esta vergüenza desde el punto de vista cristológico. «No se trata, por tanto, de una vergüenza del pecador sin referencia a objeto alguno o referida sólo al castigo merecido, sino que es vergüenza sentida ante la mirada de Cristo el Señor [74²] Se trata de hacer intuitiva la desvergüenza que supone todo pecado ante Cristo, Rey y Juez» (E. GONZÁLEZ DÁVILA, Doc 31 [93] MHSI 76 *Direct.* pp. 509-510; *Proemio de las «Meditationes Vitae Christi»* atribuidas a S. BUENAVENTURA).

LA TRIPLE DESOBEDIENCIA HISTÓRICA DE LAS CREATURAS [50-52]

Para describir *toda* la historia de la desobediencia humana S. Ignacio ofrece a la consideración *tres momentos* estelares que, por su relevancia, la sintetizan por completo²⁴. Tres pecados radicalmente diferentes (el pecado de los Ángeles, el de Adán y un pecado mortal particular), unidos no obstante por un mismo denominador común: que los tres alteran, en su misma raíz, la relación de dependencia creatural de Dios. De este modo *el pecado* está descrito como una violación de la fórmula establecida por el Principio y Fundamento: negarse a alabar hacer reverencia y servir, para correr por la senda de los propios caminos torcidos al margen de él.

- a) [50⁴]: «no se queriendo ayudar con su *libertad* para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia fueron convertidos de gracia en malicia»..
- b) [51⁴⁻⁵]: «siendo *vedados* que no comiesen del árbol de la ciencia, y *ellos comiendo y asimismo pecando* [...] vivieron sin la justicia original que habfan perdido».
- c) [52²⁻³]: «la gravedad y malicia del *pecado contra* su Criador y Señor [...] cómo en el pecar y *hacer contra* la bondad infinita».

S. Ignacio parte de la consideración del acto creador de Dios y de la llamada grabada (ínsita) en el mismo ser creatural destinado a la comunión, para definir el pecado como la *desobediencia y rebeldía*, como el *rechazo de la dependencia* y la búsqueda de una vana autocomplacencia. Eso es *hacer contra* la providencia amorosa del Creador y al mismo tiempo la destrucción del ser humano en todas sus dimensiones. Lo contrario es precisamente la comunión y la vida.

²⁴ El dinamismo del pecado en *la historia* y en *el tiempo*, pone de manifiesto la plenitud y grandeza de la salvación en Cristo crucificado. El primer ejercicio es, por consiguiente, la inserción de la historia de la dependencia de Dios, en su fracaso y en su plenitud. Y de este modo queda injertado en el movimiento de la salvación que viene de Dios. M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia*, 51: «La serie de acontecimientos en la creación que impiden la historia salvífica por parte de las criaturas, sea el pecado *más allá del tiempo* (pecado de los ángeles), o el pecado *en el comienzo del tiempo* (pecado de Adán y Eva), o el pecado de cada uno *en el tiempo*» (el pecado grave personal).

La desobediencia angélica [50]²⁵

Al hablar de los ángeles²⁶ nos movemos a caballo en un terreno entre el mundo pagano y el cristiano²⁷. Por esta razón no existe sobre ellos un concepto unívoco, sino múltiple y polifacético. Paganos en cuanto que el hombre siempre ha tratado de hallar protectores que lo defiendan de los poderes que le sobrepasan; o bien ha creado el mundo de los demonios para explicar el fenómeno de sus tentaciones y caídas. Todo ello le ha permitido a veces excusar a la divinidad del mal que veía en el mundo y representar a Dios rodeado de un universo jerarquizado, de una corte celestial de origen politeísta, semejante a la de los príncipes de la tierra²⁸.

²⁵ Cf. H. HAAG, *El Diablo*, Barcelona 1978, 48.54 (F. SCHLEIERMACHER), 59 (K. BARTH), 64 (CATECISMO ROMANO), 161-174 (la demonología de los Pseudoepígrafos); Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 25: ¿En qué consistió el acto de soberbia de los ángeles..? «en el rechazo libre del Dios-hombre, crucificado por los pecados, revelado a ellos previamente [...] como rebelión contra el Verbo encarnado [...] El primer quebrantamiento histórico del orden enunciado en el P y F. tuvo lugar en los ángeles; y el único cumplimiento de ese orden en la historia de la salvación tuvo lugar en Jesús crucificado. Por eso, todo espíritu humano que niega la gloria de Cristo (Jds 4) debe ser asociado a la conducta de los ángeles que no conservaron su principado». El pecado de Satán consiste en negar a Jesús. En ese pecado se enraízan todos los demás pecados de los hombres; B. LANG, *Angel - Satán*, Diccionario de Conceptos Teológicos: I *Amor - Liturgia* (Ed. P. EICHER), Barcelona 1989, 50-58 (Bibliografía). Marina RICCI, *Mensajeros sin trabajo*, el crepúsculo de los Angeles. 30 Dias 3 (1989) 46-53.

²⁶ G. TAVARD, *Los ángeles* en M. SCHMAUS, A. GILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, *Historia de los Dogmas*, BAC Madrid 1973; M. SEEMANN - D. ZHRINGER, *Los ángeles y los demonios en su relación histórico-salvífica con el hombre*, MySal II/II 1970, 1044-1123; H. BIETENHARD, *Angel, mensajero*, DThNT. I (Coenen-Beyreuther-Bietenhard, eds.), Salamanca 1980, 129-134.

²⁷ H. HAAG, *El Diablo*, 423-424: «la fe en los demonios fue considerada en la religión de Israel como incompatible con la revelación de Dios. En la fe israelita, fuera de Dios no existe ningún poder extraterreno que desempeñe un papel en la vida del hombre. El hombre no tiene, pues, nada que temer de tales poderes ni ha de preocuparse tampoco por asegurarse su protección. El Antiguo Testamento no quiere saber nada de un adversario de Dios. En los pocos lugares en que aparece la figura de Satán, se trata siempre de una exposición plástica y sensible de una prueba divina o de una culpa humana. El Antiguo Testamento, considerado en su conjunto, es una continua condena de toda creencia en el diablo [...] Ni Satán fue objeto de la proclamación de Jesús, ni Jesús entendió su actividad como una lucha contra Satán. A Jesús sólo le interesaba la salvación de los hombres y su liberación del pecado que, en las concepciones del judaísmo de aquella época, estaban relacionadas con la figura de Satán».

²⁸ J. RIES, *Anges et démons*, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 nov. 1987, col. Homo religiosus n° 14; Compte rendu par J. ETIENNE, RThL 20 (1989) 364: Según Bergson el mal sigue al bien como a su sombra y las potencias tutelares [...] se desdoblán a menudo en su contrapartida amenazadora; además, el universo trascendente a lo largo de los siglos toma una forma jerarquizada, al modo de las sociedades humanas, de suerte que los seres intermediarios aparecen entre la o las divinidades supremas, y la humanidad cuenta con que le han de proteger. Esta idea del mundo intermediario, de ordinario benéfico pero a veces rechazable (nocivo), es precisamente el trasfondo.

Por ello, cuando se habla de los ángeles y se plantea en primer plano el problema de su existencia, se comete el grave error de desconocer por completo el lenguaje bíblico en que se nos revela una verdad de fe. Y lo que es peor, se pierde la profundidad del misterio en aras de la claridad de las proposiciones expresadas.

El lenguaje bíblico referente a los ángeles es principalmente un lenguaje poético. En él los significados aparecen como lo más auténtico de la realidad, y las cosas interesan por su capacidad de evocación reveladora y sólo derivadamente por su existencia o inexistencia. Hablar de ellos es, por consiguiente, una forma peculiar de comprender a Dios y su relación con los hombres²⁹. La Biblia habla de ellos porque los considera de absoluta necesidad para su representación de Dios. Él, *en su providencia*, actúa a veces *inmediatamente* y otras se sirve de *mediaciones* históricas³⁰. Tiene una Providencia, que no sólo se refiere al universo, sino que atiende minuciosamente a los detalles concretos de los individuos. Hablar de los ángeles es, por consiguiente, hablar del culto que la creación le debe a Dios (la dependencia o el acceso del hombre a Dios), y es subrayar al mismo tiempo la cercanía activa y «mediada» de Dios en la historia de los hombres (la Providencia y el descenso de Dios a los hombres). Porque la Biblia habla de Dios, no en abstracto, sino de forma concreta, existencial y viva. Habla de su presencia providente en la historia, sin que la etimología de la palabra «enviado de Dios»³¹, ni la proximidad representativa del enviado, oculten

²⁹ L. MONLOUBOU, *Et si nous parlions des anges*, EV (AMiCl) 98 (1988) 225-229 y 247-255. Lo que les importa a los autores bíblicos es el sentido de las cosas. Para ello se mueven siempre en la frontera entre lo real y lo imaginario edificante. Seguros de la realidad que evoca su discurso, se interesan ante todo por el significado que de ella se deriva. Para ellos un ángel es un reflejo de Dios y se complacen en utilizarlo de mil maneras con el fin de extraer de ahí su enseñanza sobre Dios. En resumen, hablar de los ángeles es hablar de Dios de una forma existencial y activa en la vida de los hombres.

³⁰ S. GREGORIO TAUMATURGO, *Panegírico de Orígenes*, c.5º, 71-72 (SCh 148, 122-123). Evoca las admirables coincidencias que le facilitaron el contacto con Orígenes. Este residía en Cesarea de Palestina y Gregorio en Grecia. El cuñado de Gregorio, obligado a residir en Beirut, deseaba reunirse con su esposa, si el viaje ofrecía garantías de seguridad. Sondea a Gregorio como acompañante. Le seducía completar en Beirut su formación jurídica y le acaba de decidir la seguridad adicional y las facilidades administrativas que le brinda un militar que se une a última hora a la expedición. Gregorio comenta que éstas son las razones visibles, pero que *las auténticas*, aunque desconocidas, eran el encuentro con Orígenes y el interés de su alma. Y comenta: «no fue el soldado, sino *un divino compañero de ruta*, buen guía y guardián, quien nos acompaña a lo largo de la vida como en un largo viaje» (nº 71). A este compañero invisible, de quien Orígenes *toma el relevo protector*, le llama *el ángel de Dios* (nº 72).

³¹ El título *beney-elohim*, hijos de Dios, o hijos del Altísimo expresa su pertenencia al mundo de Dios. Su misión es *doble*: Cantar las maravillas de la grandeza de Dios (*el culto*) y acentuar a un tiempo *el sentido de la trascendencia* vinculándolo a la expresión concreta y existencial de una cercanía amiga. El Señor es absolutamente trascendente, es Dios, pero su cercanía providente no lo aleja de la vida de los hombres. Por otra parte, interpretan las intenciones secretas de Dios y guían los pasos de los hombres. Están de modo permanente

la acción amorosa de quien lo envía. Sugieren y ocultan el misterio. Al expresar y velar simultáneamente dicha presencia los textos bíblicos se mantienen en una curiosa ambigüedad que al hombre occidental llega incluso a confundirle: funcionalmente es Dios, metafísicamente en cambio se trata de una mediación. A veces aportan un mensaje otras cumplen un servicio y siempre su función salvadora y benéfica encamina y guía al hombre por el camino del bien. Su actividad se refiere siempre o bien al *camino*, o bien a la *interpretación* del misterio revelado³².

Frente a todo exceso imaginativo el N.T. subraya la supremacía y la preeminencia de Cristo. El es el único Mediador y toda otra mediación se ordena a desvelar el nivel cualitativamente superior del misterio de Jesús.

La Biblia, por tanto, subraya con fuerza la situación subordinada así de los ángeles como de los demonios a su condición de criaturas. Son mediaciones intermediarias entre el mundo supremo y la existencia humana. Y cuando la tradición habla de su pecado³³, interpretando el texto del Génesis, no es que conozca o tenga datos de lo que ocurrió en el origen, que no vio, sino que lo que hace legítimamente es proyectar en el mundo angélico el problema metafísico de la libertad creatural, propia y específicamente humana, y de este modo objetiva y expresa lo que ocurre cuando se corrompe toda mediación que decide apartarse de la dependencia de Dios: se convierte de luz en tinieblas o bien de gracia en malicia.

La tradición, al atribuirles libre albedrío³⁴, interpretó el pecado de angélico como un pecado de soberbia³⁵, origen de todo pecado (Eclo

ante Dios y son, por esta razón, testigos de su esplendor y signos de su presencia entre los hombres; Como instrumentos de la actividad divina o bien interpretan o bien se encargan de llevar a cabo la obra de la salvación; MONLOUBOU, 251-252.

³² La palabra de los ángeles en el momento de la Resurrección y de la Ascensión interpreta la proeza exclusiva de Dios. La palabra que expresa esta noticia es real y auténtica palabra de Dios.

³³ F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch (texte éthiopien)*, Paris 1906 (Cf. c.6º, 12º, 15º, etc.) La interpretación del pecado de los ángeles como un desposorio de los hijos de Dios con las hijas de los hombres (Gn 6,2-4) es netamente mítica y sería temerario relacionarla con la caída de los ángeles tal y como la interpreta la tradición. Cf. H. HAAG, *El Diablo*, 166: Las ideas del Libro de los Jubileos.

³⁴ Los ángeles están dotados de libre arbitrio; S. JUSTINO, 2 *Apol.* 7,8 (PG 6,456B) (Cf. G.W.H. LAMPE, *A patristic Greek Lexicon*, 10).

³⁵ ORÍGENES, *In Ezq* 9,2 (PG 13, 734cd); JUAN CRISÓSTOMO, *Hom in Io* 9,2 (PG 59,72c); *In illud: Vidi Dominum* 3,3 (PG 56,116d); S. AGUSTÍN, *De Gen.*, L. XI, c.14 nº 18 (PL. 34, 436): «Porro autem invidia sequitur superbiam, non praecedit: non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidiendi superbia. Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae [...] Amando enim quisque excellentiam suam, vel paribus invidet [...] Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est»; c.15, nº 19: «Superbia et amor privatus fontes malorum. Merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definivit» (Eclo 10,12); Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh I*, q.63, a.3 (La pretensión de Satán de ser igual a Dios).

10,12). Eran mediaciones que por su misma naturaleza estaban destinadas a poner de manifiesto su dependencia y su función³⁶, pero por el amor desordenado de su propia excelencia, y corrompidas por el deleite de su *propio poder*, se apartaron del estado que hubieran recibido en el plan de salvación si se hubieran querido someter a Dios y de este modo no pudieron deleitarse de la luz de la justicia. Porque la sabiduría es el fruto exclusivo de la piedad³⁷. Y, cuando una mediación se corrompe, niega siempre de un modo u otro su dependencia de Dios, y se convierte de luz en tinieblas³⁸. Ciertamente los Santos Padres (Agustín, Tomás,...) hablaron prolijamente de estas *mediaciones salvíficas* de las que Dios se sirve para guiar hacia Cristo a los hombres, y de su pecado, pero, al hablar de ellas, lo que hacían era iluminar el fondo de la realidad humana en su sentido último y definitivo. Cuando el hombre no quiere servirse de su libertad para hacer reverencia y obedecer a Dios [50^a] incurre de nuevo en el mismo pecado angélico, que es el pecado por antonomasia³⁹: la lúcida emancipación de Dios por el amor de la propia excelencia⁴⁰ y el rechazo implícito del Verbo encarnado, fuente de gracia y de salvación.

³⁶ B. DE MARGERIE, *Retraite Théologique*, 49: «Los ángeles caídos fueron creados en estado de gracia y de bienaventuranza inicial» (S. AGUSTÍN, *Civ Dei*, L. XII, c.9, n° 2; PL. 41, 357: «simul eis condens naturam, et largiens gratiam»). Recibieron la gracia como principio de su obrar más íntimo que debía conducirles a la gloria (Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, 62,3.3). El hecho de haber recibido de Otro el acto de su trayectoria existencial, que les permitía llevar a cabo su fin, constituía una llamada a la dependencia radical de su Creador».

³⁷ S. AGUSTÍN, *De Gen.* L. XI, c.23, n° 30 (PL.34, 441). *Civ Dei*, L.XI, c.13 (PL. 41,329-330): La justicia no puede poseerla, sino la voluntad piadosa y sujeta a Dios.

³⁸ S. AGUSTÍN, *Civ Dei*, L. XI, c.9, n° 28-32 (PL. 41, 324-325): Sin duda fueron hechos partícipes de la luz eterna, que es la Sabiduría inmutable [...] el Unigénito de Dios. De esta suerte, iluminados por la luz que los creó, se tornaron luz y se llamaron día [...] Si el ángel se aparta de Él, se torna impuro, ya no son luz en el Señor, sino tinieblas en sí mismos, privados de la participación de la luz eterna. La pérdida del ser tomó el nombre de mal».

³⁹ Declinaron libremente de la luz de la bondad y no se mantuvieron en la verdad [...] *rehusaron estar sujetos al Creador*. Perdidos por su soberbia, en esa especie de poder privado y propio, y por eso falso y falaz, nunca escaparon del poderío del Omnipotente. Por eso ahora, los que no quisieron retener lo que eran por medio de una piadosa *sujeción*, tienen a gala *simular lo que no son* por medio de una soberbia altanería. *Civ Dei*, L.XI, c.13 (PL. 41,329-330).

⁴⁰ A. TOYNBEE, *El legado de Grecia*, 406-407: «Los poetas del siglo VI se vieron rondados con mayor insistencia que los homéricos por la posibilidad de desastre inherente a los éxitos de toda clase [...] Situaron el origen del mal en una aberración del espíritu humano ante el impacto de los logros súbitos e inesperados, y descubrieron que, tanto la obra acumulada por generaciones como la mejor promesa del futuro podían perderse irremediablemente por un fallo en este momento crítico: porque *el hartazgo* (κόρος = saciedad, lo que sobra y se desecha) *engendra el pecado* (ὑβρις = el exceso, orgullo, insolencia y desmesura) cuando la prosperidad visita a los espíritus desequilibrados».

El pecado de Adán [51]

Y esto ha sido así desde el origen de la humanidad. Porque rota la amistad con Dios ya nada es igual, todo es diferente. La humanidad desde el primer momento, en que comió del árbol de la ciencia⁴¹, desde que decidió emanciparse de Dios por el dictamen sobre el bien y sobre el mal⁴², creó una situación de la que no puede salir por su propio esfuerzo, si Dios mismo no la saca de ella. Desencadenó, de este modo, una fuerza de mal, creadora de pecado, que rompió la solidaridad en el bien a la que habíamos sido destinados. Y esa fuerza, de hecho, tiende a dominar hoy a todo aquel que no ha sido incorporado todavía a Jesús⁴³. Desde entonces todos somos solidarios en el mal y lógicamente ésta respuesta histórica negativa de la libertad, tanto colectiva como individual, condiciona nuestra respuesta positiva a Dios y la comunión de los hombres entre sí. El hombre ratifica ese pecado cada vez que peca personalmente, «ya que» o «puesto que» todos pecamos (Rom 5,12)⁴⁴. De este modo se hace esclavo del «pecado», de esa cadena histórica de hechos pecaminosos, que son consecuencia del estado de alejamiento de Dios en que se colocaron a sí mismos, y a todos los «hijos de Adán» los primeros hombres al pecar. Se nos informa así del misterio de la solidaridad y comunión de todos los hombres en el bien y en el

⁴¹ P.É. BONNARD - P. GRELOT: *Arbre*, VThB (Ed. X. LÉON-DUFOUR) Paris ²1970, 83: «Retomando un símbolo corriente de la mitología mesopotámica, el Génesis sitúa en el paraíso primitivo un Árbol de vida cuyo fruto comunica la inmortalidad (Gn 2,9; 3,22). En conexión con este primer símbolo, la falsa sabiduría que el hombre usurpa al atribuirse *el conocimiento del bien y del mal* está representada además por un árbol cuyo fruto está prohibido (Gn 2,16s). Seducido por la engañosa apariencia de este árbol, el hombre comió de su fruto (Gn 3,2-6). Y en consecuencia, se le quedó cerrado ahora el camino hacia el Árbol de la vida (Gn 3,22ss). Todo el desarrollo de la historia de la salvación va a mostrar cómo Dios le ha restituido el acceso a él» en otro árbol, el de la cruz.

⁴² L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, 201: «Se trata de una desobediencia a Dios, de querer absolutizar la autonomía moral del hombre y querer ponerse en lugar de Dios». C. WESTERMANN, *Génesis 1-11*, Neukirchen 1974, 304ss. 382ss.; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. 1. L'Ancien Testament*, Paris 1960, 195ss. Su esencia consistiría en la anulación del plan gratuito y salvífico de Dios.

⁴³ L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, 216: Existe «en el mundo una fuerza de pecado, que proviene de las transgresiones de quienes nos han precedido y muy en particular del pecado cometido al principio de la historia, y que domina la existencia de quien *no se ha incorporado a Jesús*. Esta fuerza de pecado y de muerte hace que todos los hombres sean pecadores, no sólo individualmente, sino también en cuanto miembros de una humanidad pecadora, ya que existe entre todos una solidaridad en el mal, especialmente visible entre aquellos más vinculados entre sí por los lazos de sangre, etc. Esta situación objetiva de alejamiento de Dios, que es el origen de nuevos pecados personales, es llamada también en el lenguaje bíblico *pecado*. Existe por consiguiente un reino del *pecado* y de la muerte, del que los pecados personales son manifestación; de él deriva también la inclinación al mal de cada uno de nosotros».

⁴⁴ L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, 210; E. KÄESEMANN, *An die Römer*, Göttingen ²1974, 138.

mal, y de la imposibilidad de que cada uno considere su vida y su relación con Dios prescindiendo de la humanidad que le rodea⁴⁵.

Pero el hombre no puede ser definido por el pecado, sino por la llamada a la gracia de la comunión que da la vida. Por ello, siempre que vuelve la espalda a Dios, indefectiblemente aparece la destrucción moral, la incomunicación humana, el odio y el *exilio* de la justicia original (lanzados del paraíso); aparece la corrupción del género humano en todas aquellas manifestaciones que destruyen al hombre y la convivencia humana. Y esta experiencia palpable, que incluso se puede fotografiar, acontece hoy del mismo modo que en los orígenes de la humanidad. Porque hace su aparición la violencia, el odio, la degeneración moral y la destrucción.

El pecado grave particular [52]⁴⁶

Lógicamente, Ignacio se detiene ahora en la concreción de toda esta historia en un acto personal de libertad⁴⁷, en el momento en que el hombre decide romper la amistad con Dios («hacer contra su Criador y Señor»), y en la gravedad y malicia de esta posibilidad de la libertad, que es capaz de poner por obra lo definitivo⁴⁸. Al destruir el fondo de su ser (la dependencia del amor) o al hacer contra su hermano, destruye la imagen de Dios en el hombre y niega al mismo Amor, «hace contra la bondad infinita»⁴⁹. Porque Dios está radicalmente vinculado al ser del hombre. O viceversa, en el hombre se halla grabada la imagen de Dios.

⁴⁵ L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, 206. Ignacio se detiene en la descripción gráfica del mundo que le rodea («tanta corrupción, tantas gentes»), de la situación histórica de la humanidad. Luego la amplia en la contemplación de la Encarnación [101-108]. Es el mundo al que el Dios Trino ama y redime.

⁴⁶ El hombre desde siempre ve más fácilmente el pecado en el otro que en sí mismo. Por este motivo, el verlo en el otro le ayuda en gran manera, porque de este modo se siente concernido.

⁴⁷ En la incorporación personal de cada *pecado mortal* a la horrible historia del pecado, que no es otra cosa que la cara oscura de la salvación de Dios.

⁴⁸ K. RAHNER, *Infierno*, SM. 3, Barcelona 1976, 906. Éste es el significado del «para siempre» que sirve de telón de fondo al quinto ejercicio.

⁴⁹ VATICANO II, GS. 25: «los hombres, por la fuerza del ambiente social en que viven y están sumergidos desde la infancia, muchas veces se apartan de hacer el bien y son impulsados a obrar el mal. Es cosa cierta que las perturbaciones, tan frecuentes en el orden social, provienen, al menos parcialmente, de la misma tensión de las estructuras económicas, políticas y sociales. Pero más radicalmente proceden de la *soberbia* y del *egoísmo* del hombre, que pervierten también el ambiente social. Pues cuando la realidad social es afectada por las consecuencias del pecado, el hombre, que *nace ya inclinado al mal*, encuentra continuamente nuevos alicientes para el pecado, que ya no puede superar si no es con grandes esfuerzos y con la ayuda de la gracia». M. SIEVERNICH, 47; *El pecado social y su confesión*, Conc 23 [210] (1987) 251-265. La Iglesia ha entendido siempre el pecado como ofensa y ultraje a Dios y enlaza la pérdida del sentido del pecado con la pérdida radical del sentido de *trascendencia* (de fe). Hoy, en cambio, una fuerte corriente dentro de la misma trata de *incul-*

LA OBEDIENCIA HISTÓRICA DEL HIJO Y EL COLOQUIO CON CRISTO CRUCIFICADO [53]

«Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz»⁵⁰

El N.T., cuando habla del pecado, pone de relieve el don de la salvación que nos trae Cristo, por eso el pecado sólo puede ser comprendido como la cara oculta de la salvación. El pecado es la respuesta negativa al amor de Dios que nos ha entregado a su Hijo y nos llama a la identificación con él. Sólo desde la plena manifestación de este amor de Cristo podemos conocer plenamente la gravedad del pecado. El es, en cuanto Cabeza y nuevo Adán, la nueva iniciativa divina, la fuente y el principio de la salvación. Por ello, no somos nosotros quienes hemos «conquistado» esta nueva posición, ni la solidaridad humana del amor. Sólo la muerte de Cristo nos ha reconciliado y nos ha sacado de nuestra condición anterior de impíos y pecadores⁵¹. Donde abundó el pecado ha sobreabundado la misericordia y la gracia de Dios (Rom 5,20).

Jesús experimentó *por mí*, al hacerse hombre..., en la oración del huerto y en la agonía de la cruz, la separación del Padre («el pecado»). Su cruz es el resultado histórico material del pecado de la humanidad y también de mi pecado.

turar o «contextualizar» la ofensa contra Dios en una dimensión *más horizontal* como destrucción de la imagen de Dios en el hombre. Porque la reflexión teológica de cada época se encuentra frente al reto de articular de manera nueva la comprensión del pecado con el contexto respectivo. Por esta razón la concepción del pecado social trata de contextualizar el concepto tradicional en el ámbito real del subconsciente: El pecado social es una objetivación del pecado en el ámbito económico, social, político e ideológico-cultural; lo cual no significa traspasar el ethos de la persona a la estructura, con lo que desaparecería el sujeto, sino que, por el contrario, hace hincapié en la responsabilidad de la persona respecto de las estructuras sociales, pues existen males que no son meros datos naturales, sino el resultado de una acción histórica colectiva. Pero, incluso en esta visión tan enriquecedora, el hombre sólo será capaz de percibir la dimensión última del pecado en toda su hondura (el significado de la ofensa a otro hombre) cuando finalmente se ponga «ante Dios», en la categoría *teological*. Quien ofende a otro hombre en ese mismo acto «está haciendo contra Dios».

⁵⁰ S. AGUSTÍN, *Serm 27* 6,6 (PL 38, 181b): El Cristo desfigurado se configura. «Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse noluisse, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce *deformis*: sed *deformitas* illius *pulchritudo* nostra erat».

⁵¹ L. F. LADARIA, *Antropología* 209: «Esta es la razón de nuestra *καύχησις* cristiana (Rom 5,11; cf. 5,2,3; Gál 6,4), frente al falso gloriarse en las obras de la ley (Rom 2,17,23; 3,27)». H. RAHNER, *Zur Christologie*, 23: «Tratamos de interpretar esta serie de consideraciones (meditaciones) en su contenido cristológico. Esto no es otra cosa que el *fundamento verdadero de la historia* [2] exigido al comienzo de los Ejercicios, sin el cual no puede darse ningún auténtico *sentir y gustar*. El pecado, desde el más primitivo comienzo de todo pecar, es esencialmente un acontecimiento cristológico». El fracaso de la historia del mundo permanece en dependencia inmediata con la muerte de Dios en la cruz. Al margen del paraíso perdido se levanta la cruz.

El contraste y la desproporción

Porque la cruz es la revelación de la plenitud trinitaria. En ella aparece el amor del Padre a los hombres en el cuerpo⁵² de su Hijo crucificado. Dios se muestra como Padre en el perdón. En el cuerpo del Crucificado conocemos al Padre que nos entrega a su Hijo por amor para rescatar al esclavo. Dios omnipotente se ha hecho impotente por la fuerza del amor; porque, por la fuerza del amor que me tiene, ha quedado maniatado para el castigo, apresado en los lazos de la justicia de su amor. Su debilidad e indignancia son, de este modo, la manifestación del culmen de la grandeza, ya que ponen de manifiesto la omnipotencia de un amor invencible. Por eso el crucificado es la manifestación misma del ser de Dios: ¡quién es Dios contra quien he pecado [59¹] y quién soy yo! En esa distancia ontológica abismal, percibimos la desemejanza total, la desproporción, la vergüenza y confusión de mí mismo. La cruz de Jesús ha penetrado (afectado) hasta el mismo seno de la Trinidad, que de aquí en adelante la llevará en su mismo ser mientras dure el tiempo. La historia humana pertenece así al ser mismo de Dios, y el pecado, de un modo misterioso que desconocemos, pero que no obstante barruntamos, ha afectado a su ser de amor y de Padre.

El asombro ante la gloria del Hijo

En la cruz reconocemos la obediencia del Hijo⁵³, el amor que le une al Padre, su mismo ser de Hijo. Ignacio desde el primer ejercicio encara al hombre frente a Cristo en su condición kenótica⁵⁴. En él y sólo en él reconocemos la respuesta de Dios a la desobediencia histórica de la humanidad

⁵² R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 68: «la imagen es en efecto, por naturaleza, deiéctica (que indica o muestra), designa, no define; hay en ella siempre un residuo de contingencia, que no puede más que ser señalado con el dedo. Semiológicamente, la imagen nos lleva (arrastra) siempre más allá del significado, hacia la pura materialidad del referente. Ignacio sigue siempre este comportamiento, porque quiere fundar el sentido en la materia y no en el concepto [...] todo está listo para el encuentro fantasmático del *deseo*, formado al mismo tiempo por el cuerpo material y por la *escena*; p. 72: Hay en efecto un modo de pagar los derechos de aduana teológicamente de la imagen: es hacer de ella, no ya la escala de una vía unitiva, sino la unidad de un lenguaje. Constituir el campo de la imagen en sistema lingüístico, es, en efecto, precaverse contra los márgenes sospechosos de la experiencia mística: el lenguaje es el garante de la fe ortodoxa, porque sin duda autentifica (garantiza) la especificidad de la confesión cristiana».

⁵³ H. RAHNER, *Zur Christologia*, 30: «Porque la muerte en cruz del Hijo de Dios viene a ser como el doble ritmo de la respiración divina: por una parte es consecuencia de mis pecados (Heb 6,6) y por otra la victoria sobre los mismos pecados a condición de que me confíe arrepentido a esa infinita Bondad».

⁵⁴ La P, dice: «Fiat colloquium considerando quam (quemadmodum) Creator exinavit se (metipsum) ut homo fieret, et ex vita aeterna (aeternus) voluit temporaliter mori pro peccatis meis». El *descenso*, apunta principalmente a la kénosis de la muerte en cruz, exponente definitivo del pecado humano.

y el misterio del ser del hombre, la capacidad de la libertad. Su sumisión por amor a la voluntad del Padre es nuestra verdadera justicia y salvación. Si la desobediencia humana es el equivocado ascenso del deseo por la pendiente de la soberbia que culmina en la destrucción y desmembración humana, la obediencia es el descenso del Hijo por el camino del anonadamiento, principio de vida y comunión. Es el descenso sin límites de lo Incondicionado, que se abaja hasta el sin fondo del odio y de la destrucción, para arrancarnos del lugar en que habíamos quedado sumidos y para otorgarnos la comunión con Dios y la verdadera solidaridad de los hombres en el bien, la agápe de Dios.

El *diálogo de amistad* [54; 199]. A partir de este momento el lenguaje de los signos (el sentido de la historia), que provoca el asombro, da paso al lenguaje del afecto. Comienza así la interlocución, el hombre se deja afectar y transformar por el mismo amor del Hijo.

La dimensión transformadora del coloquio

Esto es lo que yo he hecho. El ha muerto por mí. El ha asumido lo que la humanidad ha hecho y por tanto merecido. La problemática del pecado y su superación termina en la *disposición a hacer*⁵⁵ (lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que *debo hacer* por Cristo), en el reto de seguir a Jesús y elegir su camino. Las meditaciones sobre el pecado tienen por objetivo una praxis transformadora [46.53.230.231.236], la transformación del hombre. Porque sólo el amor vence al pecado y desemboca en las decisiones de la libertad sobre la historia propia o del mundo [189][95⁴⁻⁵]⁵⁶.

El coloquio⁵⁷ se convierte así en el lugar teológico-existencial que garantiza la calidad teologal de la comprensión ignaciana del pecado [53] [61] [63] [71]. Establece la relación personal que reanuda la comunión de un diálogo amistoso de reconciliación en el horizonte de la gracia y del perdón; y en la esperanza incommovible de la superación del mal por parte de Dios [197]⁵⁸. Ya nada ni nadie podrá separar al hombre de Dios ni de sus hermanos.

⁵⁵ El verbo *hacer* añade una matiz operativo y actuante, muy remarcado por Ignacio.

⁵⁶ Cf. J. ITURRIOZ, *Coloquio del primer Ejercicio*, Manr 51 (1979) 165-171. Compara el coloquio del primer ejercicio con la contemplación para alcanzar amor.

⁵⁷ Consiste en caer de rodillas ante la cruz, como Ignacio después de la gran ilustración del Cardoner (*Autob.* c.3, nº 31), para discernir ante ella la lucha de los espíritus que agitan al mundo, la historia del Mal y el camino de la salvación, que por la cruz retorna al Padre. Para elegir decididamente la salvación. El Crucificado, puesto allí por el Padre en favor de los hombres, es el eje central de la historia de la salvación. El momento presente es la hora de la misericordia en la que el pecador puede caer en adoración del Crucificado para dar gracias, porque en el signo de la cruz ha llegado la hora del juicio definitivo de este mundo. Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie* 30 y 33.

⁵⁸ M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado*, 14 y 12-13.

**[55] ¹SEGUNDO EJERCICIO ES MEDITACIÓN DE LOS PECADOS
Y CONTIENE EN SÍ, DESPUES DE LA ORACIÓN
PREPARATORIA Y DOS PREÁMBULOS,
CINCO PUNTOS Y UN COLOQUIO**

²*Oración preparatoria* sea la misma.

³*El primer preámbulo* será la misma composición.

⁴*El segundo* es demandar lo que quiero: será aquí pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados.

[56] ¹*El primer punto* es el proceso de los pecados, es a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: ²la primera, mirar el lugar y la casa adonde he habitado; la segunda, la conversación que he tenido con otros; la tercera, el oficio en que he vivido.

[57] *El segundo*, ponderar los pecados, mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado.

[58] ¹*El tercero*, mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres;

²segundo, qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso;

³tercero, mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo, ¿qué puedo ser?

[57] *fealdad y malicia*: disconformidad con la recta razón y depravada voluntad que en tal desorden se complace – *dado que no fuese vedado*: La P₁ dice así: vedado = prohibitum «specialiter a lege divina». Ateniéndose exclusivamente al grave desorden que en sí mismos encierran, y sin tener en cuenta ni la prohibición divina ni la ofensa que con ellos se inflige al Creador.

[58] ⁴ *corrupción y fealdad corpórea*: la corrupción y fealdad propias de la ambigua belleza y deformidad de los seres imperfectos que se corrompen y mueren – ⁵ *llaga y postema*: llaga supurante (postema: absceso que supura) – *maldades y ponzoña tan turpísima*: males morales y (ponzoña: sustancia nociva, tósigo o veneno que daña gravemente la salud) y malicia espiritual de tan deshonesta y vergonzosa baja.

⁴cuarto, mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea;

⁵quinto, mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima.

[59] ¹*El cuarto*, considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí; ²su sapiencia a mi inocencia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia.

[60] ¹*El quinto*, exclamación admirative con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella; ²los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; ³los santos, cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; ⁴y la tierra, cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos.

[61] *Acabar con un coloquio* de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque me ha dado vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante. Pater noster.

[60] ¹ *exclamación admirative con crecido afecto*: (Cf. P. y V.) Prorrumpir en una exclamación admirativa, nacida de la conmoción afectiva más vehemente – ³ *interceder y rogar*: cómo han intercedido y rogado.

[61] *un coloquio de misericordia*: que habrá de exaltar la misericordia que Dios ha tenido conmigo – *proponiendo enmienda*: y proponer la enmienda.

SEGUNDO EJERCICIO ES MEDITACIÓN DE LOS PECADOS Y
CONTIENE EN SÍ, DESPUÉS DE LA ORACIÓN PREPARATORIA Y DOS
PREÁMBULOS, CINCO PUNTOS Y UN COLOQUIO

[55 – 61]

La Primera Semana, propiamente dicha, considera el pecado desde una triple perspectiva: la *historia* del pecado [45-54], la *psicología* del pecado [55-63] y la *escatología* del mismo [65-71]¹. En el primer ejercicio el hombre se sumerge en la historia del pecado de la humanidad por la dimensión solidaria de su ser, y por su solidaridad con los demás hombres en el mal. La humanidad se hallaba necesitaba de una iniciativa divina [102] que le sacara de una situación de la que por sí misma no podía salir. La historia del pecado necesitaba de la salvación de Dios [53]. Allí brotaban *indirectamente* los afectos nacidos de la consideración de los propios pecados: «por mis tantos pecados» [48^s] [50³] [52¹] [53¹]. Pero la problematización más sutil de esta experiencia de primera Semana se deriva de la tendencia del pecado a *ocultarse* mediante los mecanismos de la proyección o de la autojustificación. Por ello la meditación ahonda ahora a nivel psicológico-afectivo, para que la mayor calidad de los sentimientos (crecido y intenso dolor y lágrimas» [55⁴]) pueda desvelar la propia verdad ante Dios y de este modo el *ethos* de la propia libertad, el sujeto, recupere todo el protagonismo que le corresponde en la historia de la salvación. El ejercicio se ordena, por consiguiente, a la transformación personal por la aceptación incondicional de parte de Dios y por el sentimiento correlativo de *agradecimiento* al sentirse perdonado [61]. No se pretende en él un desesperado «desnudarse», sino la constatación del fracaso de la propia tentativa de realizarse al margen de Dios, sin él o contra él².

¹ H. RAHNER, *Zur Christologie* 23. También se podría considerar esta otra triple perspectiva cristológica que se superpone a la primera: *Antes de* la historia (Creación), *en* la historia (Encarnación), y *después de* la historia de la Redención (la visión escatológica de la salvación). Cf. G. REMMERT, *Diálogo de misericordia*, Manr 48 (1976) 299.

² M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado*. 9: «Esta meditación nos adentra en el corazón de la espiritualidad ignaciana; nos lleva a la *relación inmediata* del yo con Dios. Dentro de esta íntima relación personal brota una transformación del yo que resul-

Partiendo del *contexto terrenal* (tiempo-lugar-comunicación-profesión) la dialéctica del ejercicio recae ahora principalmente en la comparación cualitativa y ontológica con la creación y con Dios. En la constatación de la distancia existente entre Dios y el hombre: quién soy yo y quién es Dios contra quien he pecado, (la categoría teológica del mismo), el hombre recupera la dimensión última de la libertad llamada al amor. Sólo la experiencia de Dios «en cuanto Dios», Amor y Padre, desvela el misterio de la libertad y en este sentido del ser del hombre. El sentimiento del amor que Dios Padre me tiene ilumina el conocimiento del poder destructivo de toda tentativa de enajenamiento al margen de Dios y, consiguientemente, del pecado. El hombre queda así resituado, por la radical *desemejanza* de ese amor del Padre y por el *consuelo del perdón* (la acción de gracias [61]), en el lugar del que jamás debería haberse apartado. En el mismo conocimiento de Dios percibo al fin la gravedad de la enajenación de mi pecado.

LA ESTRUCTURA DEL MISMO

La ambientación imaginativa y psicológica del segundo ejercicio es idéntica a la del primero [55²⁻³], lo único que varía y progresa en ella es el objetivo específico que se persigue, la petición. Esta trata de ahondar, a una mayor profundidad afectiva³, en la calidad e intensidad de los sentimientos de la compunción. Persigue una interiorización tal que sea capaz de liberar un amor que logre reblandecer las capas más endurecidas del yo profundo hasta que la libertad se resitúe correctamente ante Dios en esa distancia ontológica en que Dios vuelve a ser Señor de la criatura. Porque sólo el amor estructura y ordena al hombre por dentro, al sentirse pecador-perdonado, y genera la libertad de la salvación.

El segundo preámbulo [54⁴]

Si la petición del primer ejercicio suplicaba el don de la «vergüenza y confusión de mí mismo» por comparación con aquellos que un día sufrieron una suerte mucho más incierta [48³⁻⁴], en este segundo ejercicio se pide «crecido e intenso dolor y lágrimas⁴ por mis pecados». Pasamos así de

ta de la aceptación incondicional por parte de Dios y del agradecimiento total de parte del hombre. El agradecimiento a Dios se articula en la exclamación *admirative* [60] y conducirá, por fin, al deseo para alcanzar amor [234].

³ Los Ejercicios son una *schola affectus*. Persiguen su educación y ulterior transformación. «Son una pedagogía progresiva cada vez más profunda del afecto» Cf. A. LEFRANK, *Die Krisephase – zur Praxis von Einzelexerzitien*, 43.

⁴ *Lágrimas*: Todo sentimiento profundo tiene un correlato corporal. La décima adición, que principalmente es interna, es luego también corporal [82³][87][89]. (Cf. González

una comparación *cuantitativa* a otra *cualitativa* y ontológica⁵: en que ya no se miran los pecados, sino mi ser de pecador.

[58 ³]	mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios; pues yo solo, ¿qué puedo ser?
[59 ¹]	considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí.

La comparación se establece en el orden de la esencia de las cosas. Luego la profundización afectiva, provocada por la compunción a la que Ignacio llama penitencia interna, acontece en un lugar teológico peculiar, *ante Dios*. La experiencia de quién es Dios es la única capaz de desvelar el misterio último de la libertad y a partir de él provocar el crecido e intenso dolor y lágrimas. Porque este don no es fruto del esfuerzo voluntarista del hombre que trabaja afanosamente desde sí mismo y para sí mismo estérilmente, sino el paso por la *memoria*, que representa el pasado, y de la *inteligencia*, que comprende el presente, a la espera de que el *afecto* haga presentir la realidad futura y absoluta del pecado⁶. La percepción de quién y cómo es el ser de Dios, que en su amor de Padre me acoge, es, por consiguiente, el fruto de la experiencia del amor que Dios siente por mí, en mi desvalimiento de pecador. Este afecto es el que provoca la admiración y el

de Camara hablando de Ignacio: «et sempre faceva l'oratione et messa con lagrime» MHSI 66, *Acta P. Ignatii*, c.XI n° 101, FN I, 506).

⁵ G. FESSARD, *La Dialectique* II, 110: «Desde el punto de vista formal, este procedimiento nos ha parecido recordar el movimiento de la lógica hegeliana, reduciendo (*ramenant*) la cantidad a la calidad por medio de la intensidad, para unir las en la Medida en que, negándose a sí misma en la Sin-medida o en lo Incomensurable, desemboca en la Esencia». E. ROYÓN, *El segundo ejercicio es meditación de los pecados [...] Hermenéutica del segundo ejercicio*, Manr 54 (1982) 324-325. En el primer ejercicio priman los adverbios de *cantidad*: [48⁴⁻⁵] cuántos.. un sólo.. cuántas veces... por mis tantos; [50²⁻³] por más me envergonzar [...] un pecado [...] tantos [...] un pecado.. cuántas veces; [52¹] por un [...] otros muchos sin cuento por menos [...] En él la comparación es en gran medida *cuantitativa*. En el *segundo*, en cambio, abundan los adjetivos *calificativos*, los elementos *afectivos* y los adverbios de *comparación*: crecido y intenso, fealdad y malicia, quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos; cuánto soy yo en comparación de; qué cosa son, en comparación de; qué cosa es; ¿qué puedo ser?; corrupción y fealdad; como una llaga y postema; maldades y ponzoña tan turpísima; quién es Dios, contra quien; sus atributos comparándolos a sus contrarios en mí; exclamación admirative con crecido afecto; cómo me han dejado; razonando y dando gracias [...]. Lo cual significa un avance en la interiorización *afectiva* del misterio del pecado y en el ámbito *cualitativo* de la comparación y la distancia ontológica.

⁶ G. FESSARD, *Dialectique* I, 47; vol. II, 111.

agradecimiento propios de las lágrimas de la compunción. Dios es «totalmente trascendente» (Maior) en su amor frente a mi radical desamor.

Los cuatro puntos que siguen a continuación se agrupan en *dos bloques* bien diferenciados⁷. El primero y el segundo [56-57] consideran el acto de libertad en cuanto tal: el recuerdo del proceso y el significado o la valoración en sí misma del pecado. Son la dimensión intrahistórica de la libertad. El tercero y el cuarto [58-59], en cambio, miran a la percepción de la distancia ontológica en la que el acto de libertad contempla sus posibilidades y consecuencias definitivas. La dimensión trascendente de la misma.

El significado intrahistórico del acto de libertad [56-57]

Las dimensiones del acto pecaminoso [56]

La historia del pecado realizada por mí es la prolongación de la historia del pecado de la humanidad. El hombre debe *recordar*⁸, debe vivirlo de nuevo como autor responsable, «hacerse presente al» acto de libertad en proceso en todas sus dimensiones intramundanas: en el *espacio* (el lugar adonde he habitado), en el *tiempo* (mirando de año en año o de tiempo en tiempo), en la *relación interpersonal* (la conversación que he tenido), y finalmente en la *vida profesional* (la actividad: el oficio en que he vivido)⁹. Debe *ponderar* la hondura y gravedad de la posición libre del hombre en su dimensión horizontal, para desde ella acceder a la comparación cualitativa y ontológica ante Dios. De este modo el ejercicio no persigue

⁷ J. CALVERAS, *Meditación con las tres potencias*, Manr 8 (1932) 195 y 199: «También en este segundo ejercicio se ejercitan ordenadamente la memoria, el entendimiento y la voluntad; pero el esquema o pauta de los puntos no se toma precisamente de las tres potencias. Los puntos son cinco [...] Por ser ésta la textura de este ejercicio no se le pudo intitular a imitación del primero, *Meditación con las tres potencias* sobre los pecados propios, por más que en él se ejercitan ordenadamente memoria, entendimiento y voluntad». Más bien da la impresión de que Ignacio, al pensar en el desarrollo de este 2º ejercicio, tiene en la mente el esquema de la aplicación de los cinco sentidos.

⁸ Traer a la memoria entonces todos. Cf. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, nº 68, en *Werke* vol.II, München 1966, 625: «Eso lo he hecho yo, dice la memoria. Eso no puedo haberlo hecho yo, dice el orgullo y permanece inexorable. Finalmente, cede la memoria» (Citado por M. SIEVERNICH, 55).

⁹ *Arte para bien confesar*, escrito por un jerónimo de Zaragoza: «Después deben discurrir por las edades y lugares y personas con las cuales conversaban, y de los negocios que hacían» (Cf. J. CALVERAS, *Notas exegeticas sobre el texto*, Manr 24 (1952) 178). Las categorías *espacio-temporal*, *interpersonal* y *profesional* pretenden abarcar todas la dimensiones intramundanas del acto de libertad en su dinamismo e interacción. E. ROYÓN, *El segundo ejercicio*, 316-317: «con este texto S. Ignacio pretende que el ejercitante se vea dentro de su realidad más íntima, como pecador. En las categorías antropológicas que le definen, y [...] su propio desarrollo está envuelto en el pecado. De este modo se sitúa en el interior de la historia de pecado que comenzó en el ejercicio anterior. Así pues, el primer punto [...] pretende que el ejercitante se experimente como pecador, inmerso en una estructura de pecado, a la cual él también ha contribuido con el suyo personal».

tanto el recuento pormenorizado y escrupuloso de todos y cada uno de los detalles¹⁰ del acontecimiento pecaminoso, cuanto la toma de conciencia de la gravedad y malicia¹¹ del proceso de los pecados en su conjunto¹², incluso en el supuesto de que no hubiesen sido prohibidos por la ley de Dios. Pues la ruptura de la amistad con Dios destruye la capacidad de amar y la verdadera libertad del hombre en cuanto tal.

Traer a la memoria consiste en asumir y revivir de modo responsable el acto de libertad en todas sus dimensiones, en penetrar el pasado con la lucidez de la conciencia iluminada por Dios que convierte la vida humana en un acto personal.

*La fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí [57]*¹³

El pecado, sea grave o leve¹⁴, es un atentado contra la imagen de Dios en el ser del hombre. Por esta razón, aunque jamás hubiese sido prohi-

¹⁰ *Alterum Directorium a Sto. Ignatio traditum*, [10] (MHSI 76, *Direct.*, 86): «Quod autem dicitur in primo puncto secundi Exercitii, ut ad multitudinem peccatorum considerandam discurratur per loca, tempora, etc., potius generali quam particulari examine id est agendum; non enim ad dolorem tam expedit subtilia exacte disquirere, quam gravia simul ante oculos proponere». Para experimentarse del modo más completo posible como pecador no ayuda tanto hacer una exacta disquisición de lo sutil, cuanto poner ante los ojos lo grave conjuntamente.

¹¹ Carta a Sor Teresa Rejadell, Roma octubre 1547 (MHSI 22 *EpIgn.* I, 627-628): «Y cuanto a los particulares (males), es cierto necesario que, quienquiera que se conoce, los reconozca en sí; pues no dejará de haberlos en el estado de la presente miseria, hasta que en la fragua del eterno amor de Dios nuestro Criador y Señor se consuma toda nuestra *malicia* enteramente, siendo de El penetradas y del todo poseídas nuestras ánimas, y a sí las voluntades del todo conformadas, antes transformadas en aquella que es la misma esencial rectitud y perfecta bondad. Pero concédanos a todos, a lo menos, su infinita misericordia, que cada día más sintamos y aborrezcamos cualesquiera nuestras *imperfecciones* y *miserias*, mas llegándonos a participar de la eterna luz de su sapiencia, y a tener con ella presente la infinita bondad y perfección suya, ante la cual *se nos hagan mucho claras, y nos sean insufribles* cualesquiera, aunque menores, defectos nuestros; porque, así persiguiéndolos, mucho los debilitemos y disminuyamos con la ayuda del mismo Dios y Señor nuestro».

¹² E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior* I, 180ss.: La expresión proceso de los pecados [56] le inspira al autor a hablar tanto de la *procesión* de los pecados como del *proceso*. G. REMMERT, *Diálogo de misericordia*, Manr 48 (1976) 302: «La enumeración de los pecados es algo así como el *pliego de acusaciones* de un proceso, mi individual *crónica escandalosa*, agravada con la vista de mi mezquina posición en el universo».

¹³ *Arte para bien confesar*, «y habrán sumado y recordado todos sus pecados en cada un pecado mortal», J. CALVERAS, *La fealdad y malicia de cada pecado mortal cometido* [57] Manr 24 (1952) 178-170: «ponderar [...] la fealdad que tiene ante los ojos de la razón la misma pecaminosidad en cada uno de los pecados mortales o capitales» [...] «También en el pecado venial hay ofensa e injuria contra Dios [...] y como la injuria crece con la distancia entre el ofensor y el ofendido, las consideraciones que se ponen en los puntos tercero y cuarto del segundo ejercicio, valen no menos para el pecado venial que para el mortal».

¹⁴ S. Ignacio escribe: «ninguno se puede decir [pecado] *pequeño*, en cuanto el objeto es infinito y más, sumo Bien». L. TEIXIDOR, *El punto segundo del segundo ejercicio*, Manr 11 (1935) 317-326.

bido, es siempre una autodestrucción objetiva, propia y ajena, en cuanto que destruye su capacidad de amar, y por él se ve abocado a la negación y a la muerte. El amor es la imagen de Dios en el hombre: un ser creado para la libertad, la relación y el servicio [23]. Por ello, pese a que en todos sus actos pretenda llegar a ser expresión de aquello más íntimo por lo que desea entenderse, la búsqueda incondicional del bien, cuando el hombre se deja llevar por los pecados capitales («cada pecado mortal cometido») ¹⁵ consiente con (y en este sentido es una *postura* de la libertad), aquello que desde el pecado angélico hasta nuestros días viene repitiéndose una y otra vez en la historia de la humanidad y degenera en la corrupción del género humano, la *negación del amor*.

Ponderar equivale a la valoración intelectual-afectiva que se adentra en el misterio del hombre ¹⁶ creado a imagen de Dios. El amor, la luz de Dios, es el que viene a descubrir este punto de mira, immanente a la obra del hombre, como felicidad anticipada en una conciencia de dirección y pertenencia.

La percepción de la distancia ontológica por comparación [58-59]

A partir de este momento comienza el que se ejercita a introducirse en un proceso divergente: él comienza a «disminuirse» (a humillarse más y más) gradualmente por comparación con toda la creación [58] hasta llegar a la pequeñez infinita de la nada (corrupción y fealdad, llaga y postema) que, se ha convertido en el origen de una malicia y de una infección sin límites ¹⁷; y Dios empieza a manifestarse cada vez más grande ante sus ojos ¹⁸. La distancia ontológica comienza a crecer hacia el infinito: hasta llegar al

¹⁵ [245]: «para mejor conocer las faltas hechas en los *pecados mortales*, mírense sus contrarios». *Mortal*, según la terminología de los Confesionales del siglo XVI, significa lo que hoy diríamos pecado *capital*, bien sea mortal o venial. Cf. J. CALVERAS, *Los Confesionales* 69.

¹⁶ P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité* I, 156 (*Finitud y culpabilidad*, 220 y 215): «Si admitimos semejante dialéctica entre la afirmación y la diferencia existencial, se comprende fácilmente que la tercera categoría de la *calidad* establecida por Kant, a saber: la *limitación*, sea inmediatamente sinónima de *fragilidad* humana. Esta limitación es el mismo hombre. Nosotros no concebimos directamente al hombre, sino por composición, como *el mixto* de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es *el gozo del sí* en la tristeza de lo finito. Este *mixto* se nos presentó como la manifestación progresiva de la *falla* que hace que el hombre – mediador de la realidad exterior a él – resulte *un mediador frágil* para consigo mismo».

¹⁷ G. FESSARD, *Dialectique* II, 114.

¹⁸ G. REMMERT, *Diálogo de misericordia* 301-302. «Se trata más bien de introducirme en un proceso que a mí mismo me humilla más y más; y hace a Dios engrandecerse ante mis ojos. En un movimiento inverso al del engrandecimiento del pecado, el ejercitante se esfuerza por aproximarse a una actitud, en que pueda afirmar en humildad su propia existencia tal cual ella es ante Dios».

contraste supremo de la nada (ignorancia, flaqueza, iniquidad, malicia) ante el que es (Ser) (sapiencia, omnipotencia, justicia, bondad)¹⁹.

La comparación del hombre con todo lo creado

Numerosos autores han puesto de manifiesto el paralelismo existente entre el segundo ejercicio y la contemplación para alcanzar amor²⁰, hasta tal punto que el uno parezca el reverso de la otra. El hombre, llamado por vocación a «buscar y hallar a Dios presente en todas las cosas», por su pecaminosidad imprime en el dinamismo positivo de la creación una trayectoria adicional que la emancipa del orden deseado por Dios. Ignacio deduce el sentido del mal también y precisamente del concepto positivo que tiene de toda la existencia creada y de su orientación fundamental hacia Dios²¹. Toda la creación es buena, tiene como fin la gloria de Dios, carece de destino independiente y se ordena (*para*) a la relación positiva del hombre a ella, la adoración y el servicio de Dios. Toda ella salió un día de las manos de Dios en Cristo y toda ella retorna al Padre en la libertad humana, que es la imagen del Hijo²². Un proceso de retorno a Dios en el que la libertad humana desempeña una función única y primordial.

¹⁹ G. FESSARD, *Dialectique* II, 121: «ce qui s'esquisse en un tel mouvement dialectique, c'est la double pulsation entre l'infime et l'immense, qui nous apparaîtra finalement comme le rythme le plus fondamental et le plus caractéristique des Exercices».

²⁰ G. FESSARD, *La Dialectique*, II, 119-120. G. REMMERT, *Diálogo de misericordia*, 305-306: [56] «traer a la memoria» todos los pecados = [234] todos los beneficios; [57] «ponderar» = [234] con mucho afecto; [60] «exclamación admirativa con crecido afecto» = [234] «de mi parte ofrecer y dar a la divina majestad.. afectándose mucho»; en ambos las criaturas ocupan un lugar importante [58] y [60] = [232] [235] [236]; la polaridad entre Dios y yo [59] = [237]; dando gracias [61] = para que en todo pueda amar y servir [233]. Si la contemplación para alcanzar amor es la actitud correcta del hombre frente a las cosas, la actitud del hombre ordenado por el amor de Dios, la historia del pecado personal es la negativa histórica de la libertad a dejarse ordenar por ese mismo amor.

²¹ En este ejercicio se subraya con especial relieve e intensidad la dimensión cósmica que alcanza el pecado en relación con el sentido positivo de la creación. Y así, en el n.º [23] vemos que hay implícita una afirmación fundamental de la bondad de todas las cosas: «las otras cosas sobre la haz de la tierra...» son creadas *para* que el hombre las ordene a la adoración y el servicio. Y, ya en la primera época de su permanencia en Manresa, cuenta la *Autobiografía* c. III, n.º 29 que «Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre».

²² H. RAHNER, *Zur Christologie* 31: «En esta meditación queda expresado un sentimiento verdaderamente cósmico de la pecaminosidad; y pensamos, que, si el que ora ha de imaginarse con autenticidad este clamor, a primera vista irrealizable de la creación pecadora —que con todo ha penetrado en él como diseccionándolo en su propio pecado— sólo podrá conseguirlo si está plenamente empapado (imbuido) del sentido cristocéntrico de la teología del pecado. Y ello precisamente, porque en el puro texto, no aparece una palabra sobre Cristo en los pasajes del libro de Ejercicios que vamos a comentar: su presencia colgado de la cruz, es todavía demasiado conmovedora (estremecedora) para que sea necesario tener que hablar de ella».

Pero cuando el hombre, por su historia de pecado, hace que la creación tenga como fin la propia gloria, borra la huella de Dios, que se halla impresa en todas las cosas, para levantar un pedestal a la suya propia: «mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima» [58²]. Impone a las cosas un fin diverso del querido por Dios. Se interpone entre Dios y ellas y de este modo no hace de Dios el centro de la creación. El hombre introduce el desorden en el plan original de la salvación. De ahí que sea necesaria esta comparación hasta llegar a percibir de ellas, de su bondad que me habla de Dios, el fondo de mi propia malicia, y así disminuirme comparativamente con todo lo creado y principalmente con aquello que es reflejo y mediación de la autodonación del mismo Dios.

«Mirar quién soy yo, disminuyéndome...» es una actividad que consiste en el dejar que se refleje, por contacto, la bondad de todas las criaturas en el origen mismo de donde emana la corrupción de mi pecado. Y de este modo, ascendiendo gradualmente por la escala ontológica de la creación, el hombre se acerca a Dios. Es una comparación gradual y cualitativa de mi ser con el resto de la creación por la que simultáneamente asciendo hasta Dios y desciendo al fondo de mi indigencia: «pues yo solo ¿qué puedo ser?» [58³]. Finalmente quedan solos y a solas frente a frente la nada y el Ser absoluto, el desamor ante Dios.

*La dimensión religiosa (ante Dios²³) del acto de libertad
[59] «considerar quién es Dios, contra quien he pecado»*

La distancia ontológica que separa a Dios del hombre pone de manifiesto no sólo la infidelidad al amor que Dios me tiene, la lesión de una relación de amor [53]²⁴, sino la *dignidad de Aquel* contra quien he pecado, el horizonte teológico de la libertad y sus *derechos* absolutos sobre mí. Esta dimensión religiosa se agudiza por contraste y subraya el absurdo de todo pecado. En esa distancia infinita, «ante Dios», el hombre percibe que su libertad, al rebelarse contra tal dependencia, ha lesionado a Dios en cuanto Amor absoluto («contra quien he pecado»), sus atributos, su dignidad y sus derechos, ha afectado al ser de Dios y la relación que vincula al hombre con Dios, ha afectado al ser de Dios y al ser del hombre. Mediante esta comparación cualitativa y ontológica («considerar quién es Dios y quién

²³ S. KIERKEGAARD, *Traité du Désespoir* L.IV, c.1^o Les gradations de la conscience du moi, (Ed. Gallimard) Paris 1949, 167. El «yo» teológico o el yo «ante Dios»: «por el hecho de hallarse ante Dios adquiere una calidad o cualificación nueva» [...] «¡Y qué realidad infinita no adquiere entonces por la conciencia de hallarse ante Dios, yo humano ahora a la medida de Dios!» [...] «La medida del yo es siempre lo que el yo tiene ante sí y esto es definir *la medida*»; Existir ante Dios forma parte de la comprensión que la fe cristiana tiene.

²⁴ Esta dimensión cristológica del pecado aparecía con especial relieve al final del primer ejercicio. Pero aquí el pecado está descrito como una oposición y rechazo del amor de Dios, valor Absoluto. Aparece así la dimensión trascendente de la libertad, la categoría antropológica y teológica del pecado.

soy yo») se pretende acentuar la conciencia de la distancia que media entre la Infinitud y la nada, desde la comprensión del hombre como pura dependencia, la dimensión *teologal* del pecado. Este es precisamente el marco referencial para la inteligibilidad plena de la gravedad del pecado, de su fealdad y malicia. Ignacio define aquí el pecado a partir de su sentido de la trascendencia de Dios. El pecado en singular es negar al mismo tiempo la distancia y la dependencia, es negar el ser del hombre.

Considerar es tomar conciencia de la grandeza y trascendencia de Dios, dejar a Dios ser Dios y hallarse ante él como la pura dependencia y la radical semejanza de la nada. Ignacio busca ante todo la percepción interna de tal distancia, el abismo sin fondo entre Dios y el hombre²⁵.

La exclamación admirative con crecido afecto [60], y el coloquio de misericordia [61]

La única posibilidad de reaccionar adecuadamente que le queda al hombre ante el abismo de la distancia ontológica de la misericordia, que se abre ante él²⁶ sólo puede ser expresada con los sentimientos de la admiración en el coloquio. Y así, mediante este grito de admiración, el hombre pone en movimiento el poder intercesor de toda la creación para que por una parte le interprete su pasividad para el castigo y por otra su actitud intercesora ante el absurdo. Vuelve a ser la creación entera la que se convierte en el lenguaje de la trascendencia y en la expresión de la misericordia divina. Por ello el ejercicio une inseparablemente el sentirse pecador con el sentimiento de estar salvado por el amor misericordioso de Dios.

S. Ignacio considera cuatro aspectos de este lenguaje de amor: «cómo me han dejado en vida» (la *conservación* de la vida), «cómo me han sufrido» (su *impasibilidad* para el castigo), «cómo han sido en interceder y rogar» (la *intercesión*), y finalmente, «cómo no se han abierto para sorberme» (de nuevo la *impasibilidad* que no ha dado paso al castigo)²⁷.

²⁵ Lv 19,2; Dt 18,13; Mt 5,48 – Lc 6,36 Sed perfectos en la misericordia, porque Yo, aquel a quien adoráis, soy misericordioso.

²⁶ H. RAHNER, *Zur Christologie* 32: «Estamos ya preparados, a pesar de las limitaciones del corazón, para ofrecer una comprensión del texto más desbordante de todo el libro de los Ejercicios [60]. Se trata de la exclamación *admirative*, de ese grito lleno de asombro que deja escapar el alma pecadora [...] grito que, al brotar de lo más profundo de su ser, exclamación *admirative con crecido afecto*, es una mirada de su mística en la que engloba juntamente todo el trasfondo oscuro de un hecho incomprensible: que las criaturas se hayan rebelado, pecando contra su Creador y Señor»; *Génesis y Teología del libro de los Ejercicios*, Madrid 1966, 55: «Esta exclamación admirativa debe ser el resultado espontáneo de todo lo que precede».

²⁷ La fuerza que paraliza las «manos justicieras» de la creación no es otra que el amor incomprensiblemente visible de Cristo, crucificado por mí.

El hombre acepta así su propia verdad de pecador ante el misterio de la trascendencia amorosa de Dios para acoger su lenguaje (que provoca la compunción) y dejarse perdonar. La afectividad que, entonces reacciona amando²⁸, da rienda suelta al agradecimiento por la nueva oportunidad de salvación que ahora se le brinda inmerecidamente. Cae de rodillas ante el Dios «incomprensible»²⁹ ¡Soy pecador, y no obstante Dios me ama sin merecerlo! La salvación es el don gratuito que Dios ofrece a la historia de mi libertad pecadora.

²⁸ A. LEFRANK, *Libre para servir. La práctica de los Ejercicios Espirituales individualmente guiados*, Progressio Sup., Abril 1974, 46-47.

²⁹ La distancia ontológica, percibida por la radical desemejanza de su amor.

Repetición [62]
Triple coloquio [63]
y Resumen [64]

**[62] ¹TERCERO EJERCICIO ES REPETICION DEL PRIMERO Y
SEGUNDO EJERCICIO, HACIENDO TRES COLOQUIOS**

²Después de la oración preparatoria y dos preámbulos, será repetir el primero y segundo ejercicio, notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual; ³después de lo cual haré tres coloquios, de la manera que se sigue:

[63] ¹*El primer coloquio* a nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: ²la primera, para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos; ³la segunda, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene; ⁴la tercera, pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas; y con esto un Ave María.

⁵*El segundo*, otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre; y con esto el Anima Christi.

⁶*El tercero*, otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda; y con esto un Pater noster.

**[64] ¹CUARTO EJERCICIO ES
RESUMIENDO ESTE MISMO TERCERO**

²Dije resumiendo, porque el entendimiento sin divagar discurra asiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas en los ejercicios pasados; y haciendo los mismos coloquios.

[62] ² *he sentido*: Ignacio escribió en la P₁ «habuerim» para suplir la falta de traducción (Cf. Ex² 110 y 119).

[63] ^{2.3} *sienta*: Reconozca por mí mismo lo existente en mí. Cf. carta a Sor Teresa Rejadell, Roma, octubre de 1547 (MHSI 22. MI *Eplgn*, I 628).

TERCER EJERCICIO ES REPETICIÓN

[62]

EL SENTIDO DE LA REPETICIÓN¹

Nada importante se piensa una sola vez. Porque sólo se recuerda lo que se ama. El amor está vinculado inseparablemente al recuerdo como el desamor al olvido. Por ello, *volver*² es garantía de seriedad y verdad.

El hombre debe cerciorarse de que lo que le gusta y repite le sienta bien, se identifica y está en sintonía con sus deseos más profundos, le da seguridad³, consuelo y paz; en definitiva, que le viene de Dios...

Cuando tales elementos vienen *de fuera* y afectan al ser globalmente, son *lenguaje* de Dios; cosas que uno no se dice a sí mismo, sino palabras que Dios le dirige acerca del amor que siente por él; o sobre la situación de pecado en que se halla metido; cosas que uno recibe en forma de amor, como algo gratuito y ajeno. Porque el lenguaje de Dios es muy simple, sencillo y unitario. Afecta a todo el ser del hombre. Dice muy pocas cosas, pero fundamentales. Nos habla de su amor por la persona concreta. Y en el mismo amor se comunica, entrega y orienta. El anticipo de la vida que nos espera se convierte en la seguridad entitativa del ser humano. Por su misma naturaleza

¹ Este mismo apartado trata y comenta conjuntamente los números [62] y [118] [119] [120], que se refieren así a la repetición de la *meditación* como de la *contemplación*. Y esto por dos razones. La primera porque en [119] se dice que en ambas Semanas se lleve «la misma orden de proceder». Y, en segundo lugar, debido a la coincidencia del objetivo que se pretende: [62²] «notando y haciendo pausa en los puntos que *he sentido* mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual»; [118³] «notando siempre algunas partes más principales, donde *haya sentido* la persona algún conocimiento, consolación o desolación».

² Cf. M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado*, p. 12: «la *reiteración afectiva* [...] tiene una cierta semejanza con el *proceso terapéutico* propio del psicoanálisis, cuyas tres etapas, según S. FREUD son: recordar (Erinnern), *reiterar* (Wiederholen), *trabajar* (Durcharbeiten) [...] es el proceso rememorativo de lo oscuro». Cf. «Weiter ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II» (año 1914) en S. FREUD, Standard Edition vol. XII, London 1958, 146-156.

³ No la falsa seguridad que uno se crea a sí mismo, sino la verdadera, la que se deriva del bien, del amor y de la libertad.

genera libertad, cambia el ser y dura en el tiempo. El hombre ya jamás podrá olvidar o bien las lágrimas del consuelo del perdón (la «penitencia interna»), o bien la experiencia de que, al vivir sólo para él, siente alegría y libertad⁴.

Repetir es reconocerlo⁵, agradecerlo, valorarlo, asumirlo y dejar que cale, penetre y configure los sentimientos y apetencias más profundas de amor y felicidad.

Por eso el hombre ha de volver a gustarlo, porque desea asumirlo; ya que ve que, en la medida en que lo integre y lo convierta en la propia vida, tendrá la seguridad de que va por el camino de Dios, de que él le conduce hacia la plenitud de su servicio.

Ignacio dice «notando y *haciendo pausa* en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual» [62²] [118³]. Las pausas⁶ tienen una doble finalidad: *interiorizar* [76³] el lenguaje de Dios⁷ y *discernir* el significado de aquello que el hombre ha sentido y gustado internamente. Son el modo habitual de hacer aprecio de aquello que consideramos verdaderamente importante. Y, a la vez, la creación de un ámbito que concede prioridad a la presencia del Otro. Un lugar especialmente apto para la escucha, asimilación y relación interpersonal; para que todo quede lo más claro posible y al mismo tiempo interiorizado. La pausa da paso reposado a la interiorización y es un modo receptivo de dialogar⁸.

⁴ El sentido genérico de la repetición está aplicado en este *caso particular* a las experiencias propias de la actividad salvífica de Dios de 1ª Semana.

⁵ A. HAAS, *Commento sulle Annotazioni agli Esecizi Spirituali*, Roma 1976, 41: «La repeticiones deberán profundizar en este nuevo descubrimiento, con el fin de que el espíritu sea colmado por la verdad descubierta. La plenitud del espíritu desborda (“trabocca”) la existencia global del hombre de tal modo que a partir de ese momento incluso los sentidos, según su capacidad respectiva, participan activamente de la plenitud del espíritu. El acto global humano que nace de él es el *sentir* y *gustar* de las cosas internamente o simplemente el *sentido del espíritu*».

⁶ Estas son el lugar específico para el reconocimiento e interpretación de los *lenguajes* (mociones) de los diversos espíritus (sentimientos, consolación, desolación). J. ARNAIZ, *Métodos de oración en la primera Semana de Ejercicios*, MiCo 26 (1956) 13: «La pausa, pues, tiene la función defensiva de la recuperación [...] el entendimiento humano tiende por naturaleza a la verdad y a descansar en ella. Ese descanso es la pausa [...]. En la pausa se intensifica el fenómeno de la atención [...] de la mirada interior en el objeto».

⁷ R. LAFONTAINE, *Troisième et quatrième exercices* [62-64], en *Un commentaire littéraire*, 120: «El *sentimiento espiritual* es más que el simple sentir (sentido). Es un sentimiento en el que Dios habla y obra [...] el calificativo espiritual dice más que la intimidad del sentimiento interno. Hace referencia a la lucha de los espíritus y a su discreción [328]. Así, pues, el sentimiento espiritual se diferencia del par consolación-desolación».

⁸ IG. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*, 148: La repetición vuelve sobre lo ya meditado, «pero, yendo directamente no a los puntos de los Ejercicios anteriores, sino a los sentimientos tenidos en ella». Estos equivalen a los “puntos” de la repetición sobre los que se debe volver. R. LAFONTAINE, *Troisième...*, 120, nota 1: Estos son los lugares decisivos del debate, que le dan a sentir al ejercitante dónde ha sido tocado inmediatamente por el combate espiritual.

HACIENDO TRES COLOQUIOS [63]

*El triple coloquio**Su contenido*

Según S. Ignacio, este nuevo intento de profundización hacia un conocimiento todavía más íntimo se desarrolla en *tres direcciones* complementarias. Pide, en primer lugar, la gracia de *sentir*: 1. interno conocimiento de los propios pecados. 2. Después avanza hasta tocar el fondo y las *raíces* de las acciones desordenadas-pecaminosas. 3. Para terminar en un *aborrecimiento* tal del mundo, que llegue a sentir aquella náusea que rechaza instintivamente las cosas mundanas y vanas⁹. El pretendido progreso de profundización acontece, de este modo, sometido a la alternancia de dos fuerzas antagónicas, el espíritu del mundo opuesto al espíritu de Jesús, que luchan encarnizadamente en el campo de batalla del afecto, el cual comienza a rendirse a la gracia del perdón.

Lo que Ignacio pide es un don «gustado desde dentro», un *conocimiento* profundo que se traduce por una parte en la fina observación, y por otra en el presentimiento (“olfato del pecado”) que logra percibir todo aquello que pueda oponerse a Dios, para acabar en la innata apetencia de la salvación. Solicita la «despierta sensibilidad» que, ante la posibilidad del pecado, pone en juego, con toda la potencia y vigor de que es capaz, las energías innatas del afecto en busca de la vida y de la salvación. Porque previamente ha experimentado la confusión y la náusea de la destrucción. El triple coloquio persigue, en definitiva, aquel aborrecimiento del pecado (1ª Semana) que debe preceder siempre y necesariamente al apasionado intento de llegar a ser asimilado por Jesús (2ª Semana).

1. El *conocimiento interno del pecado* por su parte se refiere a la categoría teológica «contra Dios» [52³] [59¹], cuyo exponente definitivo no es otro que el Crucificado. Sin su cruz nunca sería posible llegar a comprender la esencia íntima de la separación de la Vida, que es Dios.

Que sienta «interno conocimiento» de la *fealdad* y *malicia* que encierra el pecado en cuanto destrucción, de modo que llegue a aborrecerlo¹⁰ para siempre y dé comienzo, de este modo, el futuro renovado de Dios.

2. El *desorden de las operaciones*, en cambio, apunta a las inclinaciones desordenadas del hombre, cuyo restablecimiento sólo lo podrá lograr la

⁹ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie* 33.

¹⁰ *Sienta*: tenga experiencia de. El verbo *aborrecer*, repetido tres veces ([63²⁻⁴] «sienta [...] aborrecimiento», «aborreciendo» 2 veces) equivale al rechazo sensible provocado por el Espíritu, que crea la ruptura con todo lo anterior.

divina Majestad cuando se digne derramar su misericordia en la interioridad más honda del corazón humano con el perdón.

Que sienta¹¹ el desorden de aquellos hábitos (afecciones desordenadas) que, sin llegar a pecado¹², comparados con la grandeza y dignidad de Dios, me resulten insufribles y los persiga hasta lograr debilitarlos y disminuirlos con su ayuda¹³ («para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene» [63⁴]).

3. Y finalmente, el *conocimiento del mundo* desvela aquellas fuerzas antagónicas del «pecado social contextualizado» en el ámbito económico-social-político, ideológico y cultural, así como en el inconsciente de las motivaciones colectivas, que son el resultado de la obra histórica del pecado de la humanidad, y cuya manifestación es la abierta oposición a la humilde realidad del Hijo de Dios encarnado hasta el extremo de la cruz¹⁴, que padecen tantos hombres en la actualidad.

Para que conozca las *estructuras del pecado del mundo* que degeneran en el odio y el mal, y, aun sin desearlo, configuran mi proceder, me inducen a comportamientos ajenos al Reino e impiden el pleno desarrollo de la historia como futuro a realizar. Ignacio avanza en el conocimiento del pecado desde el «acontecimiento» hacia la «inclinación», para acabar, en último término en la «estructura interna del pecado social».

El camino ascendente de la intercesión

A continuación completa la repetición proponiendo que al final de ella se hagan («después de lo cual haré») *tres coloquios*. Procede ahora de abajo arriba.

En la repetición abundan los elementos afectivos, el diálogo amical. Un coloquio *Trinitario* en el que curiosamente no se nombra al Espíritu

¹¹ *Sienta*: Reconozca por mí mismo lo existente en mí. El reconocimiento sólo lo podrá constatar el hombre a la luz de la madura introspección guiada por Dios. R. LAFONTAINE, 122: «el conocimiento y el horror del pecado son propios de Dios, de suerte que el hombre pecador no puede saber lo que es, a menos que Dios le comunique su propio conocimiento».

¹² J. CALVERAS, *Directorio*, 80-81: «lo que sin llegar a pecado es *desordenado* en mis obras, a saber mis faltas, imperfecciones y defectos, contra poniéndolos a la infinita perfección de Dios». Sienta interno conocimiento de mis pecados, sienta el desorden de mis operaciones [63], Manr 24 (1952) 373-377.

¹³ Carta a Teresa Rejadell, oct. 1547 (MHSI 22 *EpIgn.* I, 627-628): «Pero concédanos a todos, a lo menos, su infinita misericordia, que cada día más sentimos y aborrecemos cualesquiera nuestras imperfecciones y miserias, mas llegándonos a participar de la eterna luz de su sapiencia, y a tener con ellas presente la infinita bondad y perfección suya, ante la cual se nos hagan mucho claras, y nos sean insufribles cualesquiera, aunque menores, defectos nuestros; porque así persiguiéndolos, mucho los debilitemos y disminuyamos con la ayuda del mismo Dios y Señor nuestro».

¹⁴ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 36: «Contra el desorden se pide *hágase tu voluntad*; contra el espíritu mundano, *venga tu reino*; contra Satán, asesino de Cristo, *líbranos del malo*. La gracia de la inefable majestad del Padre se abre sobre el pobre pecador de rodillas ante la cruz».

Santo¹⁵ y, en su lugar, aparece la figura de María¹⁶. Porque es *en el Amor* donde el hombre accede, a través del Hijo, mediador, hasta el Padre de la misericordia, origen del perdón. De esta manera, aunque el Espíritu Santo no esté todavía objetivado como contenido comunicable [365²⁻³], ya desde la 1ª Semana el pecador suplica la experiencia de un *saber* «sentido» en la fuerza del Espíritu¹⁷, que posibilite el retorno al orden primigenio del plan salvífico del Padre, roto por la fuerza del Mal.

En ese proceso de transformación, bajo la mirada y en presencia de la Trinidad, María aparece como la intercesora¹⁸, la «puerta» que da acceso a la vida Trinitaria; quien se halla presente, desde el comienzo de la historia de la salvación, en el alumbramiento de la libertad a la vida de la gracia¹⁹. Siempre que se trata de la más cierta dirección de la «Ley» (interior

¹⁵ J.Mª. LERA, *Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios*, Manr 53 (1981) 329: «la función mediadora del Hijo con respecto al Padre, del mismo modo que la paternidad de éste aparecen ciertamente con toda naturalidad [...] Lo que no aparece tan claro es que esa estructura teológica y espiritualidad sean propiamente trinitarias: es decir, en donde además del Hijo Mediador (per Filium), el Espíritu Santo desempeñe asimismo una función propia e indispensable (In Spiritu Sancto) [...] la Trinidad immanente se expresa y se comunica únicamente en la Trinidad económica»; Cf. K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, MySal II, 370.

¹⁶ G. FESSARD, *La Dialectique* II, 136: «El triple coloquio detalla las condiciones de maduración de la vergüenza por sí misma, a partir de la repulsa instintiva ante el pecado, se abre más y más hacia su verdadera finalidad y se transforma (cambia) en una “simpatía” que se vuelve hacia el comercio (diálogo) con el otro, con Dios [...] Porque la Virgen Inmaculada es además la nueva Eva, el tipo (modelo) mismo de la vergüenza perfectamente restaurada en nuestra naturaleza humana por la gracia de la Redención».

¹⁷ Por *pneumatología* entiendo la reflexión sobre la acción del Espíritu en la vida cristiana tanto a nivel individual como eclesial. El Espíritu, en la mente de Ignacio, es quien gobierna y rige a la Iglesia, es el mismo que un día dio en el Sinaí la Antigua Ley de los diez Mandamientos y quien el día de Pentecostés infundió la Ley de la nueva Alianza. Desde estos primeros compases de la primera Semana hasta la contemplación para alcanzar amor va a ser él quien va a llevar a cumplimiento la transformación del hombre, primero por la purificación, después por la adhesión a los Mandamientos (Examen [42²], [238-243]) 1ª Semana, más tarde por la interiorización del misterio de Jesús 2ª, 3ª y 4ª Semanas, y finalmente por la efusión de la plenitud del amor [230-237] en la contemplación para alcanzar Amor. El Espíritu aparece de este modo presente y activo en todo el proceso que va de la conversión *individual* (1ª Semana) a la madurez de la “conversión *eclesial*” (4ª Semana) de las reglas para sentir en la Iglesia. Cf. J.Mª. LERA, *Apuntes para una pneumatología*, 335 nota 21 y p. 336.

¹⁸ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 35: Ella es «la muestra de los merecimientos de Cristo, Redentor de los hombres, preservada y libre de mancha original. Ella está frente al pecado del las criaturas desde el principio (1 Jn 3,8). En ella nunca se convirtió el orden divino en desorden. Por eso es la mujer que aplasta la cabeza de la serpiente, la síntesis ejemplificada y la ayuda *intercesora* para restaurar el orden del mundo en torno a su Hijo».

¹⁹ *DEsp*, [15] Lunes 11 de Feb. 1544: «haciendo oración a nuestra Señora, después al Hijo y al Padre para que me diese su *Espíritu* para discurrir y para discernir»; [129] 7 de marzo (BAC *Obras completas*, Madrid ²1963, 321 y 353). J.Mª. LERA, *Apuntes para una pneumatología*, 343: «Desde Manresa hasta la época en que está redactando las Constituciones, y coincidiendo con el proceso que hemos denominado *conversión eclesial*, se nota

de la caridad) del Espíritu, en las decisiones definitivas del hombre, aparece María y desempeña entonces un papel de excepción.

Después se dirige al Hijo²⁰, para que éste, como intercesor y único mediador por su sangre («Anima Christi»), le muestre y le dé acceso («me alcance») al Padre, origen de la salvación.

Por último, acaba el ejercitante de rodillas ante el amor del Padre, en espera de que el mismo Señor eterno se lo conceda²¹.

un desarrollo en la *explicitación trinitaria* de dichos contenidos. Primero es la Trinidad inefable. Luego aparecen de forma distinta y *propia* el Padre y el Hijo. En una etapa posterior, la romana, el Espíritu Santo interviene también con un rol o acción *propia*, cada vez más definido».

²⁰ Jesús, en cuanto «Hijo del Padre», fuera de los Misterios de la Vida de Cristo [261-312], solamente parece en los coloquios [63³] [147⁴] [148²] y [199⁴]. El que se ejercita es introducido en la vida filial por medio de María.

²¹ Este triple coloquio de «petición-intercesión» lo va repitiendo en cada ejercicio el que se ejercita hasta llegar al momento culminante de la Elección. Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 116: «De ahí nace aquel triple coloquio [63] que, a partir del n° [147] acompaña en cada meditación al que hace Elección hasta llegar al punto culminante de la Reforma de vida».

CUARTO EJERCICIO
ES RESUMIENDO ESTE MISMO TERCERO

[64]

EL SENTIDO DEL RESUMEN

«Resumiendo, porque el entendimiento, sin divagar, discorra asiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas» [64²]²².

La materia del Resumen es la misma que la de la Repetición, pero varía la técnica, la manera de hacerse y el fruto que de él se habrá de derivar.

En la repetición todavía se podía divagar, pero aquí, en el resumen, ya no. No hay materia nueva. El espíritu se entrega a la memoria de lo ya gustado, para que «lo sentido» se vaya como condensando más y más. A sabiendas se prescinde de determinadas cosas que no se sintieron tanto. No se trata ya de completar materia nueva, ni de añadir; sino, por el contrario, de eliminar todo lo sobreañadido, para quedarse exclusivamente con lo sustancial.

En realidad en la vida del hombre los elementos válidos, que se convierten en *vida*, son muy pocos y relativamente simples. El hombre necesita poseerlos con el corazón; cerciorarse de que son absolutamente sanos y limpios; tener seguridad de ellos, de modo que se conviertan en sus motivaciones más hondas; saber por experiencia que no son meras ideas intercambiables, sino sus móviles más profundos, identificados totalmente con sus deseos de felicidad.

Estos elementos más vitales, seguridades entitativas sobre las que se sustenta la vida humana, le construyen a uno y se identifican con su «yo». Son muy pocos y no se pueden quebrar, ni cambiar todos a la vez. Si esto ocurriera, el hombre entraría en un período de crisis y aniquilación, típico de los procesos depresivos, o de las épocas de cambios muy acelerados y profundos.

²² La *reminiscencia* está en singular; las *cosas contempladas* en plural. Se busca la unidad, no la dispersión.

Por tanto, no se trata de ver muchas cosas, sino de gustarlas y sentir las internamente [2⁴]²³; de que se dé una sintonía tal que uno se sienta identificado, y en armonía con aquellos elementos más vitales, que le dan unidad y motivan su actividad.

El resumen es²⁴, en fin, una interiorización del lenguaje que viene de Dios, y de aquellos elementos que son las motivaciones más hondas del propio vivir. La vida misma latente, que ha llegado a penetrar y configurar el mundo de los deseos y las apertencias de felicidad.

EL SENTIDO PROPIO DEL CORAZÓN²⁵

«Sentir y gustar de las cosas internamente»

Anot. [2⁴]

El sentir con el *corazón*²⁶ tiene su origen en la capacidad receptiva del espíritu humano, elevada por el Espíritu al gusto de las cosas de Dios desde el centro personal²⁷. Por él el hombre percibe el sentido último de las

²³ De que la gracia concedida configure la interioridad del que se ejercita de tal modo que su afectividad se convierta en la intimidad filial reencontrada. Cf. R. LAFONTAINE, *Troisième et quatrième*, 124-125.

²⁴ Se diferencia de la Aplicación de Sentidos como la Meditación de la Contemplación. Como en el caso del traer de los sentidos, se supone ya hecho el ejercicio y las repeticiones correspondientes.

²⁵ Cf. A. HAAS, *Commento sulle Annotazioni*, 31-42. Los Ejercicios son «la escuela superior del amor». (W. SIERP, *Hochschule der Gottesliebe* I, 22ss citado por A. HAAS) de la transformación afectiva hacia el amor.

²⁶ ORIGENES, *De Princ.*, I 1,9 (Sch 252, 108 y 110): 108 «nam quid aliud est corde deum videre, nisi secundum id, quod supra exposuimus, *mente eum intelligere atque cognoscere?*»; p. 110 «Hoc ergo *sensu divino* non oculorum, sed *cordis mundi*, quae est mens, deus videri ab his, qui digni sunt, potest. Cor sane pro mente, id est pro *intellectuali virtute* nominari in omnibus scripturis novis ac veteribus abundanter invenies»; «Ver a Dios con corazón puro significa verlo y conocerlo en espíritu (mente)». El alma, con su sensibilidad, se identifica con el espíritu mismo.

²⁷ El corazón sería el núcleo del yo o centro personal de decisión; la sede de la vida y del comportamiento ético-religioso. Aquella parte del ser que todo lo abraza; J. BEHM, *Καρδιά* ThWNT III, 615 (GLNT V, 212): *Καρδιά* en el N.T. 2 d «El corazón es sobre todo el verdadero centro del hombre, al que Dios se dirige; en él radica la vida religiosa, que determina la actitud moral». IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 39 (Sch 100, 966) Ve en el corazón el centro plasmable del hombre, que Dios puede modelar. «Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile et custodi figuram qua te figuravit artifex [...] ne induratus amittas vestigia digitorum eius»; JERÓNIMO, *Ep* 64,1 (PL 22, 608) «Sensus in corde est, habitaculum cordis in pectore. Quaeritur ubi sit animae principale. Plato in cerebro: Christus monstrat in corde»; A. MAXSEIN, *Herz*, LThK V, 286: «En esta concepción, el corazón es reconocido no sólo como el órgano que da la vida, sino como el centro personal».

cosas y llega a ser capaz de gustar de Dios. Se trata de aquel género de conocimiento que proviene de la razón receptiva, abierta y adaptada al ser como misterio. No utiliza para ello ni la abstracción ni el discurso que ordena y divide, sino la única lengua verdaderamente concreta, la del amor²⁸.

Del centro de la existencia humana nace el sentido central o el *sensus spiritus*²⁹. Este «sensus spiritualis» proviene de lo profundo del espíritu. Y uno de sus primeros actos consiste en caer en la cuenta de la radical dependencia creatural [23]³⁰. Por él el hombre percibe a Dios como la fuente exclusiva de la vida y felicidad. Entonces comienza a sentir y gustar de las cosas internamente.

Este «sensus cordis»³¹, que es el conocimiento propio del amor, Ignacio lo vincula exclusivamente a aquel conocimiento religioso que, por su calidad, penetra en la profundidad en las cosas de Dios. Nace en virtud del acto religioso por antonomasia, como síntesis unitaria de la fe-esperanza y caridad, que anuda el encuentro. Este tiene lugar precisamente en el centro personal del corazón («operatio cum Deo, corde»). Posee el carácter de *descubrimiento* personal recibido, que afecta, de modo global a toda la personalidad. El hombre entonces se siente atraído y desbordado por el amor que experimenta. A partir de ese momento comienza a sentir y gustar interiormente del objeto conocido o bien adquiere evidencia del misterio de la revelación. Se funda, por consiguiente, en el acto humano totalizante del amor, desbordado por la actividad del Espíritu, quien le capacita para percibir, incluso sensorialmente, la infinita suavidad y dulzura de la divinidad [124¹].

A todo amor auténtico le precede y acompaña siempre un cierto conocimiento. Pero, por lo que se refiere al sentir y gustar espiritual, ni la medida ni la perfección del amor dependen estrictamente de la medida o calidad de un determinado conocimiento racional³². Más bien es la «claridad inte-

²⁸ Cf. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels*, 225-226.

²⁹ Nos hallamos ante la definición del «espíritu humano» entendida en sentido bíblico, en cuanto que es todo el hombre, cuerpo espiritualizado y espíritu encarnado, en cuanto interpelado por Dios y llamada a la Alianza en su dimensión comunitaria y social. Sobre el «sensus spiritus» véase H. NADAL, *Orationis Observationes*, Roma 1964, [235] 101; [288] 115-116; [265] 135 nota 55 y 55a; [369] 136; [676] 201.

³⁰ Cf. A. HAAS, *Commento*, 41.

³¹ H. NADAL, *Orationis Observationes*, [458] 162: «Operatio cum Deo corde»; [599] 188: «ut sit cordis operatio purior ac perfectior, unde in spiritus dulcedine augeatur intelligentia. An ad hoc attinet corde intelligere»; Es preciso obrar «spiritu, corde, practice» Cf. *Exh. I Compl.*, n° 7-9 (Nadal I, 226-229); *Exh. I Conim.*, n° 10-14, 43-45.

³² FCO. DE SALES, *Oeuvres IV Traité de l'Amour de Dieu I*, L.VI, c.4°, Annecy 1894, 314 (A. Ravier, [Gallimard] 1969, 618; BAC minor 82, 348ss.): «En este mundo, el amor nace del conocimiento, pero no recibe su excelencia de aquél». «Se requiere el conocimiento para la producción del amor. Porque no podríamos amar lo que no conocemos; y a medida que el atento conocimiento del bien aumenta, también crece el amor, porque nada impide su movimiento. Pero, no obstante, sucede con frecuencia que el conocimiento, ha-

rior» (del amor recibido en el Espíritu) la que ocupa y dirige las razones del corazón³³. Y, por ese acto vital del núcleo del yo, por el que el hombre se posee a sí mismo en plenitud, queda comprometida la existencia humana en su profunda unidad. Se trata, por consiguiente, de un *saber* de la profundidad de las cosas por el cual el hombre «siente y gusta» internamente de los contenidos que propone la fe.

Lógicamente en primera Semana está referido de manera especial al misterio del hombre en su radical dependencia de Dios. Pero apunta hacia la consumación que tendrá lugar por el conocimiento sensible de la naturaleza sensiblemente perceptible de Jesús, *sensilis Christus*³⁴. Este proceso comenzará precisamente a partir de la 2ª Semana con la contemplación de sus misterios y la aplicación de los cinco sentidos a la vida del Señor.

biendo producido el amor sagrado, éste no deteniéndose en los límites del conocimiento que está en el entendimiento, va más allá y avanza mucho más que aquel; ya que en esta vida mortal podemos tener más amor que conocimiento de Dios».

³³ ORÍGENES, *Select in Ps. hom V* (Sal 36) (PG 12, 1357b; CCL 78) «tum deinde ingressus sermo Dei in animas vestras, et haerens in corde vestro formaret mentes vestras secundum speciem verbi ipsius, id est, ut hoc velletis et hoc ageretis quod verbum Dei vult, et per hoc ipse Christus formaretur in vobis: tunc vere efficeremini semen iusti». En AGUSTÍN la razón (ratio) y el corazón (cor) se ordenan mutuamente el uno al otro. De tal manera que de la mutua interacción despierta la razón del corazón «ratio in corde» *Serm* 126,3 (PL 38,699; BAC 443, 90) «Dedit tibi Deus oculos in corpore, rationem in corde. Excita rationem cordis, erige interiorem habitatorem interiorum oculorum tuorum, assumat fenestras suas, inspiciat creaturam Dei»; *Solil.* I, c.6,13 (PL 32, 876; BAC 10,494). Cf. A. MAXSEIN, «*Philosophia cordis*» *bei Augustinus*, en *Augustinus Magister* I, 366-367 y 370.

³⁴ H. NADAL, *Orationis Observationes*, [235] 101: «ut in sensili Christo sentiatur ac gustetur illius divinitas, spiritus, gratiae dona».

Quinto Ejercicio

[65-72]

**[65] ¹QUINTO EJERCICIO ES MEDITACION DEL INFIERNO.
CONTIENE EN SÍ, DESPUÉS DE LA ORACIÓN PREPARATORIA
Y DOS PREÁMBULOS, CINCO PUNTOS Y UN COLOQUIO**

²*La oración preparatoria sea la s3lita.*

³*El primer preámbulo*, composici3n, que es aqu3 ver con la vista de la imaginaci3n la longura, anchura, y profundidad del infierno.

⁴*El segundo*, demandar lo que quiero: ser3 aqu3 pedir interno sentimiento de la pena que padecen los da3ados ⁵para que, si del amor del Se3or eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no venir en pecado.

[66] *El primer punto* ser3 ver con la vista de la imaginaci3n los grandes fuegos, y las 3nimas como en cuerpos 3gneos.

[67] *El segundo*, o3r con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Se3or y contra todos sus santos.

[68] *El tercero*, oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas p3tridas.

[69] *El cuarto*, gustar con el gusto cosas amargas, as3 como l3grimas, tristeza y el verme de la conciencia.

[70] *El quinto*, tocar con el tacto, es a saber, c3mo los fuegos tocan y abrasan las 3nimas.

[71] ¹*Haciendo un coloquio* a Cristo nuestro Se3or, traer a la memoria las 3nimas que est3n en el infierno; unas porque no creyeron el adveni-

[65] 4 da3ados: Condenados – 5 venir en pecado: Caer en pecado.

[66] *cuerpos 3gneos*: Incandescentes.

[68] *piedra azufre*: Azufre – *sentina*: Alba3al; el mal olor que despiden las aguas sucias y residuales de una cloaca – *cosas p3tridas*: en estado de descomposici3n y putrefacci3n.

[69] *el verme*: Latinismo que significa «gusano».

[71] 1 *traer a la memoria*: Recordar – 2 *antes del advenimiento*: «de Cristo» se sobreentiende – 4 *Asimismo*: agradecerle tambi3n – *acabando*: y acabar con. * Al final de

miento; otras, creyendo, no obraron según sus mandamientos; ²haciendo tres partes:

La primera, antes del advenimiento.

La segunda, en su vida.

La tercera, después de su vida en este mundo. ³Y con esto darle gracias, porque no me ha dejado caer en ninguna destas acabando mi vida. ⁴Asimismo, cómo hasta agora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia; acabando con un Pater noster.

[72] ¹Nota. El primer ejercicio se hará a la media noche; el segundo, luego en levantándose a la mañana; el tercero, antes o después de la misa, finalmente que sea antes de comer; el cuarto, a la hora de vísperas; el quinto, una hora antes de cenar. ²Esta repetición de horas, más o menos, siempre entiendo en todas las cuatro semanas, según la edad, dispusición y temperatura ayuda a la persona que se ejercita para hacer los cinco ejercicios o menos.

este nº [71] Polanco añadió en la P₂ y en la V el siguiente texto: «Si visum erit ei, qui tradit exercitia, expedire ad profectum eorum, qui exercentur, alias meditationes his adiiicere, ut de morte ac aliis peccati poenis, de iudicio, etc.; non se putet prohiberi, licet hic non ascribantur». (Cf. textos M. Ex² 606; y L. Ex² 623-626). Lo cual demuestra que ya desde los orígenes de la primitiva Compañía se introdujo la costumbre de añadir algunas meditaciones sobre la muerte, las penas del pecado y el juicio. Pero también es cierto que Ignacio, aun siendo consciente de esta práctica, no añadió ni una letra al texto, excepto la coletilla del nº [78²].

[72] Cf. [128.148.159] – 2 *dispusición*: Estado o aptitud (capacidad-proporcional e idoneidad) de una persona para algún fin; fortaleza y resistencia tanto física como psicológica [205] [133¹]: recio y dispuesto. Se refiere más a la capacidad física – *temperatura*: temperamento, constitución psicósomática. Se refiere más a la parte psicológica [205].

QUINTO EJERCICIO ES MEDITACIÓN DEL INFIERNO.
CONTIENE EN SÍ DESPUÉS DE LA ORACIÓN PREPARATORIA Y
DOS PREÁMBULOS CINCO PUNTOS Y UN COLOQUIO

[65-71]

LA PROBLEMÁTICA DEL QUINTO EJERCICIO

Los cinco ejercicios que componen la Primera Semana forman una unidad indisociable y describen al mismo tiempo una única experiencia espiritual. Por ello omitir este 5º ejercicio sería omitir una parte esencial de dicha semana: la experiencia a un tiempo de la gracia de la salvación [53] [71³⁻⁴] y el misterio de la capacidad real de la libertad humana de rechazarla [71¹⁻²]. La *experiencia sensible*¹ de la perdición, que es el pecado.

No obstante, la recepción del texto de Ignacio, tal y como se presenta, encierra una cierta problematicidad. En primer lugar porque ha variado sensiblemente la comprensión del horizonte hermenéutico desde el que Jesús nos habló sobre la gehenna. Nos hallamos ante una comprensión escatológica diversa². Y en segundo lugar porque a mucha gente esta verdad de fe le deteriora de tal manera la imagen de Dios, Padre bueno, que le incapacita para descubrir su valor salvífico y medicinal. Jesús nos ha traído la

¹ Se da una curiosa prioridad a la pena *de sentido* sobre la de *daño*. Ignacio habla del fracaso trascendente con palabras inmanentes.

² A. TORNOS, *Escatología* I, Madrid 1989, 20-21. «También, con respecto a la *gehenna*, al *sheol* y al fuego había marcadas diferencias de interpretación entre las mentalidades apocalípticas y los grupos de fariseos que luego confluyeron hacia el rabinismo. Y hay que reconocer que los usos de la palabra y el concepto más originario de los grandes profetas, son más parecidos a los que cultivará especialmente la apocalíptica. Para ésta, proclamar la creencia en la gehenna es proclamar la creencia en la derrota de los enemigos de Yahvé y de su pueblo; el fuego es el incendio del campamento y recursos de los enemigos, expresando la culminación de la misma derrota. Nada remite a un lugar de castigo supratemporal y extraterrestre. Tampoco los rabinos pensarán en desplazamientos extraterrestres del infierno y ni siquiera el Dante los pensó. Pero los rabinos, como el Dante, sí que entendían por gehenna y fuego algo postmortal, lo cual es bastante ajeno a la estricta apocalíptica. ¿A qué quería aludir Jesús cuando aludía al tema?» (Cf. G. HAAG - A. Van den BORN - S. AUJEU, *Gehenna*, Diccionario de la Biblia, col. 739-740).

salvación y su eficacia es universal. El Evangelio no es la doctrina de los dos caminos, sino la buena Nueva de la salvación³.

Ni que decir tiene que otras personas se ven imposibilitadas para realizar este ejercicio por las experiencias negativas de la pastoral de un pasado, relativamente reciente, en que se utilizó en exceso el mecanismo del miedo como resorte eficaz para forzar cambios repentinos, aparentemente eficaces. El miedo no dura, sólo permanece el amor. Si alguien en determinados momentos de la vida ha de valerse del santo temor, habrá de hacerlo condicionalmente (si del amor me olvidare...⁴), a sabiendas de que éste es un mecanismo eventual de emergencia ordenado al temor filial [370²⁻³], cuando no pueda hallarse otra cosa mejor.

LA VERDAD DE FE QUE EN ÉL SE CONTIENE⁵

Pero también es verdad que, por una razón o por otra, hoy más que nunca, corremos el grave peligro de descuidar una verdad de fe que, a la larga y como quiera que deba entenderse, tal vez como *una llamada a la decisión*⁶, forma parte de la doctrina cristiana⁷ e históricamente ha hecho

³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, c.8º, Santander 31986: "un capítulo dedicado a la muerte eterna puede dar la impresión de que ambos enunciados (vida eterna = salvación y muerte eterna = condenación) se sitúan, dentro del mensaje cristiano, al mismo nivel, como si el cristianismo fuese una suerte de *doctrina de dos caminos* (K. RAHNER, *Principios teológicos*, ET IV, 432). Pero esto dista mucho de ser exacto: según la fe cristiana, la historia no tiene dos fines, sino uno, la salvación".

⁴ No aparece el móvil del *temor*. Se habla en condicional de una situación hipotética. La condicional es la última penetración en el conocimiento del pecado a través del misterio de la libertad.

⁵ Cf. M. RICHARD, *Enfer*, DThC V/1, Paris 1913, col. 28-120.

⁶ Las reglas hermenéuticas de las afirmaciones escatológicas. K. RAHNER, *Infierno*, SM 3, Barcelona 1976, col. 904: Lo que dice la Escritura sobre el infierno "no debe entenderse como un reportaje anticipado acerca de algo que un día ocurrirá, sino como descubrimiento de la situación en la que el hombre llamado se encuentra ahora "realmente". Ese hombre es el sujeto que se halla ante una decisión de consecuencias irreversibles; es él quien puede perderse definitivamente al rechazar el ofrecimiento de la salvación divina". La naturaleza de los discursos de Jesús acerca del juicio son una llamada a la decisión ante el anuncio de la Buena Noticia de la salvación.

⁷ K. RAHNER, *Infierno*, col. 903-904 De acuerdo con la mentalidad apocalíptica de su tiempo, Jesús habló, en sus amenazas escatológicas del infierno, como de un lugar de castigo eterno, preparado para todos aquellos que, con una actitud incrédula y negativa, rechacen la salvación ofrecida por Dios (Mt 5,29; 13,42.50; 22,13). Las imágenes y metáforas que utilizó afirman "la posibilidad de la perdición definitiva del hombre y su alejamiento de Dios en todas las dimensiones de su existencia»; Cf. CONCILIO DE ARLÉS (año 473) DH 330.338.342; PELAGIO I, *Ep. Humani generis* (3 Feb 557) DH 443; CONCILIO IV DE LETRÁN, c.1 *De fide catholica* (11-30 Nov 1215) DH 801; CONCILIO I DE LYON (año 1254) DH 839; CONCILIO II DE LYON, GREGORIO X (año 1274) DH 858; BENEDICTO XII, Const. *Benedictus Deus* (29 Ene.1336) DH 1002; CONCILIO FLORENTINO (año 1439-1445) EUGENIO IV, DH 1306; VATICANO II, LG. 48: «neque sicut servi mali et pigri (Mt 25,26) iubeamur discedere in

un gran bien a los hombres de buena voluntad que buscaban sinceramente a Dios. La Sagrada Congregación para la doctrina de la fe⁸ la ha formulado sobriamente de la siguiente manera: “La Iglesia, en una línea de fidelidad al Nuevo Testamento y a la Tradición, cree en la felicidad de los justos que estarán un día con Cristo. Ella cree en el castigo eterno que espera al pecador, que será privado de la visión de Dios, y en la repercusión de esta pena en todo su ser [...] En lo que concierne a la condición del hombre después de la muerte, hay que temer de modo particular el peligro de representaciones imaginativas y arbitrarias, porque sus excesos forman parte importante de las dificultades que a menudo encuentra la fe cristiana. Sin embargo, las imágenes usadas por la Sagrada Escritura merecen respeto. Es necesario comprender el significado profundo de las mismas, evitando el peligro de atenuarlas demasiado, ya que ello equivale muchas veces a vaciar de su contenido las realidades que aquellas representan”⁹.

La perspectiva actual, en la consideración de esta verdad, pone el acento en la posibilidad real de la libertad en su capacidad de rechazar la salvación y en la repercusión que esta pérdida acarrea para toda la vida humana. La posibilidad de perderse es real. Recuperarla en toda su hondura, completa en cuanto “preocupación” y cuidado existencialmente el ser del hombre, purifica el amor y es al mismo tiempo la salvaguarda del mismo. Es un elemento nada despreciable en el proceso de maduración de la libertad hacia la plena identificación con el amor divino¹⁰, porque le ayuda a lograr la plenitud de la decisión en la acogida de la salvación. “La predicación acerca del infierno debe descubrir al hombre de hoy *toda la seriedad de la pérdida de la salvación eterna*, seriedad que él ha de aceptar de lleno sin contar marginalmente con una *apocatástasis*” ulterior¹¹.

ignem aeternum (Mt 25,41), in tenebras exteriores ubi erit fletus et stridor dentium (Mt 22,13 et 25,30) Etenim, antequam cum Christo glorioso regnemus, omnes nos manifestabimur ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum (2 Cor 5,10) et in fine mundi procedunt qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii (Jn 5,29; Mt 25,46)».

⁸ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI (17 de Mayo 1979), *De quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, (Carta sobre algunas cuestiones referentes a la Escatología) AAS 71 (1979) 939ss.

⁹ Pienso que de esta Declaración debemos retener dos aspectos importantes: Que el hombre *puede verse privado un día de la visión y del amor de Dios*, puede quedar separado de él. Y que, por otra parte, *conviene evitar todo tipo de modelos temporales de escenificación o representación imaginativa arbitraria* aplicados a la vida futura sobre qué es *perderse*, porque esto equivaldría a manipular la verdad que este misterio encierra, y a la larga más impediría que ayudaría a su asimilación en la fe.

¹⁰ [370³] «por estar en uno» con él.

¹¹ K. RAHNER, *Infierno*, 906; La Apocatástasis era la doctrina que defendían tanto Orígenes como algunos otros Padres de la Iglesia. Ellos afirmaban que el castigo de los hombres impíos tendría un día fin y después serían reintegrados a la salvación. Esta opinión fue condenada por el Sínodo de Constantinopla en el año 543. «Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse [fore] daemonum aut impiorum. Anathema sit» (DH 411).

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El objetivo del quinto ejercicio [65⁴]

Lo que el ejercitante demanda a Dios es una gracia¹²: la experiencia sensible de la separación de Dios: el «*interno sentimiento*¹³ de la *pena* que padecen los dañados», del pecado y su prolongación (el infierno). Jesús experimentó sensiblemente, en el huerto y en la cruz, la separación del amor del Padre. Gustó el pecado para darnos a beber el cáliz de la salvación¹⁴. Por esta razón es una experiencia espiritual, concedida por Dios y anticipada al presente, en orden a la salvaguarda de la fidelidad y a la purificación del amor. Se ordena a conocer sensiblemente el pecado con el fin de no cometer jamás un pecado grave¹⁵. Pero, al mismo tiempo, persigue que el hombre valore debidamente *el don gratuito de la salvación*, la comunión con Dios

¹² Sta. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c.32, 1-8; n° 3: «Yo no sé cómo ello fue, mas bien entendí ser gran merced y que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia»... n° 4: «Y así no me acuerdo vez que tengo trabajo ni dolores, que no me parezca nonada todo lo que acá se puede pasar, y así me parece en parte que nos quejamos sin propósito. Y así torno a decir que fue una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho, así para perder el miedo a las tribulaciones y contradicciones de esta vida, como para esforzarme a padecerlas y dar gracias al Señor que me libró, a lo que me parece, de males tan perpetuos y terribles». n° 5: «¡Seas bendito, Dios mío, por siempre! Y ¡cómo se ha parecido que me querías Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me librasteis de cárcel tan tenebrosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad!» n° 7: «Esto también me hace desear que, en cosa que tanto importa, no nos contentemos con menos de hacer todo lo que pudiéremos de nuestra parte; no dejemos nada, y plega al Señor sea servido de darnos gracia para ello [...] Mas, con todo, digo que era terrible tormento, y que es peligrosa cosa contentarnos ni traer sosiego ni contento el alma que anda cayendo a cada paso en pecado mortal sino que por amor de Dios nos quitemos de las ocasiones, que el Señor nos ayudará como ha hecho a mí.»

¹³ Et. LEPERS, *L'application des sens*, Chr n° 124 (1984) 101: «El *conocimiento interno* puede tener dos significados: uno subjetivo y otro objetivo. Subjetivo: conocimiento que se interioriza en mí como el *sentimiento interno* de la meditación del infierno [65]; o bien Objetivo: conocimiento que me hace penetrar en el interior del misterio hasta hacerme gustar de la divinidad en la humanidad de Cristo. Preferimos este segundo sentido objetivo porque mantiene la distancia entre el objeto contemplado y el contemplativo».

¹⁴ A. FEUILLET, *El significado fundamental de la agonía en Getsemaní*, en *Teología de la Cruz*, Salamanca 1979, 123: «Creemos que durante su pasión, primero en Getsemaní y quizás más todavía en el Calvario, Jesús, para expiar las culpas de la humanidad experimentó voluntariamente en su humanidad la miseria y la soledad de los hombres separados de Dios por sus pecados»... p.128: «al beber la copa de la condenación en nombre de los hombres culpables, Cristo les permitirá beber el cáliz de la salvación». No sufrió en apariencia, sino que real y verdaderamente se entregó al Padre en manos de los poderes de la perdición y «gustó» (experimentó) del pecado en nuestro favor.

¹⁵ V. MERCIER, *Manuel des Exercices de S. Ignace*, (A.M.D.G) 120: «Ansi le but de l'auteur des Exercices, en nous proposant la méditation de l'enfer, est moins d'exciter en nous la douleur d'avoir commis le péché, que de nous inspirer la *résolution de l'éviter à l'avenir*».

([71³⁻⁴] «Y con esto darle gracias»). Porque con frecuencia sólo llegamos a valorar correctamente algo que poseíamos el día que lo perdemos para nuestra desgracia. Todo el ejercicio se ordena, por consiguiente, a la alabanza de la misericordia divina, a la acción de gracias al Señor que me ha librado y me concede, inmerecidamente, *un tiempo de gracia* para poder servirle y amarle; y a la justa *valoración del tiempo presente* como posibilidad concedida a la libertad para que se adhiera incondicionalmente a la salvación.

Su estructura dialéctica y condicional

Presentado como una actividad en la que el ejercitante debe trabajar con los cinco sentidos internos de la imaginación¹⁶ sensibilizando la separación de Dios, su contenido es exactamente *el reverso de las dimensiones del amor de Cristo* que sobrepasa toda medida y conocimiento¹⁷.

- [65³] «ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno».
- Ef 3,17-19: «que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que, enraizados y cimentados en la caridad, seáis capaces de comprender con todos los santos, *cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad*; y de conocer *el amor de Cristo*, que excede a todo conocimiento, a fin de que quedéis colmados de toda la plenitud de Dios».

¹⁶ Históricamente ha existido una profunda discrepancia en la interpretación de la naturaleza de este ejercicio. La Vulgata lo titula «contemplación»: «*quintum exercitium est contemplatio de inferno*» (Ex² 200) y la P₁ así como la P₂ lo llaman *meditatio*. La corriente francesa, principalmente, lo califica como *aplicación de sentidos* (Cf. PONLEVOY, *Commentaire*, 126, y V. MERCIER, *A.M.D.G.* 119-120 interpretan que es una aplicación de sentidos, aunque no haya sido practicada con anterioridad. (Cf. L. CLASSEN, *Die Übung Mit Den Drei Seelenkräften Im Ganzen Der Exerzitien*, en *Ignatius Von Loyola*, 277 es de la misma opinión, la llama aplicación de sentidos). La corriente española, en cambio, prefiere denominarlo *meditación* (Cf. A. ENCINAS, *Los Ejercicios de S. Ignacio*, 182 afirma que no es una aplicación de sentidos, sino una meditación en la que abundan los elementos sensibles. Y H. COATHALEM *Commentaire...* Paris 1965, 135-136 dice que es una meditación en la misma línea de las precedentes, pero a un nivel más imaginativo; Et. LEPERS, *L'application des sens*, Chr n°124 (1984) 108, nota 4 aduce razones bastante convincentes para probar que no es una aplicación de sentidos; Sin ánimo de entrar en polémica, digamos escuetamente que es una actividad, no realizada previamente, y que no se refiere a la contemplación de personas. El ejercitante la desarrolla al caer de la tarde, valiéndose para ello de los 5 sentidos internos de la imaginación, y remontándose de las penas sensibles a los males espirituales. Sto. THOMÁS DE AQUINO, *Sum. contra Gentiles* III 141: «Porque siempre tememos más las penas sensibles (corporales) que los males espirituales».

¹⁷ BERTRAND DE MARGERIE, *Retraite Théologique*, 74-75: «Cette longueur, cette largeur et cette profondeur de la haine (odio) de l'enfer correspondant inversement à la Longueur, Hauteur et Profondeur de l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance et que les damnés ont criminellement méprisé et rejeté (Ef 3,18-19)».

Porque sólo desde el misterio de Cristo estamos capacitados para meditar y contemplar la pena de daño que supone la pérdida de Dios. ¡Qué sería de mí si un día me viera privado del amor de Cristo! Sólo desde la salvación comprendemos el misterio de la posibilidad de perder a Cristo y, en él, el amor del Padre.

El ejercicio posee, por consiguiente, *una estructura dialéctica tanto* por lo que se refiere a la petición en condicional [65⁵], como por el contenido, que oscila entre la *experiencia sensible* de la perdición y la *acción de gracias* por la salvación¹⁸. Entre estos dos puntos neurálgicos Ignacio presenta una descripción sensible de la experiencia de la perdición (ver, oír, oler, gustar y tocar). Porque ésta tiene siempre indefectiblemente unas repercusiones que afectan a todo el ser del hombre, a sus relaciones interpersonales, e incluso a toda la creación. Y el hombre las experimenta en relación directa al amor que siente por la otra persona¹⁹ o proporcionalmente a la propia autodestrucción. Pensemos, por ejemplo, en dos personas que se han amado y acaban por aborrecerse u odiarse²⁰, o en los casos históricos de violencia y explotación extremas de los campos de concentración, o en una vida en la que aparece la degradación moral, el odio y la incomunicación. Entonces indefectiblemente se hace presente la vivencia del infierno. La vida se convierte en un infierno. Lo crea la misma separación de Dios elegida por la libertad. Y, de esto, todo hombre tiene alguna experiencia desde la que poder acercarse sensiblemente al misterio de la perdición.

¿Qué es la perdición?: Ver, oír, oler, gustar y tocar

Por ello, pensar en la perdición es pensar en la posibilidad de que el hombre, en su libertad, rechace un día la salvación y el amor de Dios, y en las repercusiones que este hecho puede acarrear a todo su ser²¹. La perdi-

¹⁸ [71³⁻⁴] Es un canto de agradecimiento y alabanza a la misericordia divina.

¹⁹ S. IGNACIO, *DEsp* [132], 7 de Marzo de 1544 (Viernes): «Veniéndome en pensamiento, y si Dios me pusiese en el infierno, se me representaban dos partes: la una, la pena que padecería allí; la otra, cómo su nombre se blasfema allí; cerca la primera no podía sentir ni ver pena, y así me parecía y se me representaba serme más molesto en oír blasfemar su santísimo nombre».

²⁰ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/2, 1948, 290.299: «La humanidad de cada hombre consiste en su concreción de *ser-con los otros hombres*» [...] «el yo se conquista a sí mismo en el encuentro con el tú. El hombre es un ser que mira al otro a los ojos»; Por eso, cuando esta relación «tu-yo» se rompe de un modo u otro hace siempre su aparición esta experiencia misteriosa y *sensible* del infierno. De nuevo conocemos lo trascendente a través de las experiencias intramundanas.

²¹ S. IGNACIO sensibiliza toda la realidad quebrantada, el trastorno y corrupción que el pecado introduce en la creación. El hombre crea el Infierno cuando rechaza la salvación de Cristo, cuando destruye lo que es el amor, la verdad, la honestidad y el bien sin mezcla alguna, cuando pierde el amor. Porque no puede darse una experiencia de pecado que no sea al

ción equivale a volver la espalda a Dios o a perder la gracia de la amistad. El amor así como la comunión con Dios son la vida (Jn 17,3) y perderse es quedar privado para siempre de él. Esto es entrar en el infierno, *experimentar* la muerte, que equivale al *pecado en cuanto separación*. De hecho, siempre que el hombre rechaza la gracia, se pierde. Queda privado de la vida de comunión por la ofensa inferida a Dios, la autodestrucción o la ruptura del vínculo de amor que le une a sus hermanos.

La perdición, por tanto, como el gozo de la vida, sólo pueden pensarse en términos personalistas de relación y existenciales de libertad, en términos de separación o de aniquilación del amor, desde algo de lo que todos tenemos una cierta experiencia. Venirse abajo entonces es irse «al no ser», al *sheol*, es quedar privado de la comunión y de la vida, cristalizar para siempre en el mal²². La perdición implica una definitiva oposición al mundo permanente y perfecto, la cual se convierte en tormento²³. *Perderse* es rechazar a Jesucristo [71], el amor y la libertad ofrecida por Dios²⁴. De ahí que quien no se siente amado, tarde o temprano, se viene abajo, y corre el peligro de rechazar la salvación, o de caer en la depresión, en el odio o en la total deshumanización. S. Juan lo expresa de otro modo: «Quien no ama permanece en la muerte, y no conoce a Dios (1 Jn 3,14; 4,8). Y podríamos añadir, «comienza a entrar en el infierno, porque la aniquilación del amor, es separación y muerte, es simplemente *pecado e infierno*».

Existe el peligro, no obstante, de que, cuando pedimos el «interno sentimiento» de la pena, la consideremos a ésta simplemente de tejas abajo. El conocimiento interno, que Ignacio suplica, posee un carácter trascendente, ante Dios, que es la verdadera dimensión del pecado. ¿Y si un día quedara separado de Dios? Por ello se trata de acercarse al sentimiento de la pena desde lo humano sensible que conocemos, pero para adentrarse al final en el misterio que acontece ante Dios. Desde la valoración de la llamada a la comunión y desde la separación real de Dios, autor de la Vida.

mismo tiempo separación de Dios. Experimentamos algo del infierno cuando Dios se aleja, cuando se quiebra la fe, cuando el hombre siente que ha perdido el amor y la honestidad, cuando destruye la imagen de Dios en su ser y llega a no comprenderse a sí mismo.

²² Esta comprensión hermenéutica de K. RAHNER es en el fondo la interpretación hegeliana de cómo el hombre malo cristaliza definitivamente en el mal (Cf. A. TORNOS, *Reflexión teológica y meditación sobre el infierno*, 160).

²³ K. RAHNER, *Infierno*, col.905.

²⁴ A. TORNOS, *Reflexión teológica y meditación sobre el Infierno*, 159.162: «El pecado es decir no a Jesucristo, la conversión es decirle sí [...] en la proclamación de la vida cristiana, como un seguimiento de las huellas del dolor de Jesús, la piedad está concentrada completamente en el hecho y el camino de Jesús, y en la capacidad de El para morir por otros en la piedad de Dios». «La perdición es el negativo del inmenso volumen de gracia de Dios nuestro Señor. Pero lo que nos ha traído Jesús es la posibilidad de vivir la vida de Dios».

De lo sensible a lo espiritual

Esto nos lleva a una consideración sobre la seriedad de la libertad humana ante Dios. Al disponer de nosotros mismos como realidad total en la decisión de la libertad frente a las personas y a las cosas, en primer lugar nos definimos ante Dios²⁵; porque en el mismo acto de la libertad a quien aceptamos o rechazamos es siempre, en última instancia, a Cristo²⁶. Por ello es preciso considerar la posibilidad de que este don tan precioso de la libertad rechace frontalmente a Dios en su decisión, a veces atemática, sobre los bienes finitos intramundanos. La concepción joánica del «juicio presencializado», o anticipado a la presencia de Cristo en el presente, ilumina profundamente esta verdad de fe. Aquí y ahora, en las decisiones concretas el hombre se decide por o contra Jesús en el amor. El juicio se decide aquí y ahora en la actitud ante la Luz del amor y más concretamente en la actitud hacia los hermanos. El que dice sí incondicionalmente a Jesús, porque se ha decidido a amar más allá de toda condición, límite o barrera, no pasa por el juicio²⁷. El que permanece en la Luz conoce a Dios, está en comunión con él. Pero, el que no ama, no conoce a Dios y ha decidido entrar en el infierno. Pues el hombre puede, de hecho, odiar a sus hermanos²⁸. Y esta segunda opción es también ineludible.

El ejercicio recupera estas experiencias sensibles, propiamente humanas (ver, oír llantos, voces, blasfemias, oler, gustar, tocar), experimenta el odio y la separación, se introduce de lleno en el misterio de la libertad del hombre en pecado, y a través de él se adentra en el misterio de la fe. Por mis faltas soy capaz de olvidarme del amor del Señor. Y ésta es una posibilidad bien real de la libertad.

²⁵ K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de Concupiscencia*, en ET I, 393-394: La decisión de la libertad humana «es un acto que coloca al hombre, explícita o implícitamente, ante Dios, bien absoluto. El hombre se decide *ante Dios* en cuanto que él, concebido como el bien por antonomasia, es aprehendido, al menos implícitamente, en toda decisión de la libertad. Y es que el bien individual finito sólo puede ser aceptado o rechazado libremente en la dinámica hacia el bien en cuanto tal».

²⁶ [71¹] La causa de la perdición, según S. Ignacio, es el rechazo de Cristo. Ignacio lo desdobra en dos capítulos: porque no creyeron el advenimiento (no creyeron en él durante su vida mortal) o porque, creyendo, no obraron según sus mandamientos. El juicio es una referencia a la fe en Cristo, que el hombre la expresa en su decisión ante las personas o las cosas. La decisión se opera siempre en el horizonte cristológico de su verdad y su misterio.

²⁷ Jn 3,19-20: La palabra *crísis* en el evangelio de S. Juan significa una sentencia condenatoria; Para todo este tema del juicio presencializado o anticipado al presente de Cristo, véase J. BLANK, *Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, 158-164 y 307-310.

²⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 264-265: «Pues bien: ese sujeto responsable está afirmando su yo frente a (y contra) Dios, atemática e implícitamente alcanzado en la mediación del prójimo. O dicho de otro modo: esa persona está optando por una existencia sin Dios [...] Mas tales responsabilidades existen, o lo que es lo mismo, el pecado (la negación culpable de Dios) existe».

La purificación del amor por la afirmación en la libertad

Por otra parte «la eternidad del infierno puede y debe explicarse hoy como consecuencia y no como causa o realidad independiente de la obstinación interna, la cual a su vez proviene de la naturaleza de la libertad y no está en contradicción con ella. Ya que la libertad es la voluntad y posibilidad de poner lo definitivo, y no la posibilidad de una revisión siempre renovada de las decisiones». Así pues, si «la eternidad no es la duración temporal que se esconde tras la historia de la libertad, sino el estado definitivo de la historia realizado por el hombre; en consecuencia, el infierno es eterno, y así constituye una manifestación de la justicia de Dios»²⁹. Nuestro Padre sólo actúa en la medida en que respeta la libertad y no arranca al hombre de la contradicción definitiva que él mismo se ha creado³⁰.

A partir de este momento el temor es la aguja que penetra, mientras que el amor es el hilo que perdura. Sería un error despreciar el santo temor³¹, porque quien esto hiciera desconocería a un tiempo la fragilidad humana y su camino hacia el amor. «Luego comience primero el temor [...] Y cuanto más crezca la caridad más disminuirá el temor [...] Pero si no existe el temor no hay por donde penetre la caridad [...] El temor ocupa primero la mente, pero no permanece en ella, porque para eso entró, para introducir la caridad [...] ¿Te atormenta el corazón la conciencia de tus pecados? Eso es que no estás todavía justificado. Hay en él algo que todavía le punza y hiere (*quod titillet, quod pungat*). No temas, porque lo que el temor vulnera lo sana el amor. El temor de Dios hiere lo mismo que el hierro medicinal del cauterio, extirpa la podredumbre, y por ello da la impresión como si aumentara la herida.. Ocupa, pues el temor tu corazón, para que introduzca la caridad; suceda la cicatriz al cauterio. Porque si no temes, no puedes quedar justificado [...] Por consiguiente, es necesario que entre primero el temor, para que por él venga la caridad. Pues, el temor es la medi-

²⁹ K. RAHNER, *Infierno*, col. 906; sólo es libre aquel que tiene capacidad de comprometer su futuro.

³⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 268: «Por otra parte, la atribución a Dios de la existencia del infierno incide en un predestinacionismo extraño al Evangelio; sólo el hombre (no Dios) puede darse a sí mismo la muerte eterna (a la inversa, sólo Dios - y no el hombre - puede darle al hombre la vida eterna); el infierno puede existir sólo como fabricación humana (de forma semejante, el cielo puede existir sólo como autodonación divina); de ahí (y esta es la parte de razón que debe reconocerse a la teoría de la apocatástasis) la naturaleza asimétrica de la escatología, a la que nos referíamos al comienzo, y el carácter dialéctico de un mensaje que, proclamando la salvación como certeza absoluta, habla también de la condenación como posibilidad real»; A. TORNOS, *Reflexión teológica*, 160: «Dios no condena a nadie; uno se condena. Dios castiga en cuanto que ha creado las estructuras del mundo y del hombre. Es decir: quien escupe al cielo en la cara le cae; y no es que Dios empuje la saliva para abajo, sino que ha creado unas leyes por las cuales le cae encima a quien escupe hacia arriba. Pues igual, al que hace una cosa que no está dentro de lo que es el encuentro con Cristo, que es la ley de la Historia, la ley del cumplimiento y autorrealización del hombre, a ese se le cae la historia encima».

cina, la caridad en cambio la salud»³². Semejante al ayo que sale fiador de los principiantes, logra que estos pasen adelante y no vuelvan la vista atrás³³. Una santa preocupación que sirve de estímulo para que el amor progrese y se afiance, purificando y afirmando la decisión de la libertad.

El temor filial se identifica con la caridad perfecta³⁴, pero no por ello es despreciable el temor servil³⁵, porque en determinados momentos de la vida ayuda a anclar el amor en la adhesión incondicional a Cristo más allá de los vaivenes del deseo o de la presión social; ayuda a salir del pecado mortal y, una vez salido de él, conduce suavemente al amor filial [370²⁻³].

³¹ Así como es un error negar que el amor propio, bien ordenado, es bueno y desempeña una función capital en la vida humana, del mismo modo es ingenuidad pensar que el temor de la perdición sea un elemento inferior e indigno de una vida propiamente humana. Porque en ambos casos la idealización de las motivaciones acaba por desconocer el misterio del hombre y termina en el fracaso.

³² S. AGUSTÍN, *Tract Ep lo I*, IX, 4 (SCh. 75, 384-386): 1 Jn 4, 18a: «*Timor non est in caritate*» perfecta [...] Ergo incipiat timor: «quia initium sapientiae timor Domini» (Eclo 1,28). Timor quasi locum praeparat caritati. Cum autem coeperit caritas habitare, pellitur timor qui ei praeparavit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit; et quantum illa fit interior timor pellitur foras. Major caritas, minor timor; minor caritas, major timor. Si autem nullus timor, non est qua intret caritas. Sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid suitur; seta prius intrat, sed nisi exeat, non succedit linum: sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet timor, quia ideo intravit, ut introduceret caritatem. 1 Jn 4,18b: «sed perfecta dilectio foras mittit timorem; quia timor tormentum habet». Torquet cor conscientia peccatorum, nondum facta est justificatio. Este ibi quod titillet, quod pungat [...] Stimulat timor: sed noli timere; intrat caritas quae sanat quod vulnerat timor. Timor Dei sic vulnerat, quomodo medici ferramentum, putredinem tollit, et quasi videtur vulnus augere [...] Occupet ergo cor tuum timor, ut inducat caritatem; sed succedat cicatrix ferramento medici [...] Nam si sine timore es, non poteris justificari [...] Opus est ergo ut intret timor primo, per quem veniat caritas. *Timor medicamentum, caritas sanitas*». Cf. además de S. AGUSTÍN *Tract Io Ev*, XLI, 10 (CCL 36, 363); *En Ps.* 127 n° 7 (CCL 40, 1871s); *Serm de verb. Apost.* 156 c.13 14; y 161 c.8; *Serm de caritate* 349 n° 7 (PL 38, 857.882; PL 39, 1532s).

³³ LA PALMA, *Camino Espiritual*, L. I, c.24, Madrid 1967, 483: «El quinto y último grado de esta primera jornada es el temor de Dios, el cual ha de ser como el ayo y la guarda y el fiador de los principiantes, para que pasen adelante y no se vuelvan atrás».

³⁴ S. AGUSTÍN, *Epist 145, ad Anastasium*, 4: «Inimicus ergo iustitiae est, qui poenae timore non peccat: amicus autem erit, si eius amore non peccet; tunc enim vere timebit peccare. Nam qui gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere. Ille autem peccare metuit, qui peccatum ipsum, sicut gehennas odit. Ipse est timor Domini castus, permanens in saeculum saeculi. Nam ille timor poenae, tormentum habet, et non est in charitate, eumque perfecta caritas foras mittit» (BAC 99, t.XI, 192).

³⁵ Cf. DH 1456.1526.1558.1678.2314.2460-2467.2625. M. LUTERO, *Sermo de poenitentia* (año 1518) 1,319₁₀₋₁₇; LEÓN X, *Bulla Exsurge Domine* (15 Junio 1520) DH 1456; CONCILIO DE TRENTO, Sess. VI *Decretum de iustificatione* (13 de Enero 1547) can.8, DH 1558; PIUS VI, *Const. Auctorem fidei* (28 Ag 1794) n.25, DH 2625: Contra los errores del SÍNODO DE PISTOIA: «Doctrina, quae timorem poenarum generatim perhibet dumtaxat non posse dici malum, si saltem pertingit ad cohibendam manum; quasi timor ipse gehennae, quam fides docet peccato infligendam, non sit in se bonus et utilis, velut donum supernaturale ac motus a Deo inspiratus praeparans ad amorem iustitiae: - falsa, temeraria, perniciosa, divinis

La apertura a la esperanza

Ahora bien, en el ejercicio del Infierno es preciso compaginar la afirmación relativa a la «posibilidad real» de una condenación eterna, como constitutiva de la misma naturaleza de la libertad, con la «obligación de esperar» para todos los hombres la salvación en Cristo³⁶. De este modo, a la vez que se mantiene la posibilidad real de un eterno endurecimiento (el dogma del infierno en todo su rigor), que impone a toda la existencia cristiana una gravedad y seriedad radical en su adhesión inquebrantable al amor, el creyente alberga igualmente la entrega confiada y llena de esperanza en la infinita misericordia de Dios, nuestro Padre³⁷. La afirmación de la salvación, que viene de parte de Dios, acentúa así la justa valoración del «don inmerecido», que en ningún modo se halla en paridad con el riesgo de la perdición inherente a la libertad. Decir que es Jesús quien juzga equivale a revestir el juicio del aspecto de la esperanza³⁸. Por este motivo el infierno se debe proponer siempre como una posibilidad real que acompaña a la invitación gratuita a la conversión, a la vida³⁹, y a la acción de gracias

donis injuriosa...». Ignacio no pone el móvil del temor para que lo utilice, sino para conocer y aborrecer el pecado y para saberse redimido.

³⁶ ¿Cómo conciliar el deber de esperar la salvación para todos los hombres con la proposición de que la perdición eterna es una posición real?; H. Urs von BALTHASAR, *L'enfer. Une question*, c.7, 59-67: 60: «cualquiera que considere la posibilidad (para los demás y no para sí) de un sólo condenado, fuera de él mismo, ése tal difícilmente será capaz de amar sin reserva»; p. 61: «Pero hoy todavía nos es permitido alimentar esta esperanza, a condición de presuponer que la solidaridad con todos los hombres, expresada en esta esperanza, sea objeto de un esfuerzo, de lucha, de pasión, como lo fue en la existencia del Apóstol». Expresión del amor radical a los hermanos, por el que el hombre incluso desearía ser anatema, con tal de lograr su salvación. No es posible que se de un amor así de radical, si al mismo tiempo el hombre no alberga la esperanza de la salvación para todos; p. 65: «la posibilidad por principio de autoexcluirse de la Redención [...] no significa un límite a la piedad divina»; p. 67: «La fe en el amor y la gracia ilimitados de Dios justifica tanto la *esperanza en la universalidad de la Redención* como la posibilidad, que por principio permanece abierta, de resistir a la gracia y de una eterna condenación».

³⁷ K. RAHNER, *Infierno*, col. 905-906. El desarrollo teológico del dogma sobre el Infierno «debe llevarse a cabo mostrando sobre todo el *sentido existencial* de las afirmaciones sobre el mismo. Manteniendo, por una parte, el dogma del infierno en todo el rigor de sus exigencias reales, con el fin de: conducir al hombre al dominio de su vida [...] e imponer una seriedad radical a la existencia, y, por otra, acentuando la referencia fundamental al sentido salvífico de este dogma [...] Hay que compaginar las afirmaciones acerca de la universal voluntad salvífica de Dios, de la redención de todos en Cristo y de la obligación de esperar la salvación, con la afirmación relativa a la posibilidad real de una condenación eterna [...] Junto a la clara acentuación del infierno como posibilidad de eterno endurecimiento, debe alentar igualmente una entrega confiada y llena de esperanza a (en) la infinita misericordia de Dios».

³⁸ J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris 1969, 232-233 (Citado por H. Urs Von Balthasar, *L'enfer*, 21).

³⁹ W. KASPER, *Catecismo del católico adulto* (edit. por la Conferencia episcopal alemana) 1985 (H. Urs Von. Balthasar, *L'enfer*, 10).

[71,3-4]. Y así, templado el santo temor con el consuelo de la esperanza, accede el hombre por medio de esta experiencia purificadora y medicinal a la madurez de la libertad y a la acción de gracias por la salvación, sin llegar en ningún momento a quedar desalentado⁴⁰.

EL COLOQUIO [71³⁻⁴]

«Y con esto darle gracias, porque no me ha dejado caer en ninguna destas acabando mi vida. Asimismo, cómo hasta agora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia; acabando con un Pater noster». Este momento es el clímax del ejercicio: la experiencia de hallarse ante la misericordia incondicional del Padre que nos ofrece en Cristo la salvación y la vida verdadera, el agradecimiento por la libertad de la salvación y por esta nueva oportunidad. El coloquio se abre así a la justicia de Dios. El es misericordia y fidelidad. Su justicia es radicalmente diferente a (de) la de los hombres⁴¹. Por esta razón tiene derecho a todo nuestro ser y a toda nuestra vida. El hombre acoge así la forma de ser de Dios, su justicia, que se opera por el amor en el perdón. El día acaba de este modo con un canto de agradecimiento y alabanza a la salvación que se ha manifestado en Cristo crucificado, expresión a un tiempo de nuestro pecado y de la justicia de Dios⁴².

DIRECTORIO. EL MODO DE PROPONER LA 1ª SEMANA

Los cinco ejercicios que componen la 1ª Semana son cuatro lugares teológicos, complementarios e insustituibles, desde los que se tiene experiencia del pecado y de la salvación. Son una única vivencia, la actitud del hombre ante el pecado, que ocupa y absorbe al menos la unidad de un día completo. Ignacio, después de ofrecer esta unidad espiritual, sin detallarla más, y sin pretender ser ni exhaustivo ni moralizante, le deja solo al que se ejercita durante dos o tres días, o más, para que avance no en extensión, sino en profundidad; hasta que experimente ante Dios su radical dependencia y su pecado; para que sienta interno conocimiento de la hondura de su libertad,

⁴⁰ LA PALMA, *Camino Espiritual*, L. I, c. 24, Madrid 1967, 486: «para criar y conservar en nosotros este santo temor, ayuda mucho la consideración del juicio final, y para este mismo fin puso nuestro santo Padre la meditación del infierno. Este temor se debe siempre templar con la esperanza, para que no venga en desesperación» (Eclo 2,9: Los que teméis a Dios, esperad en él).

⁴¹ Él no es un robot que retribuye de manera jurídico-mecánica. Ofrece una salvación incondicional, más allá de todos los módulos humanos (Mt 20,1-16; 25,14-30; Lc 15,11-32).

⁴² *Alterum Directorium a Sto. Ignatio traditum*, [2] (MHSI 76, *Direct.* p.83: «post vespas dabitur, si fieri potest, eodem tertio die quintum Exercitium». En este ejemplar del directorio latino dictado por S. Ignacio y perteneciente al P. Polanco se subraya que “si es posible” el tercer día, al caer de la tarde, el que se ejercita haga este ejercicio sobre el Infierno.

capaz incluso de enfrentarse a Dios y degenerar en la autodestrucción y la degradación del género humano; capaz de crear el infierno de la separación y de la nada. Y por otra parte, para que experimente la radical insuficiencia de todo esfuerzo humano por concederse a sí mismo la salvación.

Al que da los Ejercicios le puede dar miedo mantener al que se ejercita durante tanto tiempo con esta poquedad de ideas especulativas. Pero es preciso tener en cuenta dos cuestiones fundamentales: *la primera*, que el acercamiento de Dios al hombre se funda en una realidad única que va avanzando y penetrando en profundidad hasta afectar principalmente no al mundo ideológico, sino a las emociones y sentimientos más hondos del hombre⁴³. La actividad de Dios, como toda vivencia, siempre que acontece es *nueva*, pero no con la novedad de las ideas (por su variedad y brillantez), sino por la calidad del gusto espiritual a un mayor nivel de profundidad en el mundo emocional. Y, *en segundo lugar*, porque para Ignacio es más importante el método que las ideas. Él no pretende elaborar un tratado ni sobre el pecado ni sobre las postrimerías, sino trata de crear un método con el que, por círculos concéntricos, el ejercitante por sí mismo se sienta conducido por Dios y avance, experimentando cosas nuevas sobre su pecado y la compunción, en aquella realidad única de su pecado. El lenguaje de Dios es muy simple, unitario y sencillo, denso, afecta a todo el ser del hombre. Dice muy pocas cosas, fundamentalmente nos habla de su amor por nosotros, amor por la persona concreta. Y en el mismo amor él se comunica y entrega. Es el anticipo de la vida que nos espera y que se convierte en la seguridad y certeza entitativa del hombre. Por su misma naturaleza genera libertad, cambia el ser del hombre y dura en el tiempo. El individuo ya jamás podrá olvidarlo. De resultas de esta vivencia el hombre queda *suelto, humilde, alegre, y llevado*; disponible para dejarse conducir por el amor y unificado en el mundo de sus apetencias, por el deseo exclusivo de agradecerle.

En 1ª Semana las lágrimas de la compunción generan el deseo de vivir sólo para Dios. Se hacen añicos los ídolos de barro, y queda sólo el Señor, único digno de ser adorado. La vivencia está en el origen de la salvación.

Por consiguiente, el modo ideal de proponer estos cinco ejercicios debe ir precedido de una larga preparación⁴⁴ del ánimo del candidato, tanto próxima como remota. S. Ignacio preparó a Fabro y a Javier durante meses e incluso años. Era muy consciente de que para que estos hombres, tan

⁴³ Téngase en cuenta que los Ejercicios son una “escuela del afecto”. En ellos son más importantes los sentimientos que las ideas [2], porque aquellos revelan más que éstas el proceso de afectación y transformación.

⁴⁴ La preparación se funda en dos cosas principalmente: En una serie de instrucciones y adiestramiento sobre qué son los Ejercicios (Anotaciones), sobre cuál es el fin del hombre (P y F), sobre los modos de examinar la conciencia, etc. Y en una preparación del ánimo para acoger en este momento histórico en libertad la gracia de Dios.

dotados, estuvieran dispuestos a la acción de la gracia, libres de prejuicios y condicionamientos, se requería una larga tarea de preparación anterior.

Sólo entonces Ignacio presenta toda la materia de una sola vez, la unidad de un día de experiencia. La noche de víspera, el día comienza la víspera por la tarde, se le exponen sumariamente al candidato el primero y segundo ejercicios, detallándole cuál es el núcleo central de cada uno de ellos y sobre todo la experiencia espiritual subyacente, de modo que el ejercitante pueda hacer el primer ejercicio a media noche⁴⁵ y el segundo a primera hora de la mañana del día siguiente antes de desayunar. A media mañana, sobre las 11, convendría hablarle brevemente sobre el sentido de la meditación, repetición y de los coloquios, de modo que luego él pudiera hacer, antes de la comida el tercero y después de ella el cuarto ejercicio. Y a primera hora de la tarde convendría explicarle el modo de esa actividad tan curiosa con los cinco sentidos de la imaginación sobre la experiencia sensible de la perdición y de la justicia de Dios, el quinto ejercicio.

Este día indudablemente resulta un poco cargado para el que se ejercita, pero en los días sucesivos conviene dejarle sólo⁴⁶, y ayudarle simplemente en las dificultades que experimenta, explicándole detenidamente los demás documentos que también pertenecen a la primera Semana: los dos exámenes [24-31] y [32-42.43] y el primer modo de orar [238-248], las adiciones y el documento sobre la penitencia [73-90], las notas para

⁴⁵ La experiencia aconseja que el ejercitante interrumpa sus 8 horas de sueño por este orden: duerma en primer lugar cuatro horas, por ejemplo de 23pm a 3am, haga entonces el primer ejercicio de 3 a 4, y a continuación duerma otras cuatro horas de 4am a 8am. La norma habitual a seguir sería la siguiente: si la persona fuera frágil y no pudiera dormir profundamente de 4 a 8, sería preferible que no se levantara por la noche, para no pasar el resto del día soñoliento y poder tener la mente despejada para la intensa actividad que requieren los Ejercicios.

⁴⁶ En el directorio dictado al P. VITORIA (MHSI 76, *Direct.* [24 y 27], 103-104) se contempla la posibilidad de presentar al que se ejercita un único ejercicio por día («y darle el primero con cuatro repeticiones el primer día [...] y el segundo, el segundo día; y el tercero, el tercero día, con repeticiones etc. Quando se diere sólo un ejercicio cada día, púedele compartir que haga un punto o más en cada hora, con una o dos repeticiones de todo junto»). Pero históricamente, tal vez por preocupaciones moralizantes o por miedo a dejar excesivamente sólo al individuo o por deseo de completar la experiencia (Véase por ejemplo, el añadido de Polanco en la P₂ y en la V., y los textos M. y L. en Ex² 202-205 y 606 y 623-626), fue degenerando la práctica original con las añadiduras de diversas sobrecargas moralizantes, inútiles e innecesarias que acabaron por desvirtuar la unidad de los 5 ejercicios. Debido a este peligro siempre será preciso tener presente que lo que dice S. Ignacio escuetamente es mucho más útil que lo que uno pueda añadir o inventar de su cosecha; y por otra parte que el que se ejercita ante Dios es el individuo y no el que los da. Este último no debe ni predicar, ni exhortar, ni moralizar, ni suplir la libertad del que se ejercita [...] sino exponer breve y sumariamente, y luego acompañar al que se ejercita, ayudándole a resolver las dificultades que encuentra en el modo de ejercitarse. Y esto supone para ambos un cambio radical de actitud. Sólo la gracia tiene el primado. Y la experiencia ni está estandarizada ni es uniforme, sino personal e irrepetible, bajo la guía del Espíritu, en plena libertad, sin miedo a reducir la experiencia o a acomodarla [18].

sentir y entender escrúpulos y suasionés del enemigo [345-351], y finalmente el documento sobre el discernimiento propio de la primera Semana [313-327]. Todos estos documentos son complementos de ayuda y apoyo, que por su misma naturaleza pertenecen a la 1ª Semana y están referidos a la clarificación del proceso interno espiritual que “padece” el que se ejercita, al adentrarse en el misterio de la experiencia de la justicia gratuita y misericordiosa de Dios. Por este motivo es preciso aplicarlos, tanto cuanto, según la necesidad del candidato, de modo que la Semana⁴⁷ termine con la experiencia de la justicia en el consuelo del perdón, y, si el candidato lo pidiera, porque siente de ello necesidad, con la confesión general [44], que debe ser dejada totalmente a su libre elección [44²].

⁴⁷ Ignacio llama *Semana* a un tiempo pleno, como los evangelios dicen “40 días”, en que acontece una experiencia. La medida del tiempo en este caso viene marcada por la duración del proceso interno en que se despliega la experiencia del que se ejercita.

PRIMERA SEMANA

Las adiciones

[73-90]

**[73] ADICIONES PARA MEJOR HACER LOS EJERCICIOS Y
PARA MEJOR HALLAR LO QUE DESEA**

²*La primera adición* es, después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Ave María pensar a la hora que me tengo de levantar y a qué, resumiendo el ejercicio que tengo de hacer.

[74] ¹*La segunda*, cuando me despertare, no dando lugar a unos pensamientos ni a otros, advertir luego a lo que voy a contemplar en el primer ejercicio de la media noche, trayéndome en confusión de mis tantos pecados, poniendo ejemplos, ²así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes. ³Asimismo, en el segundo ejercicio, haciéndome pecador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parecer delante del sumo Juez eterno, ⁴trayendo en ejemplo cómo los encarcerados y encadenados, ya dignos de muerte, parecen delante su juez temporal. ⁵Y con estos pensamientos vestirme, o con otros, según subyecta materia.

[75] ¹*La tercera*, un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie, por espacio de un Pater noster, ²alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc.; y hacer una reverencia o humiliación.

[76] ¹*La cuarta*, entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo en

[73] 1 Lo que desea: Lo que deseo – 2 *ya que*: Así que, cuando.

[74] 1 *trayéndome en confusión*: Aparece tachada la conjunción copulativa «y» («trayéndome en «y» confusión») (Cf. N.P. y V.). Probablemente el manuscrito de S. Ignacio decía «trayéndome en *vergüenza* y confusión», pero el copista de A se olvidó de transcribir la palabra «*vergüenza*», pasó de página, y en ésta nueva conservó la conjunción copulativa «y». Lógicamente después fue tachada al constatar que faltaba otro término en la numeración. – 2 *en haberle*: por haberle – 4 *trayendo en ejemplo*: poniendo por ejemplo – 5 *subyecta materia*: lo que quiero y deseo en cada ejercicio.

[75] Cf. [239]. – *considerando* [...] y *hacer*: y considerando [...] haré.

[76] 1 *supino rostro arriba*: tendido en el suelo con el rostro hacia arriba... – 2 *si hallo*: si hallare – 3 *ahí me reposaré*: Cf. [254].

pie; andando siempre a buscar lo que quiero. ²En dos cosas advertiremos: la primera es que, si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante; y si postrado, asimismo, etc; ³la segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga.

[77] ¹*La quinta*, después de acabado el ejercicio, por espacio de un cuarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; ²y si mal, miraré la causa donde procede, y así mirada, arrepentirme, para me enmendar adelante; ³y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor; y haré otra vez de la misma manera.

[78] ¹*La sexta*, no querer pensar en cosas de placer ni alegría, como de gloria, resurrección, etc.; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide cualquier consideración de gozo y alegría; ²mas tener delante de mí quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio.

[79] *La séptima*, privarme de toda claridad, para el mismo efecto, cerrando ventanas y puertas el tiempo que estuviere en la cámara, si no fuere para rezar, leer y comer.

[80] *La octava*, no reír ni decir cosa motiva a risa.

[81] *La nona*, refrenar la vista, excepto al recibir o al despedir de la persona con quien hablare.

[82] ¹*La décima adición* es penitencia, la cual se divide en interna y externa. ²Interna es dolerse de sus pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos. ³La externa, o fruto de la primera, es castigo de los pecados cometidos y principalmente se toma en tres maneras:

[83] ¹*La primera* es cerca del comer; es a saber, cuando quitamos lo superfluo no es penitencia, mas temperancia; ²penitencia es cuando quitamos de lo conveniente, y cuanto más y más mayor y mejor, sólo que no se corrompa el subyector, ni se siga enfermedad notable.

[79] *en la cámara*: en su habitación.

[80] *cosa motiva*: cosas que puedan provocar la risa.

[81] *despedir de*: cuando reciba o despida a la persona.

[82] *se toma en tres maneras*: se usa de tres maneras.

[83] 2 y [84²] y *cuanto más y más, mayor y mejor*: H. (p. 454) «et quanto plus removemus, tanto maior est poenitentia ac melior»; C. (p. 470) línea 52 «et eo maior, quo fit huiusmodi subtractio maior»; P. (p. 211) «et quo plus subtrahimus eo melius». Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 39 – [83²] y [84²] *sólo que no se corrompa el subyector*: con tal de que no se inutilice la persona, quedando sin fuerzas corporales ni disposición suficiente para cumplir bien las horas de los ejercicios espirituales (J. CALVERAS, *Directorio*, 87-88). En el n° [213³] el mismo S. Ignacio interpreta implícitamente esta formulación. Cf. P. FERRUSOLA, *Exercicios*, 393, n° 4, nota 56: «No quede inútil para lo que Dios quiere que haga».

[84] ¹*La segunda*, cerca del modo del dormir; y asimismo no es penitencia quitar lo superfluo de cosas delicadas o moles; ²mas es penitencia cuando en el modo se quita de lo conveniente, y cuanto más y más mejor, sólo que no se corrompa el sujeto, ni se siga enfermedad notable, ³ni tampoco se quite del sueño conveniente, si forsan no tiene hábito vicioso de dormir demasiado, para venir al medio.

[85] *La tercera*, castigar la carne, es a saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas.

[86] ¹*Nota*. Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia es que el dolor sea sensible en las carnes y que no entre dentro en los huesos; de manera que dé dolor y no enfermedad. ²Por lo cual parece que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable.

[87] ¹*La primera nota* es que las penitencias externas principalmente se hacen por tres efectos: el primero, por satisfacción de los pecados pasados;

[84] 1 «y» añadida por la mano de S. Ignacio. – *cosas delicadas o moles*: finas y blandas – 3 *si forsan*: Si quizás o por ventura. «ne die toto somnolenti simus» (Cf. C. 470, línea 55-56) – *para venir al medio*: [15⁵][84³][169⁶][177²][179³][213^{1,2}][229⁵][333¹][339²][350³] Cf. S. ARZUBIALDE, *La limosna, reforma de la propia vida*, 20.

[86] 1 *más cómodo*: Más conveniente, Cf. [86²] – 2 *Por lo cual*: Para lograr este fin lo que parece más conveniente es (Cf. [23⁵]) – *dolor de fuera*: dolor por fuera, exterior.

[87] 1 *efectos*: finalidades u objetivos – *por satisfacción [...] por vencer*: Con frecuencia Ignacio utiliza la preposición «por» con el significado de «para» – 2 *sensualidad*: Las potencias tanto sensitiva como apetitiva en cuanto afectadas por la concupiscencia (Cf. [35²] delectación sensual) – *partes inferiores*: el hombre entero en cuanto que no esté guiado por la razón según Dios («subyectas a las superiores»: sujetas a la recta razón). Cf. M. GIULIANI, *Faire pénitence*, 34: «le sensible obéisse à la raison».

La *sensualidad*, o potencia sensitiva, es la facultad de sentir, interior o central, propia de los seres animados que es guiada por la representación imaginativa y el conocimiento concreto, y en relación con las sensaciones de los cinco sentidos corporales.

Moción sensual: es la inclinación de la sensualidad (o del apetito sensitivo) por las conveniencias de orden sensible que le reportan.

Sensual, S. Ignacio lo usa en el sentido de «sensible» o «propio de los sentidos»: [35²] [98³] [182²] [314¹] = 4 veces

Sensualidad carnal: (en sentido peyorativo) Es la propensión excesiva a los placeres de los sentidos [...] frecuentemente relacionados con el placer carnal. “Se entiende como potencia sensitiva o sensibilidad”: «que la sensualidad obedezca a la razón»: [87²].

Afición carnal: Es el amor natural a los parientes fácilmente desordenable (*Const. Examen* c. 4,7 [61]), en contraposición a la sensualidad. (*amor carnal*): [97²]: «inclinación desordenada a las satisfacciones de los sentidos» (Calveras), no precisamente en el sentido sexual.

Las *partes inferiores*: (= carne, cuerpo [85¹]) es lo restante del área exterior o periférica, con las sensaciones de los cinco sentidos (cenestesia, sentimientos difusos, movimientos de los miembros). Cf. J. CALVERAS, *Notas exegeticas*, Manr 24 (1952) 377-383; ID, *Directorio*, 493; C. de DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 204.

[87] 3 *buscar y hallar*: (cf. [1⁴]) – *haber*: sentir interna contricción – 4 *por solución de*: para salir de algún estado de duda o incertidumbre.

²segundo, por vencer a sí mismo, es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más subyectas a las superiores; ³tercero, para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea; así como si desea haber interna contrición de sus pecados, ⁴o llorar mucho sobre ellos o sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión, o por solución de alguna dubitación en que la persona se halla.

[88] ¹*La segunda*: es de advertir que la primera y segunda adición se han de hacer para los ejercicios de la media noche y en amaneciendo, y no para los que se harán en otros tiempos; ²y la cuarta adición nunca se hará en la iglesia delante de otros, sino en escondido, como en casa, etc.

[89] ¹*La tercera*: cuando la persona que se ejercita aún no halla lo que desea, así como lágrimas, consolaciones, etc., muchas veces aprovecha hacer mudanza en el comer, en el dormir y en otros modos de hacer penitencia; ²de manera que nos mudemos, haciendo dos o tres días penitencia, y otros dos o tres no. Porque a algunos conviene hacer más penitencia, y a otros menos. ³Y también porque muchas veces dejamos de hacer penitencia por el amor sensual y por juicio erróneo, que el subyector humano no podrá tolerar sin notable enfermedad. ⁴Y algunas veces, por el contrario, hacemos demasiado, pensando que el cuerpo pueda tolerar. ⁵Y como Dios nuestro Señor en infinito conoce mejor nuestra natura, muchas veces en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que le conviene.

[90] *La cuarta*. El examen particular se haga para quitar defectos y negligencias sobre ejercicios y adiciones; y así en la segunda, tercera, y cuarta semana.

[88] ¹ *para los* (dos veces): equivale a *cuando* se ejercita en.

[89] ¹ *hacer mudanza*: variar el modo y la cantidad – ³ *amor sensual*: motivos egoístas nacidos del deseo desordenado de la comodidad o del amor propio (dejándonos llevar del amor desordenado o guiados por un juicio erróneo, pensando que... – *subyector*: la naturaleza humana, cuerpo y psiquismo, (cf. [89²] natural).

ADICIONES PARA MEJOR HACER LOS EJERCICIOS
Y PARA MEJOR HALLAR LO QUE DESEA

[73-90]

GÉNESIS DEL TEXTO

Este pequeño documento, añadido como un apéndice al final de la primera Semana, forma parte del *directorio*¹ con que S. Ignacio salpicó todo el Libro de los Ejercicios. Por el estudio de la redacción de la *Versio prima* (P₁) sabemos que la parte principal del mismo pasó por las manos del primer traductor del texto castellano al latín. Y por el texto de *Helyar* nos consta que estas diez Adiciones [73-90] en París ya habían alcanzado su redacción definitiva, excepto la 4^a [76], que todavía tenía una redacción diversa; y la 10^a [82-89]², que aparece en él sumamente esquematizada y sin el complemento del n^o [89]³.

Salvo tres pequeños contenidos nucleares: (a) acostarse recordando los pensamientos del próximo ejercicio [73²] y [74¹]; b) el motivo de la vergüenza y confusión [48⁴] y [74²]⁴; c) y la distinción entre la penitencia interna y externa [82]), que ciertamente eran patrimonio de la Tradición⁵ e

¹ H. COATHALEM afirma que no es un directorio, sino un «código de ascesis». *Commentaire*, 143: «les annotations représentaient une sorte de *directoire* pratique à l'usage du directeur de la retraite, les *additions* précisent un *code d'ascèse* à l'usage du retraitant».

² J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 19 y 24.

³ El desarrollo de la tercera finalidad, o efecto, [87³⁻⁴): La penitencia externa como articulación de un lenguaje de demanda dirigido a Dios para que responda a través de sus dones y el sistema de hallazgo (a tientas) de los propios límites en los que también se expresa la voluntad de Dios sobre lo que a cada uno le conviene.

⁴ Es un claro ejemplo de lo que llamamos *transferencia*.

⁵ A. La necesidad de acostarse y levantarse por la mañana rumiando los pensamientos e imágenes sobre los que habrá de versar el ejercicio de la media noche o del amanecer aparece en J. CASIANO, *Conl.*, IX, 3,3 (CSEL 13/2, p. 252-253): «deinde superponenda virtutum spiritualis extractio et ab omni discursu atque evagatione lubrica animus inhibendus, ut ita paulatim ad contemplationem ac spirituales intuitus incipiat sublimari. Quidquid enim ante orationis horam anima nostra conceperit, necesse est ut orantibus nobis per ingestionem recordationis occurrat. Quamobrem quales orantes volumus inveniri, tales nos ante

Ignacio pudo conocer y desarrollar ulteriormente, las prescripciones que aparecen en estas diez Adiciones las elaboró Ignacio con el fin de ayudar al ejercitante a que buscara y suplicara de Dios el objetivo que persigue la primera Semana: el don de la *compunción*, la «vergüenza y confusión por mis tantos pecados» [48⁴⁻⁵] y [74¹].

ESTRUCTURA Y CONTENIDO: EN DOS BLOQUES DIFERENTES

Por tratarse de un directorio, el estilo de este documento es normativo⁶. Son prescripciones destinadas a asegurar la seriedad y el modo como debe realizar la persona los ejercicios, pero en absoluto determinan lo que después pueda acontecer en ellos. Por esta razón, forman parte del texto *semántico*, que el que da los ejercicios prescribe al que se ejercita, y tienen siempre presente la finalidad que corresponde a cada semana (la subyeta materia). En este caso la vergüenza y confusión, el sentimiento de pena, dolor y lágrimas por mis tantos pecados. Tratan de adecuar la actitud corporal y

orationis tempus praeparare debemus. Ex praecedenti enim statu mens in supplicatione formatur [...] Et idcirco quidquid orantibus nobis nolumus ut inrepat, ante orationem de adytis nostri pectoris extrudere festinemus, ut ita illud apostolicum possimus implere: *Sine intermissione orate, et: In omni loco levantes puras manus sine ira et disceptatione* (1 Tim 2,8). Alias namque mandatum istud perficere non valebimus, nisi mens nostra ab omni vitiatorum purificata contagio virtutibus tantum velut naturalibus bonis dedita iugi omnipotentis dei contemplatione pascatur». (CSEL 13/2, 252-253; Sch. 54, 42-43). Curiosamente este texto lo cita también el Maestro Juan (I.) entre 1539 y 1541 (Cf. Ex² 557). Y hay que tener en cuenta que (I.) es probablemente Juan Codure, que está muy cerca de Ignacio cuando redacta y cita este texto; B. *El motivo de la vergüenza y confusión*, como honda expresión de la compunción, Ignacio lo pudo tomar de los Confesionales de la época (Cf. J. CALVERAS, AH-SI 17 (1948) 64) o bien de otro lugar; C. *Y la distinción entre la penitencia interna y la externa*, que aparece también en otros autores espirituales (Cf. Sto. TOMAS DE AQUINO, *STh* III, q. 84, a. 8; ed. LEÓN XIII, Roma 1906, 295-296).

⁶ Conviene advertir que en este documento de las Adiciones se da un cambio de estilo: pasamos del género normativo o imperativo (números [73²] a [81], y [88.90]) al *expositivo* (números [82 a 87] y [89]). En este segundo Ignacio formula unos criterios de carácter general. Lo cual indica que nos hallamos ante dos documentos que están unidos, e incluso entreverados, pero que son perfectamente separables. En el documento normativo la mayor parte de los verbos, que están en *infinitivo, futuro*, o *gerundio*, equivalen al imperativo. Son los siguientes: *En infinitivo*: [73²] pensar = piense; [74¹] advertir = advierta; [74⁵] vestirse = vístase; [75²] y hacer = y haga; [76¹] entrar = entre; [77²] arrepentirse = arrepíentase; [78¹] no querer = no trate de pensar en; [78²] mas tener delante = tenga presente; [79] privarme = prívase de; [80] no reír ni decir = no se ría ni diga; [81] refrenar = refrene la vista; [88¹] se han de hacer = las debe hacer cuando practica los... Los verbos *en futuro*, por su parte, son estos: [75¹] me pondré = póngase; [76²] no pasará adelante = no pase; [76³] ahí me reposaré = deténgase ahí; [77^{1.2}] mirará (dos veces) = analice y examine; [77³] y hará = y repita el ejercicio; [88²] nunca se hará = nunca la haga en la iglesia. Y finalmente los *gerundios*: [73²] resumiendo = y resume; [74¹] trayéndome en = y excítase a; [74³] haciéndome = hágase; [75²] considerando = y considere; [76¹] andando a buscar = y trate de hallar; [77³] dando = dé gracias. En el número [90] la expresión «se haga» equivale también a la forma imperativa: practíquelo para..

psicológica al estado anímico que se pretende: la atención de la mente e imaginación, las posturas, la luz, el modo de conversar, la compostura y reverencia ante Dios, con el fin de cooperar con él en la medida de lo posible para la recepción del don de lo alto, concedido inmerecidamente por la iniciativa de la gracia: el sentimiento interno correspondiente a cada semana.

Cuando alguien hace algo importante, en que le va la vida, cuida de ello hasta de los más mínimos detalles⁷. Y éstos son al mismo tiempo esenciales y absolutamente relativos. Auténticos en la medida en que son expresión de una actitud interior, de un espíritu encarnado que busca a Dios con absoluta sinceridad. El detalle, aparentemente fútil, solo es legítimo cuando es la expresión de una disposición anímica «de libertad» frente a todo condicionamiento externo o interno, cuando es incondicionado ante uno mismo. Por ello Ignacio se vio obligado a añadir la apostilla del n° [88²]. Hay cosas, como echarse en tierra [76¹], etc. que nunca deberán hacerse en público, sino solamente a escondidas, cuando el hombre tenga certeza de que no será en absoluto observado.

Somos una unidad de cuerpo y espíritu que necesita expresarse. Y las Adiciones son las *diligencias* anímicas y corporales indispensables, mediante las cuales el hombre se dispone a recibir adecuadamente la gracia deseada [76^{1c}]. Las crea precisamente exigido por la misma seriedad con que busca a Dios. Se dividen en dos bloques:

El primero se ordena a lograr el fin de la Semana y a cuidar del ejercicio

En él prima la búsqueda de la *unificación psicológica*, la *actitud receptiva* ante Dios.

1. *Con relación al fin específico de la Semana:*

- la vergüenza y confusión [74^{1c 2-4}].
- El estado anímico y los medios que más ayudan para lograrlo [78-81]⁸

⁷ Podría añadirse que las Adiciones, además de ser técnicas de mejora, son el *efecto espontáneo* de los Ejercicios bien hechos. El que se halla en vísperas de algo importante (un viaje, una prueba difícil, un examen, etc.) se acuesta pensando en ello. No es capaz de pensar otra cosa, ni de reír, etc. Por ello es necesario preguntarle al que se ejercita de qué siente necesidad.

⁸ H. COATHALEM, *Commentaire*, 144: «Le comportement intérieur est dicté par le fruit en vue»; p. 146: La ascesis espiritual de las adiciones «garde une valeur permanente, surtout dans la vie apostolique où la dispersion et la dissipation constituent des dangers quasi connaturs».

Para sentir pena, dolor y lágrimas por los pecados, se debe evitar todo pensamiento, recuerdo o sentimiento que, por santo que sea, más impida que ayude a lograr el objetivo que se persigue en la primera Semana. Por el contrario, querer sentir pena y pensar en las instancias últimas de la libertad (la muerte o el juicio), así como privarse de la claridad o refrenar la vista, recogen al espíritu humano, impidiéndole que se distraiga o disipe.

2. Y con relación al cuidado del ejercicio.

- La vigilancia de los pensamientos e imaginaciones previos⁹ al mismo [73²] [74^{1ab.5}] [881].
- El modo de entrar en la presencia de Dios [75] [239].
La toma de conciencia y la humilde adoración.
- La búsqueda de la actitud corporal más adecuada [76¹] [88²].
- El ritmo interno del ejercicio o el modo de respetar y gustar el lenguaje de Dios [76²⁻³], que ostenta siempre el primado, son la amplificación de la norma general ya formulada en [2⁴].
- Finalmente el examen del ejercicio [77]; o bien de las consolaciones y desolaciones (el lenguaje venido de fuera), o bien de la actividad de la persona que se ejercita (lo emanado de la propia libertad).

El segundo, en cambio, versa sobre la «virtud» de la penitencia [82-87] y [89]

En este segundo bloque prima la integración de la corporeidad al proceso¹⁰. Una pieza maestra de experiencia espiritual, que conserva su perenne actualidad. Por su tratamiento y contenido (el hallazgo del medio, ... los extremos, etc.) este documento está estrechamente emparentado con las reglas para ordenarse en el comer para adelante [210-217], y merece una especial atención, que nos obliga a ir más allá de algunas expresiones que hoy nos sorprenden por su extremada crudeza («sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose...» [85])¹¹.

La *penitencia* no es exactamente lo mismo que la disponibilidad de la fe, sino su necesaria preparación. Consiste en la penetración de la naturaleza por la gracia y en la consiguiente superación del *desorden*. Su finali-

⁹ H. COATHALEM, *Commentaire*, 143-144: «une semence féconde est déposée, qui mûrira au cours du repos de la nuit. La psychologie moderne met en relief le rôle du subconscient, de la germination secrète qui s'y opère».

¹⁰ Cuando el hombre encuentra sentido a algo nuevo o tiene evidencia de Dios necesita hacer cambios y crear *signos* nuevos, que tienen necesariamente un *reflejo corporal*.

¹¹ D. LAYNEZ *Epístola*, c.I, n° 4 (MHSI 66, FN. I, 74): «Y así entonces con buena intención le parecía que la sanctidad se había de medir por la austeridad, de manera que aquel que más austera penitencia hiciese, sería delante de Dios nuestro Señor más sancto; y así, sin otro maestro exterior [...] se determinó [...] de salirse de su casa y totalmente renunciar su tierra y los suyos y a su mismo cuerpo, y entrar en la vía de la penitencia». El P. Lafnez sitúa esta determinación y criterio en la convalecencia de Loyola.

dad se encamina a «la vuelta a la comunión» perdida por el pecado. Porque en este camino de retorno existe una cierta correlación entre la «coherencia de vida» y la «comunión con Dios».

El desorden que se deriva del pecado (concupiscencia-afección) es la resistencia interior que, de resultas de la pérdida de la comunión con Dios, incide en el mundo apetencial de los deseos y tiende a emanciparse del desinterés de la amistad. Por esta razón incide en la estructura metafísica del ser humano, y el hombre lo vive como un fenómeno innatural de división interior que le fuerza a establecerse en la ambigüedad, en la doble vida o en la disociación¹²: la libertad guiada por la razón, por una parte, y el mundo apetencial compulsivo del amor propio, «la sensualidad», por otra parte.

La Tradición distinguió cuidadosamente la penitencia interna de la externa¹³, aun cuando la distinción es siempre teórica, porque de hecho la una y la otra van siempre juntas. O se dan las dos (en alguna medida) o no se da ninguna. Pero nunca van por separado.

DOS CLASES DE PENITENCIA: ANÁLISIS FORMAL DE LA DÉCIMA ADICIÓN

¹² Precisamente la experiencia de esta escisión es el reflejo psicológico de la concupiscencia. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de Concupiscencia*, 412 y 414: El hombre de los existenciales sobrenaturales conscientes experimenta la muerte y la concupiscencia «como un no-deber-ser ajeno a su existencia, tal como de hecho es» (als *daseinsfremdes Nichtseinsollendes*), como fenómenos «innaturales» Muerte y concupiscencia actuales se deben, por una parte, a que la gracia necesita ahora más tiempo de marcha, hasta que consiga la transformación plena de toda la naturaleza [...] Y por otra, a que el misterio de la gracia de Cristo crucificado consiste precisamente en que él ha hecho, de lo que por sí mismo va contra la vida divina de la gracia, forma manifestante y arma con la que la gracia logra su victoria. 414: El hombre experimenta la concupiscencia en cuanto tal «como algo que contradice lo que él debería ser *propriamente*, si bien ese ser *propriamente* no es “naturaleza”, sino su determinación, sobrenatural, sí, pero inevitable [...] el hombre no concibe la concupiscencia como cosa obvia, sino como un *no-deber-ser*, como algo que provoca confusión y que obliga a plantearse el problema de su explicación».

¹³ JUAN CASIANO, *Conl.* XX, 5,1 (CSEL 13/2, 558; Sch 64.61) «La plena y perfecta *definición* de la penitencia es esta: que de ninguna manera admitamos (cometamos) ya más en adelante los pecados por los que ahora nos arrepentimos o de los que nos remuerde nuestra conciencia. El signo de la *satisfacción* y del perdón, en cambio, consiste además en haber desechado de nuestros corazones incluso *el afecto* hacia ellos»; Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* III, q. 48, a. 8: «duplex est poenitentia: scilicet interior, et exterior. *Interior* quidem poenitentia est qua quis dolet de peccato commisso. Et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae. Semper enim debet homini displicere quod peccavit [...] Poenitentia vero *exterior* est qua quis exteriora signa doloris ostendit [...] agere poenitentiam *interiorem simul et exteriorem* pertinet ad statum incipientium, qui scilicet *de novo* redeunt a peccato. Sed poenitentia *interior* habet locum etiam *in proficientibus et perfectis*» (Cf. además q. 85, a.1-5 y q. 89, a.2); PEDRO LOMBARDO, L. IV *Sententiarum*, dist. XIV, c.I y II (Ed. Quaracchi t. II 1916, 819-824). La palabra «penitencia» designa a la vez el sacramento y la virtud: «Est enim poenitentia interior et poenitentia exterior: exterior sacramentum est, interior virtus mentis est; et utraque salutis causa est et justificationis». DH 1676: *Contritio*: «animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero».

DÉCIMA ADICIÓN: PENITENCIA [82-86]
Definiciones modos y hallazgo del medio

<p>[82] La décima adición es penitencia, la cual se divide en interna y externa.</p> <p><i>Interna</i> es dolerse de sus pecados, con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos.</p> <p>La <i>externa</i>, o fruto de la primera, es castigo de los pecados cometidos, y principalmente se toma en tres maneras:</p>	<p>[83] 1. La primera, es cerca del comer, es a saber, cuando quitamos lo superfluo no es penitencia, mas temperancia; penitencia es cuando quitamos de lo conveniente, y cuanto más y más, mayor y mejor, sólo que no se corrompa el subyector, ni se siga enfermedad notable.</p> <p>[84] 2. La segunda, cerca del modo de dormir; y asimismo no es penitencia quitar lo superfluo de cosas delicadas o moles; mas es penitencia cuando en el modo se quita de lo conveniente, y cuanto más y más, mejor, sólo que no se corrompa el subyector, ni se siga enfermedad notable, ni tampoco se quite del sueño conveniente, si forsan no tiene hábito vicioso de dormir demasiado, para venir al medio.</p> <p>[85] 3. La tercera, castigar la carne, es a saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose, o llagándose, y otras maneras de asperezas.</p>
<p>[86] Nota. Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia es que el dolor sea sensible en las carnes, y que no entre dentro de los huesos; de manera que dé dolor y no enfermedad.</p> <p>Por lo cual parece que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable.</p>	

DÉCIMA ADICIÓN: PENITENCIA [87] Y [89]
Fines y hallazgo de lo que a cada uno conviene

<p>[87] La primera nota es que las penitencias <i>externas</i> principalmente se hacen por tres efectos:</p>	<p>1. el primero, por satisfacción de los pecados pasados;</p> <p>2. el segundo, por vencer a sí mismo, es a saber, para que la sensualidad y todas partes inferiores obedezca a la razón estén más subyectoras a las superiores;</p> <p>3. el tercero, para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea; así como si desea haber interna contrición de sus pecados, o llorar mucho sobre ellos o sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión, o por solución de alguna dubitación en que la persona se halla.</p>
<p>[89] La tercera, cuando la persona que se ejercita aún no halla lo que desea, así como lágrimas, consolaciones, etc., muchas veces aprovecha hacer mudanza en el comer, en el dormir, y en otros modos de hacer penitencia; De manera que nos mudemos, haciendo dos o tres días penitencia y otros dos o tres no; Porque a algunos conviene hacer más penitencia, y a otros menos; Y también porque muchas veces dejamos de hacer penitencia por el amor sensual y por juicio erróneo, [pensando] que el subyector humano no podrá tolerar sin notable enfermedad; y algunas veces, por el contrario, hacemos demasiado, pensando que el cuerpo pueda tolerar; Y como Dios nuestro Señor en infinito muchas veces en las tales mudanzas conoce mejor nuestra natura, da a sentir a cada uno lo que le conviene.</p>	

La penitencia interna, penthos o compunción

La *interna* consiste en «dolerse de los pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos». Se identifica con el don de la compunción¹⁴. Es el sentimiento profundo por haber ofendido a quien sabemos nos ama y el deseo incondicionado de *vuelta* al amor, desde la propia indignencia, más allá de todo formalismo. En el origen de este sentimiento se halla Dios, que ostenta la iniciativa y precede con su invitación. Por ello es un don¹⁵. Y al hombre le toca la súplica humilde de quien demanda ser perdonado. Porque, en tal sentimiento, el hombre reconoce por una parte que el perdón no se lo concede a sí mismo, sino que le viene gratuitamente del otro, de la persona a quien ha ofendido, en este caso de Dios. Es la experiencia de la justicia gratuita y salvífica de Dios y su amor. Y, por otra, valora sobre todas las demás cosas la comunión perdida.

¹⁴ J. CASIANO, *Conl.* XX, 7,1-2. «dum ergo agimus paenitentiam et adhuc vitiosorum actuum recordatione mordemur, necessarium est ut ignem conscientiae nostrae obortus ex confessione culparum lacrimarum imber extinguat». «Mientras hacemos penitencia y todavía sentimos el remordimiento de nuestros actos viciosos, es necesario que la lluvia de nuestras lágrimas extinga por la humilde confesión de las culpas el fuego de nuestra conciencia. Cuando la espina de nuestra conciencia ha sido arrancada de la médula de nuestra alma por la gracia de Dios, es cierto que hemos llegado al fin de la *satisfacción*»; Ib. p.560; Sobre el don de la compunción en véase además J. CASIANO Cf. *Conl.* IX, c. 27-28, Ib. pp. 273-274 (Cf. M. RUIZ JURADO, *La penitencia en los Padres del desierto, según Casiano*, Manr 35 (1963) 190-193); GREGORIO DE NISA, *De Beatit.* III (PG. 44, 1224A): *La compunción o "penthos"* en general, «es una disposición triste del alma, causada por la privación de alguna cosa deseable»; I. HAUSHERR, *Penthos*, Roma 1944, 26 y 34: El único pesar justificado es la pérdida de la dicha eterna por el pecado. «Penthos es el duelo por la salvación perdida (bien por uno mismo o por los demás)», este duelo debe ser perpetuo, como es perpetua la necesidad de trabajar por su salvación. Es el nombre de todas las emociones santas que se derivan de un pensamiento sobrenatural. Y la disposición del publicano de la parábola (Lc 18,13-14), la única que recibe el don de la justicia de Dios: «disposition singulièrement féconde et agréable a Dieu, parce qu'elle établit dans la vérité». H. COATHALEM, *Commentaire*, 146.

¹⁵ JUAN CLÍMACO, *Scala Paradisi* 5 (PG. 88, 764B): «la penitencia renueva el bautismo; la penitencia es un contrato con Dios para una vida nueva» una decisión por el bien, e hija de la esperanza...; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 39,17, *In sancta Lumina* (PG. 36, 356): La penitencia es el "bautismo de las lágrimas". SIMEON EL NUEVO TEÓLOGO, *Chapitres pratiques et théologiques*, nº 68.69.74.75, etc. (SCh 51, 59ss). Las lágrimas son el verdadero bautismo del Espíritu, la gran *iluminación* por la que todo el hombre se convierte en luz. Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, 188-190; I. HAUSHERR, *Penthos*, 144: cita a JACOBO DE SAROUG «Recurre al *bautismo de las lágrimas* y gracias a él purifica y expía los pecados que has cometido».

¹⁶ I. HAUSHERR, *Leçons d'un contemplatif, Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, 19: 5. «Reza en primer lugar para recibir el don de las lágrimas, a fin de reblandecer por la compunción la dureza inherente a tu alma, y, al confesar contra ti tu iniquidad al Señor, obtener de El el perdón».

El sentimiento de la compunción reblandece las capas más endurecidas del ser¹⁶ humano, aquellas actitudes que le impiden la libertad de la comunión, y le disponen al penitente para recibir la justicia del perdón. La penitencia interna es el reflejo de la vivencia salvífica de la justicia, el gozo de la amistad reencontrada en la libertad¹⁷.

La penitencia externa o corporal

La penitencia *externa*, por su parte, es el correlato corporal inevitable de la encarnación y la corporalización de dicho sentimiento, su elemento unificador e índice de la veracidad del mismo¹⁸; no un sobreañadido superfluo.

El hombre es espíritu encarnado y *necesita* materializar lo que vive. De lo contrario, vivencia y realidad se disocian y el hombre se escinde en dos planos separados: *lo que siente* y *lo que en realidad es y vive*. Por ello se debe poner en duda toda vivencia que habitualmente no llega a materializarse casi nunca en la realidad corporal. Porque el índice de lo concreto es la medida de la veracidad de un sentimiento que corre el peligro de ser vago, abstracto e incluso puede llegar a convertirse en un autoengaño.

Tres áreas (maneras) en las que ejercitarse [83-85]

S. Ignacio ofrece *tres áreas* («tres maneras» [82³]) en las que ejercitarse: *la comida*, *el sueño*, y *el castigo corporal*¹⁹. Y distingue a su vez cuidadosamente dos modos de practicarla: la temperancia, y lo que es la penitencia propiamente dicha.

¹⁷ La falta de precisión, entre los escritores de Oriente, al distinguir entre la penitencia como virtud y como sacramento nos invita a captar el misterio del perdón de los pecados en toda la riqueza de la revelación... Los Orientales se interesan menos por el «acto» que por el «estado» del corazón que se manifiesta en los sentimientos. Así para TEÓFANES EL RECLUSO, el sentimiento «soy pecador» es más importante que el «yo he pecado». Cf. Th. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 189-190.

¹⁸ H. COATHALEM, *Commentaire*, 147: «Tous les maîtres de la vie spirituelle sont d'accord pour enseigner qu'il ne peut y avoir progrès vraiment notable dans la voie de la perfection sans quelque pénitence extérieur en rapport avec la condition de chacun».

¹⁹ S. IGNACIO no pone *la limosna* porque no poseía ya nada y él mismo vivía de limosna. Bien entendida, como la entiende la tradición (en cuanto reflejo de la misericordia y de la justicia divina) no se debería omitir. La Iglesia no la omite al hablar de la Cuaresma; JUAN CASIANO, *Conl.* XX, VIII 2.9.10 (Sch 64, 67): 2. «similiter etiam per elemosinarum fructum vulneribus nostris medella praestatur, quia sicut aqua extinguit ignem, sic elemosyna extinguit peccatum», 9. «quia etiamsi haec omnia fecerimus, non erunt idonea ad expiationem scelerum nostrorum, nisi ea bonitas domini clementiaque deleverit [...] 10 Ad hunc igitur quem praediscimus statum quisque contenderit, satisfactionis gratiam cotidianis ieiuniis et mortificatione cordis et corporis adsequetur».

Cuando se quita de lo *superfluo*, entonces no es penitencia, sino *temperancia*²⁰. Es *penitencia* cuando se quita de lo conveniente que el hombre necesita²¹.

En el proceso espiritual del mismo Ignacio se ve un gradual desplazamiento de la concepción de la penitencia: de la privación de lo *necesario* a la privación de lo simplemente *conveniente*. Es consciente de que, cuando un organismo se quiebra y se inutiliza para el servicio, resulta una carga para sí mismo y para los demás. Pero eso no es óbice para que desee que todo hombre logre la plena armonía de la docilidad a Dios lo antes posible. Y esto lo formula de un modo tan tajante que hoy nos sorprende por su crudeza: «y cuanto más y más, mayor y mejor» [83²] [84²]²². Cansados de épocas anteriores, de marcado carácter voluntarista, y metidos de lleno en una cultura que da culto al cuerpo, con dificultad caemos exactamente en la cuenta de la finura y de la madurez del tratamiento de esta cuestión tan delicada por parte de una persona que un día quemó su salud a base de penitencias, pero que de ninguna manera deseaba que esto se volviera a repetir²³.

S. Ignacio no teme el dolor sensible, pero desea que por encima de todo no se corrompa el sujeto, a saber, que por una parte tenga la dispo-

²⁰ Por superfluo entiende Ignacio o bien aquello que excede lo que el hombre estrictamente necesita para su sustento («si forsan no tiene hábito vicioso de dormir demasiado» [84³]), o bien lo que sobrepasa por el lujo o el refinamiento la condición humilde y sencilla de la existencia cristiana («de cosas delicadas o moles» = finas y blandas [84¹]).

²¹ [83 y 84] cuando quitamos de lo conveniente (y necesario). En la redacción más antigua Ignacio definió la penitencia como quitar de la comida y del sueño lo conveniente y necesario. Más tarde él mismo suprimió la palabra *necesario* y redujo la penitencia a quitar de lo conveniente. Y por lo que se refiere al tiempo del sueño, no se debe quitar de lo conveniente, sino en caso de exceso o abuso (Cf. Ex² 99-100). Precisamente donde trata del sueño Salmerón borró la palabra «et necessarius», «y necesario».

²² J. CALVERAS, *Directorio...*, 87-88, nota 83. Con tal de que no «se inutilice la persona, quedando sin fuerzas corporales ni disposición suficiente para hacer bien las horas de ejercicio espiritual» [213³].

²³ Carta a Teresa Rejadell, 11 de Sept. 1536: «Con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis»; Carta a Fco. de Borja, 20 de Sept. 1548 (MHSI 26 *Eplg* II, 233-235; BAC ²1963, 711-714): El concierto y modo de proceder en las cosas espirituales se ordena al propio provecho espiritual. «Y con esto, sintiendo en el mismo Señor nuestro, que como para un tiempo tenemos necesidad de unos ejercicios, así espirituales como corporales, para otro diverso de otros, y porque los que nos han sido buenos para un tiempo no nos son tales y continuamente para otro... a) «cuanto a las horas ordenadas en ejercicios interiores y exteriores [...] procurando siempre de tener la propia ánima quieta, pacífica y dispuesta para cuando el Señor nuestro quisiere obrar en ella...» b) «Cuanto al segundo, cerca ayunos y abstinencias...» Siendo el alma y el cuerpo de su Criador y Señor no deje «enflaquecer la natura corpórea, que, siendo ella flaca, la que es interna no podrá hacer sus operaciones...» «porque al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánima, y ella, con la tal ayuda y obediencia, se dispone más al servicio y alabanza de nuestro Criador y Señor...» c) «Cerca la tercera parte, de lastimar su cuerpo por el Señor nuestro, sería en quitar de mí todo aquello que pueda parecer a gota alguna de sangre; [...] y en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, buscar más inmediatamente al Señor de todos, es a saber, sus santísimos dones».

sición adecuada para hacer los ejercicios espirituales con plena dedicación, y además esté sanamente capacitado para el servicio. Y, por otra, para que, vencíendose a sí mismo, venga cuanto antes *al medio*²⁴, es decir, al equilibrio de la gratuidad en el servicio, puesta toda su confianza en el Señor. Y, para ello, el hombre debe ejercitarse, templar su ánimo, dominar con paciencia los impulsos desordenados del deseo, la pasión o la contrariedad²⁵, hasta reducirse a la mediocridad de la discreción²⁶.

Los Padres del desierto consideraron al cristiano como a un atleta de Cristo, alguien cuyo espíritu debía estar siempre presto para el servicio, incluso por el sacrificio de la propia vida. La ascética posterior, en cambio, formuló a veces este principio de modo ligeramente diferente, a partir de una concepción metafísica de la estructura del ser humano: «Para que la sensualidad obedezca a la razón²⁷ y ésta esté sometida, por la obediencia, a Dios en todas las cosas»²⁸.

²⁴ S. IGNACIO utiliza la palabra *medio* en el sentido de μεσότης (mediedad o disposición intermedia) en [84³] [213^{1,2}] [229³] [350³]. En [339²] *medio* equivale a un proceder equilibrado humanizado por el consuelo de la gracia que, evitando los excesos del exceso y del defecto, se adapta a las propias posibilidades; F. ROUSTANG, *Pénitence et liberté*, Chr 3 (1956) 499: «El verdadero medio nos muestra con claridad que la temperancia, nacida de la penitencia, es siempre el resultado de una tensión entre la sumisión a lo que desciende del cielo y el respeto de lo que hay sobre la tierra». La acción de Dios, los propios límites y la realidad (Cf. S. ARZUBIALDE, *La limosna, reforma*, Manr 58 [1986] 20).

²⁵ Escrupulos [350³] E. PRZYWARA, *Deus semper Maior* III, 46-47: «La actitud correcta frente a esta tribulación va a ser, por consiguiente, aquella que adopta el Señor en la sala de la Cena y en Gethsemani frente a la tribulación de los suyos y la suya propia: llamar a la oscuridad para que se transforme en la fe ciega (Jn 14,1; Mt 26,41), y además moderar el celo intempestivo para hacer que se convierta en aguante y espera en la prueba (Lc 22,31-34), y por consiguiente a entrar en aquella paz [...] que el mundo no puede dar (Jn 14,27). El *aprovecharse en la vida espiritual* [350¹] no puede ser sino crecer en Cristo (Ef 4,15) y, por tanto, participación creciente en el *entre del medio*. El estar entre del medio es esencial a Aquel que es el Mediador (1 Tim 2,5), y por ello también es esencial a la Iglesia como su Cuerpo. Es esencial para todo hablar o obrar alguna cosa dentro de la Iglesia [351¹]. Este hacerse sólido en la solidez del medio (solidarse en el medio [350³]) es semejante a afirmarse en la paz y tranquilidad del debido servicio a la gloria de Dios nuestro Señor [351^{3,1}], al completo estar tranquilo (para en todo quietarse [350³]), precisamente en la turbación y a través de ella».

²⁶ A los Padres y Hermanos de Coimbra, 7 de Mayo de 1547: (MHSI 22 *EpIgn* I, 507; BAC ²1963, 687): «pero a quien tiene ya más señorío sobre el amor propio, lo que tengo escrito de reducirse a la *mediocridad de la discreción*, tengo por lo mejor, no se apartando de la obediencia»; Cf. J. CASIANO, *Conl.* II, c.16-17: la virtud de la «discreto» (un camino por entre extremos viciosos) es el resultado de la verdadera humildad.

²⁷ «Y todas partes inferiores estén más subyectas a las superiores» [87²]. El P. J. CALVERAS en Manr 24 (1952) 377-379 afirma que cuando S. Ignacio nombra *la sensualidad* se refiere a la «potencia sensitiva» o *Sensibilidad*. Para probarlo cita a: Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q. 78, a. 4: «Llama sensualidad a la *sensibilidad*, abarcando con esta designación todo su campo, las fuerzas apetitivas o apetito sensitivo, como elemento esencial de la misma sensibilidad, las fuerzas aprehensivas o cognoscitivas (sentidos, imaginación y razón particular), requeridas para que la sensibilidad actúe, y las fuerzas ejecutivas o facultad motriz, que sigue

Se practica con tres fines u objetivos («por tres efectos»)

Plenamente coherente con la Tradición, Ignacio sintetiza los tres *fi-nes* («efectos») a los que se ordena la penitencia externa:

- a) El restablecimiento (la «vuelta») de la comunión perdida:
«por satisfacción de los pecados pasados» [87]

Como por la *compunctio cordis* el hombre quisiera destruir lo que su libertad ha construido al alejarse de Dios, así también en su cuerpo... Pero no se compensa al ofendido haciendo cosas desagradables al ofensor, sino haciendo en favor de los demás cosas que al Padre le agradan (el ayuno, la limosna, el perdón). En tal «satisfacción» lo que el hombre ofrece a Dios es *símbolo* de la totalidad que entrega; si bien es verdad que la calidad del símbolo también es significativa de la magnitud del amor que se experimenta como recibido, el cual establece y reanuda de nuevo la comunión.

- b) La superación de la concupiscencia²⁹ [88]

El dominio de uno mismo (ἐγκράτεια), sobre toda apetencia desordenada que pueda condicionar la disponibilidad de la fe, con el fin de que

a la sensibilidad para realizar lo que le apetece». LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi*, II, c.59, n° 11 (IV fol.86): «Ansí como la razón inferior, que es la *sensualidad*, es enderezada e regida en sus fechos por la *razón superior*, que es el entendimiento, ansí la vida activa es regida por la contemplativa». II, c. 67, n° 3 (IV fol. 184,d): «E que la bienaventuranza malaventurada deste siglo deleznable no enflaquezca e corrompa la *sensualidad*, servidora de mi espíritu». I, c. 46, n° 4 (I, fol. 32c): «E tan grande sosiego e tranquilidad hace el Señor después desta batalla, que ese mesmo hombre interior e exterior, que son el ánima y el cuerpo, o la *sensualidad* e la *razón*, se maravillan e dicen: Cuál es este.. señor...» *Flos Sanctorum*, Vida de santa Apolonia, (ejemplar de Loyola, fol. 221c; ed. F.J. Cabasés [2598] 688): «y todo lo que por sueños hobiera visto, lo vio por la clara e *sensual* (sensible) vista de sus propios ojos». Pero esa interpretación no es correcta, porque considera que «en el sentido más estricto y propiamente teológico, concupiscencia es la facultad apetitiva sensible y su acto en cuanto, independientemente de la facultad apetitiva superior (espiritual), se dirigen hacia un objeto sensible y opuesto a la ley moral, resistiendo en tal tendencia a la decisión libre y espiritual de la voluntad humana», y de este modo divide al hombre en dos estratos separados. No hay razón para hacer coincidir la línea demarcadora de la escisión interior del hombre precisamente con la línea metafísica que separa lo sensible (inferior) de lo espiritual (superior). Si el hombre está escindido consigo mismo por causa de la concupiscencia esto se debe a su comunión o separación de Dios. (Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico*, 382.386).

²⁸ TH. DE KEMPIS, *Imitatio Christi*, L.III, c. 53,2: «Attamen, si vere velit esse spiritalis, oportet eum renuntiare tam remotis quam propinquis et a nemine magis cavere quam a seipso». «*Si temetipsum perfecte viceris* [21], caetera facilius subjugabis». «*Perfecta victoria est de semetipso triumphare*». «*Qui enim semetipsum subjectum tenet, ut sensualitatis rationi* [87²; 97²], et ratio in cunctis obediat mihi, hic vere victor est sui, et dominus mundi»[216].

²⁹ H. COATHALEM, *Commentaire*, 149: «Car le déséquilibre des tendances, aspect de la concupiscence et suite de la chute, persiste toujours en nous, de façon plus ou moins marquante».

la libertad pueda volcarse incondicional mente para Dios mediante un sí que comprometa todo su ser: la unificación del ser personal en la libertad³⁰ y el desinterés del amor.

S. Ignacio afirma que esta penitencia externa posee un significado *reparador* de la persona ofendida, «por satisfacción de los pecados pasados» [87¹]³¹. Apunta de este modo a la plenitud del consuelo de la comunión. Y otro *rehabilitador* del desequilibrio interior provocado en el hombre por el pecado, «para que la sensualidad obedezca a la razón» [87²]. En el primer caso no se trata de pagar una deuda, sino de una exigencia espontánea propia de la naturaleza misma del amor. Quien ama, desea compensar de algún modo a quien ha ofendido, y al mismo tiempo trata de asegurarse de su propia verdad, de que aquello no volverá a repetirse jamás en adelante, de que está dispuesto a cualquier cosa con tal de salvar el amor y la amistad.

c) Y la *discretio*³²: El hallazgo del «medio» que a cada uno conviene.

Si hasta aquí Ignacio no ha hecho otra cosa que recoger el saber espiritual tradicional y vivirlo intensamente, ahora él añade un aspecto sumamente peculiar. Porque Ignacio, lejos de todo voluntarismo, se abre mediante la penitencia a la oración de súplica y a la gratuidad, a la expresión corporal que pregunta a Dios. En este caso, la penitencia externa es la

³⁰ NADAL, *Vigésima exhortación* n.º 27-35 en M. NICOLAU, *Pláticas espirituales del P. J. Nadal en Coimbra* 1561, 206-209: «Y mortificándose así uno en todo, y ejercitándose bien en esto, y regulando su amor en todas las criaturas por lo que debe al Señor, no amando a ninguna sino porque El lo quiere: viene a adquirir la *libertad del espíritu*, que no es otra cosa sino *una facilidad en todo*, usando de uno y otro medio, o sea oración o otro alguno conforme a la cosa de que se trata; y de tal manera que sea pronto a escoger lo que será más conveniente y conforme al servicio del Señor, dejando lo contrario. Y esto con suavidad grande, sin resabio, disgusto o ansiedades». La mortificación es el medio para obtener la libertad del espíritu; el paso de la esclavitud del pecado a la libertad de la gracia; un mayor servicio al Señor con la esperanza de obtener la recompensa de su amistad. F. ROUSTANG, *Pénitence et liberté*, Chr 3 (1956) 501-502.

³¹ J. CASIANO, *Conl* XX, 7,2: «ad satisfactionis finem atque indulgentiae merita pervenisse et ab admissorum criminum labe purgatum» (CSEL 13/2, 560).

³² F. ROUSTANG, 488: «Nous voyons, en effet, dans ce texte la pénitence parcourir les *trois époques* de la vie spirituelle, adoptant à travers chacune d'elles de nouveaux visages.. - elle *châtie* d'abord le pécheur, afin que la punition répare la faute.. - ensuite.. elle prend l'initiative de *combattre* la chair et le monde sous l'étendard du Christ, pour soumettre la chair à l'esprit et le monde à Dieu. - Elle ne s'en tient pas là.. elle va tourner tous ses efforts, d'é-sormais, à *vnuoir obtenir de Dieu* la grâce. Ainsi apparaît la triple intention qui arme la pénitence au cours du progrès de la vie spirituelle: elle *châtie*, elle *prémunit*, elle *obtient*. Lorsqu'elle se sera développée selon ces divers moments, la pénitence se révélera non pas comme une pratique aux allures vieillottes, mais comme le moyen de notre libération, comme la phase négative précédant l'épanouissement en Dieu de la personne». A. RESTREPO, *Hacer mudanza: un aspecto más del discernimiento ignaciano. La adición décima, nota 3ª* [89]. *Reflexiones* CIRE 5 (1979) 21-53.

articulación de un lenguaje por el que el hombre, con todo su ser y su corporeidad, demanda una respuesta para que Dios le dé a conocer sensiblemente su voluntad: para buscar y hallar alguna gracia que la persona quiere o desea [87³⁻⁴] y [89].

Ignacio sospecha que en el diálogo con Dios y en la búsqueda de la voluntad divina el que se ejercita puede llegar a un doble «impasse»: O bien a la desolación, por falta de respuesta de Dios. O bien el desconocimiento exacto de los límites de la propia naturaleza. En el primer caso el silencio de Dios pone a prueba la fe y la sinceridad en la búsqueda del fin. Cuando aún no halla la gracia que tanto desea: las lágrimas de la compunción o la consolación de la comunión con los padecimientos de Cristo [316³], Ignacio busca y suplica corporalmente...

En ambos casos, las variaciones (mudanzas) en la penitencia externa son el medio de discernimiento del que puede servirse el hombre para lograr una doble finalidad: suplicar a Dios que le responda, y conocer con exactitud lo que cada uno le debe dar, según sus posibilidades tanto físicas como psicológicas. Dios desea que el hombre le entregue, libremente y por amor, lo que buenamente le puede dar («descansadamente llevar y aprovecharse en ellas» [18²]), sin regatearle nada en absoluto, para que la comunión de ambas partes sea, de este modo total. «Y como Dios nuestro Señor en infinito conoce mejor nuestra natura, muchas veces en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que le conviene» [89⁵].

LA ACTUALIZACIÓN DE ESTE DOCUMENTO

El texto sobre la penitencia es uno de los que más fácilmente se pasan por alto, por varias razones. Una por su vocabulario, que hoy nos resulta extraño; otra por el énfasis que en él se pone en la penitencia corporal. Visión que hoy choca frontalmente con la concepción que el hombre moderno tiene de la necesidad perentoria de la salud y del equilibrio psicológico para toda sana actividad humana; y, finalmente, debido a la antropología metafísica subyacente, que ha evolucionado.

Sería un absurdo tratar de hacer un «casus belli» de la defensa a ultranza de este documento, tal cual se presenta, porque es preciso incorporarlo y contextualizarlo. E, igualmente, sería ridículo dejarlo de lado, porque despreciaríamos la vivencia espiritual que en él se contiene y que es precisamente el objetivo de la primera Semana. Se trata, por tanto, de ir al fondo de la cuestión que él plantea, para vivirlo en toda su hondura y plenitud.

En el trasfondo de la experiencia espiritual de la *compunción*, la penitencia interna, existen *dos* cuestiones de capital importancia, una ascética y otra teológica:

La experiencia de la justicia salvífica de Dios

Desde la perspectiva teológica o el hombre traspasa la barrera del voluntarismo y la autosuficiencia de la propia justicia y se abre a la gratuidad de la justicia que viene de Dios, o no habrá comprendido nada de la primera Semana. Sentirse nada ante Dios, que perdona y salva inmerecida y gratuitamente, es experimentar la salvación más allá de la conciencia de los propios méritos (Lc 18,13-14), y reconocer a Dios como Padre, misericordioso y dador de la salvación. El don de la compunción es, por esta causa, la puerta de acceso al conocimiento de Dios.

«*satisfacer por los pecados pasados*» [87¹] equivale entonces a sentirse radicalmente necesitado de la justicia de Dios y a suplicar desde la fragilidad de la propia impotencia ser admitido al amor perdido³³. Satisfacer significa, compensar en mi ser, a Dios Padre y su amor, el olvido y menosprecio, los daños que le hemos causado en su Hijo [53]³⁴ y en su prolongación histórica de la humanidad. Y, por otra parte, es la vuelta al amor perdido, con toda la seriedad de que la libertad es capaz, desde la instancia del hombre que se siente «ante Dios»: la búsqueda de la honestidad ética de la que emana la justicia propia del amor.

La satisfacción real, desde este punto de vista, es el índice de la sinceridad y de la conversión. El ejercicio espontáneo exigido por la experiencia espiritual de la compunción, que se ordena principalmente a doblegar aquel reducto último del orgullo³⁵, raíz principal y más profunda de nuestra separación de Dios y de la destrucción de la convivencia humana.

³³ JUAN CASIANO, *Conl.* XX 5,3: «verissimus quidam examinador paenitentiae et index indulgentiae in conscientia residet nostra, qui absolutionem reatus nostri [...] detegit et finem satisfactionis ac remissionis gratiam pandit. Et [...] tum demum praeterita nobis vitiorum contagia remissa credenda sunt, cum fuerint de corde nostro praesentium voluptatum desideria pariter passionesque depulsae»; *Conl.* XX 11,1: «Sabemos que hemos dado satisfacción por los pecados pasados, cuando los movimientos y afecciones que nos hicieron cometerlos, hayan sido amputados de nuestro corazón» (Sch 64, 62-63 y 70).

³⁴ P. DE RIBADENEYRA, *Dicta et facta* 35 (MHSI 73 FN.II, 477): «Dezía que, conociendo cuánto faltava y cuánto ofendía a nuestro Señor, desseava muchas vezes que su divina Magestad le quitasse aquella abundancia de consolación, como por *castigo* de sus culpas, para que con esta soffrenda assentasse el paso y anduviesse más sobre sí; pero que era tanta la misericordia y suavidad de nuestro Señor para con él, que parecía que, quanto él más faltava y más conocía sus faltas y desseava el castigo dellas, tanto el Señor más se le comunicava y le abría los thesoros de sus consolaciones y regalos» (Cf. *Ib.*, n° 8, p. 474).

³⁵ *La concupiscencia del espíritu* es la concupiscencia de la razón y del juicio. Por ello el riesgo del apartamiento de Dios no radica principalmente en la sensibilidad. Como si a una mayor altura óptica le correspondiera una mayor garantía de inmunidad moral. «Siendo así que el peligro de la altura luciferina del espíritu no es menor que el de la oscura profundidad de lo meramente sensible» (Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico*, 386).

Para que la sensualidad obedezca a la razón [872]³⁶

El punto de vista ascético, en cambio, persigue la unificación de las motivaciones en la búsqueda de la voluntad divina. Equivale a la superación de la escisión metafísica existente en el ser del hombre, que se deriva de la concupiscencia, como consecuencia del pecado, e incide en la libertad y en su capacidad de amar desinteresadamente. El camino espiritual será siempre, desde el punto de vista negativo, una superación en el futuro de la concupiscencia. Lo que los Padres llamaban el retorno al estado adámico de la integridad original³⁷.

En épocas pasadas, cuando la comprensión metafísica dividía al ser humano en diversos planos estratificados, perfectamente delimitados entre sí, existía el riesgo de separar por completo la «sensualidad» (sensibilidad) de la razón, y de interpretar la fórmula «para que la sensualidad obedezca a la razón» como un mero dominio por parte de la razón de la parte inferior del hombre, entendida ésta a un tiempo como la facultad interior apetitiva y sensible. La consecuencia inmediata de esta visión ponía el énfasis, lógicamente, en el castigo corporal. Y es preciso reconocer que esta comprensión acentúa una parte muy importante de la verdad.

Cuando hoy, en cambio, la metafísica de la libertad (de la persona humana), tal vez más unificada y unificadora, se aproxima a esta vivencia, lo hace de un modo diferente, aunque no por ello menos exigente. El hombre según la carne, dominado por la concupiscencia, todo él es *sarx*³⁸, una

³⁶ Carta a Esteban Casanova (20 de Julio 1556) *Eplgn* 12, 151-152; BAC *Obras Completas*, 21963, 959.

³⁷ K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico*, 404-407: «El hombre que posee el *don de integridad* [...] Es libre más bien para disponer realmente de sí mismo en una decisión personal de manera tan soberana, que en el ámbito de su ser no haya nada que se oponga de manera pasiva e inerte a esta decisión [...] se le dio [...] para que su libre decisión pudiera tener el ímpetu existencial de una total autodeterminación [...] La integridad posibilita la realización total de la tendencia [...] según la cual la persona aspira a disponer totalmente de sí misma ante Dios [...] Según esto, el fin de toda *madurez moral* es conseguir que el hombre se vuelque cada vez más completamente en su decisión moral buena, que ame cada vez más a Dios con *todo* su corazón y con *todas* sus fuerzas [...] ponerse de manera total a sí mismo, todo su ser y su vida toda, en manos de Dios».

³⁸ *Pneuma* el espíritu humano en cuanto que experimenta la llamada de Dios a la amistad; *sarx* al hombre entero en cuanto separado de Dios, y al conjunto de tendencias que de tal separación se derivan. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico*, 387-388: «Para San Pablo, *carne* no es una parte del hombre, sino todo él, incluida también su dimensión espiritual. Es el hombre que, falto de gracia por la ausencia del Espíritu Santo, ha caído en el pecado y en la ira de Dios». *nota* 10: *pneuma* no es para él la parte *espiritual* del hombre, sino el Espíritu divino, regalado por la gracia desde el cielo, el cual tiene que limpiar de pecado y santificar también la parte superior del hombre para que ésta no sea [...] eso, *sarx*. Y es que la *sarx* para San Pablo, es también fuente de pecado *espiritual*. Toda voluntad de perfección ética carente de gracia es *carne*. «Todo el hombre es *carne* (*sarx*) en la medida en que resiste al *pneuma* y se inclina al pecado». «En el *nous* es, naturalmente, donde tiene lugar el cono-

vez perdida la comunión con Dios. Entonces todo él, apetencia, sentidos, razón y libertad son carne (*sensualidad*) es decir, tienden a emanciparse del amor y a convertirse en *amor propio*. La unificación tan deseada entonces, así como la superación de las afecciones desordenadas, sólo le es concedida al hombre *por gracia*, cuando colabora con la iniciativa divina hasta el límite de sus posibilidades. La concupiscencia, por consiguiente, afecta así al apetecer como a la libertad, al estrato inferior (sensibilidad) como al superior (la razón) del ser humano. De donde se sigue que no pueda darse una concupiscencia (sensualidad) más luciferina que la del espíritu, aquella de la soberbia, que habrá de ser sanada por la penitencia de la compunción.

Cuando S. Ignacio habla de la sensualidad probablemente se refiere a la *sensibilidad*, pero, al tomar prestada la fórmula tradicional, «para que la sensualidad obedezca a la razón», la reinterpreta al mismo tiempo desde la médula misma del fin de los Ejercicios: «vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» [21]. Y con ello lo que persigue es que la libertad se determine en todas las cosas no dominada³⁹ por la concupiscencia, es decir, por el egoísmo, la pasión o el deseo de autosuficiencia y emancipación. Porque en ese mismo momento destruiría su ser personal, que por esencia es vinculación a Dios, que es Amor. Y en este *segundo caso* las *afecciones desordenadas* son la experiencia genuina y original del modo como el hombre vive la concupiscencia, es decir la sensualidad. Por ello, en la misma fórmula ignaciana, pese a que ha sido tomada de la Tradición, están «incluidos» los dos sentidos o dimensiones.

Lógicamente la consecuencia inmediata de esta metafísica de la libertad centra su atención principalmente en la purificación del amor, de toda afección desordenada, y en la relación inter-personal. Porque este segundo proceso, hoy como siempre, supone un tránsito purificador (ascesis) harto difícil, que exige que todo el ser del hombre se ponga a sí mismo en juego, psiquismo y corporalidad. La ascesis del amor consistirá entonces en el paso de la *filia* (apetencia interesada) al desinterés del propio de la *agapé* que viene de Dios, más allá de toda barrera, condicionamiento o situación existencial. Y esto lógicamente lo experimenta a la vez el hombre en su propia carne y en su propio espíritu. Nos hallamos, pues, en la médula de la misma penitencia: la purificación de la *conciencia del yo* ante Dios y ante los hombres. Para que el amor propio obedezca a la verdad de la razón ante Dios.

cimiento de Dios y de su ley, donde ser recibe el *pneuma* (la gracia) [...] pero, al mismo tiempo, existe también un *nous* según la carne (Rom 1,28; Col 2,18; 1 Tim 6,5; Tit 1,15), corrompido y manchado, que, como todo lo demás del hombre, necesita ser renovado (Rom 12,2; Ef 4,23)».

³⁹ No afectada desordenadamente.

*La ascesis del amor*⁴⁰

La corporalidad y el psiquismo son con frecuencia el espejo en que se refleja el índice de la unificación interior. El cuerpo es la manifestación de la manera de ser el espíritu en el mundo⁴¹. No ocurre nada espiritual que no acontezca al mismo tiempo en la mediación histórica del cuerpo, y tenga un reflejo psicológico en el mismo. Por ello no podemos separar el cuerpo, desde el punto de vista meramente físico, del conjunto de reacciones humanas que forman el tejido viviente de la relación con el mundo, el lugar de encuentro con los otros. Por ello es preciso interrogarse sobre su utilización y su dominio, así como sobre la ascesis de la incorporación del psiquismo al servicio, con el fin de recuperar el equilibrio y la fuerza que hagan de ellos un medio de relación interpersonal⁴² cada vez más auténtico y más fiel a la verdad.

Esta llamada del Espíritu a incorporar la unidad «cuerpo-psiquismo» al proceso, indudablemente posee hoy unas connotaciones y exigencias nuevas, eternas y al mismo tiempo del todo peculiares. Son la experiencia penitente del hombre actual. Hoy somos más conscientes que nunca de que la libertad frente al consumismo y a los grandes monstruos que dominan nuestra Sociedad, así como la ascesis a la que nos vemos sometidos por las tensiones de la convivencia diaria y el trabajo (ordenar la relación al prójimo en la dificultad, la injusticia o incluso en la calumnia), o la aceptación de los propios límites y el control de ciertas *tendencias desordenadas* (dominar el cuerpo y sus pulsiones)⁴³, nos obligan a una disponibilidad que desarraiga

⁴⁰ J. CASIANO, *Conl.* XII, 6,3 (CSEL 13/2, 12-13): «perfectionem non statim nuditate nec privatione omnium facultatum seu dignitatum abiectioe contigi, nisi fuerit caritas [...] quae in sola cordis puritate consistit»; 7,2: «ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere». La penitencia, como los demás medios espirituales, se ordenan al fin, que es la pureza de corazón o caridad. Véase, además, la *Conl.* XII,6.

⁴¹ M. GIULIANI, *Faire pénitence*, CSPIg. 8 (1984) 30: «Le retraitant éprouve son corps non seulement como sa *chair*, mais comme la constante manifestation de sa manière d'être au monde. Il sent que tout l'univers qui l'attire et le transforme, passe, pour ainsi dire, par la médiation de son propre corps: ses instincts, ses irritations, son accueil des autres, dépendent, pour une part dont il ne mesure pas la limite, du rapport qu'il entretient avec son corps, dominé ou encore trop peu réglé et *ordonné* [...] il ne peut plus être question de séparer le corps physique de l'ensemble des réactions humaines qui forment le tissu de la relation au monde».

⁴² El factor interpersonal es capital; pero a la penitencia *clandestina* el Señor le atribuye otros valores y significados (Mt 6,16-18).

⁴³ Que tienden a aniquilar la *magnanimidad* propia del amor y el aguante para no verse abajo con las pruebas de la vida o para emprender y dar continuidad a las grandes tareas del Reino (superar la dificultad y el conflicto), no fiados de nosotros mismos sino de Dios... Cf. M. GIULIANI, *Faire pénitence*, 33: «les événements multiples qui éprouvent sa sensibilité, les personnes avec qui il est en relation, le travail qui est le sien, sont autant d'oc-

por completo nuestra propia autonomía para afirmarnos más que nunca, desde la intemperie de nuestro desvalimiento, en la seguridad que nos confieren las manos de Dios. Y, por otra parte, nos someten a aquella purificación tanto física como psíquica del deber, la relación, y el servicio, que son el objeto específico del amor: para que la sensualidad⁴⁴, obedezca a la razón, y a la llamada de Dios. Tal penitencia nos ayuda a hallar aquel *justo medio*⁴⁵ que nos garantiza y asegura nuestra docilidad al Espíritu por la *fidelidad a lo real*⁴⁶.

Restablecer el *desorden* incontrolado⁴⁷; conocer el fondo de la propia verdad según la razón (lo que nos conviene y el hombre ha decidido ante Dios), tal y como Dios mismo nos conoce; *ordenar la relación* del que se ejercita con el conjunto de lo real, que constituye su vida y el campo de su experiencia, para tratar de lograr la unidad, la armonía y la paz propias de la vida en común y en caridad,... etc, son hoy más que nunca actitudes de penitencia interna y externa por las cuales el hombre se afirma en el acto de fe y se abandona en las manos de Dios. Y en ello está puesta en juego toda la corporalidad, y sobre todo la vida psíquica superior, de la libertad.

DIRECTORIO

El que da los Ejercicios habrá de explicar el documento de las Adiciones al que los recibe en una larga o en varias instrucciones adapta-

casions por lui de ressentir les mouvements intérieurs de découragement, de trouble, de souffrance, qui marquent certains moments inévitables dans le progrès d'une conscience».

⁴⁴ Es decir, para que la tendencia al abandono, la falta de fe, el desamor con el prójimo, o el deseo de comodidad,... se hallen incorporadas a la libertad del servicio. TRENTO, *Sessio V*,17 (Junio 1546) DH 1515: «Manere autem in baptizatis *concupiscentiam* vel fomittem, haec sancta Synodus fatetur et sentir; quae cum *ad agonem* relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet [...] Hanc *concupiscentiam*, quam aliquando Apostolus *peccatum* (Rom 6,12ss) *appellat*, sancta Synodus declarat [...] *peccatum* appellari [...] *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*».

⁴⁵ El *justo medio* podría traducirse perfectamente en clave ignaciana por aquella «mediocridad o discreta caridad» que se halla intrínsecamente ordenada al (mayor) servicio divino; aquel equilibrio humano al que el amor de lo alto ha hecho madurar, para un servicio cada vez más desinteresado e incondicional a los demás.

⁴⁶ M. GIULIANI, *Faire pénitence*, 33-35. El P. Giuliani ofrece *tres modos* actuales de ejercitar la penitencia: el control del proceso psicológico sensible (de los fenómenos humanos que alteran la sensibilidad); el hallazgo de la verdadera y simple sumisión a la realidad cotidiana; y finalmente el progreso en la afirmación de la fe (una nueva forma de presencia de Dios más desprendida de la sensibilidad).

⁴⁷ Sta. TERESA DE JESÚS, *Camino* c.12,1 (Obras Completas, ³1982, 577) «¿por qué nos hemos de detener en *mortificar lo interior*...? Esto se adquiere con ir [...] poco a poco, no haciendo nuestra voluntad y apetito aun en cosas menudas, hasta acabar de rendir el cuerpo al espíritu».

das⁴⁸ a las necesidades del que se ejercita y teniendo en cuenta su situación y posibilidades tanto físicas como psicológicas. Y el que se ejercita deberá utilizar siempre este documento a lo largo de todos los Ejercicios; la *penitencia corporal*⁴⁹, especialmente, cuando la persona no sienta todavía la compunción o experimente dificultades (resistencias emocionales y psicológicas) para volverse sinceramente hacia Dios. Precisamente tales resistencias para sentir sus pecados o tales motivos psicológicos y emocionales⁵⁰ son el ámbito propio que la gracia debe penetrar de un modo especial y donde debe concentrarse la atención del individuo. Sabiendo que esta ascesis de la penitencia habrá de practicarla el hombre de por vida como elemento esencial de superación y camino de docilidad a Dios. Es una parte importante del índice de su disposición sin reservas para el amor verdadero y eficaz (su grande «ánimo y liberalidad»).

Pero al que da los ejercicios le toca ayudar a descubrir y discernir precisamente el lugar correcto en donde el que se ejercita habrá de centrar su atención y su esfuerzo, y habrá de hacerle caer en la cuenta cómo todo lo externo está al servicio y en función de la compunción⁵¹. O, como dirá

⁴⁸ J. CALVERAS, *Directorio*, 482: La penitencia se ha de acomodar a los misterios que se meditan o contemplan [130^o]; se ha de hacer algo más en la desolación [319^o]; y se recomienda a todo cristiano que alabe las penitencias no sólo internas, sino también las externas [359]; E. ARREDONDO: Quien da los Ejercicios a otro le debe preguntar si cumple la 1ª Adición y si está contento de cómo la cumple. Pero conviene que no le deje decir cómo la cumple o qué es lo que hace. Eso le toca a él con Dios. El que los da debe garantizar la seriedad del que los hace, pero nada más. Ignacio no insiste. Orienta, modera. El avergonzado y confundido no podrá dejar de hacerlo, aunque pretenda evitarlo.

⁴⁹ Llegamos aquí a un punto delicado que conviene con sumo esmero respetar. Es propio del amor hacer locuras. Como el autocastigo del luto de la viuda no tiene otra explicación que la tendencia vital del amor, así muchas personas santas en la historia de la Iglesia han utilizado y siguen utilizando la penitencia corporal *autoinfligida* como ámbito privilegiado de penetración en un misterio de amor y purificación. Tal penitencia, salvadas las debidas condiciones y desinteresadas motivaciones, ha sido y sigue siendo un cauce misterioso, pero muy privilegiado para el amor. Y por ella se dispone el hombre a recibir los dones con frecuencia más elevados de servicio e identificación en su camino de apertura a los demás. Vivirlo y comprenderlo forma parte del don y del misterio que encierra la 1ª Semana.

⁵⁰ O aquella situación social en que se halla inmerso, que dificultan la transformación del amor...

⁵¹ S. AGUSTIN, *Liber de vera et falsa poenitentia* c. IX.23 «Sine amore Dei consequeretur indulgentiam, sine quo unquam invenit gratiam» (PL 40, 1121); GANDULFO DE BOLOGNA (1185) *Sententiarum libri quattuor* (De poenitentia), Viena-Bratislava 1924, 157 471-472: «nihil dimittitur de poena patienti propter poenam quam patitur, quod non dimittatur non patiendi propter solam caritatem quam habet»; 161 p. 474 «Sine cordis contritione et fide operante per dilectionem et Dei dilectione, nulli adulto peccatum posse remitti»; (Cf. AMANN, DThC. XII/1 col. 735-736; DThC VI/1, 1142-1150). T. ŠPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, 194: «existe el gran peligro de atribuir un valor *expiatorio* a la obra sola, considerada materialmente, mientras que debe permanecer como expresión y signo de la caridad».

Ignacio en carta a Fco. de Borja, todo se ordena a aquella parte en que el mismo Dios nuestro Señor más inmediatamente se comunica en sus santísimos dones⁵².

⁵² (MHSI 26 *Eplgn* II, p.236) «y en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, *buscar más inmediatamente al Señor* de todos, es a saber, sus santísimos dones [...] aquella parte es mucho mejor para qualquier individuo, donde Dios nuestro Señor más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo lo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gracia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras para caminar por la que le es más declarada [...] Cualquiera de todos estos santísimos dones se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales do cuerpo sano, todo será más sano y más dispuesto para mayor servicio divino».

SEGUNDA SEMANA

ORGANIGRAMA DE LA 2ª SEMANA

INTRODUCCIÓN

Si en la 1ª Semana la meditación era un discurso imaginario apasionado (con las tres potencias) en el que la historia del hombre estaba en juego, si no en primer plano, si al menos de un modo muy relevante, en la 2ª Semana el ejercitante se haya presente de modo oblicuo, porque la vida real y concreta de la humanidad de Jesús ocupa ahora el espacio principal. El hombre se introduce en ella como espectador, para contemplarla y quedar afectado, configurado, sumido en el mismo proceso y destino.

Así pues, cambia por completo el modo de orar. La oración es ahora (meditación de los misterios de la vida de Cristo –S. Ignacio la llamará contemplación– y la dinámica del ejercitante sentirse comprometido en el seguimiento.

Seguir a Jesús es a un tiempo ahondar en su misterio a partir de la contemplación real e inmediata de su vida concreta e histórica. Esta es la palabra definitiva que el Padre dirige a la humanidad en la historia de la salvación. Conviene tomar conciencia de su divinidad, ahondar en ella.

Los motivos que aparecían en primera semana de la imagen del Dios trascendente en su misericordia infinita se concretan ahora en la humanidad de su Hijo, el Verbo eterno encarnado. El hombre penetra así de lleno en la ley de la encarnación a la que Dios se ha sometido. Y el seguimiento se concreta en la identidad de destino de parte del hombre con dicha humanidad. S. Ignacio entonces especifica ese destino como el de la pobreza y la humildad. La imagen del Cristo, pobre y humilde, es entonces la *forma expropiatoria* del amor de Dios Padre que, al entregar a su Hijo, pronuncia su Palabra definitiva en la historia como proyecto consumado de la salvación de la humanidad; y a la vez la *respuesta humana* (la indiferencia disponible al querer de su Padre) dada por el Verbo eterno encarnado en representación de toda la humanidad. En el único Mediador entre Dios y los hombres se restablece así la nueva alianza de comunión.

El hombre, por su parte, discierne su camino de seguimiento, que está marcado definitivamente por la suerte de Jesús. Elige fundamentalmen-

te su misma suerte y vida (Rey Temporal). Para ello S. Ignacio ofrece las claves desde las que el hombre se decide, o bien la consolación (sin causa) o bien aquella que viene mediada, pero siempre desde aquello que Dios le da a sentir.

Una vez comprometido en el camino, aparentemente sin condiciones, el secreto consiste en que el hombre elija «sin mezcla» alguna de otro interés la voluntad de Dios. Los elementos que *además* se introducen en el proceso son el origen de toda desviación, de la corrección de ruta, que apartan al hombre del Reino. S. Ignacio recoge el tema de la tentación sub angelo lucis.

La transición de 1ª a 2ª Semana

<p><i>El llamamiento del Rey Temporal</i></p> <p>Directorio interno, dos notas: Este ejercicio se hará dos veces el día de descanso entre 1ª y 2ª Semana.</p>	<p>[91-98] [99-100]</p>
---	-----------------------------

ORGANIZACIÓN DE LOS DOCE DÍAS CONTEMPLATIVOS DE LA SEGUNDA SEMANA

Infancia y vida oculta

Día 1	<p>Encarnación Nacimiento</p> <ul style="list-style-type: none"> - repetición del 1º y 2º ejercicios Nota interna o directorio - otra repetición del 1º y 2º ejercicios - Aplicación de sentidos de la 1ª y 2ª contemplaciones <p>Notas o directorio. El nº 133 repite casi lo mismo que el nº 129</p>	<p>Lc 1,26-38 [262] Lc 2,1-14 [264]</p>	<p>[101-109] [110-117] [118] [119] [120] [121-126] [127-131][133]</p>
Día 2	<p>La purificación y presentación. La huida a Egipto</p>	<p>Lc 2,22-38 [268] Mt 2,13-18 [269]</p>	<p>[132]</p>
Día 3	<p>La vida oculta de Jesús y su obediencia. Cómo después le hallaron en el templo</p>	<p>Lc 2,51-52 [271] Lc 2,41-49b [272]</p>	<p>[134]</p>

Se interrumpe el proceso contemplativo

Día 4	<p>Preámbulo para considerar estados Meditación de dos banderas Nota o directorio Meditación de tres binarios de hombres Nota</p>	<p>[135] [136-147] [148] [149-156] [157]</p>
	<p>Un día 4° bis. Aunque no se indica, este mismo día o al siguiente se hacen "a ratos por todo el día" las maneras de Humildad. Se trata de una clave hermenéutica cristológica</p>	<p>[164] [165-167] [168]</p>

Del día 5° al 12°

Día 5	<p>De Nazaret al Jordán (El bautismo de Jesús) Mt 3,13-17 [273] Notas o directorio A partir de este día sólo se contempla un único misterio y se comienza la materia de elección.</p>	<p>[158] [159-160]</p>
Día 6	<p>Del río Jordán al desierto (tentaciones) Lc 4,1-3; Mt 4,1-11 [274]</p>	<p>[161¹]</p>
Día 7	<p>Cómo Andrés y otros siguieron Jn 1; Lc 5; Mt 4 y 9; Mc 1 [275]</p>	<p>[161²]</p>
Día 8	<p>Del sermón del monte Mt 5 a 7,29 [278]</p>	<p>[161³]</p>
Día 9	<p>Cómo apareció Jesús sobre las ondas: calma la tempestad y camina sobre el mar Mt 14,2-23 [280]</p>	<p>[161⁴]</p>
D 10	<p>Predicación de Jesús en el templo Lc 19,47-48 [288]</p>	<p>[161⁵]</p>
D 11	<p>La resurrección de Lázaro Jn 11,1-45 [285]</p>	<p>[161⁶]</p>
D 12	<p>El día de Ramos Mt 21,1-17 [287] Dos notas o directorio interno A partir del día 5° se ha de comenzar la materia sobre la elección.</p>	<p>[161⁷] [162-163]</p>

EL DOCUMENTO SOBRE LA ELECCIÓN:

<p><i>Nota:</i> Previamente a la explicación del documento de la elección, es preciso haber explicado al ejercitante las reglas de discreción de espíritus de 2ª Semana:</p>	[328-336]
<p>Preámbulo para hacer elección [169] De qué cosas se ha de hacer elección [170-173] Nota: [174] Tres tiempos para hacer sana y buena elección [175-178¹] y dos modos: - Primer modo del tercer tiempo [178²-183] - Segundo modo del tercer tiempo [184-188]</p>	
<p><i>Para enmendar y reformar la propia vida y estado</i> El documento sobre las limosnas ejemplifica el modo de reformar la vida conforme al segundo modo del tercer tiempo.</p>	[189] [337-344]

El llamamiento del Rey Temporal

[91-100]

[91] **EL LLAMAMIENTO DEL REY TEMPORAL**
AYUDA A CONTEMPLAR LA VIDA
DEL REY ETERNAL [91-98]

²*La oración preparatoria sea la s3lita.*

³*El primer pre3mbulo es composici3n viendo el lugar; ser3 aqu3 ver con la vista imaginativa sinagogas, villas, y castillos por donde Cristo nuestro Se3or predicaba.*

⁴*El segundo, demandar la gracia que quiero; ser3 aqu3 pedir gracia a nuestro Se3or para que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su sant3sima voluntad.*

[92] *El primer punto es poner delante de m3 un rey humano, eligido de mano de Dios nuestro Se3or, a quien hacen reverencia y obedecen todos los pr3ncipes y todos hombres cristianos.*

[93] ¹*El segundo, mirar c3mo este rey habla a todos los suyos, diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles; ²por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y as3 de beber y vestir, etc.; ³asimismo ha de trabajar conmigo en el d3a y vigilar en la noche, etc.; ⁴porque as3 despu3s tenga parte conmigo en la victoria, como la ha tenido en los trabajos.*

[94] ¹*El tercero, considerar qu3 deben responder los buenos s3bditos a rey tan liberal y tan humano; ²y, por consiguiente, si alguno no aceptase la*

[91] 3 *sinagogas*. Ignacio tach3 la palabra *templos* y en su lugar puso *sinagogas*. Bro3t en la P₁.

[93] 1 *a todos los suyos*. Los que est3n a su servicio y sueldo (soldada), a saber, los obligados al servicio del rey entre los s3bditos, y los se3ores territoriales y militares de profesi3n, ligados especialmente por tenencia de estados o sueldo estable (Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 93) – 3 *comigo*. Tachado «como yo» y a3adido «com igo» [a saber, «comigo» o «conmigo»] Es bastante *probable* que estos dos cambios los hiciera S. Ignacio. J. CALVERAS, por el contrario, sostiene que se debe leer «como yo» (Cf. *Directorio*, 93). En el n3 [95³] se repite la expresi3n «venir conmigo» y «trabajar conmigo» (Cf. Ex² 93).

[94] 1 *a rey tan liberal y tan humano*. Liberal, generoso y magn3nimo, que va a la par con sus s3bditos en los trabajos de la camp3a y en el reparto de la victoria; y que, en lugar de mandar a los suyos, como podr3a, les invita y ruega que voluntariamente se alisteen para empresa tan grandiosa (J. CALVERAS, *Directorio*, 94).

petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.

[95] ¹*La segunda parte* deste ejercicio consiste en aplicar el sobredicho ejemplo del rey temporal a Cristo nuestro Señor, conforme a los tres puntos dichos.

²*Y cuanto al primer punto*, si tal vocación consideramos del rey temporal a sus súbditos, ³cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante dél todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: ⁴«Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; ⁵por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria.

[96] *El segundo*: considerar que todos los que tuvieren juicio y razón ofrecerán todas sus personas al trabajo.

[97] ¹*El tercero*: los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, ²mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento, diciendo:

[98] ¹Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa, y de todos los santos y santas de la corte celestial, ²que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, ³de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, ⁴queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado.

[96] *los que tuvieren juicio y razón*. Aquellos que, siguiendo una lógica de estricta justicia, desean estar a la altura de la dignidad (honor) que les corresponde por el cumplimiento de aquello a que están obligados.

[97] ¹ *los que más se querrán afectar y señalar*. Aquellos que, más allá de lo estrictamente debido, quisieren distinguirse por una *mayor adhesión* personal al rey. Se trata en este caso de grados (niveles) de generosidad en el modo de responder a la invitación – *2 sensualidad...* [S. Ignacio tacha «*si la tuvieren*». Salmerón en la P₁, tacha «*si quam habuerint*» de la frase «*proprium sensualitatem, si quam habuerint*»] *amor carnal y mundano*.

Niveles de autosuficiencia y emancipación de la dependencia de Dios, que luego serán exactamente delimitados en la meditación de las Banderas [142]. El amor sensual no brota exclusivamente del estrato ontológico inferior (sensible) del ser humano, ni se dirige tan sólo a los bienes sensibles, sino que es la manifestación fenomenológica de la concupiscencia en cuanto escisión interna y resistencia interior (el lastre) de todo el ser a la obediencia y sumisión a la voluntad divina, a la docilidad a la llamada del Espíritu – *harán oblaciones de mayor estima y mayor momento*. Ofrecimientos de sí mismos de mayor calidad e importancia.

[98] ¹ *Eterno Señor de todas las cosas*, El *Autógrafo* lleva una coma después de «*cosas*» y en esto coincide con la Vulgata – *2 que yo quiero*. El *que* es explicativo. Podría ser sustituido por «*a saber*». En el texto *Autógrafo*, mediante la conjunción *que*, no se indica el objeto de la elección, que se extiende a todas las cosas, sino la disposición subjetiva del que se ofrece. (Cf. Ex² 97-98).

[99] *Primera nota.* Este ejercicio se hará dos veces al día, es a saber, a la mañana en levantándose, y a una hora antes de comer o de cenar.

[100] *Segunda.* Para la segunda semana, y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros *De imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de santos.

[100] y así: Y lo mismo.

EL LLAMAMIENTO DEL REY TEMPORAL

[91-98]

S. Ignacio no califica este ejercicio¹ con ningún tipo de sustantivo adjetivado; ni es meditación ni es contemplación. Simplemente lo denomina el «llamamiento». Esta curiosa observación nos pone en la pista del significado y finalidad que el ejercicio persigue. Toda la vida de Jesús, hasta en sus últimos pormenores, es «llamada». Por ello el hombre debe discernir cómo la escucha en el presente y cómo responde a ella.

El ejercitante ha terminado la primera Semana con el sentimiento de un profundo *agradecimiento*, resultado de la compunción, que le invita a pasar a la acción, a preguntarse por ¿qué debo hacer por Cristo? ya que el primer paso dado no satisfacía enteramente sus deseos²; para ello se dispone ahora a contemplar reposadamente la vida de Jesús a lo largo de los días sucesivos. Es entonces cuando Ignacio le propone traspasar ese nuevo umbral mediante el ejercicio del Rey Temporal. Para ello le ofrece de modo cifrado, antes de que se ponga a contemplar, la clave interpretativa de todo lo que esa vida significa. Jesús, revestido de su condición divina, llama personalmente al hombre a la identificación con su persona y, en ese seguimiento, a la tarea por el Reino, en y desde la participación en su misma vida. Jesús es presentado ahora por Ignacio como el Kyrios exaltado en el pleno ejercicio de su «exousía» divina (Mt 28,18b). La llamada se convierte así en una *instancia inapelable*, pero al mismo tiempo profundamente amable y humanizadora. Jesús es un Rey liberal y humano, que va a la par con sus súbditos en los trabajos de la campaña y en el reparto de la victoria³. Y la

¹ El carácter de este ejercicio: En cuanto que usa de la comparación ([95³] «cuánto es cosa más digna de consideración») como eje dialéctico y método de oración, puede ser considerado como *meditación*. Consiste en hallarse ante Cristo, «Señor exaltado» e ideal supremo, en cuya presencia me encuentro, y en *oír-comparar* su llamada con la respuesta que yo doy en este momento de mi vida. La comparación es la dinámica propia del ejercicio de tres potencias ([50³] [52¹] [53] [58¹⁻⁵] [59] [74¹⁻²]). Lo mismo ocurre en las Dos Banderas. Por ello también a este ejercicio se le denomina «meditación» [136¹].

² Cf. FLIPO, *La contemplation du Règne*, Chr n° 124 (1984) 71. Acabada la primera Semana, el recién convertido se pregunta por aquello que le falta todavía.

³ J. CALVERAS, *Directorio*, 94.

tarea a la que llama no consiste en llevar simplemente una vida «como él», sino en ir «con él» (conmigo) [93³] [95⁵]. Llama a la comunión total con su vida y destino⁴. No se trata por consiguiente de una pura mimesis, sino de la identificación plena con su persona en orden al cumplimiento de la voluntad salvífica que el Padre ha proyectado para la humanidad: la historia de la salvación.

El ejercicio *desempeña la función* de clave de lectura cristológica⁵ o de Principio y Fundamento de todas las contemplaciones de la vida de Cristo nuestro Señor⁶. Explicita el tema del servicio de Dios, la vocación del hombre que apareció en el n^o [23]. Y por ello es, en cierto sentido, la pieza equivalente al P. y F. de las etapas que se encaminan a la Elección. Una ulterior penetración cristológica en el misterio que encerraba el P. y F.

En él S. Ignacio fusiona *dos horizontes hermenéuticos*: el «código ético medieval de la Caballería andante»⁷ y el propiamente «cristológico». Pero no conviene subrayar en exceso el aspecto caballeresco⁸, porque para el momento en que Ignacio redacta este ejercicio ya ha traspuesto su ideal humano (las

⁴ G. FESSARD, *La dialectique des Exercices* I, 57-58. El llamamiento del Rey Temporal es la llamada a la totalidad del Ser (p.63). Según esto, la definición de la libertad es «position de soi par soi - passage du non-être à l'être» (57). «En la misma medida en que esta libertad subjetiva se representa su fin, su *deber-ser*, efectúa este tránsito (*passage*) al límite de sí mismo y esta misma posición. El «Sí mismo Absoluto» se convierte en «con Migo» (Mecum) [93] (58). Esto acontece en la intimidad de Aquel que es el Ser (57). Por ello la nueva creación es una llamada a la libertad (58).

⁵ Una clave hermenéutica de la vida de Jesús que, en su totalidad, es interpelación a la libertad del seguimiento.

⁶ Cf. FLIPO, *La contemplation*, 71-72: «es una especie de prefacio o clave de lectura de todas las contemplaciones que siguen, como una nueva expresión del Principio y Fundamento aplicado de ahora en adelante a la persona de Cristo deseado, y escogido únicamente como aquel que nos conduce al fin para el que hemos sido creados [...] Este ejercicio, que no se halla dentro de la serie, subyace a toda la serie como su principio unificador y hermenéutico: toda la vida de Cristo, desde su Encarnación hasta su Ascensión, debe ser considerada como llamada».

⁷ Con el tema del honor y el de la cruzada. Polanco, el 6 de Ag. de 1552, escribe que Ignacio era partidario de que el Emperador crease una «muy grande armada» para luchar contra la flota del turco y de los corsarios (MHSI 29 *Ep. Ign.* IV, 353-354); J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, *Notas para ambientar la parábola del Rey Temporal*, Madrid 1980, 9: «La empresa de Jerusalén, último horizonte de la política, que Fernando el Católico había cifrado en la frase *paz entre cristianos, guerra con los infieles*, será el leit-motiv que acompañará las empresas políticas y militares de su nieto. La ciudad de Valladolid le pide en 1516 que apure su viaje a la península para emprender sin más tardanza la empresa de Jerusalén. Y en 1520 vuelve a insistir en la misma idea»; B. DE MARGERIE, *Retraite Theologique*, 83 nota 12 (ORLANDIS, Cristiandad 1950, ve en la parábola un eco de la cruzada lanzada contra los turcos por LEON X, el 16 de marzo de 1516); Cf. FLIPO, *La contemplation*, 73: Los Reyes Católicos obtuvieron de Sixto IV una «Bula de Cruzada», y Alejandro VI les concedió el título de Reyes Católicos.

⁸ Los valores de la vieja Edad Media: El prestigio de la monarquía, el código del honor del caballero, y el ideal de cruzada.

reglas de juego de la Caballería y su comprensión ética de la fidelidad) al plano de la santidad y a la emulación de los «trabajos» de los santos, caballeros de Dios. Nos hallamos, pues, en un plano sustancialmente diferente, teológico y más elevado: el de la fe e intuición espiritual acerca de la función que la vida de Jesús, muerto y resucitado, desempeña en la historia de la salvación⁹.

LA GÉNESIS DEL TEXTO

La experiencia espiritual subyacente

Durante su convalecencia Ignacio experimentó en Loyola que Dios le llamaba a seguir en radicalidad a su Hijo Jesús y a elegir, frente a una alternativa irreductible de valores: o los ideales de este mundo o imitar en todo la vida de su Señor, emulando las hazañas y asperezas que leía habían hecho los santos¹⁰. De esta experiencia primigenia, núcleo germinal de todo el Libro, nacieron los ejercicios del Rey Temporal y de las Dos Banderas¹¹ que, andando el tiempo, quedarían separados por las contemplaciones de la Infancia de Jesús.

Nos consta, por los testimonios de los primeros compañeros de Ignacio¹², que los apuntes de Manresa contenían estos dos ejercicios como pilares fundamentales¹³. Y por el documento de J. Helyar sabemos que, ya en París, el ejercicio del Rey Temporal había alcanzado, salvo pequeños retoques posteriores, su redacción definitiva¹⁴.

⁹ Cf. FLIPO, *La contemplation*, 76: «No es la caballería la que le hizo a Ignacio descubrir el Reino de Cristo, sino la fe cristiana que, aunque rudimentaria, él llevaba clavada en su cuerpo; ella fue la que, reavivada por las mociones del Espíritu a lo largo de las meditaciones, le hizo tomar conciencia [...] de que lo que el buscaba, sin saberlo, era a Cristo, el único Señor capaz de responder a su inmenso deseo de hallar un objetivo que polarizara sus energías y su horizonte de compromiso».

¹⁰ *Autob.* c.1º, 6-9.

¹¹ P. DE LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*, en *El II*, 9: «tres son las notas típicamente ignacianas que preponderan en Loyola: la santidad es un *servicio* afectivo y efectivo del divino rey Jesús, pobre y paciente; el deseo de *señalarse* en ese servicio entre los santos...; el servicio finalmente se verifica entre el contraste de los dos espíritus, el de Cristo y el del demonio que actúan opuestamente en la propia alma» Cf. *El Reino de Cristo y los prólogos del Flos Sanctorum de Loyola*, *Ib.*, 71-72.

¹² J. NADAL, *Exhortaciones in Hispania, anno 1544* (MHSI 66, FN I, 307): «Aquí [en Manresa] le comunicó N.S. los ejercicios, guiándole desta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo qual le mostró *con devoción* especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas. Aquí entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía» (Cf. MHSI 90, Nadal *Co. de Inst.*, 40) Ex² 15.

¹³ H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, 11; Ex² 31.

¹⁴ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 24; Ex² 436-438.

El prólogo de la «Leyenda de los Santos» como posible origen germinal

Pero lo que es evidente es que dentro del conjunto de la Segunda Semana el bloque compuesto por el Rey Temporal, las Dos Banderas, los tres Binarios y las Maneras de Humildad forman una unidad al menos separable del resto¹⁵. Por de pronto son meditaciones o consideraciones sueltas. Tienen una petición diferente de las contemplaciones. Y en ellas se expresa una *visión cristológica* muy peculiar de la que más tarde nos ocuparemos al hablar del binomio Banderas-Maneras de Humildad. Se ordenan a la aceptación del misterio paradójico en que acontece el seguimiento¹⁶ y sirven de soporte escalonado tanto de la contemplación de los misterios de la vida del Señor como de la decisión ulterior de la libertad.

Ignacio elaboró el ejercicio del Rey Temporal a modo de Prólogo de toda la vida de Jesús, conforme al modelo preexistente en el *Flos Sanctorum*, escrito en Toledo el año de 1511 por el cisterciense aragonés Gauberto Fabricio Vagad¹⁷. El prólogo tiene el colorido y el acento del llamamiento del Rey Temporal. Su idea directriz es introducir a la vida de los santos mediante una historia verdadera de todas las acciones admirables del Príncipe eterno¹⁸, y en particular de su santa pasión¹⁹. El Señor Jesús es Rey de

¹⁵ J. CLEMENCE, *Une pédagogie de la foi selon l'Évangile. La Méditation du Règne*, RAM 32 (1956) 145: Si prescindimos de las reglas que conciernen a la elección, las cuatro meditaciones que estructuran esta Segunda Semana son lo más original que hay en ella; J. LOSADA, *Cristología de la meditación del llamamiento del Rey Temporal*, Manr 54 (1982) 164-165.

¹⁶ J. CLEMENCE, *Une pédagogie*, 146. «hacia lo que es el centro, el corazón de cada misterio como de todo el Evangelio, la Cruz».

¹⁷ P. DE LETURIA, *El «Reino de Cristo» y los prólogos del «Flos Sanctorum» de Loyola*, Manr 4 (1928) 334-349 (EI II, 71): «Si el Reino de Cristo se toma en la forma específica definitiva que plasmó en Manresa y pasó al librito inmortal, no hallamos tal influjo, ni literario ni indirecto [...] Pero si el Reino de Cristo se entiende de un modo algo más general como agrupación bajo la bandera del eterno Príncipe de todos los caballeros de Dios que le aman y le imitan [...] creemos entonces que la concepción del Reino de Cristo está esbozada en el prólogo del *Flos Sanctorum* de Loyola»; J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus, Esquisse Historique*, 7-8.

¹⁸ *Leyenda de los Santos*, que vulgarmente *Flos-sanctorum* llaman. Copia del archivo de Loyola, fol. 11r: «Saca un común dezir y una conforme hystoria de todas maravillas del eterno Príncipe Christo Jesús [...] Rey de los reyes e Señor de las virtudes Christo Jesús » (F.J. Cabasés ed., 1-2).

¹⁹ «Y señaladamente de aquella más que seraphica y divina muerte y pasión, que por nos padeció [...] la tan alta en perfección de virtud tan desigual, y subida, y más que soberana magnanimidad, la muerte y pasión del rey de los reyes y Señor de las virtudes Christo Jesús [...] Y dévese poner en la mano diestra del que leyere, como una pujante, venturosa, magnánima y siempre vencedora seña real de los cavalleros de Dios, que son los santos de aquel» [...] (porque sojuzgar los más altos príncipes del reyno del ánima, que son el entendimiento con la fe y la voluntad mediante la obediencia, es muy superior a...) «y aun más que sojuzgar los más altos reyes y príncipes poderosos de aquellos» (fol 11r). F.G. VAGAD, quiere anteponer, de este modo, a las vidas de los santos, que reimprime, la pasión del eterno príncipe Cristo Jesús.

reyes²⁰ y príncipe de todas las virtudes. Los santos, los caballeros de Dios de la corte celestial. La enseña real, el estandarte de la cruz con el que ellos vencieron al mundo, al demonio y a la carne²¹.

LA CRISTOLOGÍA PROPIA DEL EJERCICIO

Si consideramos ahora los títulos con que Ignacio califica a Jesús en el ejercicio, aparece en ellos la imagen de un *Cristo glorioso*, el Señor Jesús, Kyrios exaltado, que proclama kerygmáticamente el gran proyecto de la salvación²² y exhorta a la participación en los «trabajos» de la pasión como necesidad intrínseca para lograr la victoria final. El misterioso *descenso* («labor») del Hijo del hombre, que será después concretado en el momento de la oblación, es el factor determinante y el «modo» por el que la libertad personal es incorporada al misterio de la salvación. De ahí se sigue que «no ser sordo a su llamamiento» [91⁴], como más tarde «ser admitido debajo de su bandera» [147¹], sea a un tiempo la clave cifrada de la incorporación al misterio del Reino y la experiencia de la salvación. Esa es, a juicio de Ignacio, la estructura interna del seguimiento de Jesús.

Anticipado al comienzo de todo el proceso contemplativo, el ejercicio presenta al Cristo exaltado a la derecha de Dios, revestido de la «exousía divina» (Mt 28,18b)²³, en cuanto fundamento de la historia de la salvación, que anuncia su victoria desde la cruz y «abre los ojos» de la mente (Lc 24,26) para comprender que la pasión es el medio necesario para el advenimiento del Reino y con él la salvación²⁴.

²⁰ JUAN CLÍMACO, *L'Échelle Sainte*, (primer escalón o peldaño: acerca de la renuncia nº 35) Col. SO 24, [P. Deseille ed.] 39: «Si un roi terrestre nous convoquait et voulait que nous prenions du service auprès de lui, nous n'attendrions pas, nous ne chercherions pas d'excuses, mais aussitôt, laissant tout, nous irions à lui avec empressement. Soyons donc attentifs, quand le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, le Dieu des dieux, nous appelle à son céleste service, à ne pas nous récuser, par paresse ou par lâcheté, de peur de nous trouver sans excuse devant le grand tribunal».

²¹ Cf. I. ZEIGER, *Gefolgschaft des Herrn*, ZAM 17 (1942) 1-16; F. TOURNIER, *Les Deux Cités*, Etudes 123 (1910) 663-664. Afirma que la alegoría del Rey Temporal se inspira muy probablemente en el «Liber de Similitudinibus S. Anselmi», atribuido en un tiempo a S. ANSELMO (PL. 159.625.651). Este libro, si bien reproduce la doctrina del santo doctor, en cuanto a su redacción pertenece a su discípulo EADMER DE CANTERBURY. Pero, al comparar los dos textos, se puede constatar que esta hipótesis es poco probable.

²² J. CLEMENCE, *Une pédagogie*, 145-147: La misión de Cristo forma parte esencial de la identidad de Jesús en cuanto enviado. Cf. FLIPO, *La Contemplation du Règne*, 82: «El Cristo, que llama, es el Señor de todas las cosas, el Rey eterno que asume toda la dimensión de la historia y del universo».

²³ W. TRILLING, *El verdadero Israel*, 35: «En primer plano está el ejercicio operante del señorío de Dios [...] lo más obvio es entender la frase como dicha de la capacitación para ejercer el dominio conseguida por la exaltación e instauración del Kyrios, así como para Dios mismo se funda en su poder de creador».

²⁴ Cf. FLIPO, *La Contemplation du Règne*, 78; B. DE MARGERIE, *Retraite Theologique*, 85.

La cristología objetiva explícita del ejercicio. Jesús, Señor y Rey eterno

De los títulos aplicados a Jesús en este ejercicio²⁵ en 6 ocasiones se le denomina «Señor», 3 veces «Rey» (eterno o eternal), y finalmente una vez «infinita bondad y santísima majestad»

El título «Señor»²⁶ expresa que Jesús ha sido elevado a la derecha de Dios (la exaltación del crucificado), y que actualmente intercede por nosotros. Significa además que su actividad en el presente es una realidad viva que prosigue su obra, porque tiene poder para transformar este mundo e implantar el Reino de Dios. Y finalmente que, a su vuelta, juzgará a todos los hombres en el momento de la consumación de los siglos, cuando entre en la gloria de su Padre [95⁴]. El título de Señor, por consiguiente, aplicado a Jesús, está *esencialmente vinculado a la obediencia de la muerte* en la cruz. El Kyrios es el Crucificado²⁷. Nos habla directamente la exaltación hasta Dios y su consiguiente trascendencia por encima de toda la creación, porque participa de la dignidad y del poder divinos²⁸.

El título de Rey, por su parte, completa esta visión acentuando su dominio sobre el *mundo* y los acontecimientos de la *historia*. Elegido por designio («de mano») de Dios [92]²⁹, su consagración oficial tuvo lugar en el momento de la pasión, cuando subió al trono de la cruz³⁰. El es el Rey que

²⁵ [91¹] Rey eternal, [91³] Cristo nuestro Señor, [91⁴] nuestro Señor, [95¹] Cristo nuestro Señor, [95²] Cristo nuestro Señor, rey eterno, [97¹] rey eterno y Señor universal, [98¹] eterno Señor de todas las cosas [...] infinita bondad, [98⁴] vuestra santísima majestad. En total: (3) Rey eternal (o eterno), (4) Cristo nuestro Señor, (1) Señor universal, (1) eterno Señor de todas las cosas, (1) infinita bondad, (1) santísima majestad. (Cf. H. COATHALEM, *Commentaire*, 159).

²⁶ W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusbegriffes von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, 85: «Pablo nos dice expresamente que la profesión de fe cristiana se resume en la profesión de fe en el *Kyrios Iesus*. Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás (Rom 10,9)».

²⁷ D. MOLLAT, *La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean*, en *Resurrexit*, Roma 1974, 325: el verbo *mostrar* «en Juan sirve para establecer la identidad del que aparece: el acento recae en el vínculo que une al Resucitado y al Crucificado de ayer».

²⁸ J. LOSADA, *Cristología*, 154: La comprensión y el uso neotestamentario del título «*Kyrios-Señor* se hace en referencia a la experiencia de Pascua, entendida desde el primer momento como *exaltación de Jesús*, el crucificado, hasta la diestra del poder de Dios [...] El título en Jesús está, pues, esencialmente unido a la humillación, a la obediencia hasta la muerte y a la cruz. El *Kyrios-Señor* es el Crucificado. Por otra parte, el título expresa directamente la exaltación hasta Dios, la trascendencia por encima de toda la creación, participando de la dignidad y poder divinos».

²⁹ K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, 134 (*Meditaciones*, 129) «la elección por parte de Dios forma parte del concepto medieval del Rey».

³⁰ K. RAHNER, *Meditaciones*, 130: El tiene que reinar hasta que un día ponga el Reino a los pies de su Padre. Pero antes tenía que padecer todo esto y así entrar en su gloria, porque tal es el destino y el signo del mundo entero...».

«tenía que padecer» y morir por los pecados del pueblo (1Cor 15,3) y por ello es ahora el Rey de la Verdad³¹. De este modo, la imagen del Rey conduce hacia la visión del Hijo del hombre (Dn 7,14) que se convierte, para cada uno de nosotros en el «tú» absoluto divino al que tendemos, fundamento del propio vivir. Pues por su misma condición de ser libre el hombre está esencialmente lanzado hacia ese Ser concretamente inequívoco, a quien se puede servir con amor absoluto.. y que nos da la existencia al referirnos radical y personalmente a sí en la historicidad de nuestra realidad personal³².

La cristología funcional. La memoria del Señor y su función en la Iglesia

La experiencia de la resurrección de Jesús, expresada en la proclamación de que Jesús *es Señor* (Rom 10,9), opera la reviviscencia que *actualiza* los misterios de la vida de Cristo. Y por ser memoria objetivo-subjetiva cargada de sentido, desempeña un papel análogo al que ejerció en la comunidad cristiana primitiva. En su caso le dio sentido, profundidad, continuidad y actualidad, *haciendo presente* el acontecimiento histórico de Jesús y posibilitando que su causa prosiguiera en la misión. Por ello la meditación del Rey Temporal equivale a la *experiencia pascual* que la Iglesia primitiva tuvo del Kyrios-exaltado-Rey, fundamento de todas las demás contemplaciones de su vida. Porque inspira y posibilita que quien se ejercita se haga presente al misterio, se introduzca activamente y participe de él («como si presente me hallase» [114²]). Es la toma de conciencia de una realidad sobrenatural profunda que dimana toda ella de la condición nueva del Señor glorificado y, a partir de él, del sentido de la historia de la salvación³³. Por esta razón la cristología *funcional* posee aquel carácter «agonal» capaz de razolar ante la necesidad de tener que elegir. El Señor y Rey, en cuya presencia me hallo, es quien ahora solicita del mí una toma de decisión³⁴.

ANÁLISIS FORMAL DE LA PARÁBOLA

³¹ LA POTTERIE, *La pasión según S. Juan*, en Ass Seig 21, Paris 1969, (*La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, 154): «Jesús se presenta como el testigo por excelencia de la revelación mesiánica, de *esta verdad que es él mismo* (14,6); el testimonio que aporta consiste en revelar a los hombres su propio misterio; esta revelación es el fundamento de su realeza [...] él es el rey de todos los que *escuchan su voz* [...] *reina por su palabra, por su verdad*, que sus discípulos *acogen con fe*».

³² K. RAHNER, *Betrachtungen*, 132-133 (*Meditaciones*, 127-128).

³³ J. LOSADA, *Cristología*, 148 y 151.

³⁴ K. RAHNER, *Betrachtungen*, 130-131 (*Meditaciones*, p. 126): «S. Ignacio nos sitúa ante el *Cristo agonal* (σημείον ἀντιλεγόμενον), ante el Señor que está aquí para ruina o elevación (Lc 2,34) y que, por lo mismo, tiene que resultar escandaloso y loco al mundo. Y este es quien así nos pide una decisión absoluta».

EL LLAMAMIENTO DEL REY TEMPORAL

AYUDA A CONTEMPLAR LA VIDA DEL REY ETERNAL

Oración. La oración preparatoria sea la s3lita.

El primer pre3mbulo es composici3n viendo el lugar;
 ser3 aqu3 ver con la vista imaginativa sinagogas, villas, y castillos
 por donde Cristo nuestro Se3or predicaba.

El segundo, demandar la gracia que quiero;
 ser3 aqu3 pedir gracia a nuestro Se3or para que no sea sordo
 a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su sant3sima voluntad.

A El primer punto es poner delante de m3 un rey humano elegido de mano de Dios nuestro Se3or,
 a quien hacen reverencia y obedecen todos los pr3ncipes y todos los hombres cristianos.

B El segundo, mirar c3mo este rey
 habla a todos los suyos, diciendo:
 M3 voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles;
 por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo,
 y as3 de beber y vestir, etc.;
 asimismo ha de trabajar conmigo en el d3a y vigilar en la noche, etc.;
 porque as3 despu3s tenga parte conmigo en la victoria, como la ha tenido en los trabajos.

C El tercero, considerar qu3 deben responder los buenos s3bditos a rey tan liberal y tan humano;
 y, por consiguiente, si alguno no aceptase la petici3n de tal rey,
 cu3nto ser3a digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.

A Y cuanto al primer punto,
 si tal vocaci3n consideramos del rey temporal a sus s3bditos,
 cu3nto es cosa m3s digna de consideraci3n

B ver a Cristo nuestro Se3or, rey eterno,
 y delante del todo el universo mundo al cual y a cada uno en particular llama y dice:
 M3 voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos,
 y as3 entrar en la gloria de mi Padre;
 por tanto, quien quisiere venir conmigo
 ha de trabajar conmigo,
 sigui3ndome en la pena tambi3n me siga en la gloria.

C El segundo: considerar que todos los que tuvieren juicio y raz3n
 ofrecer3n todas sus personas al trabajo.

D El tercero: los que m3s se querr3n afectar y se3alar en todo servicio de su rey eterno y se3or universal,
 no solamente ofrecer3n sus personas al trabajo,
 mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano,
 har3n oblaci3n de mayor estima y mayor momento, diciendo:

E Eterno Se3or de todas las cosas, yo hago mi oblaci3n, con vuestro favor y ayuda,
 delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa,
 y de todos los santos y santas de la corte celestial,
 que yo quiero y deseo y es mi determinaci3n deliberada,
 s3lo que sea vuestro mayor servicio y alabanza,
 de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio
 y toda pobreza, as3 actual como espiritual,
 queri3ndome vuestra sant3sima majestad elegir y recibir en tal vida y estado.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

La estructura del ejercicio consta, después de la oración preparatoria y dos preámbulos, de una parábola y su aplicación en paralelo. Tres puntos describen parabólicamente el pregón de dos personajes que convocan a la empresa suprema de una conquista e invitan a participar plenamente de su compañía y suerte definitivas. A los tres puntos de la primera parte [92-94] corresponden «más o menos» los dos primeros de la segunda [95³⁻⁵] y [96]. Mientras que el tercer punto de la aplicación³⁵ no sólo no corresponde al tercero de la primera [94], sino que desborda por completo la perspectiva propiamente parabólica y se abre a una nueva dimensión³⁶ la cual no corresponde al discurso precedente ni se deduce lógicamente del pregón anterior. Esta cesura o salto cualitativo existente entre los números [96] y [97] se proyecta hacia la lectura de la vida de Jesús, leída en clave kenótica, a la que se llama ahora «vida y estado» [98⁴] y hacia la paradoja humana en que acontece el más del seguimiento e identificación³⁷.

La finalidad del relato: Los preámbulos

El paralelismo existente entre el segundo preámbulo [91⁴] y las obla-ciones de mayor estima y mayor momento del final [97-98], a modo de apertura y conclusión, nos dan la clave del fin que persigue el ejercicio³⁸. Se trata de «escuchar» la llamada del Señor para poder verificar de este modo la respuesta que tal llamada suscita en mí³⁹, suplicando de Dios la gracia que posibilite y eleve mi respuesta a la altura ética de las exigencias (el más) del Reino. Se trata de obtener la gracia de poder asumir una voluntad salvífica, genérica⁴⁰, a la que se invita a todo creyente, en su más íntima

³⁵ Los nº [97-98] son la apertura a la respuesta ideal, *el más*.

³⁶ La cristología del abajamiento y de la exaltación, aquí insinuada, se concreta en la pobreza y las injurias que debe padecer el hombre, y será explicitada más ampliamente en la Banderas y Maneras de humildad.

³⁷ El desarrollo de esta paradoja será precisamente el objeto de la meditación de las Dos Banderas, complemento interpretativo de este ejercicio.

³⁸ K. RAHNER, *Betrachtungen*.. 130-131 (*Meditaciones* 125-126) Lo que hay que proponer es la disposición incondicional para la elección, para la acogida del misterio paradójico en que acontece la salvación [...] Tiende a lograr la plena voluntad de imitación a partir de la cual la elección posterior tendrá lugar en el encuentro con el escándalo de Cristo Rey [...] Trata de la disposición definitiva y radical a la imitación de Cristo, hecha con vistas al Reino y que incluye expresamente como elementos esenciales la dureza, la fatiga, la humillación, la pobreza y la muerte al mundo.

³⁹ H. COATHALEM, *Commentaire*, 161.

⁴⁰ La voluntad salvífica genérica. Una actitud fundamental y un punto de vista permanente que se actualizará en adelante en la contemplación de todos los misterios (Cf. J. LOSADA, *Cristología*, 151). Porque el servicio a Cristo todavía no se ha materializado en una elección particular, sino que el estado de vida será después la concreción personal para mí de

radicalidad, de modo que el hombre pueda señalarse en todo servicio⁴¹, que es la actitud obediencial de la fe por la que el hombre «viene en perfección» [135⁶].

El cuerpo central y el centro de gravedad de la parábola

El cuerpo central lo componen los dos paneles en que se despliega la parábola. En ella, como en todo relato parabólico, se establece una contraposición entre dos bloques antagónicos con el fin de poner de relieve una enseñanza. Para cuya correcta comprensión es preciso determinar el *eje* (o el punto) sobre el que gravita el contraste, la «*pointe*»

El análisis formal de superficie del relato determina que los dos primeros puntos de la 1ª parte [92] y [93] corresponden al primer punto de la 2ª [95²⁻⁵]. Y el tercer punto de la 1ª [94] equivale al nº [96]. Es aquí precisamente donde se establece el contraste entre las dos únicas respuestas posibles, el *rechazo* o la *aceptación*⁴²: entre la hipótesis del hombre que rechazara la oferta de la llamada [94²] y aquellos que, «teniendo juicio y razón»⁴³, ofrecen incondicionalmente sus personas al trabajo [96]⁴⁴. Este contraste es precisamente el par dialéctico sobre el que gravita la parábola⁴⁵.

Mientras que el tercer punto [97-98] es un desarrollo que no tiene equivalente en la 1ª parte, porque sobrepasa el marco parabólico para

ese modo concreto de vivir el ideal. R. CREXANS, *Del segundo preámbulo de la meditación del Reino de Cristo*, Manr 11 (1935) 228 y 230: El ejercicio persigue que el ejercitante se resuelva a hacer la voluntad divina manifestada en el modo como Jesús llevó a cabo la obra del Padre y con ella la salvación.

⁴¹ K. RAHNER, *Betrachtungen*, 136 (*Meditaciones*, 130): La presteza de la libertad «para incorporarse a la historia de la conquista del mundo, es decir, la prontitud para abrirse a la venida del Reino de Dios: para tomar sobre sí el cansancio, la pobreza, la cruz y la muerte, que son los instrumentos (armas) necesarios para hacernos fragmento de este Reino y de su gloria».

⁴² J. DUPONT, *La parabole des Talents* (Mt 25,14-30) Ass Seig (2ª Serie) 64 (1969) 20: Como en la parábola de los talentos, nos hallamos en presencia de una *antítesis*: la importancia gravita en el contraste que opone a los dos primeros siervos con el tercero. Como se sabe, en las parábolas construidas en forma antitética el acento recae siempre en el *segundo miembro* de la antítesis. De modo semejante, en el caso del Rey Temporal la enseñanza la hallamos en el 2º miembro de la antítesis. Consiste en que sólo existe una única respuesta correcta: la de aquellos que actúan conforme al juicio y a la razón [96].

⁴³ La catástrofe humana propia de la deshonra del perverso caballero y el éxito de la participación en el destino misterioso de Jesús.

⁴⁴ J. CLEMENCE, *Une pédagogie*, 154 y 157: En este segundo caso [96] ni tan siquiera se tiene en cuenta el posible rechazo. En el acto de fe deber y libertad coinciden perfectamente, porque se trata de amar respondiendo a la llamada del amor.

⁴⁵ Cl. FLIPO, *La Contemplation*, 79: Afirma que la *pointe* consiste en la respuesta que el ejercitante da en el momento de la oblación. Pero tal vez eso sea salirse del marco estrictamente parabólico que pone en contraste dos bloques antagónicos.

abrirse, de modo típicamente ignaciano, al «más» de la revelación. Ignacio no respeta escrupulosamente el paralelismo de las dos partes del ejercicio, debido a que la cristología subyacente y el seguimiento en que acontece la adhesión al Rey eterno le obligan a sobrepasar «por exceso» el marco parábólico para adentrarse en el misterio de Dios⁴⁶. Pero sí respeta la «pointe», que en último término gravita en la dignidad y el sentido del honor. La acogida de la salvación es la única alternativa juiciosa y razonable que le queda al hombre que todo lo ha recibido de su Señor. La enseñanza que se deriva, por consiguiente, es que el hombre no puede menos de dar un «sí» incondicional a la llamada del Señor. Aunque ese sí habrá de ser luego interpretado en cada paso concreto a partir de la contemplación de los misterios de la vida de Jesús.

El sentido del honor⁴⁷ (la dignidad) y de la vergüenza

Iñigo de Loyola era un caballero medieval pretridentino. Era lógico, por consiguiente, que viviera y formulara la llamada de Dios desde el horizonte hermenéutico de su época y desde el ideal humano propio de las categorías del tardo Medievo⁴⁸. La instancia paradigmática para un hombre de su época era que el Rey llamara a un caballero al servicio de las armas. Y tal llamada era inapelable porque el caballero había recibido de su señor la tenencia de estados o el sueldo estable que le permitían vivir holgadamente, otorgándole su categoría social⁴⁹. Este hecho le convertía en una persona honorable precisamente por su vinculación, desde el punto de vista humano y divino, al servicio de su Rey. El caballero «se lo debía todo» a su señor y quedaba obligado por ello a un servicio que no podía en modo alguno eludir. De ahí que el eje dialéctico de

⁴⁶ «cuánto es cosa más digna de consideración». H. COATHALEM, *Commentaire*, 159: El «resorte» del ejercicio aparece en el «a fortiori» que marca el tránsito de la parábola humana a la realidad divina.

⁴⁷ A. HAAS, *Commenio*, 60: «Entre las cosas exteriores, valores, relaciones, según Aristóteles y Sto. Tomas, el honor es la cosa simplemente más grande (Eth.Nic 4,7). Por honor hay que entender la dignidad que compete al más grande; así a Dios, al Hombre-Dios, compete el honor supremo; pero compete el honor también a la *grandeza moral* del hombre».

⁴⁸ J. M. LERA, *Conocimiento interno del Señor*, EE 60 (1985) 110: Comporta rasgos caballerescos, «Son éstos la herencia obvia de aquellos movimientos utópicos medievales, que designamos con el nombre global de Cruzadas, y sus consecuencias más inmediatas, las Órdenes de Caballería. Pero en la verdad profunda de ese Cristo se perciben al mismo tiempo, con mayor fuerza aún, los rasgos que habían impreso en Occidente los círculos o movimientos de pobreza y que, como una pleamar de la historia, habían impregnado la piedad cristológica occidental a partir del siglo XII».

⁴⁹ Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 93: [93¹] «habla a todos los suyos». Los que están a su servicio y sueldo (soldada), a saber, los obligados al servicio del rey entre los súbditos, y los señores territoriales y militares de profesión, ligados especialmente por tenencia de estados o sueldo estable.

esta pequeña parábola recaiga, en última instancia, sobre el sentimiento del honor y su reverso, la vergüenza⁵⁰, que constituyen la identidad del caballero. El eje sobre el que gravita toda la parábola es, por ello, el hiriente contraste entre las dos únicas respuestas antagónicas descritas en su aguda irreductibilidad.

[94]: considerar qué deben responder y, por consiguiente, ⁵¹	los buenos súbditos... si alguno <i>no aceptase</i> la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.
[96]: considerar que todos	los que tuvieren juicio y razón <i>ofrecerán</i> todas sus personas al trabajo.

En la mentalidad de Ignacio el honor es el sentimiento más noble de un hombre⁵² que, *por agradecimiento*, debe estar a la altura de las circunstancias en el servicio debido a su señor. De lo contrario, perdería toda dignidad, reputación y credibilidad. Merecería ser despreciado no sólo por su rey, sino también por todo el mundo. Perdería la faz e incluso su misma identidad. La ética medieval era una ética del honor⁵³. Este constituía al individuo como hombre y como persona social⁵⁴. Por ello todo caballero se sentía llamado a comprometerse en «los trabajos» de la empresa de la gue-

⁵⁰ La vergüenza es el noble sentimiento que brota espontáneo de la dignidad que no se siente a la altura de poder corresponder a tanto bien recibido. Es la misma dignidad que experimenta su defecto en una relación magnánima y desinteresada. J. CLEMENCE, *Une pédagogie*, 156: Pero ahora pasamos del plano de la generosidad humana a la *toma de posición existencial de la fe* como resultado espontáneo del don de Dios. La exigencia suprema de la conciencia religiosa.

⁵¹ «por consiguiente»: en consecuencia. (J. CALVERAS, *Directorio*, 94: asimismo, además).

⁵² J. HUIZINGA, *Homo ludens*, 124-125: «Está fuera de toda duda que este ideal de honor caballeresco, lealtad, valentía, dominio de sí y conciencia del deber, ha favorecido y ennoblecido esencialmente las culturas que lo cultivaron. Aunque en su mayor parte era fantasía y ficción, aumentó en la educación y en la vida pública la capacidad personal y levantó el nivel ético».

⁵³ A. TORNOS, *Reflexión teológica y meditación sobre el infierno*, en *El tema del pecado en Ejercicios*, Curso de aportaciones, 163: «La moral renacentista tenía algo de moral nietzscheana; una moral del honor, más allá del bien y del mal; de honradez personal; de creación en uno mismo, de lo que es más que ser hombre a secas».

⁵⁴ El código del *honor* se funda en la relación de intimidad, en la vinculación personal, en la amistad y en la pertenencia a otro ([93¹] «a todos los suyos» Jesús es Señor del universo). Se funda en la obligación moral de la lealtad y fidelidad, creada por el vínculo humano de la adhesión y pertenencia. Esto es lo que le constituye al hombre como persona.

rra, llevando hasta el extremo tanto los valores de la magnanimidad como del desinterés. En la hazaña aparecía su identidad y su credibilidad⁵⁵. Más allá de las ventajas personales el caballero se sentía llamado a «ser algo más que hombre a secas».

Los elementos básicos del código ético⁵⁶ sustentaban la personalidad del caballero medieval. Pero tanto ayer como hoy constituyen la única nobleza posible del espíritu.

En el caso de Ignacio no se trata por consiguiente de un rasgo meramente caracterial, ni tan siquiera de un ideal de época. Porque este sentimiento de la dignidad y de la vergüenza se dan en él totalmente penetrados por la fe. Como en el caso del hombre que siente vergüenza por su pecado, en Ignacio la dignidad y la vergüenza poseen una dimensión trascendente. Acontecen ante Dios⁵⁷.

La parábola a la luz de la Escritura

Si deseáramos interpretar hasta aquí la parábola desde el punto de vista escriturístico, sin cambiar ni su naturaleza ni su valor expresivo⁵⁸, ha-

⁵⁵ *Su honra* (interna), su capacidad de ser libre y consecuente con unos valores. Y su *honor* (externo): la credibilidad pública (resultado de la coherencia manifestada en su capacidad de disponer de sí libremente). El honor es algo externo al hombre y está vinculado indisolublemente a la opinión que los demás tienen de uno, mientras que la honra es la estima interna, el respeto y la dignidad que uno se merece a sí mismo. El hombre que perdiera su honra fracasaría y quedaría mal no sólo ante los demás (digno de ser vituperado), sino sobre todo ante sí mismo, perdiendo lo único valioso de sí: la afirmación de la propia identidad como persona. Se degradaría en el plano ético y se hundiría en la propia inseguridad. Quedaría de este modo al descubierto y defraudaría lógicamente la confianza que el otro depositó (Cf. F. SEGURA, *Valores humanos en el llamamiento del Rey Temporal*, 23-25).

⁵⁶ La vinculación a su señor (la pertenencia), la valentía y la emulación (la capacidad de ser libre en un contexto agonal), el sentido del deber y el respeto a las reglas de juego (la fidelidad y la coherencia), un cierto desprecio de lo material junto con el sentido de la carencia de valor de la propia vida, caso de que ésta no fuera vivida dignamente (el desinterés personal), y la magnanimidad para arrostrar grandes dificultades en el servicio (los trabajos como medida del hombre). Es la cultura propia del *agôn*, (del desafío o certamen sujeto a forma y a ley) como elemento interno capaz de elevar al hombre a lo mejor de sí mismo. (Cf. W. JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, 15.197.199. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, c.5 «el juego y la guerra», 122-123: «El derecho de gentes surge en la esfera agonal como una conciencia de lo que es contrario al honor [...] la necesidad de una convivencia humana ordenada. Pero este juego constituye el fundamento de toda cultura [...] y, cuando desaparece, la comunidad se hunde más abajo que el nivel de la cultura primitiva».

⁵⁷ J. CLEMENCE, *Une pédagogie de la foi*, 148-149: «la generosidad penetrada por la gracia». H. COATHALEM, *Commentaire*, 160: «el paso del sueño humano más sublime a la realidad divina del plan de la Sabiduría. El contraste entre el entusiasmo de los Judíos por el Mesías de sus sueños y la llamada de Cristo, auténtico Mesías, a la verdadera salvación (mesianismo)».

⁵⁸ Cf. FLIPO, *La Contemplation*, 77: «Por el poder de su resurrección el envía a sus discípulos a todas las naciones hasta el final de los tiempos» (Mt 28,18).

bríamos de acudir a dos bloques de textos neotestamentarios: unos referidos al Señorío de Cristo exaltado, que como tal llama y envía a la misión⁵⁹, y otros que iluminan y expresan el «eje» en el que gravita la parábola. Estos últimos serían los que describen el fracaso de la salvación debido al rechazo consciente de la llamada, tanto por la negativa como por la falta de respuesta a la oferta inaudita de la gracia. Principalmente lo vemos en el declinar del «joven rico» (Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23) y en las excusas de los invitados al banquete de bodas que aparecen en los textos de la «Logienquelle» (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24). En esta última parábola la «pointe» es idéntica, porque en ella se pone de manifiesto el contraste entre el rotundo fracaso que se deriva de la negativa a la invitación de Dios y, por el contrario, el comportamiento ulterior del personaje principal de la parábola (el padre de familia), que da origen a un futuro espléndido y espectacular: los invitados quedan excluidos de la boda mientras que en su lugar se llena la casa de nuevos invitados⁶⁰. Nos hallamos como siempre ante el problema de la libertad frente a la oferta gratuita de la salvación.

LA APERTURA AL «MÁS»

Las Oblaciones de mayor estima y momento [97-98]

A partir de este momento los números [97-98] desbordan por completo el marco estrictamente parabólico. En primer lugar porque no corresponden en modo alguno al punto tercero de la 1ª parte [94]⁶¹, y en segundo lugar porque los «trabajos» a que en ellos se alude, como medio para la conquista, van en una dirección inesperada y muy diferente de la lucha exterior anteriormente enunciada. Son el duelo a muerte con el amor propio que se prolonga en la inflexión del «más» típicamente ignaciano del n° [23].

La oblación, que tiene lugar delante de la «infinita bondad» del Cristo exaltado, eterno Señor de todas las cosas, lleva la impronta de un juramento solemne. Se orienta ahora decididamente hacia la cruz del Señor y hacia la prontitud incondicional de la voluntad para abrazar, consciente y amoro-

⁵⁹ Cf. J. LOSADA, *Cristología de la meditación*, 160-162. Según el autor estos textos (Ap 17,12-14; Ef 1,18-23; Hch 2,32-36; 1 Cor 15,24-28; Mt 18,18-20) coinciden con la visión cristológica ignaciana del Rey eternal.

⁶⁰ Publicanos, pecadores y gentiles. La puerta de la sala se abre de par en par a la salvación. Cf. J. DUPONT, *La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus*, TSRT 14 (1978) 279-329 (Cf. *Études sur les Évangiles synoptiques* II, 674ss.683. La parábola iba dirigida a los críticos y enemigos del anuncio de la salvación de Jesús que desdennan la invitación).

⁶¹ J. CLEMENCE, *Une pédagogie de la foi*, 149: «Hay que reconocer que el paralelismo que anunciaba el título no es respetado en su materialidad [...] En la segunda parte [...] la respuesta que hay que dar está presentada a la vez en el segundo y en el tercer punto».

samente, la cruz de Cristo; a la aceptación de su «σκάνδαλον = tropiezo, obstáculo» como verdadero medio de salvación. Lo diametralmente opuesto a la inclinación del mundo y de la carne, que tienden espontáneamente a la autoafirmación al margen de Dios. Por ello esta decisión es algo estremecedoramente difícil y oscuro que de hecho decide toda la vida del hombre para la eternidad⁶².

Ignacio distingue cuidadosamente entre «los que tuvieren juicio y razón» [96] y «los que más se querrán afectar y señalar» [97]⁶³, respetando de este modo el hiato que separa el ámbito estrictamente parabólico de la oblationes que le siguen a continuación. Pasamos así del plano de la *justicia*⁶⁴, al afectivo-emocional del *amor*⁶⁵. En él los trabajos⁶⁶ por el Reino son la manifestación objetiva de la adhesión de la fe que se consume en la amistad [230²]. Y, aunque aparentemente parecen estar en contradicción con la empresa exterior a realizar, ya que se concretan en la pobreza y las

⁶² K. RAHNER, *Betrachtungen*, 135-137 (*Meditaciones*, 130-132): «Para san Ignacio está claro que la cruzada de Cristo, la implantación del reino de Dios en el mundo significa *trabajos*. La imitación de Cristo es imitación del crucificado, correalización del abajamiento de Dios a la condición creada, a la tiniebla, al abismo del pecado, al sufrimiento de la muerte» [...] «El ofrecimiento debe ordenarse a la cruz del Señor» [...] «la voluntad básica del más del P y F [...] se traduce aquí en prontitud para la *kénosis* del Señor Jesucristo».

⁶³ H. RAHNER, *Zur Christologie*, 126: «Desde aquí se ve con más claridad por qué en el n° [97] propone Ignacio la posibilidad de una *doble respuesta*. La primera consiste en el *ofrecerse*; la segunda en el *distinguirse*. El hombre de la *segunda respuesta* aspira a revestirse de la misma librea de su Rey; el de la *primera* queda descrito con las palabras de Ignacio (Cf. MHSI 76 *Directoria* 23 *Additione*, 78) «o vero esser disposto a patire patientemente ogni cosa simile quando gli accadesse per amor di Christo Nostro Signore».

⁶⁴ Devolver por gratitud lo recibido: «juicio y razón» [96] [234³] «razón y justicia». Responder a Dios es conforme a la radical dependencia de la creatura y a la deuda que el hombre ha contraído por el perdón y por tanto amor recibido. El don de Dios exige por su misma naturaleza el agradecimiento de las obras y la comunicación de ambas partes. J. CLEMENCE, *Une pédagogie de la foi*, 155-156: «se trata de un juicio de conciencia: responder a la llamada de Cristo es el deber supremo del hombre [...] Ignacio estima que todo hombre que reflexione reconocerá que sólo la *ofrenda total* a la tarea propuesta responde a la exigencia suprema de la conciencia».

⁶⁵ A sentir necesidad espontánea de responder. Cf. Ig. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios*, 192-195: palabra *Sentir*: Percibir algo a través de una experiencia interna, experimentar la clarificación de una realidad divina, que arrastra indefectiblemente al hombre a cumplir enteramente lo que ha conocido ser voluntad de Dios N.S.; F. SEGURA, *Valores humanos...*, 21-22: El concepto ignaciano de *sentir*: Ignacio percibe, junto con el paso de Dios, lo que Dios pretende con ese sentimiento: siente a Dios, siente su santísima voluntad y la propia reacción ante ella. Cf. FLIPO, *La Contemplation*, 80: «el amor posee su propia lógica interna. No puede detenerse en el camino, sino que debe llegar hasta el final. No puede sufrir llevar una vida desemejante a la de la persona amada».

⁶⁶ Trabajo [96.97], trabajos [9][51][93][116] [206⁵]. K. RAHNER, *Betrachtungen*, 128: «Tenemos que decir *sí* y aceptar la forma concreta de la vida de Jesús». Cf. FLIPO, *La Contemplation*, 81: la palabra «trabajo» indica a la vez *la obra* (tarea) y los *padecimientos* que aquella implica» [206⁵]: trabajos, fatigas, padecimientos.

humillaciones⁶⁷, no obstante sostienen el trono de la cruz desde el que Jesús ha sido constituido por el Padre como Rey y elevado a su condición de Señor. Por esta causa, cuando el hombre en el combate espiritual y en la aceptación de las humillaciones comparte su realeza, Jesús lo constituye como discípulo («en tal vida y estado») y éste se adhiere a la dinámica escatológica genuina del Reino («vuestro mayor servicio y alabanza»).

La cesura o salto cualitativo, pone por consiguiente de manifiesto que, en la mente de Ignacio, la dedicación de toda persona al trabajo, el seguimiento, se desdobra en dos direcciones complementarias: Es, por una parte, dedicación a la *empresa externa*, y en este sentido está vinculado a la misión; pero apunta principalmente a la *interiorización de la victoria* sobre los enemigos encarnizados, la sensualidad⁶⁸ y el amor carnal y mundano, que habrá de posibilitar que el hombre sea recibido en tal vida y estado. A saber, sobre el conjunto de fuerzas del mal que anidan y se desarrollan orgánicamente según unos niveles de autoafirmación y suficiencia por los que el corazón humano trata de afirmarse emancipado de Dios. Superables únicamente por medio de la imitación del Jesús histórico que se hizo disponible para asumir las injurias, los vituperios y la pobreza [98³] = [146] de su vida mortal.

DIRECTORIO

El ejercicio pertenece al día de semi-descanso que articula la primera con la segunda semana. Se hace dos veces, una a la mañana en levantándose y otra a una hora antes de comer o de cenar [99]⁶⁹.

Durante esta reflexión sosegada el ejercitante no sólo escucha cómo se siente llamado, sino que al mismo tiempo discierne cómo responde. Compara de modo realista cuál es su respuesta con la respuesta ideal de la plena sumisión a la voluntad divina y ahí tiene experiencia de «las excusas» que opone a la llamada, de su generosidad o de su tentación de declinar. Por ello el resto de la segunda semana estará dedicado precisamente a la

⁶⁷ «Imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual» [98³].

⁶⁸ J. CALVERAS y C. DE DALMASES interpretan la palabra *sensual* como «sensible o propio de los sentidos» [35²] [98³] [182²] [314¹] y *sensualidad* como «la potencia sensitiva o sensibilidad, no precisamente sexual» [87²] y [97²]. Y existe una gran probabilidad de que Ignacio pensara desde esa antropología. Pero tal vez convenga añadir desde el punto de vista moderno que son «*las resistencias por parte de la naturaleza y la debilidad congénita de la voluntad* (concupiscencia) para seguir dócilmente la llamada de Dios, como resultado de la pérdida de comunión con él».

⁶⁹ P.I. MIRO, 64. (MHSI 76, *Directoría*, 393-394): «La meditación del Rey Temporal y de Dos Banderas y tres Maneras de humildad podrán darse también a aquellos que no van a hacer Elección, así como la meditación primera del Fundamento».

transformación de los afectos a la luz de la contemplación de los Misterios de la vida de Jesús, con el fin de que aquellos asuman las mismas disposiciones de éste frente a la voluntad del Padre y elijan lo que Dios desea de él. Para que, según la medida de sus posibilidades, su respuesta sea la *más* generosa, propia de «los que más se querrán afectar y señalar» [97¹].

Se debe proponer de tal modo que el que se ejercita entienda lo que debe discernir y verifique cómo se siente llamado y cuáles son sus mociones, atractivos o repulsas, su «disposición» afectiva real⁷⁰.

El horizonte hermeneúutico del hombre actual

Con frecuencia se oye decir que la dificultad de este ejercicio radica en el lenguaje arcaico y trasnochado propio del código de la Caballería andante. Y en tal afirmación hay una parte de verdad. Pero no es ni la principal ni la definitiva⁷¹. Porque la problematicidad última de la actualización del ejercicio se deriva primordialmente no del horizonte de comprensión de la época, sino del ámbito de la fe. Recae sobre la disparidad de los dos horizontes éticos que convergen en el campo del afecto: entre el camino del Hijo del hombre (vivido en el presente como llamada) y la inclinación de la sensualidad. Se funda precisamente en la dificultad que experimenta el que se ejercita para recuperar un nivel ético de generosidad poco común, que no deja de ser locura; y en sus posibilidades de ampliar el horizonte del deseo⁷² hasta llegar a *sentir* apetencia real por un tipo de relación interpersonal, cuya sinceridad se pondrá a prueba en la capacidad de asumir la imitación material y concreta de los *trabajos* propios de la pobreza y de la humillación percibidos exclusivamente desde la fe. Ahí es precisamente donde reside la dificultad del ejercicio que S. Ignacio propone: en la recuperación de aquel talante tan elevado de gracia que ahora aparece como de mayor calidad e importancia («de mayor estima y mayor momento») para la salvación.

Por ello el ejercicio presenta como horizonte la transformación real de los afectos comprendida exclusivamente desde la comunión de vida con su Señor.

⁷⁰ P. De RIBADENEYRA, *De Actis Patris Nostri Ignatii*, (MHSI 73, FN II, 381) «y como [...] maestro Bovadilla no pudiese yr, nuestro Padre, que estava malo en cama, llamó al Padre maestro Francisco Xavier, y díxole: Maestro Francisco: ya sabéis cómo por orden de Su Santidad han de yr dos de nosotros a la India, y que havíamos elegido por uno a maestro Bovadilla, el qual por su enfermedad no puede yr, ni el embajador aguardar que sane; esta es vuestra empresa. Entonçes el bendito Padre, con mucha alegría y presteza respondió: -Pues, sus! héme aquí».

⁷¹ O. SEMMELROTH, *Königsamt Christi*, LThK. VI, 450: «Ninguna otra representación puede suplir lo que de manera arquetípica se propone con esta imagen del Rey».

⁷² Cl. FLIPO, *La Contemplation*, 76: Sólo el Señor Jesús es capaz de responder al deseo inmenso de encontrar un objetivo a las energías y un horizonte al propio compromiso.

No obstante, *el más* al que apunta el ejercicio no significa lo máximo, ni tan siquiera es un principio de emulación, sino que expresa la grandeza de ánimo⁷³, de quien se ofrece a Dios incondicionalmente para el trabajo. Indudablemente el soporte humano simbolizado por la magnanimidad del caballero medieval es siempre la condición de posibilidad de la respuesta ideal del hombre⁷⁴ que, sintiéndose pura dependencia (P y F), le ofrece a Dios todo lo que es y posee, como recibido de su mano, en comunión con la vida y suerte de su Rey y Señor.

⁷³ H. URS VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Madrid ²1964, 140: La valentía «se transforma en fortaleza cristiana cuando ese plan encuentra en Dios su fin y su origen, de modo que por parte del hombre [...] la indiferencia receptiva se convierte en lo decisivo de todo: como valentía para decir *sí* en todo caso a toda palabra de Dios que pueda afectar a mi vida».

⁷⁴ Cf. F. SEGURA, *Valores humanos*, 22 y 26. La problemática humana hunde sus raíces en el problema de la identidad personal. Al horizonte hermenéutico de la antropología actual le queda la tarea de desentrañar los valores humanos y las motivaciones reales acumuladas por Ignacio en la primera parte de la parábola con el fin de aplicarlos en toda su gravedad y hondura. Porque tales valores que Ignacio siente internamente son algo más que un ideal caballeresco propio de una época y forman parte esencial de la misma condición humana: «que el otro se pueda fiar de mí, que mi agradecimiento esté a la altura del amor que la otra persona me manifiesta y que yo responda coherentemente con lealtad». Porque tales valores son lo único que puede dar estabilidad emocional a la relación y equilibrio a la personalidad en cualquier época de la historia. La relación de aquellos que «más se querrán afectar» por el amor y la honestidad.

Encarnación nacimiento

[101-117]

[101] **¹EL PRIMERO DÍA Y PRIMERA CONTEMPLACIÓN
ES DE LA ENCARNACIÓN, Y CONTIENE EN SÍ
LA ORACION PREPARATORIA,
TRES PREÁMBULOS Y TRES PUNTOS Y
UN COLOQUIO**

²*La s3lita oraci3n preparatoria*

[102] ¹*El primer pre3mbulo* es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aqu3 c3mo las tres personas divinas miraban toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres, ²y c3mo, viendo que todos descend3an al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el g3nero humano; ³y as3, venida la plenitud de los tiempos, enviando al 3ngel san Gabriel a nuestra Se3ora [262].

[103] ¹*El segundo*, composici3n viendo el lugar, aqu3 ser3 ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la cual est3n tantas y tan diversas gentes; ²asimismo, despu3s, particularmente la casa y aposentos de nuestra Se3ora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea.

[104] *El tercero*, demandar lo que quiero; ser3 aqu3 demandar conocimiento interno del Se3or, que por m3 se ha hecho hombre, para que m3s le ame y le siga.

[105] ¹*Nota*. Conviene aqu3 notar que esta misma oraci3n preparatoria, sin mudarla, como est3 dicha en el principio, ²y los mismos tres pre3mbulos se

[102] ² *en la su eternidad*: Ignacio tach3 «entre ellas» (las tres Personas divinas) y en su lugar escribi3 «en la su eternidad»; Bro3t en la P₁. – ³ *y as3, venida la plenitud de los tiempos*: Ignacio borr3 la conjunci3n copulativa «y» y a3adi3 al margen en su lugar «y as3 venida la plenitud de los tiempos». Bro3t en la P₁.

[104] *conocimiento interno*: Conocimiento no especulativo, sino experimental, sentido y gustado internamente – *para que m3s le ame y le siga*: Cf. [109²] y [130²] «deseando m3s conocer el Verbo eterno encarnado, para m3s le servir y seguir».

[105] ² *la subyecta materia*: La realidad que se trate, conforme a unos fines u objetivos. Seg3n el fin que se pretende en, o la materia sobre la que versa cada semana. Mudando la forma, seg3n la materia que se est3 tratando. Seg3n la cosa que se busca en cada Semana; Cf. [48][49][74][225] [226][234][105][199][204][4].

han de hacer en esta semana y en las otras siguientes, mudando la forma y la subyecta materia.

[106] ¹*El primer punto* es ver las personas, la unas y las otras; y primero, las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos; ²unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc.;

³segundo, ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o trono de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra, y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descenden al infierno;

⁴tercero, ver a nuestra Señora y al ángel que la saluda; y reflectir para sacar provecho de la tal vista.

[107] ¹*El segundo*: oír lo que hablan las personas sobre la haz de la tierra, es a saber, cómo hablan unos con otros, cómo juran y blasfemian, etc.; ²asimismo lo que dicen las personas divinas, es a saber: Hagamos redención del género humano, etc.; ³y después lo que hablan el ángel y nuestra Señora; y reflectir después, para sacar provecho de sus palabras.

[108] ¹*El tercero*: después mirar lo que hacen las personas sobre la haz de la tierra, así como herir, matar, ir al infierno, etc.; ²asimismo lo que hacen las personas divinas, es a saber, obrando la santísima incarnación, etc.; ³y asimismo lo que hacen el ángel y nuestra Señora, es a saber, el ángel haciendo su oficio de legado, y nuestra Señora humiliándose y haciendo gracias a la divina majestad; ⁴y después reflectir, para sacar algún provecho de cada cosa destas.

[109] ¹En fin, *hase de hacer un coloquio*, pensando lo que debo hablar a las tres Personas divinas, o al Verbo eterno encarnado, o a la Madre y Señora nuestra, ²pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro, ansí nuevamente encarnado, diciendo un Pater noster.

[106] 1 *gestos*: Expresión humana, aspecto, fisonomía o rasgos étnicos. Cf. S de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua*, 637: «el rostro y la cara del hombre». De la palabra latina «gestio [...] que vale a demostrar en el rostro [...] el efeto que está en el ánima, de alegría y de tristeza [...] por otro término dezimos semblante».

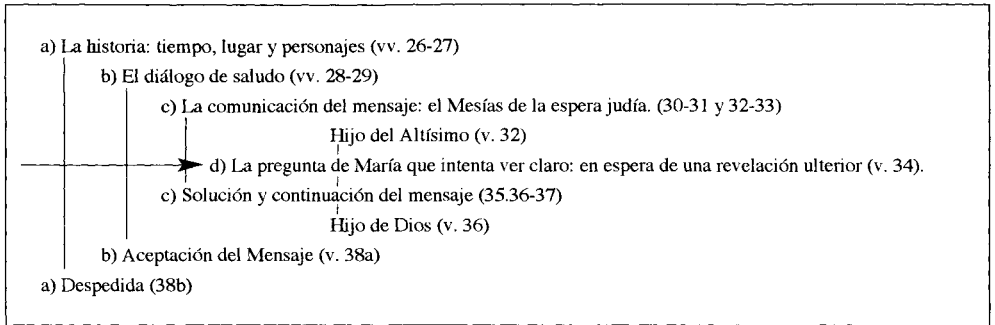
CONTEMPLACIÓN DE LA ENCARNACIÓN¹

[101-109]

Al iniciar la contemplación de los misterios de la vida de Jesús Ignacio rompe con el estilo clásico de los comentaristas tradicionales, y crea un género literario propio: la presentación extremadamente concisa y escueta de los misterios, con el fin de provocar una inversión de papeles y funciones en la reviviscencia y actualización del acontecimiento de la salvación. El contenido *doctrinal* o ideológico queda reducido al mínimo, mientras que la *actividad imaginativa* y evocadora del que se ejercita² ocupa todo el espacio contemplativo, cargada de potencia y dinamicidad en cuanto «semántica del deseo» que va en busca de un lugar de encuentro.

¹ Para el tratamiento de la unidad «Encarnación-Nacimiento» (día 1º) optamos por el método siguiente: 1. Trataremos la visión dialéctica de la Encarnación desde la óptica patristica, que la considera como un «descenso», y en este sentido Encarnación y Nacimiento forman una perfecta unidad, que concluye inexorablemente en el nº [116]; 2. Para el Nacimiento, en cambio, seguiremos al pie de la letra la exégesis lucana, debido a que en algún lugar de este comentario convenía hablar de la necesidad de incorporar los datos exegéticos a la contemplación y presentar una experiencia concreta; 3. Y, por su relevancia e interconexión, trataremos aparte el modo de contemplar los misterios de la vida de Jesús (ver las personas, oír, mirar lo que hacen, etc.), del conocimiento interno del Señor [104], y de la aplicación de los cinco sentidos de la imaginación.

² R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 61.67.68.72; P.H. KOLVENBACH, *Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales*, CIS 18 (1987) 11-30; F. Mc. LEOD, *Uso de la imaginación en los Ejercicios Ignacianos*, 31-93; E. FRICK, *La imaginación en cuanto método de la transformación del yo*, 291. Habla de las imágenes ikónicas y relacionadas; «Traer la historia». Cf. Ig. IGLESIAS, *La historia en los Ejercicios, «el primer preámbulo es la historia»* Manr 61 (1989) 121-130; N. HAUSMAN, *L'Incarnation et la Nativité, en Un commentaire littéral et théologique*, 179: «La historia es una realidad hacia la que yo debo aproximarme. Está definida por un tiempo (que es), un lugar (aquí) y un modo (cómo) en donde se condensa (rejointe) la actividad de las tres divinas personas».

ESTRUCTURA DEL RELATO LUCANO LC 1, 26-38³

LA INICIATIVA DIVINA. EL SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA ENCARNACIÓN

Para ello crea la unidad de un día paradigmático de contemplación, vinculando dos misterios entre sí. Y, dentro de su habitual concisión, se demora excepcionalmente en los aspectos formales de su desarrollo por la trascendencia del contenido teológico que en ellos se encierra. Presenta la encarnación y el nacimiento como la respuesta de Dios a la situación histórica del mundo y a la pretensión utópica del hombre por salir de su finitud así como de su fracaso radical⁴. Y como la salida de Dios de sí mismo hacia la situación de desvalimiento de la humanidad, de la que por sí misma ésta no podía salir. Describe de este modo el gran proyecto trinitario de la historia de la salvación, concebido como un éxodo del amor del «que es» hacia la indignencia, afectada por el Mal, de «lo que no es», para dejar en ella la impronta de la gloria de su amor en la historia humana de su Palabra encarnada. Sólo así se nos hace patente el misterio de la Trinidad.

³ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc* 1-9, 64-79.

⁴ En el hombre han aparecido siempre señales de enorme valor que apuntan a la creación de una «solidaridad» estable por construir mezclada de nostalgias paradisíacas. Son la intuición de «algo diferente» de la realidad, que llamamos utopía: Platon, Campanella, Tomas Moro, Karl Marx, etc.. Empero lo que se constata a menudo es que, en su intento «desde abajo» por materializar la utopía, el hombre topa con el fracaso. Porque el deseo de apoderarse del futuro es mayor que su posibilidad de alcanzarlo, debido a que la realidad se halla afectada misteriosamente por el Mal. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, ³1990, 188-189 «Ambas utopías suponen que el hombre debe dominar su propio destino y que él mismo es el forjador de su suerte. Esta idea moderna de la autonomía del hombre excluye en su forma radical la idea de un mediador y por tanto de una redención que no sea autorredención y autoliberación del hombre». Por ello Ignacio acentúa aquí [102²] [106¹⁻³] [107¹] [108¹] este aspecto de la situación histórica de fracaso de la humanidad: [102²] «y cómo, viendo que *todos* descendían al infierno», [106³] «y *todas* las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno».

El preámbulo [102], una visión dialéctica de la historia

En tal esquema de presentación, el sentido de la encarnación oscila entre dos polos dialécticos: Va de la magnanimidad liberal del amor trinitario, que desde su eterno presente se vuelve hacia [102] [106³]⁵ la realidad concreta⁶, a las condiciones históricas propias de la pobreza encarnatoria en las que habrá de desenvolverse la historia del Verbo. E imaginativamente pasa de la contemplación de la Trinidad que «mira» la situación del mundo [102¹] a la casa y aposentos de nuestra Señora [103²]; o bien al camino que va de Nazaret a Belén o a la cueva en que tiene lugar el alumbramiento del Salvador. Dios, saliendo de sí, asume lo que le es ajeno, la impotencia y la fragilidad, para manifestar «en la carne» la gloria de su Amor⁷ y ofrecer al hombre su proyecto de salvación⁸.

La encarnación como «descenso»

La visión de S. Ignacio sobre el descenso encarnatorio de Dios coincide así, en parte, con la visión patrística del *doblo* descenso o *katábasis* del Verbo de Dios: es «descensus *de coelis* et descensus *ad inferos*»⁹. Es «asunción» de la historia humana en su totalidad y un decidido caminar hacia la kénosis radical que se consuma en la muerte de cruz. De este modo Ignacio retoma la visión patrística de la Encarnación que se despliega en dos momentos complementarios del mismo acontecimiento de salvación. Ya que, según él, la encarnación, se encamina inexorablemente hacia el instante de la cruz [116¹⁻²]¹⁰.

⁵ La iniciativa gratuita del Amor que sale de sí.

⁶ La diversidad de las situaciones históricas de la humanidad [103][106¹⁻²].

⁷ H. URS VON BALTHASAR, *El Misterio Pascual*, My Sal III/2, 143: «el centrar la encarnación en la pasión pone total y paradójicamente a buen recaudo ambos planteamientos: al servir y lavar los pies a su criatura, Dios se revela en lo más propio de su divinidad y da a conocer lo más hondo de su gloria».

⁸ Cf. IRENEO, *Adv. Haer III 10,2*: «en la presencia encarnada del Verbo: la divinidad se hace visible y tangible la carne del Verbo» [...] «(Cristo) qui [...] promisit salutarem suum facturum se omni carne visibilem ut fieret Filius hominis ad hoc ut et homo fieret Filius Dei» «Verbo nove disponibilem carnelem adventum uti eum hominem qui extra Deum abierat adscriberet Deo» (Cf. J.-P. JOSSUA, *Le salut, Incarnation ou mystère pascal*, 61 y 74).

⁹ El descenso no sólo al mundo (*incarnatio*), sino también al infierno (*descensus ad inferos*). ORÍGENES, *Com in Io VI*, 172-179 (Sch 157, 261-263); *In Ez. 5,6 hom 6* (GCS VIII [33] 383-384) «Si ha bajado a la tierra, es por compasión con el género humano. Sí, ha padecido nuestros sufrimientos antes incluso de haber sufrido la cruz, antes de haber tomado nuestra carne. Porque, si no hubiera sufrido, no habría bajado a compartir con nosotros la vida humana. Primero sufrió, y luego bajó. Pero, ¿qué pasión es ésta que ha padecido por nosotros? Es la pasión del amor». Cf. J. M. LERA, *Conocimiento interno* EE 60 (1985) 110.

¹⁰ La encarnación se produjo en orden a la redención de la humanidad en la cruz. S. AGUSTÍN, *Civ Dei* 13,10 (PL 41,383) y Conf I 6,7 (CCL 27,3-5) «Ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. An potius et in vita et in morte simul est»; H. URS VON BALTHASAR, *El Misterio Pascual*, 152: Y esto por dos razones «porque el Hijo de Dios *asume* la naturaleza

El Verbo como primogénito de entre toda la colectividad asumió la humanidad y cargó con su destino concreto¹¹ para que pudiera morir¹². El, que no podía morir, tomó un cuerpo para ofrecerlo como sacrificio¹³ y actuando así como fermento de la masa¹⁴ otorgó al hombre la incorrupción y la divinidad. De este modo quedaron eliminados los tres obstáculos que separaban al hombre de Dios: el de la *naturaleza*, al encarnarse y asumir nuestra carne; el del *pecado*, muriendo en la cruz; y el de la *muerte*, desterrando por completo y definitivamente de la naturaleza humana la corrupción, al ser resucitado de la tiranía de la muerte¹⁵ por el poder de la gloria de Dios. Así aconteció el maravilloso «intercambio» entre el hombre y su Creador.

De aquí que el misterio humano¹⁶ de inserción en el Verbo y manifestación del Reino pase necesariamente por las mismas instancias sucesivas en que tuvo lugar la salvación. Es arraigo en el mundo (encarnación) y

como está, caída; es decir con el gusano de la mortalidad, de la fragilidad, de la alienación de sí mismo, de la muerte metido dentro [...] y porque para el Logos *hacerse* hombre es un abajamiento mayor que la subida a la cruz, en un sentido muy oculto, pero muy real».

¹¹ De indignancia, alienación de sí, sufrimiento, muerte, corrupción e infierno. Es decir, asumió aquella maldición de nuestra naturaleza caída que se materializa en el cuerpo de que constamos los hombres. Jesús, el Verbo, asumió lo maldito de la humanidad para concedernos a cambio la plenitud de su divinidad. HIPOLITO, *Refut haer* X 33 (PG 16/3, 3452C); GREGORIO NACIANCENO, *or theol* 4,21 (PG 36, 13b); JUAN CRISÓSTOMO, *In Ep ad Hebr* h.5,11 (PG 63,46) *In Ep ad Eph* 1 (PG 62,14).

¹² Cf. TERTULIANO, *De car Chr* 6 (PL 2, 764a) «Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset»; GREGORIO DE NYSSA, *Or cat.* 32 (PG 45, 80a) «Si interrogamos al misterio, nos dirá que su muerte no fue una secuela de su nacimiento, sino que *nació para poder morir*». Porque una encarnación sin redención habría sido superflua Cf. *Antirret* 51 (PG 45, 1245b); LEON MAGNO, *Serm* 48,1 (PL 54, 298) «Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci possit affigi»; CIRILO DE ALEJANDRIA, *Dial Trin* XV (PG 75,265): Cristo se convirtió por nosotros en maldición al asumir un cuerpo para redimir a los hombres.

¹³ ATANASIO, *Inc* 20 (SCh 199, 340-341) Quedaba por pagar la deuda de la muerte y de la corrupción. Esta fue la causa principal de su venida entre nosotros, para rendir a la muerte el templo de su cuerpo a fin de mostrar en su propio cuerpo corruptible las primicias de la resurrección universal y librarnos de toda corrupción. «Y puesto que el Verbo no podía morir, pues era inmortal, tomó para sí un cuerpo que fuera capaz de morir a fin de ofrecerlo por todos como su bien propio y, sufriendo por todos los hombres, de resultados de su ingreso en este cuerpo, redujo a la impotencia al diablo que detenta el poder de la muerte».

¹⁴ GREGORIO NACIANCENO, *or theol* 4,21 (PG 36,13b) «Y sólo asumiendo todas las partes afectadas por la muerte - cuerpo, alma, espíritu -pudo actuar como fermento en la masa para santificar a todos».

¹⁵ NICOLAS CABÁSILAS, *Vit in Chr* III 7 (SCh 355, 242).

¹⁶ S. BERNARDO, *In Vig Nat serm* 4,7 (PL 183 103b; BAC 469,166) «Quizá nosotros seamos esa cruz en la que Cristo está clavado. Porque el hombre tiene forma de cruz. Para expresarlo basta extender los brazos. Y Cristo mismo se expresa en el salmo (68,3): Estoy clavado en un barro profundo. Ese barro somos nosotros, porque de él fuimos modelados. Pero en aquel entonces éramos arcilla del paraíso; ahora en cambio somos un barro profundo», barro y fango del abismo.

posteriormente muerte del mundo (misterio pascual)¹⁷ para entrar en la vida de Dios (resurrección)¹⁸. La Encarnación es la *estructura permanente* que el Verbo de Dios asumió con la mirada puesta en el misterio pascual¹⁹.

Se hizo verdaderamente hombre

Jesús vino «desde fuera» de la historia del Mal y del pecado, desde el amor Trinitario. *Se hizo hombre*, tomó sobre sí el misterio peculiar de la naturaleza humana que consiste en el ilimitado «estar-referido a otro»²⁰, en ser pobre y en llegar a sí mismo sólo en la medida en que la libertad se deja aprehender por el misterio Incomprensible de la plenitud de Dios. Asumió aquella existencia que se basa en la aceptación o la repulsa del misterio que la carta a los Filipenses llama «forma de esclavo» o «esclavitud», para otorgarnos la salvación. Y de este modo llegó a ser plenamente hombre²¹, a saber, a la realización plena y esencial de la realidad humana, que consiste en «llegar a ser entregándose», asumida por el Verbo en su relación a Dios²².

Encarnándose, desapareciendo a sí mismo (génesis-kénôsis)²³ y constantemente en el interior de la incomprendibilidad del Padre y de la auto-donación a los hombres, operó precisamente el mutuo intercambio entre la

¹⁷ H. URS VON BALTHASAR, *El Misterio Pascual*, 152: «Estos textos contradicen también el mito moderno (que pretende basarse en que «la redención se produjo fundamentalmente en la misma encarnación» y que frente a ella la cruz no es más que «una especie de epifenómeno»), de que el cristianismo es ante todo «encarnacionismo», arraigo en el mundo y no muerte de ese mismo mundo».

¹⁸ MAXIMO EL CONFESOR, *ThEc I 66* (PG 90, 1108AB): «El misterio de la encarnación de la Palabra encierra el resumen interpretativo de todos los enigmas [...] Pero quien conoce el misterio de la cruz y del sepulcro, conoce las verdaderas razones de todas las cosas. Y, finalmente, quien se adentra en la fuerza oculta de la resurrección descubre el fin último por el cual Dios lo creó todo desde el principio»; si el Verbo se hizo carne es a fin de mostrar la resurrección de la carne; IRENEO, *Adv Haer III 19,3*. La antítesis de la humillación del Dios hombre y de la glorificación del hombre Dios es perfecta y su significado soteriológico evidente.

¹⁹ Cf. J.-P. JOSSUA, *Le salut, Incarnation ou mystère pascal*, 253.260.

²⁰ K. RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, ET IV, 145: «dicha trascendencia es precisamente la apertura incondicionada frente al misterio *libre* que impone al hombre el abandono de tener-que-dejar-disponer-de-sí».

²¹ K. RAHNER, *Para la teología*, 146. Entonces el hombre «es encontrado por la infinitud y deviene así lo que él es, el que no llega al fondo, porque lo finito sólo puede ser transcendido al interior de la plenitud inabarcable de Dios» [...] en un «modo de ex-sistencia en el *dentro* de Dios que *es* el puro ser-entregado al misterio».

²² Jesús sabía que su misterio sólo lo conocía el Padre, y con ello sabía que él sólo conocía al Padre (Mt 11,27).

²³ K. RAHNER, *Para la teología*, 152: Dios en su autoalienación se revela precisamente cuando se aliena, porque entonces se manifiesta a sí mismo como Amor, al ocultar la majestad de dicho amor y al mostrarse como la vulgaridad del hombre.

naturaleza histórica de la humanidad que, alienada de sí, llegaba ahora a ser la naturaleza del mismo Dios. La carne²⁴, la debilidad y flaqueza de su humanidad anonadada, no fue para él un disfraz tras el que se ocultaba la divinidad, sino la misma «forma de ser de la que se sirvió para hacer absolutamente presente su Palabra elocuente de Amor» como acontecimiento de salvación. En él la carne llegó a ser «el quicio» de la salvación, y la mediación histórica en la que se ponía de manifiesto la gloria de la Trinidad, no condicionada ya ni por la indigencia de la historia humana, ni por el odio del pecado, ni tan siquiera por el espectro de la muerte y su poder aniquilador²⁵.

Dificultades del hombre moderno para acercarse contemplativamente al misterio de la Encarnación del Verbo

Con frecuencia el lector moderno, preocupado por la interpretación de la conciencia del Jesús histórico así como por el sentido de la kénosis encarnatoria y el descenso al sheol, opta con más facilidad por una cristología «ascendente» que le lleva a prescindir de aquel contenido, también revelado, que se encierra en la cristología del «descenso del Verbo» y su realización. Al pensar así, no raras veces el debate cristológico le lleva a empeñar una parte esencial del dato revelado. Pero sobre todo le ensombrece la posibilidad de acceder a esta contemplación. Lo cierto es que la cristología «descendente» posee un contenido permanente y eterno del que es imposible prescindir: afirma que la obra de Cristo es la respuesta de amor llevada a cabo por la iniciativa trinitaria que un día descendió, se manifestó en la carne²⁶, y bajó hasta el fondo de la realidad humana para darnos a conocer el ser mismo de Dios. En su absoluta trascendencia puso de manifiesto su Amor, precisamente encarnándose. Por este motivo toda encarnación es necesariamente «descenso» y éste a su vez automanifestación del ser de Dios. Si faltara esta verdad en nuestra comprensión de la fe, faltaría un dato capital del misterio: la dimensión trascendente de la filiación de Jesús.

Ignacio la recoge, y pone de relieve el contenido teológico permanentemente válido de esta verdad. La epifanía del Verbo en la carne es por antonomasia la manifestación del amor en la impotencia de la debilidad (la

²⁴ *El hombre*, esa realidad finita que es la infinita Palabra de Dios mismo [...] al decir su Palabra como *carne nuestra* en el vacío de lo no-divino y pecador (K. RAHNER *Para la teología*, 153).

²⁵ En el Verbo «lo finito» alcanzó una profundidad «infinita», convirtiéndose no ya en lo opuesto de lo infinito, sino en aquello para lo cual el Infinito mismo ha *llegado a ser*, para hacerse él mismo salida, puerta, desde cuya existencia Dios mismo se ha hecho realidad en la nada que no es él. En la Encarnación el Logos nos creó asumiendo y asumió por alienarse de sí [...] Por eso su humanidad es desde entonces la más pura libertad filial en la que el hombre se encuentra con Dios. Porque fue un día asumida y constituida cuanto que automanifestación del mismo Dios.

²⁶ Jn 1,14; 1 Jn 4,14.

carne), y ésta es siempre un tránsito descendente por el que Dios asumió la forma de esclavo, la indigencia propia de la condición humana e hizo de ella el vehículo, inexorablemente necesario, para la manifestación de la salvación.

EL NÚCLEO DE LA CONTEMPLACIÓN

La demora en lo concreto: ver, oír y mirar [106-108]

Al que inicia la andadura contemplativa Ignacio le ofrece la clave hermenéutica y el sentido interno de toda la vida terrena del Verbo de Dios. El sentido último de la «historia» de la salvación no es otro que la contemplación de cómo el amor que Dios siente por la humanidad le movió un día en el tiempo a llegar a ser lo que era ajeno²⁷. A partir de ese momento comenzó un proceso encarnatorio de arriba abajo («descenso») que habría de culminar en la entrega de sí mismo hasta el final. La intencionalidad trinitaria puso así de manifiesto la gloria de su Amor al poner por obra la salvación en las mismas estructuras humanas de la indigencia y del pecado en que el hombre se había encerrado. El ejercitante comienza ahora a contemplar este misterio en los aposentos de nuestra Señora.

Desde el punto de vista humano encarnarse es lo «no evidente», porque contradice las expectativas de aquello que el egoísmo humano concibe como realización, y al mismo tiempo es lo inexorablemente necesario para que sea posible la *proximidad* propia del amor. De ahí que la proximidad de la carne de Dios en el seno de María, al no ser objeto de control de parte de la expectativa humana obligue al deseo siempre a cambiar. En este sentido también María tuvo que hacerse cristina, tuvo que asumir la dependencia y la debilidad como expresión del amor y de la comunión²⁸. Concibió así en

²⁷ K. RAHNER, *Para la teología*, 141: «En la esencia precisamente del Verbo de Dios está contenido que él y sólo únicamente él es justamente quien comienza y puede comenzar una historia humana, en caso de que Dios se apropie de tal manera del mundo que dicho mundo sea no sólo su obra distinta de él, sino su realidad propia [...] Puede ser que sólo entonces se entienda qué es la Encarnación, sabiendo lo que es justamente el Verbo de Dios, y que sólo se entienda suficientemente qué es el Verbo de Dios, sabiendo lo que es la Encarnación».

²⁸ AGUSTIN, *Serm 196,1 in Nat Dom 13* (PL 38,1019) «fides in mente, Christus in ventre»; *De virg 3* (CSEL 41, 237.17ss) «sic et materna propinquitatis nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset»; *En Ps 67,21* (PL 36, 826): «illa virgo Christum [...] spiritualiter credendo concepit»; *Serm 195,3 in Nat Dom 12* (PL 38, 1019): «Verbum caro factum est pro nobis, ut a matre procedens habitaret in nobis»; *Serm 191,4 in Nat Dom 8* (PL 38, 1011): «quod miramini in carne Mariae, agite in penetralibus animae. Qui corde credit ad iustitiam, concipit Christum. Qui ore confitetur ad salutem, parit Christum. Sic in mentibus vestris et fecunditas exuberet et virginitas perseveret»; *Serm 196,3 in Nat Dom 13* (PL 38, 1020): «ecce habemus infantem Christum, crescamus cum eo».

la carne al que primero había ya concebido por amor en el corazón. La utopía de Dios pasa por el escándalo de la carne, por esta realidad, que el hombre constata a veces empobrecida, donde el amor se consume en la debilidad. Pero debilidad llamada, en el misterio de la encarnación del Verbo, a asumir la proximidad del mismo Dios. Dios se ha hecho carne y ha aparecido el amor. El designio de Dios trata de tocar de este modo el corazón de los hombres por medio de la humanidad de su Hijo Jesús²⁹ Cristo nazca de nuevo en el corazón del ser humano.

Por este motivo S. Ignacio se hace presente³⁰ y se demora contemplativamente en «lo concreto», en todos los detalles encarnatorios, porque sabe que tales condiciones materiales e históricas son para él el modo humano-divino de palpar la gloria de Dios³¹. Lo concreto se convierte así en la epifanía de lo divino, en el lugar concreto de la revelación.

En último término, en el esplendor de la gloria del Eterno (la Infinitud divina) en la humildad de la carne, en donde convergen el hecho creacional (como sobreabundancia de la Positividad del Ser divino), el proyecto eterno de salvación por parte del Padre, el pronunciamiento de su Palabra en la historia y la finitud de la carne (el ser humano imagen de Dios) en su ilimitada capacidad de acoger la Palabra: la economía del Misterio.

²⁹ BERNARDO DE CLAIRVAUX, *SCt XX* (PL 183, 867ss); INOCENCIO III, *Serm 3 in Nat Dom* (PL 217,461b). «Christus enim per affectum concipitur, per effectum nascitur, per profectum nutritur»; Cf. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, ZKTh 59 (1935) 409.

³⁰ [114²] «como si presente me hallase». *Hacerse presente*, o formar y llegar a ser parte de la escena, pertenece a un tipo de presencia que trasciende tanto la temporalidad como la localización. Por ello, la cronología y el espacio son dos coordenadas relativas y funcionales. Dicha presencia consiste en quedar afectado por el acontecimiento, que sucede *por mí*, en el que se desvela el misterio del amor de la otra persona. En este amor sentido el hombre es admitido a una presencia que le viene dada por la cual reconoce, con evidencia y por connaturalidad, la identidad de Jesús. Es un modo de conocer (quedar afectado) que desvela a un tiempo el misterio del acontecimiento y el ser de la otra persona.

³¹ S. ATANASIO, *Inc 44* (SCh 199, 424-430; *Bib Patr 6*, 124) El Salvador se reviste del cuerpo como de un instrumento humano de salvación, tomado de los seres corruptibles, que ya existían y tenían necesidad de la ayuda divina por estar entregados a la ruina y corruptibilidad, para otorgarles a estos la vida divina de la que carecían: la inmortalidad. Para que el cuerpo mortal, unido a la vida, no sea ya mortal, sino que, una vez resucitado, quede revestido de inmortalidad. 428-429: Como la muerte no aparece por sí misma, sino en el cuerpo, el Verbo se revistió de un cuerpo, para encontrar la muerte en ese cuerpo y hacerla desaparecer, pues ¿cómo habría podido mostrar el Señor inequívocamente que es la vida, si no hubiera vivificado el cuerpo mortal? El cuerpo mortal y corruptible se ha revestido del Verbo de Dios incorpóreo, se ha revestido de la vida, y de este modo ha desaparecido de él la corrupción.

LA RESPUESTA HUMANA A LA ENCARNACIÓN

El coloquio final [109]

«hase de hacer un coloquio, pensando lo que debo hablar a las tres Personas divinas, o al Verbo eterno [...] pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado»

De nada te sirve que Cristo haya venido un día en la carne, si no nace hoy de nuevo en tu corazón³². Es la formulación patrística espontánea del significado del coloquio por el que el hombre responde a la iniciativa trinitaria de la salvación, según la cual salvarse es seguir e imitar concreta y materialmente al Verbo encarnado de Dios. A partir de ese momento comienza el diálogo con la Trinidad. El que se ejercita queda a solas con Dios y ante Dios ahora «nuevamente» encarnado.

³² ORÍGENES, *Hom in Jer IX 1* (GCS III, 64; SCh 232, 378): «τί γάρ μοι ὄφελος εἰ ἐπιεδεδήμηκεν ὁ Λόγος τῷ κόσμῳ, ἐγὼ δὲ αὐτὸν οὐκ ἔχω»; «*quid enim tibi prodest, si Christus quondam venit in carne, nisi ad team quoque animam venerit? Oremus, ut illius cotidie nobis adventus fiat et possimus dicere: vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus*» *Hom in Luc 22,1* (GCS IX 144; SCh 87, 302); «*quid mihi prode est, si in me et in meo corde non vivit et si in me opera vitae non perficit?*» *Hom in Iud 2,2* (GCS VII 473).

[110] ¹LA SEGUNDA CONTEMPLACIÓN ES DEL NACIMIENTO

²*La s3lita oraci3n preparatoria.*

[111] ¹*El primer pre3mbulo* es la historia; y ser3 aqu3 c3mo desde Nazaret salieron nuestra Se3ora, gr3vida quasi de nueve meses, *como se puede meditar p3amente*, asentada en una asna, ²y Jos3 y una ancila, llevando un buey, para ir a Bel3n, a pagar el tributo que C3sar ech3 en todas aquellas tierras [264].

[112] ¹*El segundo*, composici3n viendo el lugar; ser3 aqu3 con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bel3n, considerando la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuevas sea el tal camino; ²asimismo mirando *el lugar o espelunca del nacimiento*, cu3n grande, cu3n peque3o, cu3n bajo, cu3n alto, y c3mo estaba aparejado.

[113] *El tercero* ser3 el mismo y por la misma forma que fue en la precedente contemplaci3n.

[114] ¹*El primer punto* es ver las personas; es a saber, ver a nuestra Se3ora y a Jos3 y a la ancila, y al ni3o Jos3 despu3s de ser nacido, ²haci3ndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mir3ndolos, contempl3ndolos, y sirvi3ndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible; ³y despu3s reflectir en m3 mismo para sacar alg3n provecho.

[115] *El segundo*: mirar, advertir y contemplar lo que hablan; y, reflectiendo en m3 mismo, sacar alg3n provecho.

[111] ¹ S. Ignacio a3adi3 al margen «*como se puede meditar p3amente*». Bro3t en la P₁. – ([123] «lo que hablan o pueden hablar»). La experiencia contemplativa necesita recrear imaginativa y libremente la escena, para poder introducirse en ella y entrar as3 en comuni3n con el misterio que se desvela del Verbo de la vida – 2 ech3: Impuso.

[112] ² *el lugar o espelunca del nacimiento*: Ignacio tach3 la palabra «*diuersorio*» y en su lugar escribi3 al margen «*el lugar o espelunca del nacimiento*»: Bro3t en la P₁. – *espelunca*: «cueva».

[114] ² y *servi3ndolos en sus necesidades*: Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *Vida de Jos3s*, Parte I, cap. XIII, fol 91 «pues ve en pos dellos y ay3dale a llevar el ni3o y s3rveles en todas las cosas que pudieres» – *como si presente me hallase*: El hombre debe ponerse a s3 mismo viendo, e incluso debe estar metido activamente en la escena.

[116] ¹*El tercero*: mirar y considerar lo que hacen, así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza, ²y a cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí. ³Después, reflexionando, sacar algún provecho espiritual.

[117] *Acabar con un coloquio*, así como en la precedente contemplación, y con un Pater noster.

[116] ³ *reflitiendo*: Reconociéndose a un tiempo como objeto de predilección y llamado a responder; llamado a reflejar la luz que de tal acontecimiento se deriva para mí (2 Cor 3,18).

CONTEMPLACIÓN DEL NACIMIENTO

[110-117] y [264-265]

Es cosa bien sabida que S. Ignacio sale de Loyola en 1522 camino de Jerusalén con unas «300 hojas escritas de cuarto»¹, resumen de algunas lecturas del *Vita Christi* Cartujano, y del *Flos Sanctorum*, que, andando el tiempo, se convertirán en los *Ejercicios Espirituales*. Por desgracia no conocemos ese breve resumen inicial de las cosas «más esenciales»; pero, en cambio, conocemos el punto de partida, la *Vita Christi*, y la redacción final del libro de los *Ejercicios*.

Yo por mi parte deseo analizar la «Contemplación del Nacimiento»; y para ello, quisiera determinar desde el comienzo cómo voy a tratar el tema, y cuál es la finalidad que con este estudio pretendo. Voy a dividir el análisis en tres partes. En la primera analizaré la prehistoria del texto ignaciano y las huellas del Cartujano en S. Ignacio. A continuación estudiaré la interpretación de Lc. 2, 1-20 en la exégesis moderna. Y, por último, la tercera parte versará sobre el modo de hacer hoy la contemplación ignaciana del Nacimiento en el día primero de la Segunda Semana del mes de Ejercicios.

Deseo dejar bien sentado que con este trabajo pretendo investigar, sobre todo, qué busca S. Ignacio en este día primero de la Segunda Semana; y, al mismo tiempo, deseo ayudar al ejercitante a introducirse y a gustar del misterio de Jesús.

PREHISTORIA DEL TEXTO IGNACIANO: LAS HUELLAS DEL CARTUJANO EN S. IGNACIO

El capítulo nono del L. 1º del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, romançado por Fray Ambrosio Montesino, en la edición de Alcalá de He-

¹ *Autob.c* 1º [11] «Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los santos; y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia (el cual tuvo quasi 300 hojas todas escritas de cuarto) —porque ya comenzaba a levantarse un poco por casa— las palabras de Cristo, de tinta colorada; las de Nuestra Señora, de tinta azul; y el papel era bruñido y rayado y de buena letra, porque era muy buen escribano. Parte del tiempo gastaba en escribir, parte en oración».

nares de 1503, está dedicado al «*Nacimiento de nuestro Salvador Jesu Cristo, según lo “recuenta” Sant Lucas en el segundo capítulo*»². El texto de Ignacio, por su parte, contiene con relación a aquel catorce posibles parentescos³ que conviene esmeradamente analizar.

Ciertamente es delicada la justa valoración de estos datos comparativos. Mientras algunos autores son mas proclives a aceptar por principio un marcado carácter hereditario⁴ del texto ignaciano, otros adoptan una postura mucho más crítica, enfatizando sobre todo su originalidad⁵ y la inspiración divina que guió a Ignacio así en la experiencia como en la plasmación que de ella conocemos en la actualidad.

Lo rigurosamente correcto desde el punto de vista analítico sería más bien afirmar que «resuenan» de la piedad ambiental tanto los temas como las prestaciones semánticas, que en algún caso reproducen hasta la misma literalidad. Pero donde conviene poner el acento es en que Ignacio se muestra enormemente libre con relación a la exégesis medieval, introduciendo en ella modificaciones sustanciales hasta llegar a crear un género literario nuevo por lo que atañe al modo de comentar.

Frente a la exégesis exhaustiva de Ludolfo, Ignacio es escueto hasta el extremo, renunciando al desarrollo exegético de los versículos e incluso a todos los comentarios patrísticos del saber escolar. Renuncia, por principio, a toda ampliación, teórica o piadosa que le impida hablar por sí mismo al misterio. Describe la escena plástica lo suficiente y no más para centrar la imaginación y crear una actitud contemplativa de reverencia y adoración. Divide la perícopa (Lc 2,1-20) en dos escenas contemplativas⁶. Omite los tí-

² L. I, c.9º, fol.2v, col. II. Contiene 12 párrafos principales, extractados en el sumario del intérprete, que Montesino presenta como dintel del capítulo. Ignacio hereda este modo de hacer sumarios, pero reduciendo cada uno de ellos a tres puntos que son la síntesis de una contemplación [264-265].

³ 1. *Cartujano*: «fazer profesión y reconocimiento de sujeción», *Ignacio*: «conocer subyección»; 2. C: el ejemplo humildad desde su nacimiento hasta la cruz», Ig: [116]; 3.C: La descripción del camino de Nazaret a Belén, Ig: [112¹]; 4. C: El lugar del nacimiento, Ig: [112²]; 5. C: «El asno pa que la reyna del cielo, que estaba preñada viniessse en él: y el buey para venderlo y pagar del precio dél el tributo», Ig: [111²]; 6. C: «Qualquiera persona que es pobre, reciba consolación con el santo Joseph y con la gloriosa madre del Señor, que no tenían moço ni moça. Solos venían de Nazareth de Galilea...», Ig: Trae a colación una «ancila»; 7. C: «Envolverlo en paños», Ig: [264³]; 8. C: El tema de la pobreza y humildad, Ig: [116¹]; 9. C: La adoración y reverencia, Ig: [114²]; 10. C: «para su servicio aparejado y ayúdale si pudieres...», Ig: [114²]; 11. C: «besan la tierra, adoran y abraçan los lugares, en que saben y oyen que nuestro Señor estuvo o assentó o fizo alguna cosa», Ig: [125]; 12. C: Con relación a la aplicación de sentidos, Ig: [124¹]; 13. C: la creación de Adán en el «campo damaceno», Ig: [51³⁻⁵]; 14. C: la oración del actor, Ig: el coloquio final [117]. Para detalles y citas concretas véase Manr 55 (1983) 100-105.

⁴ P. WATRIGANT, *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, 79-88.

⁵ A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, 141.152-153.

⁶ La primera (Lc 2,1-7.13-14a) [264] centrada en el hecho del Nacimiento y en los personajes de la Sagrada Familia: María, José y el Niño; Y la segunda (Lc 2,8-12.15-16)

tulos de *Cristo* (Mesías) y *Señor* (Lc 2,11)⁷; y reduce el anuncio del ángel a los pastores a una predicación de Jesús como «Salvador» [265²].

Mediante estos cambios Ignacio demuestra que no va buscando ni un desarrollo pormenorizado del texto ni la tematización de los aspectos teológicos, por bellos que sean. Pretende que en el momento de la contemplación no aparezca otra cosa que el misterio y la fijación de la atención en él. Deja hablar a éste en su escueta desnudez. Está interesado por recuperar la escena porque sabe que ésta en su desnuda materialidad posee un poder de comunicación que pone al hombre directamente ante la inmediatez del mismo Dios, donde sobran palabras y comentarios.

Simplemente pretende crear una actitud contemplativa, de silencio, prendida de unos datos «esenciales», ni siquiera absolutizados⁸. Lo concreto posee un carácter funcional en orden a «hacerse presente»; y al mismo tiempo necesario para sentirse dentro, metido y comprometido con aquello que acontece. Ignacio trata de crear un espacio contemplativo, sin atar excesivamente la imaginación a lo accesorio. Sólo lo imprescindible para que el hombre se sitúe espacial y anímicamente. Ofrece los mínimos apoyos esenciales, sin determinar cosa alguna, para que el hombre «entero» se ponga a sí mismo viendo, se deje introducir, y Dios le hable desde el «acontecimiento». La memoria imaginativa⁹ de este modo libera el deseo que poco a poco se va adhiriendo al misterio hasta quedar configurado por

[265] centrada en la manifestación del «Salvador del mundo» a los pastores, para acabar ambas con la glorificación y la alabanza de Dios.

⁷ El Cartujano no sólo no los omite, sino que los comenta muy bellamente (Cf. L.I, c.9º, párf 5º fol. 8r, col.I).

⁸ Intencionadamente Ignacio no precisa los detalles: [112] «considerando la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuestras sea el tal camino; asimismo mirando.. la espelunca del nacimiento, cuán grande, cuán pequeño, cuán bajo, cuán alto, y cómo estaba aparejado» [123] «oír con el oído lo que hablan *o pueden hablar*»; [107], con el fin de poder «reflectir» después, para sacar algún provecho. Ignacio, al no determinar nada concreto, invita al que se ejercita a introducirse en esa presencia esencial (escueta y desnuda), dejándose guiar por el Espíritu, adhiriéndose a las personas que componen el misterio y a todo lo que les rodea. Pero esto último concreto no tiene por qué ser necesariamente así o de un único modo.

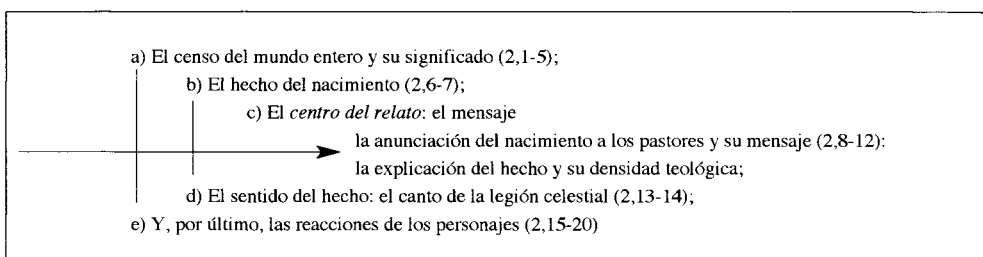
⁹ E. FRICK, *La imaginación en cuanto método de la transformación del yo*, 287-300: La imaginación afectiva guiada, mediante un acto de prueba (Freud) en que queda liberada la semántica del deseo (lo que quiero y deseo, en cuanto principio dinámico y condición de posibilidad de la búsqueda), transforma al espectador pasivo en sujeto actor, comprometido con una realidad actualizada; que le hace pasar de las imágenes «especulares» y narcisistas del «ensueño» (el sueño especular, regresivo y satisfactorio) a las «icónicas» y «relacionadas». El hombre pasa así del «verse o hacerse una imagen de sí mismo» (1ª Semana: el cuerpo propio como teatro de la imagen narcisista del yo) al amor reverencial configurador (imágenes catatímicas vinculadas al afecto) proveniente del misterio y su histórica materialidad (la imagen-ikono que encarna la experiencia existencial de un Dios que nos abarca a nosotros). Y orientado hacia un coloquio o acción que la imaginación en cuanto acto de prueba inaugura. La transformación de la imagen del yo da ocasión a una maduración del tipo de relación tranferencial hacia Dios. La contemplación pone en juego estos contenidos latentes, derivados del mismo inconsciente.

el drama de su presencia. El hombre se sitúa existencialmente dentro de la escena con todo su yo, con su historia y su realidad, libre para dejarse interpelar. Entonces Dios tiene la iniciativa y el hombre calla.

Por los datos que selecciona, Ignacio le muestra al que se ejercita cómo debe ser hecha la contemplación, en su sencillez, de modo que el misterio hable, no con palabras, sino por connaturalidad hasta conducirlo a la inmediatez de Dios.

EL TEXTO LUCANO (Lc 2,1-20)

El relato de Lc 2,1-20 se articula del siguiente modo¹⁰



En esta subdivisión el centro de gravedad es el «anuncio» del Nacimiento a los pastores; el mensaje consiste en una proclamación de Jesús como «Salvador, Mesías y Señor¹¹». «El centro de interés de Lucas no es el nacimiento de Jesús, sino el anuncio angélico, donde se interpreta el nacimiento a los pastores y la reacción de éstos ante la buena nueva¹². Se

¹⁰ Existen pequeñas diferencias, dentro de una gran unanimidad, en la interpretación de la composición interna de esta perícopa. Con el fin de ser fiel al carácter de proclamación kerygmática del mensaje, y al centro en que gravita el relato, lo presento así de modo concéntrico. Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc* 1-9, 112-131; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 75-86; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc. I-II*; H. SCHÜRMAN, *Das Lukas Evangelium*, 97-119; A. GEORGE, *Il vous est né aujourd'hui un Sauveur*, Lc 2,1-20 AssSeig (2ª serie) n° 10 (1970) 50-56; R.E. BROWN, *El nacimiento del Mesías* c.12, 411-454.

¹¹ Ig. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc*, en *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, 121 nota 3: «Le rapprochement avec ce texte (Ac. 2,36) des Actes est d'autant plus légitime que Luc 2,11 est probablement rédactionnel» Cf. 120, n°5; L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, RB 75 (1968) 186-187: «La síntesis que Lucas expone en la infancia de Jesús es que el ministerio público del Salvador y la obra de la Iglesia no hacen más que mostrar y desarrollar en el tiempo el misterio contenido en la persona misma de Cristo. La perícopa de los pastores, en particular, dice esencialmente que la Palabra de la salvación está contenida en una persona, la persona del recién nacido recostado en el pesebre».

¹² R. E. BROWN, *El nacimiento*, 427.

proclama la identidad del recién nacido. Y los pastores, que reciben tal revelación, se convierten en los personajes centrales de la escena¹³.

El censo del mundo entero, su significado (2,1-5)¹⁴, y el preámbulo de Ignacio [111]

Con esta introducción Lucas desea poner al lector en la pista del *sentido de la historia*. El censo de la población total (v.1) pone la historia en movimiento; y la escena se desplaza de Nazaret a Belén. Este marco histórico-geográfico del nacimiento de Jesús tiene una clara intencionalidad teológica. Al mismo tiempo que es un «comienzo solemne», nos da la clave del mensaje de la historia. Pretende situar a Jesús en un momento bien determinado de la historia de la humanidad¹⁵, vinculado eminentemente a ella e inserto en la comunidad humana; de tal modo que Jesús se convierte en el «acontecimiento» salvador de todo el mundo. Es un suceso para todos los hombres. La historia humana es historia de salvación. Incluso el emperador romano, el personaje más poderoso del mundo, sirve al plan de Dios, al dar un edicto para que se censen todos los habitantes. De este modo el nacimiento de Jesús tiene un marco bien determinado en la historia de la humanidad, un marco universal. Las circunstancias históricas sirven al plan de Dios; para que Jesús nazca en Belén, la ciudad del Rey de Israel (v.7) (Miq 5,1)¹⁶, como heredero del trono de David en su calidad de consagrado¹⁷.

¹³ Si se compara este relato de Lc 2,1-20 con la perícopa de los Magos (Mt 2,1-12) se puede comprobar que se da la misma estructura en la secuencia de los acontecimientos: 1. Breve mención del nacimiento en Belén, 2. revelación de ese nacimiento a un grupo que no estaba presente (Magos-Pastores), 3. llegada de ese grupo a Belén por impulso de una revelación, 4. hallazgo del Niño con María (y José), 5. reconocimiento de lo que Dios ha hecho y regreso al punto de partida.

¹⁴ G. OGG, *The Quirinius Question to-day*, ExTim 79 (1967-1968) 231-236; C.F. EVANS, *Tertullian's references to Sentiis Saturninus and the Lukan census*, JThS 24 (1973) 24-39.

¹⁵ A. GEORGE, *Il vous est né..* 52: El censo del mundo entero «tiene en primer lugar una función histórica, situando el nacimiento de Jesús en el cuadro de la historia general».

¹⁶ R. LAURENTIN, *Structure et Théologie..* 86: «Lo que salta a la vista, en primer lugar, es que el relato del Nacimiento se refiere a la profecía de Miq 5,1-5». Existe una analogía «entre el mesías de Miqueas: hijo de David, dominador (5,1) y liberador (5,5b) y el mesías de Lc, hijo de David (Cf. 2,4.11), Salvador y Cristo-Señor, la mención de *toda la tierra* en Miq 5,3 y Lc 2,1»; 88: Heredero del trono de David con una realeza davidica que, al mismo tiempo, es divina. Se trata del Reino del Mesías y del Reino de Yahveh; A. GEORGE, *Il vous est né..* 62: «Hay poca probabilidad de que esta localización haya sido creada artificialmente para dar cumplimiento a la profecía de Miq 5,1»; P. BENOIT, *Non erat eis locus in diversorio* (Lc 2,7), en *Mélanges en hommage P.B Rigaux*, 176: «tengo el nacimiento en Belén por un dato sólido. El texto aislado de Miqueas 5,1, que Lucas ni tan siquiera menciona, no parece suficiente para explicarlo».

¹⁷ J.B. FREY, *La signification du terme «Protótokos» d'après une inscription juive*, Bib 11 (1930) 373-390; A. GEORGE, *Il vous est né..* 54.

La misma figura de Augusto, como pacificador del mundo, le sirve a Lucas para afirmar que la verdadera paz no la trae Augusto, sino Jesús, el Rey de Belén, el Salvador. Esta paz la proclama una legión celestia¹, cuando la anuncia a los hombres favorecidos por Dios. Comienza así el tiempo nuevo de la salvación, la paz en la historia. «Mientras los censos pasados trajeron revueltas y calamidades a Judea, este censo trae, paradójicamente, un salvador pacífico que será revelación para los gentiles y gloria de Israel (2,32)»¹⁸.

Por el hecho de afectar a todo el mundo (v.1), este censo es ocasión de que habitantes de las diversas naciones lleguen a conocer el nacimiento de Jesús y a ser inscritos, no ya en Jerusalén (Sal 87,6)¹⁹, sino en Belén, donde nace el Rey mesiánico. La salvación llega, de este modo, a todas las naciones, a todos los censados²⁰.

*El hecho del nacimiento (2,6-7)*²¹

A partir de este momento «lo prelucaño de Lc 2,6-20 no es un relato, sino una *reflexión* interpelativa sobre Gn 35,19-21 y Miq 4-5. Después de narrar sucintamente el hecho del nacimiento (v.6), «Lucas parece más interesado en contar a sus oyentes dónde colocó María a su hijo recién nacido. Se preocupa de decir que Jesús fue envuelto en pañales y colocado en un pesebre porque no había «sitio»²² para ellos en el albergue o «khan» (v.7)²³.

¹⁸ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 436; Cf. además 434-435.

¹⁹ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 436-437; E. NESTLE, *Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm 87,6* (86) ZNW 11 (1910) 87.

²⁰ Nos encontramos aquí con el universalismo, tema tan querido de Lucas. La salvación tiene una irradiación universal, alcanza a todo el mundo conocido, también a los gentiles; GELINEAU, SCHAWAB, TOURNAY, *Sainte Bible de Jérusalem* Sal 87,6, «Los paganos, nacidos aquí o allá, son adoptados por Sión, que se convierte en su verdadera patria» «Los inscritos se convierten en ciudadanos de Sión»; L. LEGRAND, *L'évangile aux bergers*, 177: «La historia de la salvación se abre a las naciones».

²¹ Ignacio sintetiza el núcleo de esta contemplación en la descripción no de los *contenidos exegéticos*, sino en la cuidadosa explicitación de las distintas *actividades* contemplativas del que se ejercita. Estas son de dos clases diferentes: A hacerse presente para percibir sensiblemente el misterio: a) «componerse con la vista imaginativa viendo el lugar» [112¹], b) «ver las personas» [114¹], c) «mirar, advertir y contemplar (= oír) lo que hablan» [115], d) y, finalmente, «mirar y considerar lo que hacen»; B. Para después reaccionar ante él y acabar reflexiando en sí: [114²] «haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos, y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible; y después reflexiando en mí mismo para sacar algún provecho», [116³] «Después, reflexiando, sacar algún provecho espiritual».

²² R.E. BROWN, *El nacimiento*, 437-438.

²³ P. BENOIT, *Non erat eis locus in diversorio* 177: «De soi κατάλυμα désigne l'endroit où l'on dépose et délève [...] les bagages pour fair halte et prendre logement»; 179: «Ce terme peut s'appliquer à tout local où l'on habite. A la différence d'oikos il n'exige ni cons-

– *Los pañales* (v.7) representan la solicitud de María, que trata al Niño con el cuidado que requiere su delicada niñez. «No desmerecen de su carácter real, porque ningún rey tiene otro comienzo distinto de su existencia»²⁴.

– *La cuna-pesebre* en que María reclina al Niño, pone de relieve la pobreza del nacimiento de Jesús²⁵. Evoca, al mismo tiempo, el medio pastoril de la ciudad de David y servirá de *signo* a los pastores. Nacido en un humilde lugar, el recién nacido no halló mejor cuna donde reposar, que un pesebre en el que comen los animales²⁶.

La triple mención del pesebre (2,7.12.16) apunta, tal vez, al texto de Is 1,3²⁷. Frente a la queja de Dios de que Israel no le conoce y de que su pueblo no recapacita sobre él («El buey reconoce a su amor; y el asno conoce el pesebre, de su dueño; pero Israel no me conoce y mi pueblo no comprende nada»), los pastores son enviados ahora al pesebre a encontrar a su Señor, fuente de alegría para todo Israel. El pueblo de Dios comienza, de este modo a conocer a su Señor y a alabarle lleno de júbilo²⁸.

– El significado de la expresión «porque no había sitio para ellos en el diversorio» (v.7) es difícil de precisar²⁹. Parece que no tiene la importancia que se le ha dado; y menos, los tintes emotivos, de crueldad o des-

truction stable ni domicile permanent. Il évoque au contraire le plus souvent une installation éphémère à l'étranger. C'est pourquoi il peut-être dit d'une auberge ou de tout autre lieu d'accueil»; 180: «Revêt le plus souvent l'aspect d'un logement éphémère en pays étranger, mais le sens premier du terme lui permet aussi de désigner une chambre, qui peut même être une salle vaste et festive»

²⁴ C.H. GIBLIN, *Reflections on the sign of the Manger*, CBQ 29 (1967) 100.

²⁵ El «pesebre» puede ser considerado también un signo de humildad y pobreza, queridas por el Padre para su Hijo; R.E. BROWN, *El nacimiento*, 438, opina, por el contrario, que «el pesebre no significa pobreza, sino un albergue peculiar, debido a las circunstancias»; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie*.. 105: «Si la infancia de Cristo ha permanecido oculta, es porque Dios se ha complacido en manifestar su gracia en una situación humana cuya oscuridad no ha querido alterar. Esta transparencia de la gracia, e incluso de la gloria en el despojo de la pobreza, se manifiesta de hecho a lo largo de todo el relato». La pobreza muestra, libre de trabas, el favor de Dios; L. LEGRAND, *L'évangile aux bergers*, 172; P. BENOIT, *Non erat*, 185; A. GEORGE, *Il vous est né* 54: «El carácter religioso, que Lucas hace notar en el nacimiento mediante estos términos, no atenúa su desnudez paradójica: Aquel al que el ángel va a nombrar como el Salvador y el Cristo Señor es el pobre entre los pobres.. La pobreza que él predicará tan a menudo en el evangelio de Lucas, constituye el rasgo más señalado de su primera infancia».

²⁶ P. BENOIT, *Non erat eis locus*.. 185.186.183.

²⁷ El CARTUJANO L.1, c.9, párf 4º, fol 7r, col.II. también cita este pasaje de Is 1,3.

²⁸ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 438-439.

²⁹ P. BENOIT, *Non erat* 184: «No disponían de sitio en la habitación».. porque no disponían de un sitio mejor en la estancia. 185: «A côté de cela, le κατάλυμα a peu de poids; et on a peut-être tort de vouloir trop préciser ce qu'il a voulu y mettre» ; A. GEORGE, *Il vous est né*, 54 nota 9: «Il doit donc vouloir indiquer qu'il n'y a pas de place dans la salle commune de l'habitation; toutefois son texte n'exclut pas absolument que la mangeoire se trouve dans cette salle»; M. MIGENS, *In una mangiatoia, perch'è non c'era posto*, *BibOr* 2 (1960) 193-198.

precio, con que se le ha recargado a lo largo de la historia³⁰. Más bien todo hace pensar que Jesús nace en la ciudad de David³¹, el lugar de su origen profetizado. Y no será hallado en un alojamiento público, como un extraño que viaja a través del país, o como un habitante que se hospeda allá por falta de familia, amigos o conocidos. El ha de ser hallado en el pesebre, el signo de que Dios es el alimento de su pueblo³², y donde los hombres del beneplácito acaban por reconocerle.

El centro del relato: el anuncio del nacimiento a los pastores y su mensaje (2,8-12)

Los pastores, destinatarios de la revelación, son los personajes centrales de la escena³³. Ellos y sus rebaños «están estrechamente ligados a Belén, la ciudad del pastor David». En esa ciudad nace el Mesías, del linaje de David; y este nacimiento es causa de una gran alegría para todo el pueblo. Dios viene a visitar a su rebaño, a todo Israel (Miq 4,8), en el nacimiento de este Niño.

Parece ser que el transfondo de estos versículos es el contexto de la profecía de Miq 4-5. La humillación que el ejército babilonio ha infligido a Jerusalén no representa el final, sino que se asemeja a los sufrimientos y dolores de una parturienta. Cuando llegue el tiempo de dar a luz, Dios la rescatará de sus enemigos (Miq 4,10; 5,2-3). Todos los pueblos y naciones acudirán a ella (Miq 4,1-2) y ella recuperará su antigua realeza (Miq 4,8). Esta victoria la conseguirá un jefe oriundo de la misma aldea de David, Belén Efratá, entre los clanes de Judá (Miq 5,1). En la ciudad gobernará el rey Mesías descendiente de un pastor³⁴.

Se da aquí una identificación de Jerusalén con la «Torre del Rebaño» (Miq 4,8). Esta torre aparece en el A.T (Gn 35,21 y Miq 4,8) en un contexto en que se menciona a Belén (Gn 35,19; Miq 5,1) lo mismo que en Lc 2,11-15³⁵.

³⁰ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 418-419 y 438-439; P. BENOIT, *Non erat* 174.

³¹ R. LAURENTIN, *Structure et Théologie* 87: «c'est un enfantement hors de la ville dans les champs, dans ces pâturages de Bethlehem où David avait gardé les troupeaux».

³² C.H. GIBLIN, *Reflections on the sign* 100: «He is to be found in the manger, the sign of God's being the sustenance of his people».

³³ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 429; A. GEORGE, *Il vous est né..* 55: «Suivant ses perspectives habituelles, il semble plutôt voir dans ces bergers les pauvres qui lui son si chers».

³⁴ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 440-441; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, 87-88: «selon la tradition représentée notamment par le Targum de Jérusalem à Gn 35,21 le roi oint devait se manifester à la fin des temps. Mais selon Michée 4 (à la différence de Michée 5), c'est la royauté de Yahveh qui est envisagée, et non celle d'un roi humain (4,7-8)».

³⁵ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 441; M. BAILY, *The Shepherds and the Sign of Child in a Manger*, IThQ 31 (1964) 1-23. En las pp. 9-13 Baily no sólo aproxima el texto de Lu-

Varios de estos motivos, que aparecen en Miq 4-5, tienen sus paralelos en Lc 2,1-20. En primer lugar «el gran número de pueblos y naciones que, según Miqueas, acude a Jerusalén es semejante al movimiento... del mundo entero producido por el censo de Augusto, movimiento que llevó a José a la ciudad de David». «La mujer con dolores de parto», mencionada dos veces por Miqueas, se asemeja al motivo lucano del nacimiento. El *hoy* del nacimiento de Jesús (Lc 2,11), es el cumplimiento del «tiempo cuando la que está con dolores de parto dé a luz» (Miq 5,2-3). Pero, mientras Miqueas se centra en la victoria de Jerusalén-Sión por medio de un jefe de Belén, Lucas desplaza la atención a Belén», a donde sube José desde Galilea. A Belén es a donde hay que ir para ver al Señor.

El anuncio del ángel del Señor (vv.9-12)

Llegamos así al núcleo del mensaje sobre el que gravita el relato: el momento en que el ángel del Señor «*evangeliza*»³⁶ y anuncia a los pastores una revelación³⁷. El contenido de este anuncio es Cristo, *Príncipe Real*, que deshace y disipa el miedo (v.9) que el hombre experimenta ante la manifestación de lo sagrado (2,9-10)³⁸. Lo divino, en cambio, tiene ahora entrañas de benignidad y misericordia (Tit 3,4).

El núcleo del mensaje, o buena noticia³⁹ es la revelación de *la identidad* del Niño: *Salvador, Mesías y Señor*. Ha nacido un Persona, constituida en su mismo ser y misión, en favor de los hombres (v.11), como un don de bendición y de salvación para Israel.

El trasfondo principal de este anuncio es Is 9,5-6: «Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado» (v.5), heredero del trono de David (v.6), «Consejero-maravilloso, Dios-fuerte, Padre perpetuo, Príncipe de

cas a Miq 4-5, sino también a 1 Sm 16: 1. llamada de David, 2. en Belén, 3. él era un pastor, 4. que había de ser ungido por el Señor.

³⁶ R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 325: En opinión del autor esta «leyenda» cristiana (Lc 2,1-20) creció en una comunidad helenista. Los términos «εὐαγγελίζομαι» (v.10) y «σωτήρ» (v.11) son helenísticos y dan prueba de ello; 332: En esta historia (Lc 2,1-20) se mezclan motivos *judíos* (el dogma del nacimiento en Belén, los ángeles) con motivos *helenísticos* (las ideas de salvador, de evangelizar y ¿también el motivo del pastor?).

³⁷ Esta solemne proclamación de la identidad de Jesús tiene un carácter netamente *Kerygmático* y post-pascual. Se presenta al personaje (al héroe) y el resumen de lo que ahora es ya el protagonista en la perspectiva de futuro. L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 186: «Es verdad que la teología de Lucas I-II es más explícitamente cristológica que el resto de la obra. Esta es justamente la finalidad de un *prefacio*, sintetizar y decir con claridad el *mensaje* de un libro».

³⁸ A. GEORGE, *Il vous est né...*, 55: No se trata de un temor servil, sino del miedo (ef-froi) *sagrado* que inspira el misterio de Dios, tanto por su gratuidad como por sus exigencias».

³⁹ L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 162-163 ve en la frase «ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ» (v.11) el estilo propio helenístico de anunciar al pueblo el nacimiento de un príncipe real.

la paz» (v.5)⁴⁰. Lucas *sustituye* estos títulos reales por otros tres tomados del Kerygma cristiano: Salvador-Mesías-Señor». Utilizados en la catequesis primitiva para describir los momentos cristológicos principales (el bautismo, la resurrección y la parusía) son ahora retrotraídos etiológicamente a los orígenes de la vida para definir exactamente la identidad de Jesús⁴¹.

– El título de *Salvador* (Hch 4,12)⁴² califica a Jesús como aquel que salva de la esclavitud del pecado (Lc 1,77; Hch 5,31; 13,23), mediante la conversión, para conducir al hombre a la verdadera vida. No ya una vida meramente física, sino a la participación en la resurrección de Jesús y en la vida de Dios. Las curaciones corporales e incluso la liberación de los poderes demoníacos, junto con las conversiones⁴³, son el signo de que esta salvación es ya eficaz (1,69). Lo que opera la salvación es la fe y, de este modo, el cristiano se puede considerar a sí mismo como un salvado, partícipe de la muerte y resurrección de Jesús⁴⁴.

– El título de *Mesías* (Hch 2,36; 5,42) presenta a Jesús como la realidad definitiva de las promesas del A.T.⁴⁵, el ungido de Dios. Pero de tal modo que los planes de Dios se hacen realidad por medio de una *paradoja*, que no corresponde a los proyectos mesiánicos del deseo humano, ni es el fruto de necesidades instintuales.

La señal del Mesías es un niño «envuelto en pañales y reclinado en un pesebre» (v.12). Un Mesías tal que el pueblo no se lo esperaba de este modo⁴⁶.

⁴⁰ J. STEINMANN, *Sainte Bible de Jérusalem*, Paris 1961, Cf. Is 9,5, not f.

⁴¹ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 444.

⁴² R. LAURENTIN, *Structure et théologie...*, 124-127 (Lc 1,32.47.69.71.77; 2,11.30; Hch 4,12; 5,31; 13,23); 125: «Car, le titre de Sauveur semble être le point central de la christologie de Luc 1-2»; A. GEORGE, *Il vous est né..* 56.

⁴³ Lc 23,48 describe *la conversión a la salvación* como el fruto principal, resultado inmediato de la *contemplación* de la muerte de Jesús. Cf. A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, NRT 89 (1967) 160-161.

⁴⁴ La fe introduce al creyente, por la contemplación, no sólo en el *gran viaje* de Jesús a Jerusalén (9,51 a 18,14) y en el misterio de la necesidad de la cruz (24,26), sino además en lo más hondo del misterio pascual, la resurrección y el don del Espíritu.

⁴⁵ R. LAURENTIN, *Structure et théologie...*, 104: Cette pensée que l'enfance du Christ est l'accomplissement des promesses annoncées pour les derniers temps...; 110: «Pour Lc 1-2, le prophète c'est Jean-Baptiste. Quant à Jésus, il est messie d'Israël et d'Aaron, au sens d'une double descendance»; 106-107: «En tous cas, il n'y a pour lui (Luc) qu'un Messie-Sauveur, royal et hiératique, qui est Jésus», Cf. 120-124. Es un Mesías real y trascendente.

⁴⁶ L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 172: «L'enfant lui-même est un signe, non pas un signe qui frappe l'imagination mais un signe humble, un signe apte à *percer le coeur* [...] Le signe du Messie en croix devient le signe du Sauveur, Seigneur Christ, couché dans une crèche [...] il actualise la venue du salut.. le nouveau-né constitue une annonce en acte de l'Évangile et cela d'autant plus que Luc voit en l'humilité de son avent tout un programme que suivra *le Messie des pauvres* dans sa carrière».

– El título de *Señor* (Hch 11,20)⁴⁷. Hace referencia, más bien, al Jesús exaltado por medio de la resurrección (Hch 2,36), al Señor de la Iglesia. Pero también es el Señor ante quien se convierte Zaqueo (19,8); y que, con su mirada (22,16) reconcilia a Pedro. Aquel a quien está ligada la Iglesia, vuelta siempre hacia él (10,39), escuchando su palabra y esperando su venida escatológica al final de los tiempos⁴⁸.

En nuestro caso (2,11), la expresión tiene un sentido real-mesiánico y trascendente⁴⁹. Este Niño tomará plena posesión de todas las prerrogativas del Rey-Mesías en el momento de su exaltación celeste. Ahora recibe, con pleno derecho, el título divino de *Señor*. El título tiene desde este momento el valor de *programa* para el resto del evangelio⁵⁰.

Sentido del hecho: el himno de alabanza de la legión celestial (2,13-14)

En los vv. 13-14 se da un cambio de contexto. Pasamos del esquema de anunciación (vv.9-12) al nuevo contexto del ejército celestial, que, en la presencia de Dios, canta la alabanza⁵¹. Accedemos a una teofanía, que habrá de tener lugar en los últimos tiempos: el *culto perpetuo de alabanza* de los ángeles de Dios, que comienza ya germinalmente aquí en la tierra (Hch 2,42.46-47)⁵².

⁴⁷ Cf. Lc 1,43; 2,11; 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 16,8; 17,5.6; 18,6; 19,8.31.34; 22,61bis; 24,3.34; Ig. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué*, 118.

⁴⁸ Ig. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué*, 119: «Lucas ha utilizado en el evangelio el término ὁ Κύριος, allí donde el acontecimiento que el relataba tenía, a sus ojos, valor de anticipación o de prefiguración para el tiempo de la resurrección, la vida de la Iglesia o la escatología»; L. CERFAUX, *Le titre et la dignité royale de Jésus*, en *Recueil L. Cerfaux*, I, 35-63.

⁴⁹ R. LAURENTIN, *Structure et théologie*, 127-130; 129: «Sea lo que fuere del sustrato, la expresión *Khristòs-Kyrios*, en Lc 2,11, no es el fruto de un error material, sino más bien el fruto de la intención que pretende expresar la transcendencia del Mesías». «el Mesías Jesús pertenece a la esfera divina»; 130: «Kyrios tiene aquí como en otros lugares de Lc 1-2 un sentido divino e insinúa la transcendencia de Jesús»; A. GEORGE, *La royauté de Jésus...*, 64: «El título de Señor debe ser interpretado en ese lugar en el sentido más fuerte, mesiánico y divino» (Citado por Ig. DE LA POTTERIE, 121).

⁵⁰ Ig. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué*, 121; R. LAURENTIN, *Structure et théologie*. «Ninguno de estos títulos es indigno de Dios. Según el uso bíblico todos son *atribuibles a Dios*. Es preciso acceder al plano de la teología alusiva para captar firmemente la asimilación de Jesús a Yahveh, que es la última palabra de la cristología de Lc 1-2»; 131: «lo que en el A.T. se refería al Señor Dios está actualizado en función del Señor Jesús».

⁵¹ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 445.

⁵² R. LAURENTIN, *Structure et théologie*, 103: «El Evangelio de la infancia comienza con un acto cultural: la oblación del incienso (1,8-11) y acaba, de modo semejante, con las ceremonias de la Circuncisión (2,21; Cf.1,59), de la Purificación (2,22-25.39) y con la celebración de la Pascua (2,41-42). Los otros episodios tienen a menudo un estilo litúrgico, con el cántico desarrollado o simplemente indicado. Es muy notable la manifestación de la liturgia

El v.14 es un canto de alabanza a Dios por lo que ha hecho en Belén. Canta una proeza de Dios ya realizada, una realidad palpable y no una promesa o un mero deseo: el nacimiento y la revelación de la personalidad del Niño. Dios Padre ha presentado a su Hijo. El *hoy* (v.11)⁵³, proclamado por el ángel del Señor, se refiere a un acontecimiento tan digno de alabanza angélica como cualquier acontecimiento de los seis días de la creación. Es el momento del nacimiento del hijo del Rey y de la entronización real. «El pesebre era ya de modo oculto el trono real del hijo de David, hijo de Dios»⁵⁴. «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7; Hch 13,33; 1,5; 5,5)⁵⁵.

Por otra parte, se da un paralelismo entre este canto de aclamación de Navidad (Lc 2,14) y la aclamación del domingo de Ramos (Lc 19,38). En Lc 2,14 se alaba a Dios porque *hoy* instaura la paz en la tierra, al darnos a este Niño, que es nuestra paz. El tendrá una función pacificadora, reconciliando al hombre con Dios mediante la remisión de los pecados; pero además unirá a los hombres entre sí y les dará el verdadero sentido de la vida. En este caso son *los ángeles* los que alaban. En Lc 19,38, el canto del domingo de Ramos dará sentido a la muerte. La humillación, la pobreza y la kénosis de la pasión son la causa de que los hombres proclamen, unidos a Cristo, *la paz en el cielo*. En este otro caso, en cambio, son *los hombres* los que alaban a Dios (19,37).

«Los ángeles del cielo reconocieron al comienzo de la vida de Jesús lo que los discípulos no llegaron a reconocer hasta el final: la presencia del rey Mesías que viene en nombre del Señor»⁵⁶ a traer la paz. Los destinatarios de esta paz son los hombres de la complacencia divina, «hijos del beneplácito» de Dios (benê resôndô)⁵⁷. Hombres elegidos por Dios a causa de la revelación que hoy se les hace de que Jesús es el Mesías y favorecidos con tal revelación. Hombres en cuya pobreza se fija Dios (1,48) y a los que él mismo se revela, agracia y favorece (los «anawîm»)⁵⁸.

angélica (2,14) en el momento del nacimiento del Salvador»; C. WESTERMANN, *Altestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20*, en *Tradition und Glaube* (homenaje a K.G. Kuhn), 317-327 (Cf.p.323); D. FLUSSER, *Sanktus und Gloria*, en *Abraham unser Vater* (homenaje a O. Michel), 129-152; G. SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel, Lukas 2,14 BZ* 15 (1971) 260-264.

⁵³ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 83: La palabra *hoy* en Lucas «expresa una escatología realizada». Dice relación «a la historia de la salvación; la promesa se convierte en realidad; la era escatológica hace irrupción en la historia de la humanidad».

⁵⁴ L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 168 y nota 22.

⁵⁵ J. DUPONT, *Filius meus es tu. L'interprétation de Ps 2,7 dans le Nouveau Testament*, RSR 35 (1948) 522-543.

⁵⁶ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 447.

⁵⁷ E. VOGT, *Pax hominibus bonae voluntatis* Lc 2,14, Bib 34 (1953) 427-429; J.A. FITZMYER, *Peace upon earth among men of his good will* Lk 2,14, ThSt 19 (1958) 225-227; G. SCHWARZ, *Der Lobgesang*, 260-264.

⁵⁸ Se pone así de relieve toda la teología lucana de la gracia y la actitud receptiva de los «pobres de Yahveh» a los que Dios comunica la revelación (Lc 1,28). Dios es para ellos su Salvador (Lc 1,47).

Las reacciones de los personajes (2,15-20)

Llegamos ahora al momento en que Israel, por fin, llega a conocer el «pesebre» de su Señor (Is 1,3).

Primera reacción (2,15-16.17-18), la de los que oyen a los pastores y se admiran

Los pastores acuden apresuradamente y encuentran a María y a José con el Niño (v.16). Al ver, *caen en la cuenta* (v.17), comprueban⁵⁹ lo que se les ha anunciado, el mensaje evangélico⁶⁰. Y, al proclamar la revelación de Jesús, provocan la admiración de sus oyentes por las proezas de Dios⁶¹.

Segunda reacción (2,19.51). Sólo María conservaba estos hechos, meditándolos en su corazón

Nos encontramos aquí con el «refrán del recuerdo»⁶², que aparece dos veces en este capítulo segundo. María es el modelo del creyente, modelo de escucha y de acogida de la Palabra (Lc 8,15.21; 11,28)⁶³, que, conservándola en su interior, profundiza en el significado de los acontecimientos, abriéndose atentamente a la revelación plena del misterio de este Niño, que tendrá lugar en el futuro. No sólo desentraña el misterio, sino que al mismo tiempo cumple en su vida personal el contenido del mensaje⁶⁴, anticipando de este modo la actitud ideal de la Iglesia.

⁵⁹ Dios mismo les da a conocer el misterio. Ellos constatan que los hechos corresponden al mensaje.

⁶⁰ L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 178: Lucas emplea ocho veces la palabra «ῥῆμα» en el evangelio de la infancia. En nuestro caso (2,15.17.19). ῥῆμα expresa aquí el acontecimiento cargado de sentido, portador de mensaje, el «acontecimiento-signo». El mensaje de salvación en Cristo viene de Dios y se encarna en un hecho. Al ser informado por Dios sobre su sentido y significado, se convierte después en mensaje cristiano comunicado, en «buena noticia».

⁶¹ La proclamación misionera del Kerygma cristiano de la palabra de Dios, por parte de los testigos privilegiados, suscita la admiración por Dios: ver y escuchar, hablar y anunciar para suscitar creyentes. Es la admiración propia de la fe. Los pastores, habiendo recibido la investidura de esta apocalipsis, se convierten en mensajeros de la Buena Nueva que ellos han escuchado y cuyo signo han visto. La predicación misionera continúa la manifestación apocalíptica del Evangelio; R.E. BROWN, *El nacimiento*, 445 nota 57, siguiendo a C. WESTERMANN, *Alttestamentliche Elemente in Lukas*, 323, prefiere para los vv.13-14 el género literario «de teofanía» al «género apocalíptico».

⁶² R. LAURENTIN, *Structure et théologie*, 29-30.

⁶³ L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 185: «María, es la Iglesia creyente, que vive de la meditación de la Palabra».

⁶⁴ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 450; L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 181.

María trataba de comprender «acontecimientos oscuros»⁶⁵, para darles un sentido correcto; trata de ahondar en una revelación que a simple vista no es clara⁶⁶.

El significado de la expresión «conservar en su corazón»

Es una fórmula tradicional muy significativa. Aparece en Gn 37,11; Dn 4,28; 7,28; y en el Testamento de Leví 6,2. En nuestro caso (2,19), significa que el conjunto de los acontecimientos de la vida de Jesús, y en este caso concreto el nacimiento e identidad del Niño, proclamada *ya ahora* (v.11), «son acontecimientos enigmáticos que María debe meditar. Los interpretará correctamente después del ministerio, cuando Jesús haya sido entronizado en los cielos. Entonces, como parte de la comunidad congregada para recibir el don del Espíritu de Jesús en Pentecostés (Hch 1,14), oírás que Jesús glorificado es proclamado *Salvador, Mesías, Señor* (Hch 2,36; 5,31) y llegará a saber todo lo que el ángel quería decir cuando habló a los pastores: Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador, el Mesías, el Señor»⁶⁷.

Hasta entonces, hasta que llegue el tiempo en que se manifieste en él lo que ahora acontece y se dice enigmáticamente, «la expresión *conservar en su corazón* caracteriza una actitud vuelta hacia el futuro. La revelación que acaba de ser hecha orienta la atención del que la recibe hacia un futuro en el cual el cumplimiento de esta revelación desvelará plenamente su contenido exacto, que en el presente es oscuro»⁶⁸.

Tercera reacción (2,20). «Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían visto y oído»

Los pastores simbolizan al creyente que, habiendo escuchado el anuncio y visto la salvación, glorifica y alaba a Dios porque realiza proezas tan grandes, ya ahora en el nacimiento y después en el ministerio de Jesús. Comienza así una alabanza de Dios en la tierra, que es un eco de la glorificación de Dios por parte del ejército celestial (2,13-14).

Esta glorificación y alabanza de los pastores, que desaparecen por completo de la escena como los Magos (Mt 2,12), forma parte esencial del culto debido a Dios⁶⁹. La alabanza se prolonga «in crescendo» en los es-

⁶⁵ W.C. VAN UNNIK, *Die Rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19*, en *Verbum-Essays on some aspects of the religious function of words* (Eds.T.P. Van Baaren...), 129-147.

⁶⁶ La perplejidad, extrañeza y apertura al futuro de Dios son la reacción natural ante el misterio que uno no acaba de comprender.

⁶⁷ R.E. BROWN, *El nacimiento*, 450.

⁶⁸ Cf. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium I*, 117 y 137; J. DUPONT, *Jésus retrouvé au Temple (Lc 2,41-52)*, *AssSeig* (2ª serie) nº 11 (1970) 49.

⁶⁹ L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 174: «La alabanza que se eleva en torno al pesebre no es solamente expresión del gozo individual, sino alabanza cultural».

pectadores de la vida de Jesús y en aquellos que escuchan el anuncio de los Apóstoles, testigos de la resurrección y proclamadores del kerygma. Es la reacción típica de la comunidad de los salvados (Hch 2,47), el culto de la nueva comunidad mesiánica⁷⁰.

LA RESPUESTA DEL HOMBRE AL LENGUAJE DE DIOS

[116³] «*Después, reflexionando, sacar algún provecho espiritual*»
«*Acabar con un coloquio*»

S. Ignacio expresa el comienzo de la interlocución sirviéndose para ello de un tecnicismo «*Reflexionar en mí mismo*» «para sacar algún provecho», que curiosamente aparece aquí y en el momento de la contemplación para alcanzar amor⁷¹. Esta fórmula designa la actividad del espíritu que avanza penetrando lentamente en el corazón del misterio, recorriendo paso a paso todos y cada uno de los detalles (aspectos) de la escena y su significado (= la historia), hasta reconocerse a un tiempo objeto de predilección e invitado a responder activamente⁷² a la acción de Dios; llamado a participar de y a colaborar en el dinamismo y en la obra de la salvación. Es, por consiguiente, una actividad que reconoce y adora el paso de la acción de Dios revelada y refleja⁷³ la luz que de tal acontecimiento se deriva, devolviendo a Dios la gloria que a través de él se nos ha manifestado. Consiste en reconocer el esplendor de la gloria de Dios en un acontecimiento histórico y en reflejar en nuestra vida aquella gloria que percibimos y que brilla en nosotros como en su imagen. Es precisamente el modo de respuesta y acogida de la salvación:

⁷⁰ R. LAURENTIN, *Structure et théologie...*, 162-163: «Así, se puede uno quedar en la superficie de Lucas. Entonces se verá en ella (con razón) la muy simple historia de la infancia del Mesías y su humilde inserción en el medio ambiente, nacido de una mujer (Lc 1,26 a 2,20), sometido a la Ley (2,21-52). Pero, si se presta atención a los textos del A.T. que allá se reflejan, se discierne la *tercera dimensión*, la dimensión *midrashica* del relato y, en el transcurso, la divinidad del «Cristo-Señor» e «Hijo de Dios», nacido según la carne de María, hija de Sión y tabernáculo escatológico»; L. LEGRAND, *L'évangile aux Bergers*, 185-186: «Se da allá (en Lc 2,1-20) evidentemente un proceso de anticipación [...] el anuncio a los pastores hace remontar al día del nacimiento el apocalipsis del Señor, que constituye a la Iglesia en su función apostólica».

⁷¹ [106⁴] [107³] [108⁴] [114³] [115] [116³] [124²] [194¹] [234³] [235³] [236²] [237²].

⁷² LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi*, Prohemio del actor párrf 3º, fol. 5v, col II: «*Está presente a su natividad y a su circuncisión con el sancto Joseph, como su buen ayo y guarda...*»; § 3º, fol. 8r, col II: «ca en la tal contemplación se halla una unción que poco a poco penetra, levanta y purifica el ánima y *la enseña* de todas cosas»; Ignacio, [114²] «*haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos, y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible*».

⁷³ 2 Cor 3,18: «*nosotros reflejamos como en un espejo*». Los Padres Griegos con S. JUAN CRISÓSTOMO optaron por el significado de *reflejar*. Cf. J. DUPONT, *Le chrétien, miroir de la glorie divine, d'après 2 Cor 3,18*, RB (1949) 392-411.

reproducir la imagen del Hijo que vuelve su rostro hacia el Padre para darle las gracias por los dones de su amor. Es reenviar la luz recibida en el misterio que se nos hace presente y participar así del movimiento del Hijo que, viniendo del Padre, todo lo atribuye a su amor. Ofrecer y devolverle a Dios todo lo que él nos ha dado y hemos recibido de él.

DIRECTORIO

El clima de este día primero de la Segunda Semana

Las contemplaciones de la Encarnación y del Nacimiento tienen indudablemente un clima espiritual: la perspectiva grandiosa de la llamada del Señor a establecer su Reino universal [93-95] y el contrapunto de las «oblaciones de mayor estima y momento [97-98], por las que el Reino se hace realidad. Los misterios de este día primero, Encarnación (Lc 1,26-30) y Nacimiento (Lc 2,1-20), por su parte, al estar unidos, poseen por ello la misma tensión del ejercicio anterior [91-98]. La Encarnación, contemplada a «media noche», pone de manifiesto el gran proyecto salvífico de las Tres Divinas Personas⁷⁴ y el Nacimiento en pobreza y humildad la realización concreta de cómo ese plan tiene lugar. Pasamos así del plano de la voluntad divina al plano de la realización concreta de esa voluntad. Y el elemento que da pie a la transición es el «conocimiento interno» [104] que se aviva y enciende en la contemplación.

A este dato hay que añadir que esos pocos días de las contemplaciones de la Infancia (días 1º al 3º) ostentan una importancia capital, porque delinean el estilo del seguimiento de Jesús⁷⁵, que habrá de desembocar luego en la elección⁷⁶.

El sentido de la historia

El centro de gravedad de las dos contemplaciones de este día recae, por consiguiente, en el eje dialéctico en que el Verbo, enviado por el Padre, acepta la «materialización concreta» (la kénosis encarnatoria que incluye la perspectiva de la cruz) del plan trinitario de salvación, para reconducir de nuevo todas las cosas a Dios⁷⁷.

⁷⁴ [107²] «Hagamos redención del género humano».

⁷⁵ [135] «considerado el ejemplo» de nuestro Señor. «para venir en perfección».

⁷⁶ Cf. FLIPO, *Les mystères du Christ dans les Exercices de saint Ignace*, Chr 24 (1977) 217: «la afirmación es clara: los dos misterios del día precedente han sido escogidos con la finalidad de poner de relieve la dialéctica de la elección.. ante una alternativa claramente planteada».

⁷⁷ P. ARRUIPE, *Inspiración Trinitaria del carisma Ignaciano*, en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, 400-401.

Vemos, pues, como el sentido de la historia de este día no coincide exactamente con el sentido de la historia lucano⁷⁸. Ignacio aporta además su punto de vista contemplativo personal. Según él, Dios prete el que su Hijo sea nacido suma pobreza [116¹], porque habrá de ser ésta el lugar encarnatorio y la realización definitiva de su plan de salvación⁷⁹. Jesús no usa de la divinidad como un instrumento de conquista (Flp 2,6), sino que asume la pobreza encarnatoria, por ser ésta la «mediación» de la salvación. La Trinidad se vacía de sí. Esta es la auténtica intención que da sentido a la historia de Jesús. Pero coincide con Lucas en la valoración de la pobreza y en la actitud reverente de adoración ante la profesión de fe en su identidad⁸⁰.

El cómo de la contemplación

La contemplación no es un lugar de *reflexión* teológica o exegética. S. Ignacio está muy interesado en que este asunto quede bien claro⁸¹. Pero el hombre moderno, que se pone a contemplar, tampoco puede permitirse el lujo de recaer en aquella antigua ingenuidad «acrítica» que pudiera conducirle a construir sobre arena o a inventar. Por ello, su actitud vital debe llevarle, sin escatimar esfuerzo alguno, a buscar, previamente al momento de la contemplación (fuera del tiempo de los Ejercicios de mes), los mejores resultados científicos de la investigación exegética. Por ser ésta una etapa inexorablemente necesaria para su conocimiento interno de Jesús. Sólo entonces podrá caer en adoración⁸² y dejarse llevar por el misterio, guiado, no por sí, sino por la Palabra de Dios⁸³. Podrá abandonarse a aquella «doc-

⁷⁸ Lucas está tratando de ubicar a Jesús en el centro de la historia humana (el censo del mundo entero y su significado), donde acontece la historia de la salvación.

⁷⁹ Por esta razón el n° [116] debe ser leído desde la clave hermenéutica que Ignacio mismo ha formulado en el n° [97-98]. La historia de la salvación (el viaje de Nazaret a Belén) [111] tiene una intencionalidad: «para que [...] a cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto *por mí*» [116].

⁸⁰ [114²] «con todo acatamiento y reverencia posible»; Esta visión unitaria de Jesús como *enviado* [102²], y *salvador del mundo* [265²] tal vez explique por qué Ignacio ha reducido los tres títulos lucanos de Jesús (*Salvador-Mesías-Señor* Lc 2,11) a uno sólo, el de *Salvador*. Cf. *DEsp* n° [83], 27 de feb. 1544 (BAC 21963, 342): «y con este sentir y ver, un cubirme de lágrimas y de amor, mas terminándose a Jesús y a la santísima Trinidad un *respeto de actamiento* y mas allegado a *amor reverencial*».

⁸¹ Dos datos dan fe de ello: La *segunda anotación* [2¹] «debe narrar fielmente la historia» [...] «discurriendo solamente por los puntos, con breve o sumaria declaración»; Y el *modo de contemplar*: Ver «con la vista imaginativa» [...] «ver las personas», «oír» y «mirar».

⁸² Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi*, parte 1, c. XIII, fol. 91: «pues ve en pos de ellos y ayúdales a levar el niño y sírveles en todas las cosas que pudieres».

⁸³ La contemplación, llegado este momento, no se identifica sin más con la exégesis, aunque esta la debe orientar, guiar, motivar, no dirigir, liberándola de posibles desviaciones; CARTUJANO, Prohemio del actor, fol.8v, col.II: «Mas para que hagan en tí mayor impresión así te los contaré como acaescieron o como se puede piadosamente creer aver acaescido: según algunas representaciones ymaginativas que el corazón de diversas maneras entre sy so-

ta ignorancia» de quien está persuadido que, a partir de ese momento, todo lo debe recibir; viendo las personas, oyendo lo que hablan, mirando y considerando lo que acontece por él.

A partir de ese momento la contemplación se centra en las personas con los ojos de la fe y, por redundancia, se dirige también a todo cuanto las rodea y envuelve: historia, acontecimientos, lugares y circunstancias. La imaginación se adhiere a las realidades «concretas» y, a través de ellas, penetra en el misterio de Dios (en la manifestación de la gloria —el esplendor Trinitario— en la humanidad encarnada del Verbo). La vida toda, en su grandeza y en su miseria es el lugar encarnatorio, que pertenece al misterio de Jesús.

El Niño es el centro de la escena, al lado están María y José. El proyecto trinitario de salvación. La contemplación es algo que acontece ahora, intocable, irrepetible, y totalmente abierto. Dios toma entonces la iniciativa para decir al hombre lo que desee. Mejor es callar, hacer pausa y escuchar. Contemplar es ver y dejarse libremente afectar por el misterio del amor trinitario que, en la indigencia de este Niño, cambia el sentido de la historia, reconduciendo desde su pobreza todas las cosas a Dios.

lo contempla y entiende, según que creemos que conviene: con tanto que la tal contemplación no sea contra la verdad de la vida o de la justicia o de la doctrina».

EL CONOCIMIENTO INTERNO
DEL SEÑOR

LA ORACIÓN PROPIA DE LA SEGUNDA SEMANA

es contemplación de los Misterios de la vida de Cristo N. Señor

EL LEGADO QUE S. IGNACIO RECIBE DE LA TRADICIÓN

Desde el punto de vista de la historia de la Espiritualidad Ignacio pertenece a la corriente tradicional de la *Devotio Moderna*, que fue en parte una reacción frente la mística especulativa de los siglos XIII y XIV¹. Se incardina en la «manera medieval» de contemplar los misterios de la vida del Señor, más allá de toda elucubración especulativa o misticismo de Escuela².

La contemplación, tal y como aparece en el Libro de los *Ejercicios*, nace o bien con S. Bernardo³ o bien en la escuela franciscana, cuyo máximo exponente llegó a ser S. Buenaventura⁴.

¹ F. VANDENBROUCKE, *Nouveaux Milieux, Nouveaux problèmes du XII au XVI siècle*, en *Histoire de la Spiritualité Chrétienne II*, Paris 1961, 513-514; R.R. POST, *The Modern Devotion*, Leiden 1968, 119-120 y 549; G. Grote se convierte en 1374 y muere en 1384, a la edad de 44 años. Tenía especial devoción a S. Bernardo, a quien consideraba su inspirador (BThAM [1987], n° 798). Sobre G. Grote y los comienzos de la *Devotio Moderna* Cf. G. EPINEY-BURGARD, *Gérard Grote (1340-1384) et les Débuts de la Dévotion moderne*, Wiesbaden 1970, 335p (Véase StPat 19 [1972] 139-143).

² Se centra en la imitación de la humanidad de Cristo de carácter histórico-salvífico, a través de cuya contemplación llega a conocer su divinidad y la vida Trinitaria; sin aludir a una progresión particular en la vía contemplativa. En este sentido se distingue de cualquier sistematización espiritual que se caracterice por la distinción de las etapas sucesivas de un proceso evolutivo estereotipado, o se base en una cierta concepción filosofía (metafísica o creacional), a la que corresponderían distintos grados o niveles de experiencia de lo divino. Porque para Ignacio la vida espiritual, tampoco se funda en una determinada psicología racional, sino en conocimiento interno del Misterio de Jesús.

³ S. BERNARDO (1091-1153) *SCt XX*, V,6: «Et nota amorem cordis quodammodo esse *carnalem*, quod magis ergo carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel iussit, cor humanum afficiat. Hoc repletus amore, facile ad omnem de huiusmodi sermonem compungitur. Nihil audit libentius, nihil legit studiosius, nihil frequentius recolit, nihil suavius meditatatur [...] Adstat oranti Homini Dei sacra imago, aut nascentis, aut lactentis, aut docentis, aut morientis, aut resurgentis, aut ascendentis».. «Hanc ego arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amo-

Posee unas características sumamente asequibles a la gente *sencilla* y se ordena a la formación del pueblo cristiano. Consiste en la asimilación gradual del misterio de la humanidad histórica de Jesús, conocida a través de la Escritura en su ingenua literalidad. De ahí también su enorme valor; por tratarse de la permanente referencia a la Palabra de Dios como norma de vida y fuente de toda piedad. La humanidad de Jesús, percibida sensiblemente y en la fidelidad a «lo concreto», suscitan el amor. Con la ventaja de que su carácter «deíctico»⁵ y encarnatorio le muestra al hombre un camino sin fin de comunión con la realidad. Y por otra, presta atención al misterio del hombre, palpable sólo a través de cuanto le rodea. Le habla *por connaturalidad*, mediante el lenguaje de los signos sensibles cotidianos que a todos afectan por igual. Y se halla al abrigo del espejismo de la elucubración o del misticismo desencarnado que no termina en la salvación histórica, concreta y real.

De hecho, la humanidad de Jesús ha sido el lenguaje por el que Dios se ha dirigido al hombre⁶, mostrándole a su Hijo y ofreciéndole el modo concreto y palpable de la salvación.

rem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spirituales» (BAC 491, 284); *Serm. In Nativ. Beatae Mariae* (De aquaeductu) 11 (Ed. Cistercienses V, 282-283): «Incomprehensibilis erat et inaccessibleis, invisibilis et inexcogitabilis omnino. Nunc vero comprehendere voluit, videri voluit, voluit cogitari. Quonam modo, inquis? Nimirum iacens in praesepio, in virginali gremio cubans, in monte praedicans, in oratione pernoctans, aut in cruce pendens, in morte pallens, liber inter mortuos et in inferno imperans, seu tertia die resurgens et Apostolis loca clavorum victoriae signa demonstrans, novissime coram eis caeli secreta conscendens. Quid horum non vere, non pie, non sancte cogitatur? Quidquid horum cogito, Deum cogito, et per omnia ipse est Deus meus. Haec ego meditari dixi sapientiam et prudentiam iudicavi eructare memoriam suavitatis» (BAC 473, 430); ELREDO DE RIEVAL (1166) Participó de esta misma interpretación. *De Inst Incl.* (SCH 76, 24-27, 34-35, 66) 132 «Si ad potiora non potes, dimitte Ioanni pectus, ubi eum vinum laetitiae in divinitatis cognitione inebriet, tu currens ad ubera humanitatis, lac exprime quo nutriaris»; Cf. *Tract de Jesu puero duodenni* (PL 184, 850-870; SCH 60). Ludolfo de Sajonia transcribe parte de la obra de Elredo de Rieval.

⁴ Esta corriente, paralela a la anterior, nace con Fco. de Asís (1182-1226) y se desarrolla ampliamente en el ámbito franciscano. Y a través de J. DE CAULIBUS (1376), *Meditationes de Vita Christi* (erróneamente atribuidas a S. Buenaventura) llega hasta LUDOLFO DE SAJONIA (1314-1378) *Vita Christi* (Colonia 1472) ; Cf. Ex² 43; «Consiste en revivir en nuestro interior las escenas de la vida, pasión y muerte del Señor, viendo, oyendo y atendiendo a todos los detalles, como si fueras a dar testimonio de ello a su madre (Passio duorum, c.44 año 1526; *Fasciculus mirrae* fol.2, 1511 y Sevilla 1524) Cf. M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI II*, 197.

⁵ R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 68: «La imagen es en efecto, por naturaleza, *deíctica* (mostrar), designa, no define; hay siempre en ella un residuo de contingencia, que no puede ser más que señalado con el dedo. Semiológicamente, la imagen arrastra siempre más allá que el significado, hacia la materialidad del referente» [...] «El tema cristomórfico fascinó siempre a Ignacio».

⁶ K. RAHNER, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, ET III, 56: «Jesús hombre no sólo fue por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para nuestro hallazgo real del Dios absoluto, por sus obras históricas y ya pasadas de la Cruz, etc., sino que *es* ahora y por toda la eternidad, como el hecho

A estos datos de la historia de la Espiritualidad conviene añadir tres verdades de la doctrina litúrgica y sacramental:

a) El misterio de Jesús, como totalidad, y cada uno de los misterios en particular, goza de una «atemporalidad» y de un poder de presencialización que, cuando la Iglesia como Comunidad y el cristiano en su oración reviven el misterio, éste se hace presente como «acontecimiento» ofrecido y dirigido por Dios. Por ello, el creyente puede introducirse y penetrar en él, para revivirlo como acontecimiento de salvación.

b) Más aún, el misterio de Jesús son *hechos* y *dichos* de su vida, su *Verdad* plena, que es preciso, ver, oír, sentir y gustar, para empaparse, penetrar y conocer su humanidad⁷. Esta llega a afectar de tal modo que el hombre la percibe y siente en sí como su misma vida asimilada y gustada. Es la Palabra que el Padre dirige y ofrece a la Comunidad humana y al hombre personalmente, aquí y ahora, para su bien. Al interiorizar la Palabra por obra del Espíritu, se recibe la vida de Dios, la Verdad de Jesús, su misterio. Y en este contacto con Cristo entramos en comunión con el Padre, conocemos por experiencia al Padre y su amor. La Palabra del Padre se convierte así en norma de vida y en el lugar propio de comunión y de encuentro con la divinidad.

c) Además, en cada uno de los misterios está presente la totalidad del misterio de Jesús. Cuando se revive «un» misterio se tiene experiencia, aunque limitada y parcial, de la totalidad de su Verdad. El hombre experimenta la densidad y hondura de su divinidad humanada, pregusto y experiencia, en adoración contemplativa, del mismo Dios.

¿EN QUÉ CONSISTE LA CONTEMPLACIÓN O «*MEDIATIONES VITAE CHRISTI*»?⁸

1. «La contemplación que tiene por objeto a Jesús, es ante todo *contemplación*; no especulación, ni moralismo, ni toma de decisiones». Ni es elucubración, ni tan siquiera un discurso conceptual, y mucho menos autocontemplación. «Suele ser desestimada por inoperante. Sólo cuando se acepta su ineficacia empieza a ser eficaz. Crea imágenes de enorme dinamismo. Construye a la persona».

hombre y permanecido criatura, la *permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo.. sin el acto orientado a su humanidad y dirigido (implícita o explícitamente) a través de ella, no alcanza su meta el acto religioso fundamental orientado a Dios».

⁷ H. NADAL, *Orationis Observationes*, sect. IX, [515] 173: «*Verbum Dei in spiritu vita aeterna; quod sentire, gustare, corde recipere et amplecti, praecipuus est orationis fructus*» «sentir, gustar, recibir en el corazón, estrechar al Verbo de Dios en el Espíritu Santo como en la vida eterna, ese es el fruto principal de la oración».

⁸ Este apartado, tan sumamente luminoso, se basa en la docencia oral y escrita del E. Arredondo (manuscritos personales). Los párrafos entrecorillados son preciosas formulaciones suyas. Véase además J. HOURLIER, *Humanité du Christ (Le XIII^e siècle)* *DSp* VII/1, 1060-1061; A. RAYEZ, *DSp* VII/1, 1065-1066; 1084-1088; 1093-1096.

La contemplación de la humanidad de Jesús es esencialmente una operación *gratuita*. No sólo por ser un regalo, sino porque cae fuera de las categorías de la «utilidad», que son el motor de otras actividades humanas. Su eficacia es de otro orden. Es proporcional a la capacidad humana para aceptar la dimensión de misterio de Jesús, su Verdad⁹. Contagia y configura. Su dinamicidad deriva de las personas y situaciones de la «historia de la salvación»; y de su referencia al que contempla, ya que afectan directamente a los sentimientos más básicos y primarios de su personalidad. Entonces pone de manifiesto su enorme dinamicidad. Opera por impresión afectiva o *connaturali* dad.

2. «Como la *meditación* se parece al razonamiento del hombre de negocios que reflexiona sobre sus asuntos, con la cual se acerca a Dios; así la *contemplación* se parece a las imágenes, sensaciones y sentimientos (vivencias) que conservamos en el inconsciente de la infancia¹⁰. Constituyen nuestra identidad»

3. Dos ejemplos sencillos ilustrarán lo que acabamos de decir. «Si un hombre de negocios contempla un paisaje no ingenia negocios, ni decide invertir. Simplemente capta la paz y armonía de lo que ve. Luego actuará en sus negocios con esa paz y desde esa armonía, sin saberlo»

«No siempre es visión estática, sino dramática; presente y en que estoy yo inmerso».

Cuando una persona, de repente, se topa con un accidente de carretera, lo primero que se produce en él es sobrecogimiento. El viajero deja automáticamente de ser un espectador para *estar metido dentro*, totalmente inmerso e identificado con los personajes de la escena que de improviso encontró. Hay *silencio* total de todo lo que hasta ese momento ocupaba su conciencia¹¹. Aparecen imágenes tan vivas que se le graban, diríamos, para

⁹ SERVAIS, J., *Théologie des Exercices Spirituels. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, 225-226. Se trata del tipo de conocimiento que proviene de la razón receptiva. Abierta y adaptada al ser como misterio [...] no se trata de una actividad puramente terrestre, sino de una especie de “sensorium” de lo sobrenatural, la percepción de la realidad divina a través de las potencialidades humanas de la imaginación [...] la capacidad del ejercitante de dejarse tocar, a través de su sensibilidad corporal, por el Verbo que se ha hecho visible, audible, palpable a los sentidos (Cf. 1 Jn 1,1-3)

¹⁰ En la *meditación* el hombre «se compone» a sí mismo imaginativamente ante el misterio. Compone su situación, recreando imaginativamente la historia, y desde ella «se compara» referencialmente con la historia de la salvación; o a la inversa, la revelación se refleja en su historia. Se pone a sí mismo en juego y tiene experiencia de su situación ante la salvación. Por ser discursiva (una reflexión apasionada) exige más de la actividad del individuo. En la *contemplación*, en cambio, el hombre recibe a través de sus sentidos el acontecimiento (la historia) de la salvación. Se abre para percibir (imaginativamente) y dejarse afectar, en su ser y en cuanto al sentido de su vida, por el misterio ocurrido en la humanidad de Jesús. En este sentido es más intuitiva, receptiva y unitiva.

¹¹ Interrumpe el decurso habitual de las cosas, pero se relaciona positiva y significativamente con el nexo que viene a interrumpir. El sobrecogimiento crea silencio, y éste una

siempre. Hay cercanía e identificación no pretendida con las personas afectadas. Desaparecen por completo las distancias y tiene lugar un conocimiento inmediato y evidente de la persona herida, por la comunión de sentimientos, semejante al del amor. Sin pretenderlo, el hombre se encuentra metido en la situación de aquella persona o personas. E incluso, alejado del lugar, no puede dejar de recordar lo que vivió. Porque sus sentimientos y todo su ser quedaron afectados por aquel acontecimiento y los demás elementos que componían la situación.

Quedan siempre las personas, los sentimientos, la «vivencia»¹², que se va haciendo cada vez más densa, unitaria y configuradora. Se convierte en la certeza experiencial, grabada en el ser, de que uno estuvo allí, junto a aquellas personas, afectado por su situación, sacudido en todo su ser, en cuanto al «sentido» último que tiene «el vivir»¹³.

4. Lo mismo ocurre en la contemplación de la humanidad de Jesús. «Se contemplan misterios de la vida de Cristo («el Misterio»), y eso contagia y configura interiormente al hombre, que luego actuará desde ese misterio de amor». En cada uno de ellos aparece el lenguaje de Dios dirigido al hombre¹⁴. Aparece su persona, su humanidad. Y poco a poco el que contempla queda asombrado y *afectado* por la divinidad, manifestada en la sensible

inversión de lenguajes. Enmudece el propio lenguaje de imágenes, pensamientos y preocupaciones. Y aparece poderoso el lenguaje proveniente del exterior, que se apodera por completo de la atención. De ahí su carácter de sorpresa y novedad. Entonces es preferible saber callar, esperar y escuchar.

¹² La percepción connatural de lo que pasó. Entiendo por «vivencia» (*Erlebnis*) «aquel género de *relación inmediata* en que entra o puede entrar el sujeto con determinadas objetividades. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él». Vivencia y objeto de vivencia se hallan fundidos. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía IV*, 3447-3448. Aquel conocimiento pasivo e imprevisto, alcanzado por la connaturalidad de los sentimientos, por el que se tiene inmediatez y evidencia de otra persona o de su amor e identidad. Es plenitud de conocimiento interpersonal. Por ella el hombre conoce el fondo la realidad ajena y se identifica con el otro. Porque lo percibe desde dentro de sí, por la comunión alcanzada, sin pretenderlo, en la afectiva connaturalidad o empatía del amor. Afecta a todo el ser y dura en el tiempo. No son ideas sino lenguaje (sobrevenido de fuera) de afectación y de amor. Cf. G. DILTHEY, *Ges. Schriften V*, 237-240; VI, 314: Algo revelado en el complejo anímico de la experiencia interna; es un modo de existir la realidad para un cierto sujeto. No es algo dado; somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de una manera tan inmediata que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa.

¹³ Son acontecimientos que, por su impacto, hacen que el hombre «caiga en la cuenta», en un golpe de vista decisivo, echado en la profundidad de un presente auténtico, del *sentido último* de la existencia humana; Cf. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 60-66: La unidad de sentido «vivencia» es teleológica. Se trata de lo último, creador de sentido, a lo que podemos retroceder. Representa el conjunto de sentido de la vida.

¹⁴ K. RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, ET IV, 140: El verdadero entender es siempre el abrirse del cognoscente al interior del misterio que la mirada no alcanza [...] y el misterio es la condición de posibilidad del comprender aprehensivo de cada individuo, la incomprendibilidad que nos abarca.

humanidad. Su humanidad va ocupando el centro de la contemplación. Los detalles a veces son importantes, y otras son simplemente apoyaturas, relativas y funcionales, de las que uno se encuentra simplemente prendido para ponerse a sí mismo viendo, para hacerse presente y poder entrar en comunión con el misterio sensible de Dios. Queda lo esencial: los sentimientos de Jesús, su situación física o moral, el sentido de su vida como palabra de Dios. Otras veces, por ejemplo, el caso de la bofetada que da el siervo a Jesús en el evangelio de Juan (Jn 18,22) o la flagelación, a la que Marcos alude en 15,15, sin tan siquiera describir los detalles, por su densidad, adquieren una fuerza evocadora tal que golpean incluso físicamente a la persona que contempla, haciendo que no lo pueda olvidar¹⁵.

5. «No se pretende sólo reproducir arqueológicamente la escena. Un carpintero o un pescador podría ser un cualquiera. La escena, en cambio, está *cargada de sentido*: el carpintero es Jesús, el pescador es Pedro». ¡Quien está ahí es Jesús, mi Dios! Lo que ocurre tiene «sentido», *acontece por mí*. El Padre me muestra de este modo su amor.

Hay que *ver* las personas, *oír* lo que dicen, *oler*, *tocar* y *palpar* las realidades concretas¹⁶, percibir sus sentimientos [...] fundirse con todo el ser en aquello que envuelve a Jesús.

6. Y, por otra parte, «el que contempla tampoco es un hombre abstracto. Soy yo, cargado también con mi historia, mis circunstancias y mi problemática». Soy yo con mi realidad y mi situación actual.

7. «La contemplación pone juntas esas dos cosas, al hombre y al misterio, prolongadamente, para que haya interacción (sintonía o connaturalidad)

¹⁵ Cf. TERESA DE ÁVILA, *Libro de la Vida*, c.13, n° 11-22.

¹⁶ J. DE CAULIBUS, *Meditationes Vitae Domini Nostri*, Prologus. En *S.P.E. Bonaventurae Opusculorum Theologicorum Secundus Tomus*, Venecia 1564, 333r (BNM.R. 512): «Tu autem, si ex his fructum sumere cupis, ita te praesentem exhibeas, his quae per Dominum Iesum dicta et facta narrantur, ac si tuis auribus audires, et oculis ea videres, toto mentis affectu diligenter delectabiliter et morose, omnibus aliis curis et sollicitudinibus tunc omisissis»; LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi Cartuxano*, Alcalá de Henares 1503, Prohemio del actor fol. VIIIv «mas para que haga en tí mayor impresión ansí te los contaré como acaesció o como se puede piadosamente creer haber acahescido, según algunas representaciones imaginativas que el coraçón de diversas maneras entre sy solo contempla y entiende según que creemos que conviene. Con tanto que la tal contemplación no sea contra la verdad de la vida o de la justicia o de la doctrina (esto es) que no sea contra la fe ni contra las buenas costumbres»; fol. IXr «¿Quien puede contar quantos devotos discurren y andan por cada lugar de ella (la tierra santa de Jerusalén) y con espíritu inflamado besan la tierra, adoran y abraçan los lugares en que saben y oyen que nuestro Señor estuvo o se assentó o fizo alguna cosa? Estos a veces hieren sus pechos, a veces derraman lloros y gemidos, a veces envían sospiros al cielo con gestos lamentables y con devoción y a tiempos con la contrición que muestran de fuera»; J. SUDBRACK, «*Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exerziien*», 116: «Ver – quizá nosotros diríamos más exactamente contemplar – significa, en primer lugar y de una manera fundamental, ser tocados por la aparición sensorial en el objeto y ser promovidos a la intelección de su contenido».

y asimilación de la una por la otra»; hasta que el hombre, sobrecogido por el misterio, caiga en *adoración*; hasta que tenga lugar, en fin, la *connaturalidad* del amor de Jesús al hombre y éste se entregue sin reservas al misterio de Aquel a través de su humanidad.

De este modo, sin censuras ni inhibiciones, el hombre se deja libremente afectar por la Palabra de Dios. El misterio de Cristo «acontece» entonces en la contemplación. Se hace presente aquí y ahora para mi bien. Por ello también a mí me es posible hacerme presente a ese acontecimiento de salvación. Porque la humanidad de Jesús es el lenguaje, perpetuamente actual, que Dios ha elegido para hablarle al hombre de su amor, y el modo de hacerse presente y comprometer su Vida con el devenir de la historia de la humanidad¹⁷. Lenguaje concreto, tejido de realidad palpable, que tiene un nombre y se llama Jesús. De este modo, Dios mismo se entrega y crea los vínculos, sensiblemente humanos, de la comunión; aquellos que el hombre comprende de modo espontáneo y natural.

8. «La contemplación no habla al hombre por conceptos, sino por *connaturalidad*, como la gota de agua que cae sobre la esponja o sobre la piedra [335¹⁻²]. A veces cambia al hombre sin que él mismo lo advierta». Otras censura, reprende e interpela en la realidad más honda de su ser, sin reflexión temática alguna particular o sobre lo que aconteció¹⁸. Pero siempre impacta, configura, y compromete. Posee el mismo poder del misterio, porque alcanza y transforma el ser del hombre al «modo humano» de Dios. Dios Padre actúa y me habla así ahora para mi bien en el misterio de Jesús. De ahí que la contemplación sea fecunda no por sus resoluciones o propósitos, sino porque ella misma cambió el ser del que se ejercita¹⁹, juntamente con el sentido de su vida y finalidad. Sus efectos duran en el tiempo. Es algo de lo que uno no se puede fácilmente olvidar porque se desvanece lentamente y queda impreso en el ser.

9. Ahora bien, «a la contemplación no se la puede forzar²⁰, sino que hay que dejarse llevar, interpelar, reprender, animar», conducir y guiar. No se la puede manipular.

¹⁷ Lenguaje histórico, creador de historia y configurador de la historia; el don de su Hijo, entregado por Dios para siempre como regalo a la humanidad.

¹⁸ «No da ideas universales, sino individuales para mí aquí y ahora».

¹⁹ E. ARREDONDO, «Se deja desvanecer, evaluando lo vivido. Queda el recuerdo de haber vivido. El hombre luego no puede dejar de recordarlo». La vivencia dura en el tiempo. Es algo inolvidable e irremplazable, fundamentalmente inagotable para la determinación comprensiva de su significado. No consiste simplemente en hacerse cargo, sino que alcanza a aquello que poseemos de una manera diferenciada, por su referencia interna a la vida como totalidad de sentido. En virtud de su contenido intencional se encuentra en relación con la totalidad de la vida. Es un momento de la vida «infinita» (Cf. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 60-66).

²⁰ Para que me hable de lo que yo deseo aquí y ahora. Porque quizás no me dirá nada sobre esto y me hablará en cambio sobre lo que yo no menos esperaba.

Este es el presupuesto esencial de este diálogo de amor: que Dios es libre para decirme lo que quiera. Y yo no puedo forzar la contemplación para obligarle a Dios a que me diga lo que yo deseo. Pues él «no habla jamás por medio de ideas abstractas y universales, sino individuales y concretas, para mí aquí y ahora». Por eso es preciso sobre todo escuchar y callar. Cuando el lenguaje, propio del misterio, se dirige al hombre, siempre le dice que le ama. Entonces la contemplación es un verdadero diálogo y encuentro interpersonal.

Conviene prestar atención a los sedimentos que dejó la contemplación. Las cosas que producen alegría, gozo, y paz son señal inequívoca de Dios²¹. Y, por el contrario, cuando las cosas que acaban en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena, o enflaquecen, conturban al alma y le quitan la paz y quietud que antes tenía [333], evidente señal del mal espíritu, y signo de que, por alguna razón, el hombre se halla en desolación.

Podríamos resumir este modo de oración diciendo que la contemplación de los misterios de la vida de Jesús es un diálogo por el que el hombre recibe el conocimiento interno de Jesús²² y, en el Espíritu, conoce al Padre y su amor. Es la oración trinitaria por antonomasia²³, que tiene su fundamento en la Palabra de Dios.

²¹ Lo propio de Dios es dar la «verdadera alegría», la paz y el gozo interior.

²² SAN BERNARDO, *Serm 87,3 de diversis* «Fit autem contemplatio ex condensatione Verbi Dei ad humanam naturam per gratiam, et exaltationem humanae naturae ad ipsum Verbum per divinum amorem» (Ed. Cistercienses VI/1, 331; BAC 497, 420); Ch. DUMONT, *La Spiritualité de Saint Bernard*, NRTTh 112 (1990) 507: «Todas las palabras y gestos de Jesús tienen un significado de gracia» «Con este espíritu inaugura el método de la contemplación de las escenas evangélicas hasta la aplicación de sentidos»; Cf. J. LECLERCQ, *Preludio a un nuevo centenario di S.B.*, Scuola Cattolica 1989, 366-377; MARECHAL, *DSp I*, col 823: «Nada tan notable como el género afectivo e imaginativo de la devoción al Verbo encarnado. Género nuevo en la literatura patristica».

²³ S. AGUSTÍN, *In Psal 85,1* (CCL 39, 1176-1177): «ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus, ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus, et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum, sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis» [...] «Oratur ergo in forma Dei, orat in forma servi: ibi creator, hic creatus, creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem, caput et corpus. Oramus ergo ad illum, in illo, et dicimus cum illo, et dicit nobiscum»; es la oración «dirigida al Padre en Espíritu y en Verdad» (Jn 4,23). Cf. Ig. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, 189-193; *La oración según San Juan*, en *Oración y Vida Cristiana*, 73-82.

EL CONOCIMIENTO INTERNO DEL SEÑOR

«demandar lo que quiero: será aquí demandar conocimiento interno²⁴ del Señor; que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga»

[104]

Ignacio formula el objetivo específico de la Segunda Semana y el fruto genérico de todo lo que resta de la experiencia como la transformación de la capacidad apetencial, del «deseo de amar y ser amado», en un conocimiento interpersonal del misterio²⁵ que desemboque primero en la vida de comunión, y después en la participación plena en el destino de la persona del Señor. Porque sólo desde «el deseo», en cuanto estructura básica de la personalidad, es desde donde podemos comprender la llamada de Dios al conocimiento interno de Jesús.

²⁴ Desde el punto de vista psicológico C.R. ROGERS define el «aprendizaje significativo o vivencial» como aquel que se lleva a cabo en la relación interpersonal [...] es un aprendizaje penetrante, que no consiste en un simple aumento del caudal de conocimientos, sino que se entreteje con cada aspecto de la existencia.. e introduce una verdadera diferencia en la propia vida (p. 247). Se compone de los siguientes elementos: 1. Posee una cualidad de compromiso personal, 2. La persona se pone en juego tanto en sus aspectos afectivos como cognitivos, 3. Se autoinicia, 4. El incentivo o estímulo proviene del exterior, pero el significado del descubrimiento se origina en su interior, 5. Es penetrante, 6. El individuo mismo se evalúa desde dentro de sí, 7. Sabe si responde a su necesidad, si le conduce hacia lo que quiere o si explica algún punto oscuro de su vivencia, 8. Su esencia es el significado que se construye dentro de la experiencia de la vivencia. Cf. *On becoming a person (El proceso de convertirse en persona, 247)*, *Freedom to learn (Libertad y creatividad en la educación, 14)*. Es un conocimiento capaz de transformar. En nuestro caso, por estar formados por imágenes de un relato, despierta deseos inconscientes que se adhieren a la persona de Jesús y los hacen operativos, eficaces y configuradores de la personalidad. Y además es un hecho de gracia, recibido en el consuelo del amor.

²⁵ Ignacio llama a Jesús «Señor», «Creador», o «Creador y redentor», porque lo ve revestido de su condición divina: [53¹] Criador; [229⁴] Criador y Redentor. Cf. J. CALVERAS, *Manr* 10 (1934) 10, nota 6.

El *deseo* es natural, autónomo y en un cierto sentido *inalterable* a lo largo de toda la vida. Tiene dinámica propia, tiende a la autosatisfacción y a la plena felicidad, como la sed o la inclinación a la seguridad. Pero se modifica en función del objeto al que se adhiere. Por tanto, varía. Por este motivo se le concede al hombre la posibilidad de su transformación en la medida en que, por la adhesividad, sus afectos se adhieren a la persona a quien ama y se identifican, en este caso, con los sentimientos y la historia del Señor.

Desde el punto de vista de la Escritura este conocimiento comienza por ser una interiorización de la persona y del misterio de Jesús.

Según el evangelio de Juan conocer el don de Dios (Jn 4,10) es conocer quién es Jesús²⁶. Pero, en definitiva, es el regalo y la automanifestación del mismo Jesús al creyente, que recibe en el Espíritu aquel saber superior²⁷, y es introducido en el consuelo de la comunión para después ahondar más y más en el gozo de la mutua pertenencia a Dios.

Por este motivo el atractivo de la amistad trasciende toda experiencia. Y vivir juntos es el regalo de la mutua comunión, que se consuma en la unidad del destino: seguirle, conocerle, correr su misma suerte por amor. Es el acceso del mismo Dios al hombre por el que Aquel le otorga a éste la plenitud de la felicidad. La vida del hombre cambia entonces de sentido. Pues, para quien ama, la vida se convierte en vivir en Jesús para el servicio del Padre, y en carecer de todo otro sentido que no sea pertenecer al amor de su Señor²⁸.

CINCO CARACTERÍSTICAS DEL LEGADO QUE S. IGNACIO RECIBE DE LA DEVOTIO MODERNA²⁹

La tradición espiritual inmediatamente anterior a Ignacio interpretó el conocimiento interno de Cristo a partir de la naturaleza misma del amor.

²⁶ De LA POTTERIE, *Jésus et les Samaritains*, AssSeig (2ª serie) nº 16, Paris 1971, 37-39-40 (Cf. *La Verdad de Jesús*, BAC 405, 40): «Conocer el don de Dios significa saber quién es él (Jesús). Este descubrimiento progresivo del misterio de Jesús, este conocimiento profundo de lo que él es, resulta ser, en definitiva.. el don del agua viva». Cf. 39-40: Pero esta palabra, esta verdad (de Jesús) no puede seguir siendo algo exterior al hombre: como la sabiduría el agua debe ser *bebida* por el creyente (4,14a; 7,37; Prov 9,18 LXX; Eclo 15,3); sólo mediante el cumplimiento de esta condición se convertirá en él (Jn 4,14b) en una fuente que mana. Esto quiere decir, sin metáfora, que la palabra, la revelación de Jesús, debe ser interiorizada en el corazón del discípulo (5,38). en esto consistirá precisamente la acción del Espíritu de la verdad (14,26)».

²⁷ Para Pablo este *conocimiento experimental* de Jesús es un «saber superior», *epignosis* Ef 1,17; 4,13; 2 Pe 1,8, concedido gratuitamente «de lo alto». H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, GuL 35 (1962) 119-120: «Comprender y experimentar esta asimilación a Cristo como un don de la gracia, por encima de lo estrictamente necesario para la salvación es la finalidad de la reforma de vida, posible sólo en la contemplación de la vida de Jesús [...] El proceso de la Elección es una especie de existencialización de la vida de Jesús con miras a la ordenación de la propia vida».

²⁹ Flp 1,21: «para mí vivir es Cristo»; Gál 2,20: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí».

– Es *exclusivo* y *excluyente*: Jesús desea ser amado sobre todas las cosas³⁰. De ahí que el amor a Jesús implique una renuncia a sí mismo para llegar a quedar libre de todo otro amor desordenado: un único amor que ocupe y unifique todo el corazón del hombre. Implica quedar unificado intencionalmente por el amor a Jesús, para vivir única y exclusivamente de él y para él.

– Pero a la vez *gratuito*: El conocimiento de Jesús es un *regalo*³¹, un don que el Padre nos hace cuando atrae hacia Jesús (Jn 6,44-45). Y este atractivo se convierte en una vida de comunión e intimidad en la que el hombre va creciendo y progresando a lo largo de toda su vida, que habrá de madurar en la amistad. El conocimiento interno que aquí se solicita («demandar») es un don del Padre, que el Espíritu de Dios infunde por medio del lenguaje de su amor:

– Concebido desde la perspectiva humana de los *vínculos de la amistad*³². La amistad es un verdadero tesoro. Un amigo fiel no tiene precio³³. El

²⁹ H. RAHNER, *Zur Christologie*, 118: «Ignacio concibe la vida de Jesús como un modelo edificante en el sentido de la *Devotio Moderna*, pero también como un principio teológico fundamental en toda vida espiritual, que tiene que ser configuración por la gracia con el modelo del Señor de la gloria muerto y resucitado»; P. DEBONGNIE, *Dévotion Moderne*, *DSP* 3, 743-744; R.R. POST, *The Modern Devotion*, 107-108; G. GROOTE recomienda la devoción interna y la imitación de Cristo (Carta 62). El hombre debe recordar («Masticandae et ruminandae sunt Escripturae») la pasión de Cristo, no sólo con el intelecto, sino también con el deseo de compartir la cruz y pasión de Cristo («Cruce Christi in *ruminacione* passionis fabricanda est») con el deseo de llegar a ser como él por amor. Ib. 324-325; FLORENS RADEWIJNS, «in corde *ruminare*» la vida de Cristo sobrepasa toda meditación.

³⁰ Th. de KEMPIS, L.II, c.7º: «Oportet dilectum pro dilecto relinquere, quia Jesus vult solus super omnia amari... «Dilectus tuus talis est naturae, ut alienum non velit admittere; sed solus vult cor tuum habere, et tamquam rex in proprio throno sedere».

³¹ Th. de KEMPIS, L.II, c.8º: Tomás de Kempis describe lo propio de esta gratuidad hablándonos de la doble experiencia de consolación y desolación. Cuando Jesús está presente y cuando Jesús está ausente: «Quando Jesus adest, totum bonum est, neque quidquam difficile videtur. Quando vero Jesus non adest, totum durum est. Quando Jesus intus non loquitur, (omnis) consolatio vilis est; Si autem Jesus unum tantum verbum loquitur, magna consolatio sentitur. ¡Quam aridus et durus es sine Jesu! ¡Quam insipiens er vanus, si cupis aliquid extra Jesum! ¡Nonne hoc est majus damnum, quam si totum perderes mundum? ¡Quid potest tibi mundus conferre sine Jesu? Esse sine Jesu, gravis est infernus: et esse cum Jesu, dulcis paradus. Si fuerit tecum Jesus, nullus poterit nocere inimicus. Qui invenit Jesum, invenit thesaurum bonum, imo bonum super omne bonum. Et qui perdit Jesum, perdit nimis multum, et plus quam totum mundum. Pauperrimus est, qui vivit sine Jesu: et ditissimus, qui bene est cum Jesu. Potest cito fugare Jesum, et gratiam eius perdere, si volueris ad exteriora declinare. Et si illum effugaveris et perdideris, ¿ad quem fugies, et quem tunc quaeres amicum? Sine amico non potest bene vivere; et si Jesus non fuerit tibi prae omnibus amicus, eris nimis tristis et desolatus».

³² Th. DE KEMPIS, L.II, c.7º: «Illum dilige, et amicum tibi retine, qui, omnibus recedentibus, te non relinquet»... c.8º: «De familiari amicitia Jesu».

³³ Eclo 6,14-16.. es un talismán. Quien halla un amigo encuentra el tesoro que poco a poco se va transformando en el fundamento de la existencia y llega a ser la mitad de la pro-

amor de amistad es la vida del hombre que excede a todo otro consuelo. Pero, mientras el amor de las criaturas es engañoso e inestable, la amistad de Jesús permanece para siempre; es el bien que excede todo bien. Y conversar familiarmente con él, el arte supremo³⁴ en el que el hombre halla su descanso y plenitud.

– Debe estar *cimentado en el verdadero amor*. La amistad brota de un dejarse invadir y poseer por la Verdad, que es la persona misma del Señor. Pero esto sólo es posible si el hombre «se hace» evangélicamente «pequeño»³⁵. Una tal amistad será vivida igualmente³⁶, con la misma hondura y madurez, así en el tiempo de la prosperidad y de los consuelos, como en el tiempo de la prueba y oscuridad; caso de que el hombre ame a Jesús por él mismo, libre de todo otro interés. Por ello, no se deben buscar con avidez los consuelos, ya que estos no son la misma amistad, ni en ellos se funda el verdadero amor. Y a la inversa, si la amistad no se reduce a los consuelos, también en el tiempo de la prueba se puede vivir en plenitud como en el tiempo de la consolación. Es precisamente esa amistad la que hace libres frente a los vaivenes situacionales –de consolación o de prueba– en que el hombre se encuentre³⁷.

– Y es un amor que debe ocupar todo el corazón del hombre: Por ello es un amor que debe ser purificado de la escoria del amor propio. Debe pasar de la *filia* a la *agape*³⁸; ha de fundarse en el más estricto desinterés, que ahonda a un tiempo en el conocimiento interno de su persona y en el amor

pia alma. AGUSTÍN, *Conf.*, L.IV, 6,11. «Bene quidam dixit de amico suo: *dimidium animae suae*» (CCL 27, 45-46).

³⁴ Th. DE KEMPIS, L.II, c.8º: «Magna ars est, scire cum Jesu conversari: et scire Jesum tenere, magna prudentia [...] Sine amico non potest bene vivere; et si Jesus non fuerit tibi prae omnibus amicis, eris nimis tristis et desolatus».

³⁵ Mt 11,25; 18,1-4. Jesus visita y permanece con el humilde y pacífico que no excede en sus pretensiones, sino que modera y acalla sus deseos, y sabe vivir en la modesta humildad de quien halla en Jesús su refugio y descanso Th. de KEMPIS, L.II, c.8º «Esto humilis et pacificus, et erit tecum Jesus. Sis devotus et quietus, et manebit tecum Jesus».

³⁶ Th. DE KEMPIS, L.II, c.8º: «Quando enim gratia Dei venit ad hominem, tunc potens fit ad omnia; et quando recedit, tunc pauper et infirmus erit, et quasi tantum ad flagella relictus. In his non debet dejici, nec desperare; sed ad voluntatem Dei aequanimitate stare, et cuncta supervenientia sibi ad laudem Jesu Christi perpeti». Porque el verdadero amor acepta con *ecuanimidad*, con igualdad de ánimo y nacimiento de gracias, así los dones como las pruebas de la vida, ya que todos ellos son una mediación en la que podemos vivir de la misma manera la amistad del Señor y un lugar de identificación. De aquí que la verdadera amistad sea un amor de fidelidad, una *fidelidad amante*, por la que el hombre, de resultas de la experiencia de sentirse amado, entrega todo su corazón sin mezcla ni división al servicio de la persona de Jesús, para seguir su mismo camino de abajamiento y humillación. Una fidelidad que todo lo espera de él, y se mantiene hasta el final en la perseverancia del amor.

³⁷ Este tema lo desarrolla Ignacio en una buena parte de las reglas de discreción de espíritus de la primera Semana Cf. [318-321] y [323-324].

³⁸ La atracción-empatía, la afinidad, el consuelo, o simplemente el deseo de que las cosas vayan bien, deben ser purificados por el crisol del dolor y las tensiones de la vida hasta alcanzar el desinterés del amor del Señor.

que une al Padre con Jesús, hasta alcanzar aquella madurez de la vida filial que vive de la búsqueda de la voluntad del Padre y de su amor.

En definitiva, sólo el amor de Jesús debe ocupar todo el corazón del hombre. Sólo él debe ser amado de modo singular, ya que no existe quien se le pueda igualar. Debemos amar a todos y todas las demás cosas por Jesús, a Jesús, en cambio, por sí mismo³⁹.

LA PECULIARIDAD DEL CONOCIMIENTO INTERNO DE JESÚS EN LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE S. IGNACIO

Análisis de la fórmula del n° [104]

Si hasta aquí la reflexión sobre el conocimiento interno era común a «una» parte de la Tradición que Ignacio profundamente apreció, por su historia espiritual sabemos que esta asimilación interna, gradual y progresiva, de la persona de Jesús, fue interpretada por él desde los vínculos de fidelidad y emulación (el más), propios del ideal caballeresco medieval, y estuvo marcada por tres rasgos fundamentales. No obstante, conviene saber primero qué entiende por el objeto de su demanda.

a) S. Ignacio utiliza el verbo *conocer*⁴⁰ en un sentido muy peculiar: equivale a sentir y gustar internamente de un don espiritual recibido⁴¹, de

³⁹ Th. DE KEMPIS, L.II, c.8º: «Diligamus omnes propter Jesum, Jesus autem propter seipsum»; H. NADAL, *Orationis Observationes*, [371] 136: «Ita si ametur Deus, ut nihil aliud sentiatur vel bonum vel malum, nisi quod ex hoc amore proficiscitur vel quod illi congruit [...] Omnia ex amore Dei; solus amor Dei omnia».

⁴⁰ N. FÜGLISTER, *La nouvelle Alliance* (Jr 31,31-34), AssSeig 2ª serie n° 18 (1971) 31: «la palabra *conocer* es polivalente. En el pensamiento hebreo, atento a la totalidad, conocer es un acto que capta y modifica al hombre entero; así llega a ser la expresión de la comunidad de vida y de amor más íntima, y por tanto la expresión por excelencia de la alianza: el esposo *conoce* a su esposa y la esposa a su esposo (Gn 4,1) [...] lo que constituye la esencia de la Alianza - la comunidad de vida y de amor que implica la relación mutua fundada en la manifestación y el reconocimiento del Señorío de Dios»; Ig. DE LA POTTERIE, *El buen Pastor*, En *La verdad de Jesús*, BAC 405, 78: Jn 10,14-15 «Jesús conoce a los suyos y los suyos le conocen a él; y este conocimiento recíproco es imagen del que existe entre Jesús y el Padre».

⁴¹ Ig. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*, Ensayo de hermenéutica ignaciana, 36: «Este conocimiento interno de tanto bien recibido [233] es el conocimiento sumo [...] y sobre todo el conocimiento de lo que supone para la vida de cada uno *Jesucristo* el primero y sumo beneficio y don [104]. El traer a la memoria la vida de Jesucristo le hará conocer el estilo propio de Cristo, cómo él es vida verdadera [139] y a la vez es estilo propio [146]. Es un conocimiento del sentido íntimo de todo lo que sucede. Es una luz que penetra en la memoria del ejercitante para ver todo cómo descende de arriba del amor de Dios [184; 235-237]». p.193: «El conocimiento es el complemento del *sentir*. Que sienta interno conocimiento [63]. Significa alcanzar, *experimentar la clarificación de una realidad*. Donde haya sentido la persona algún conocimiento [118], es decir, donde se le haya clarificado algo por la experiencia interna. Este conocimiento, fruto de la experiencia» (Cf. J. CAL-

una noticia divina. Se refiere así a una experiencia en el Espíritu por la que el hombre se siente afectado por la gratuidad de un amor que le viene dado y que le abre la puerta a la penetración ulterior en aquel mismo misterio que se le desvela y regala. De tal modo que su libertad, de resultados de tal experiencia, queda comprometida existencialmente en una dinámica que le desborda, hasta el punto de no poder dejar de amar aquello que le es mostrado, y que de ahora en adelante se constituye en el fundamento de la vida del sujeto que comienza a conocer. A veces es un conocimiento afectivo sensible (= gustado por experiencia), que se refiere a la propia situación vista con los ojos de Dios; otras reviste primordialmente el carácter experiencial de la gratuidad del don recibido [322³]; y, otras, finalmente dice relación a un amor interpersonal que le viene inesperadamente de fuera y ocupa por completo su afectividad [104]. Pero es siempre un conocimiento interno en el que la relación de amor y la tendencia a la comunión total, que se deriva del don (= la inclinación al seguimiento), se hallan íntimamente vinculados entre sí hasta llegar a formar una unidad⁴².

Este capacita al afecto para la experiencia del mutuo conocimiento. Un querer y conocer desde el que la misma persona se siente a un tiempo querida y queriendo⁴³, conocedora y conocida por él.

S. Ignacio siente y conoce internamente a la persona de Jesús, en cuanto que él mismo está afectado por su amor; por ese don recibido. «Conocimiento interno del Señor».

VERAS, Manr 24 (1952) 376). E. HERNÁNDEZ GORDILIS, *Estudio hermenéutico ascético-teológico de la rúbrica espiritual ignaciana* Ms pp. 366-369, citado por Ig. IPARRAGUIRRE 195: «Cuando en la rúbrica espiritual nos encontramos el vocablo *sintamos* estamos en un plano en el que pretendemos llegar a un conocimiento, a un juicio claro y profundo, tal que arrastra indefectiblemente al hombre a cumplir enteramente lo que ha conocido ser voluntad de Dios N.S.».

⁴² S. DECLoux, *La transformación del yo y la experiencia de la relación interpersonal con Jesús*, 401-402: «Los verbos específicos de la segunda semana, para definir nuestra relación con El, son los verbos *conocer*, *seguir*, *imitar*, *servir* y *amar*. Aunque pertenezcan todos al mismo camino de transformación que se está viviendo en esta semana, cada uno de estos verbos evoca un aspecto y una nota particular [...] El verbo *conocer*, finalmente, indica bien el entrar en una relación interpersonal en la cual el otro existe para mí tal como está de hecho y en la cual, al descubrirle, acojo su llamada a seguirle, me siento llevado a amarle uniéndome profundamente a El, me hallo dispuesto a traducir este amor en el compromiso concreto del servicio; y así, a dejar que Cristo imprima su sello fuertemente en mi vida para que ella sea a imitación de la suya».

⁴³ J.M. LERA, «Conocimiento interno del Señor», *Perfiles cristológicos de la experiencia religiosa de Ignacio de Loyola*, EE 60 (1985) 112: «Y esta sería la segunda aportación de la espiritualidad de Ignacio al dogma cristológico, prolongando tridentinamente el *facere quod possis et petere quod non possis* de S. AGUSTÍN («*nat grat*» c. 43.50 (CSEL 60, 270 20ss / PL 44, 271; DH 1536) «demandar lo que quiero». Se trata aquí de un querer, en donde la misma persona se encuentra agustinianamente querida y queriendo [...] Conocimiento interno como comienzo de un proceso de identificación».

a) El *interno*⁴⁴ ha de entenderse en la doble dirección: «interno» en cuanto a la persona del ejercitante, ya que no se queda en la esfera de la sensibilidad o en el nivel de los conceptos, sino que penetra el «centro» sensible de la persona (Ef 1,17-18; 3,16-17) allí donde el ser humano es plenamente él mismo como persona. Pero «interno» también en cuanto a la persona del Señor; no ha de quedarse en lo exterior de sus hechos (modo de proceder), ni siquiera en lo valioso de su doctrina (modo de pensar, 1 Cor 2,16), sino, hasta donde le sean regaladas estas cosas (Mt 11,25), ha de llegar al «modo de ser» de Jesús. La identificación perfecta se realiza en la medida en que el mundo interior de los porqués (que son los que identifican a la persona) se asimilan. Nos movemos por El mismo, por lo mismo, para los mismos. Y todo ello sin destruir ni diluir los rasgos personales diferenciadores, sino al contrario (Gál 2,20).

c) Pero a quien conoce es a una persona, a la cual descubre contemplativamente por su actividad en favor de él en unos acontecimientos que tuvieron lugar en la historia: «Que por mí se ha hecho hombre». En él se ha manifestado la plenitud de Dios en la vida de los hombres; [130²] «deseando más conocer el Verbo eterno encarnado». Por eso es reconocimiento y constatación sorprendida de la divinidad historizada en la carne.

d) Y ese amor desencadena un movimiento de adhesión que culminará en la plena identificación del seguimiento y del servicio: «para que más le ame y le siga»; «para más le servir y seguir». Dinamismo que se abre a un amor cada vez mayor (el más que no conoce medida), y en el que las palabras amar y servir son igualmente intercambiables.

El conocimiento interno de Jesús, considerado desde la perspectiva evolutiva del proceso de S. Ignacio

Una gracia histórica que, en el caso de S. Ignacio, va de la emulación caballeresca (Loyola 1521-1522) hasta el ser puesto por el Padre con el Hijo, cargado con la cruz (La Storta, nov 1537), y de ahí a su concretización histórica ulterior (Roma 1539-1556) en el Espíritu. Pero una gracia garantizada siempre por la fidelidad del Espíritu de Dios.

a) Este conocimiento se manifestó en Ignacio a los comienzos como la proyección del deseo hacia la recuperación material del pasado con los ojos de la fe.

⁴⁴ Conocimiento interno en una doble dirección: «como yo» y «conmigo». Imitación desde dentro, desde la asimilación del misterio personal, por medio de un proceso que va re-haciendo al seguidor de Jesús desde dentro. El conocimiento interno moviliza y pone en acción todas las capacidades cognoscitivas del sujeto, hasta las más profundas, las que le toman más por dentro y lo rompen como por una necesidad vital de «salir de sí» para configurarse con el Señor, re-hacerse según El (el «Como yo») y, por eso mismo, le comprometen con el dinamismo de la misión en favor de los hombres.

Enraizado como estaba en la tradición medieval de la contemplación de los misterios, su conocimiento *interno* de la humanidad histórica de Jesús quedó polarizado por el atractivo inmediato, así de los lugares como de los aspectos más materiales de su persona. En este sentido trató denodadamente de recuperar la presencia histórica de la humanidad del Jesús del pasado, en sus aspectos más visibles y concretos, en donde poder apoyar su sensibilidad para lograr en todo una *mímesis material*⁴⁵. Era la exigencia de identificación en su forma más externa, pero no obstante absolutamente necesaria⁴⁶. Recuperar de este modo la totalidad comprensiva del misterio formaba parte esencial de la asimilación del conocimiento interno de todos y cada uno de los misterios de la vida de su Señor. De ahí que lo veamos tan estrechamente vinculado a unos lugares de los que a duras penas le podrán apartar⁴⁷. Porque ostentaban para él un valor singular a la hora de *materializar* su seguimiento e identificación.

Pero a la vez fue esa la fase en la que primó el sentimiento y la vivencia de su humanidad conocida en la fe⁴⁸. Era el regalo que el Padre comenzaba a hacerle de su Hijo. Ignacio vió siempre en la humanidad de Jesús la trascendencia de la divinidad, a su Creador y redentor, a quien adoraba con los ojos del consuelo de la devoción⁴⁹. Y este conocimiento de la divinidad

⁴⁵ La «mímesis material» fue para Ignacio un paso necesario, semejante al de la infancia. Lo cual indica que esta *materialización* del seguimiento, como primer paso hacia la identificación, posee un hondo sentido en la pedagogía del seguimiento.

⁴⁶ *Autob.* [51-52] «Y le desnudaron, y hasta los zapatos le escudriñaron, y todas las partes del cuerpo, para ver si llevaba alguna letra. Y no pudiendo saber nada por ninguna vía, trabaron dél para que viniese al capitán: que él le haría decir. Y diciendo él que le llevasen cubierto con su ropilla, no quisieron dársela, y lleváronle así con los zaragüelles y jubón arriba dichos. En esta ida tuvo el pelegrino como una representación de cuando llevaban a Cristo, aunque no fue visión como las otras. Y fue llevado por tres grandes calles; y él iba sin ninguna tristeza, antes con alegría y contentamiento».

⁴⁷ *Autob.* [45-48].

⁴⁸ *Autob.* [29] «Cuarto. Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros».

⁴⁹ Aunque este texto del *Diario Espiritual* pertenece a una fase muy posterior, ilumina en gran manera el conocimiento interno de Jesús: [70] «Después las veces que en el día me acordaba o me venía en memoria de Jesús, un cierto sentir o ver con el entendimiento en continua devoción y confirmación»; [71] «En el preparar del altar y del vestir, un representármeme el nombre de Jesús con mucho amor, con mucha confirmación y *con crecida* voluntad de seguirle, y con lágrimas y sollozos»; [72] «En toda la misa, a la larga muy grande devoción y muchas lágrimas, perdiendo asaz veces la habla; y todas las devociones y sentimientos se terminaban a Jesús, no pudiendo aplicar a las otras personas, sino cuasi la primera persona era Padre de tal Hijo, y sobre esto réplicas espirituales: ¡cómo Padre y cómo Hijo!; [74] «Después, al fuego, con nuevo representármeme Jesús con mucha devoción y moción a lágrimas. Después, andando por la calle, representándoseme Jesús con grandes mociones y lágrimas. Después que hablé a Carpi, viniendo, asimismo, sintiendo mucha devoción. Después de comer, mayormente después que pasé por la puerta del Vicario, en casa de Trana, sintiendo o viendo a Jesús, muchas mociones interiores y con muchas lágrimas, (en todo este tiempo con tanta calor interior y visitación interior)»; [75] «En estos tiempos

era la interiorización de un misterio histórico, solamente percibido por el don previamente recibido en el amor.

Momento en que la imaginación y su capacidad polarizante y configuradora del mundo apetencial del deseo provocaron los grandes cambios de la sensibilidad y del afecto; aquellas rupturas tan radicales que le vemos realizar respecto del ambiente mundano anterior de los comienzos; cambios exigidos por la naturaleza misma del nuevo conocimiento interior.

b) Conocimiento que debió sufrir a su vez la transformación de la imagen proyectiva del deseo⁵⁰ hasta alcanzar la madurez de la interpretación correcta del misterio kenótico-descendente en que aconteció la salvación: «que *por mí* se ha hecho hombre».

El segundo aspecto de este conocimiento asimilativo participa así inexorablemente del doble descenso de Jesús, por ser conocimiento vinculado a la historia visible y concreta del Verbo encarnado acontecida «por mí». El don del consuelo de la comunión establece y anuda los vínculos propios de la relación de amistad, capacitadora y liberadora de las energías más nobles del espíritu humano para «hacer y padecer» toda suerte pruebas en la magnanimidad de la empresa emprendida por amor.

Por esta razón, por ser un conocimiento vinculado a la clave evangélica de la inversión de los valores, su expresión más patente es la tercera manera de humildad⁵¹. Ignacio conoce a Cristo en la medida en que asume su mismo «descenso» como mediación de salvación. En adelante para Ignacio seguir a Jesús no es ya una cuestión de «grandeza», aunque sea a lo divino, sino *de servicio* por amor al Padre⁵². Entonces es asimilado por Cristo

era en mí tanto amor, sentir o ver a Jesús, que me parecía que adelante no podía venir cosa que me pudiese apartar dél ni hacerme dudar acerca las gracias o confirmación recibida».

⁵⁰ E. FRICK, *La imaginación en cuanto método*, 12-13: Una transformación del yo profundo (la semántica del deseo inconsciente) que acontece como resultado primero del «contagio admirativo» de la emulación imaginada, vinculada a la imagen que Ignacio posee del propio yo. Pero, en segundo lugar por la limitación de los impulsos originarios del «super ego», cuando el sujeto se convierte en «receptor» de la revelación. Lo que P.H. KOLVENBACH llama el paso a la imagen (*ikono*), transparencia irradiada de Dios, que se encarna en la experiencia existencial del Dios que embarga a Ignacio. 13: «La experiencia espiritual, por su parte, es inconcebible sin un *questionamiento* de la relación que el sujeto mantiene con Dios concebido a imagen del yo, y sin el descubrimiento de que Dios no es el yo, mediante una negación o más bien una *abnegación* radical del yo».

⁵¹ La ley interna de la configuración con Cristo (o la ley de la afectividad espiritual) tiende a lograr aquella unidad viva de la afectividad centrada en Jesús; Dispone para dejarse elegir (ser recibido debajo de [147]) en esta tercera mayor y mejor humildad [168] y trata de acoger a Jesús en su misterio de pobreza y humildad. Es la disposición interna fundamental de la *humildad filial* manifestada en Cristo como la forma auténtica de vida que se materializa después en el acto más auténtico de libertad, en la ley permanente de la vida verdadera que el hombre recibe de Dios. Cf. S. DELOUX, *La transformación del yo*, 406.

⁵² El servicio de Jesús a la voluntad del Padre y por su amor culmina definitivamente en el servicio al hombre, donde se revela el mismo Padre en su amor.

al pie de la cruz, en el momento en que experimenta el «descensus ad inferos» en toda la amplitud que la existencia humana es capaz; en la experiencia de miseria, desprecio, opresión, abandono, impotencia y aniquilación propia de la muerte y muerte de cruz. Son los principios que Ignacio obtiene y deduce de la visibilidad concreta de la vida del Jesús histórico: «no tener», «no valer», «no ser»⁵³; y que le forzarán a un talante existencial sumamente peculiar, del que surgirán necesariamente aquellos imperativos concretos [167], propios del dogma cristológico llevados hasta el límite de la «theologia crucis»⁵⁴, en donde el hombre se encuentra solo e inerme ante el Dios crucificado, y que se verán confirmados por el Padre⁵⁵ en el momento preciso en que el amor del seguimiento habrá de culminar en el servicio eclesial⁵⁶.

c) *La historización evolutiva del conocimiento* se actualiza en el presente «para que más le ame y le siga». Y entonces es búsqueda de la voluntad divina en orden al Reino y a la misión.

⁵³ H. RAHNER, *Zur Christologie*, 130: «Podríamos transformar ese triple peldaño (de las dos Banderas) en otras tres categorías de valor más universal: lo satánico empieza por «desear-tener», «querer-figurar» y «querer-ser». Agustín lo expresa de manera personal: Babilonia empieza por el amor a sí mismo que puede equivaler a odio contra Dios; Jerusalén empieza por el amor a Dios que termina en negación de sí mismo. Se trata del mismo *conocimiento interno* que el penitente ha pedido ya [63²]» y [104].

⁵⁴ J.M. LERA, *Conocimiento interno del Señor*, EE 60 (1985) 104.105.111.113; E. PRZYWARA, *Teologúmeno español*, 16-17: «Sólo pensaba *hacerse compañero de Jesús en cuanto crucificado*, tal como le vio en la visión de la Storta [...] Ignacio sólo ansiaba para sí y para su institución el anonimato: como un *perdersé* (negligi) en el nombre de Jesús, que en la tierra sólo la Iglesia puede llevar legítimamente».

⁵⁵ *Autob.* [96] «y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo»; *Diario Espiritual* [67], 23 de Feb 1544 «y pareciéndome *en alguna manera* ser (obra) de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesù, viniendo en memoria cuando el padre me puso con el Hijo»; D. LAYNEZ, *Adhortationes in librum Examinis* [7], 2 Julio 1559 (FN II, 133): «Poi un' altra volta disse che gli pareva di vedere Christo con la croce in spalla, et il Padre Eterno appresso che gli diceva: -Io voglio che Tu pigli questo per servitore tuo-. Et così Gesù lo pigliava, et diceva: -Io voglio che tu ci serva-. Et questo, pigliando gran devotone a questo santissimo nome, volse nominare la congregazione: la Compagnia di Gesù».

⁵⁶ La lógica interna del seguimiento de Jesús, que se expresa teóricamente en las dos Banderas en cuanto estrategia fundamental y se consume existencialmente en la tercera manera de humildad, se materializa por último definitivamente en la obediencia de la comunión eclesial en la que habrá de desplegarse el mayor servicio a Cristo encarnado en la historia actual. Es el descubrimiento de la disponibilidad filial de Jesús respecto al Padre en la que se expresa un amor que lo destaca totalmente de la lógica de este mundo, sumergiéndolo cada vez más profundamente en él.

⁵⁷ J.M.^a LERA, *Conocimiento interno*, 104-105: Los principios obtenidos de la visibilidad de la vida concreta de Cristo [...] forzarán a una situación muy concreta, de donde surgirán necesariamente determinados imperativos.

⁵⁸ *Const.*, [101] 44: «vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia.. por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Je-

La pregunta típicamente ignaciana «quid agendum?» se abre ahora a la *dimensión del más*. Exige que ese amor se prolongue y alcance la madurez propia del mayor servicio al Reino de Dios. Las exigencias del conocimiento y del amor evolucionan, así como las formas concretas de la imitación, hacia nuevos imperativos susceptibles de ulteriores concretizaciones. Buscar el imperativo de la voluntad concreta de Dios para el hallazgo de la nueva presencia de Cristo aquí y ahora en el presente forma parte esencial de la nueva modalidad del conocimiento interno del Señor.

Es el paso del principio *indicativo* al imperativo⁵⁷, o concreción definitiva, que en Ignacio pasa necesariamente por la historización del amor en el servicio. Conocimiento de Cristo encarnado ahora en su dimensión histórica y eclesiológica. «Conocer», en este caso, es vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor⁵⁸.

Ponerse a disposición de otro es buscar la voluntad divina en orden al Reino y a la misión. Y la disposición a la obediencia es la concreción final del seguimiento y del conocimiento del Señor.

El seguimiento del Cristo pobre y despreciado del pasado adquiere ahora una nueva forma de concreción en la obediencia al sucesor de Pedro⁵⁹, y en la continuidad de la misión apostólica de Jesús. El sentir en la Iglesia brota espontáneamente de la disposición existencial a la comunión con el Cristo presente hoy en su cuerpo histórico, y se convierte en el imperativo concreto de la imitación de Cristo para un servicio mayor, para en todo amar y servir.

CONCLUSIÓN

En el conocimiento⁶⁰ de Cristo tenemos acceso al Padre⁶¹. La amistad de Jesús es la puerta para conocer al Dios Invisible a través de la humanidad visible de Jesús⁶², al *Padre* de nuestro Señor Jesucristo. En Jesús po-

su Cristo [...] pues la vistió El por nuestro provecho espiritual»; «Sub vexilo crucis militari» (MHSI 63, 375) Este servicio culmina necesariamente en el servicio concreto del hermano concreto.

⁵⁹ A la Iglesia concreta de cada momento histórico. La *obediencia* y el *sentido eclesial*, por el que Ignacio y el pequeño grupo sustituyen la utopía de vivir de modo estable y permanente en la tierra del Señor (la mimesis material) para ponerse al servicio del Romano Pontífice en orden a la misión, serán definitivamente para Ignacio y sus compañeros la forma concreta de vivir el conocimiento interno del Señor Jesús encarnado ahora en el presente en su dimensión histórica y eclesial.

⁶⁰ GONZÁLEZ DÁVILA (MHSI 76, *Direct.* Doc 31 [97], 511): «Deve el alma que se exercita en esta 2ª semana procurar de alcanzar familiaridad con el Verbo eterno encarnado, acompañándole, oyéndole, sirviéndole, reverenciándole como a su señor, hermano mayor y todo su bien».

⁶¹ CORDESES, (MHSI 76, *Direct.* Doc 32 [104] 552: «Cómo por la meditación de la vida de Christo se viene al conocimiento de Dios». Véanse nº [97-113] 551-553.

⁶² Jn 14,9: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre».

demos llamar a Dios, ¡*Abbá, Padre!* y vivir del consuelo de su amor y de su seguridad. En él aprendemos *la vida filial*, por la contemplación de su misterio (la vida histórica de Jesús) y en la experiencia inmediata del amor que el Padre le muestra a Jesús. Porque Dios Padre nos hace partícipes del amor que siente por Jesús. Y precisamente a partir de esta experiencia, en Jesús y en su experiencia del amor del Padre, el hombre habrá de buscar y hallar la voluntad de Éste en todas las cosas.

En definitiva, la madurez espiritual⁶³ depende de la transformación del deseo por la pertenencia a la amistad de Jesús⁶⁴. Ésta modifica las apetencias de felicidad, el impulso innato del deseo, otorgándoles la plenitud que proviene de Dios, porque unifica al hombre integrándolo en el consuelo de la verdadera alegría, concedida «de lo alto». La amistad se materializa así en el deseo de servirle y agradarle en todas las cosas. Y ésta es concretamente la expresión viva de la fidelidad al Espíritu de Jesús.

⁶³ MIRÓ, MHSI 76, Direct. Doc 22-23, n° 63 [44] 393: «ea tota [en el Llamamiento del Rey Temporal] nihil aliud nisi eiusdem Christi Domini nostri imitationem continet, in qua *hominis perfectio* consistit quae quidem in omnibus aliis item quaerenda est».

⁶⁴ «Permanecer en» Jn 15,4ss.

LA REPETICIÓN
«EL TRAER DE LOS CINCO SENTIDOS
DE LA IMAGINACIÓN» [118-126]
Y DIRECTORIO [127-134]

**[118] ¹LA TERCERA CONTEMPLACIÓN SERA REPETICIÓN
DEL PRIMERO Y SEGUNDO EJERCICIO**

²Después de la oración preparatoria y de los tres preámbulos, se hará la repetición del primero y segundo ejercicio; ³notando siempre algunas partes más principales, donde haya sentido la persona algún conocimiento, consolación o desolación; haciendo asimismo un coloquio al fin, y un Pater noster.

[119] En esta repetición y en todas las siguientes se llevará la misma orden de proceder que se llevaba en las repeticiones de la primera semana, mudando la materia y guardando la forma.

**[120] LA CUARTA CONTEMPLACIÓN SERÁ REPETICIÓN
DE LA PRIMERA Y SEGUNDA DE LA MISMA MANERA
QUE SE HIZO EN LA SOBREDICHA REPETICIÓN**

**[121] ¹LA QUINTA SERA TRAER LOS CINCO SENTIDOS
SOBRE LA PRIMERA Y SEGUNDA CONTEMPLACIÓN**

²Después de la oración preparatoria y de los tres preámbulos, aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación por la primera y segunda contemplación, de la manera siguiente.

[122] *El primer punto* es ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista.

[121] 1 (el) *traer* (o *pasar*) (*de*) *los cinco sentidos* (de la imaginación): Para captar las realidades espirituales el espíritu humano opera (se ejercita) de manera semejante a como actúan los cinco sentidos corporales, valiéndose para ello del carácter sensible de la imaginación. Mediante esta captación de orden sensible-espiritual, se sedimenta en el ser del que contempla el conocimiento interno de la otra persona (Jesús) y, a través de ella, el conocimiento experiencial de la encarnación de Dios en la historia de los hombres.

[123] *El segundo*: oír con el oído lo que hablan o pueden hablar; y reflejando en sí mismo, sacar dello algún provecho.

[124] ¹*El tercero*: oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, ²reflejiendo en sí mismo y sacando provecho dello.

[125] *El cuarto*: tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan; siempre procurando de sacar provecho dello.

[126] Acabarse ha con un *coloquio*, como en la primera y segunda contemplación, y con un Pater noster.

[124] ¹ *oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo*: Los sentidos del olfato y del gusto, por ser más unitivos, ya que ponen en contacto inmediato con la persona conocida, Ignacio los reserva para el conocimiento experiencial de la divinidad, para el ahondamiento en el misterio de la persona de Jesús. La suavidad y el gozo espiritual [334³] son la tonalidad de los sentimientos que se derivan de la consolación. LUDOLFO DE SAJONIA, curiosamente vincula el olfato al suave olor de la conversación (*Vita Christi*, L.I, c.9, párraf. 11, fol. 12v., col.II).

EL «TRAER DE LOS CINCO SENTIDOS DE LA IMAGINACIÓN»
O APLICACIÓN DE SENTIDOS

[121-126]

S. Ignacio llama a esta actividad espiritual el «traer de los cinco sentidos sobre», o «el pasar de los cinco sentidos de la imaginación» por la contemplación anteriormente gustada. Se trata, por consiguiente, de una actividad propia de los *sentidos interiores*¹.

¿QUÉ SON Y CÓMO OPERAN DICHS SENTIDOS?

El conocimiento humano es a la vez sensible y espiritual simultáneamente². De aquí que los sentidos internos son análogos y a la vez se distinguen de

¹ La doctrina de los cinco sentidos «*espirituales*», en cuanto instrumentos de percepción espiritual, para las realidades suprasensibles religiosas, nace con ORÍGENES, *De Princ.*, L.I, c.1, n° 7.9.11; L.II, c.4°, n° 3; c.9, n°4; *CCels.*, L.I, n° 48; L.VII, n° 34; *In Lev 31*, n°7; *In Ezq 11*, n° 1; *In Cant Cant.* L.I y L.II; *Com in Mat* n° 63-64; *In Luc.* frag. 53 y 57; *Com in Io.* X, n° 40; XIII n° 24. Son sentidos divinos, espirituales, del hombre interior, propios de una facultad espiritual capaz de ver y entender. El Logos es la causa de su buen uso. Su principal condición es la fe. Son los órganos del «*νοῦς*» para captar las realidades espirituales. Dicha teoría está vinculada a las tres etapas espirituales: «*πρακτική*»-«*(θεωρία φυσική)* contemplación natural»- «*θεολογία*». Por la «*γνώσις*» y la «*θεωρία*» el espíritu puro «*νοῦς καθαρός*» puede elevarse a la contemplación de la Trinidad y del Verbo divino. Entonces (en la «*εὐ-οπτική*») los sentidos espirituales se despliegan y cada uno es afectado por la gracia del Verbo. Esta gracia es propia de los perfectos («*τελείου*») que, mediante estos órganos espirituales, reciben el don del conocimiento místico. (Cf. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932) Véase especialmente las 114-136).

² K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, ET I, 385: La facultad cognoscitiva espiritual es siempre y de antemano una espiritualidad sensibilizada, ya que tiene que hacer brotar de sí misma la sensibilidad como supuesto de su propia realización. «De la estructura metafísica del hombre se infiere, pues, que, por principio, no puede haber nunca un acto cognoscitivo sensible que no sea también, eo ipso, acto del conocer espiritual. Y viceversa»; H. Urs von BALTHASAR, *Gloria I*, 341-344: «El cuerpo es cuerpo animado, alma que se organiza y se abre como mundo al mundo y existe en el encuentro [...] El estado de cosas es mas bien el siguiente: el hombre es capaz de percibir en cuanto alma de su cuerpo y es capaz de pensar en cuanto alma de su cuerpo. Pero, si posee ambas cosas en la me-

los corporales, aunque actúen de modo semejante. Porque la *imaginación* es el sentido corporal interior³ del espíritu capacitado para una actividad rememorativa y evocadora de carácter sensible, por la que interioriza el mundo exterior en el que se halla inmersa. Está dotada de unos sentidos internos⁴, que cuando se ejercitan en el terreno espiritual, se refieren a la evocación de las vivencias y al conocimiento interpersonal; a la asimilación del misterio de Cristo, y al ámbito sacramental. Su uso no tiene por qué estar vinculado necesariamente a una antropología metafísica concreta ni tan siquiera a la mística especulativa⁵.

De los cinco, la vista y el oído suponen una mayor objetivación. En cambio el olfato, el gusto y el tacto son más unitivos. Ponen inmediatamente en contacto con el objeto o la persona que se conoció; con lo ya gustado y sentido de las personas, de modo unitivo, mediante la *reminiscencia* de lo que ha quedado previamente grabado en, y asimilado por, el espíritu de modo sensible. Ponen en contacto con lo que uno ya posee, recibido como don, en la convivencia con la otra persona, o en el acontecimiento de la salvación, el suceso por el que Dios pasó.

¿CUÁL ES EL OBJETO DE LA APLICACIÓN DE LOS SENTIDOS INTERIORES?

Principalmente las personas de la historia evangélica, que en su dramatismo son capaces de crear en el hombre una nueva relación interpersonal;

cida en que es espíritu, es decir, creado y llamado por Dios a ser su interlocutor, el hombre puede (de manera *doble* y a la vez *única*) percibir «ante todo y sobre todo a Dios» y sólo porque puede percibir a Dios, es capaz de percibir al otro en cuanto tal [...] Ambas cosas, es decir, la percepción sensible y el pensar espiritual van siempre unidos».

³ H. NADAL, *Orationis Observationes* [273], 111: «Quinque sunt sensus spiritus externis respondentibus; alii quinque interioribus quinque respondentibus»; S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.2, c.12.2: «El sentido corporal interior, que es la imaginativa y fantasía».

⁴ Prescindo a sabiendas de los «*sentidos espirituales*», propiamente místicos, tal y como los describe S. BUENAVENTURA en su *Breviloquium*, L.V, c.6 (Quaracchi V, 258_b-260) y en el *Itinerarium mentis in Deum*, c.4^o, n^o 3 (Ib. 306_b). Si la aplicación de los «sentidos espirituales» ha sido interpretada tradicionalmente como un modo de captación intuitiva de los objetos inmateriales por medio de la inteligencia, una facultad intuitiva intelectual, capaz de recibir en sí las gracias y dones místicos (Cf. J. MARECHAL, *Application des sens*, *DSP*. I, col. 827), hemos de confesar que S. Ignacio ciertamente no habla en absoluto de ellos, sino simplemente de los sentidos de la imaginación.

⁵ J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne» als Angelpunkt der Exerzitien*, en *Ignatianisch*, 102: «Lo verdaderamente místico está inseparablemente vinculado a lo concreto, pues solamente el hombre concreto es místico». 108: Cada experiencia de Dios tiene la siguiente estructura interior: se funda en la sensibilidad, la interioriza, la hace propia y la trasciende hacia un continuo *más*, el «magis» de S. Ignacio; 110: El hombre es alguien (cuerpo-alma) que se sobrepasa infinitamente (alma-espíritu), como escribe Pascal; 111: Por su misma esencia, está anclado en algo más grande que él mismo. En esta experiencia original tienen su raíz todas las religiones.

y enmarcadas dentro de la escena, por la reminiscencia que de ellas lleva el hombre interiorizada. Cuando los sentidos se aplican a la contemplación del misterio, se refieren a lo ya recibido de Dios como don del conocimiento interno de Jesús; a la vivencia de su lenguaje acontecido en la contemplación. Porque, si uno no lleva nada grabado en su interior, le resultará imposible esta actividad. En cambio, cuando él ha regalado el don de su experiencia, eso ha quedado «sentido» en el espíritu de modo también sensible y, por consiguiente, le es posible al hombre volverlo a revivir y evocar.

De este modo la vivencia⁶ se hace cada vez más densa y unitaria⁷, y se convierte en el fundamento del propio vivir. De ella emana por medio de la imaginación el universo simbólico del deseo transformado⁸, e identificado ya con la corporeidad de los detalles concretos de la vida de Jesús y el sentido interno de su historia. Y por el conocimiento interior penetra ahora de nuevo, sentido por sentido, en el misterio histórico de su humanidad hasta gustar en él de la divinidad⁹; penetra en el «sentido espiritual» de la Escritura. El Jesús sensible nos eleva así a la experiencia sensible de la divinidad. Es entonces cuando la capacidad espiritual del «sentir humano» y el «sentido espiritual» de la Escritura forman una perfecta unidad.

S. Ignacio aplica esta actividad del espíritu humano al conocimiento histórico sensible de la humanidad de Jesús, para pasar a través de ella al conocimiento interno de su persona y de ahí a un amor que se transmuta en imitación¹⁰ incondicional, en adhesión y servicio. De ahí que este género de

⁶ «La vivencia en sí es la unión estructural de un sentimiento con una percepción o representación referida al objeto que la provoca». Vivencia es además el sedimento, que queda con el tiempo, de un acontecimiento, o bien de la relación interpersonal; o bien finalmente del contacto y de la inmediatez de Dios. Sucesos que afectan a los sentimientos por los se conoce con inmediatez y evidencia, por la comunión sensible, a la persona a quien se ama.

⁷ A. BROU, *Saint Ignace, maître d'oraison*, 188. «A las imágenes les sigue algo mucho más íntimo, lo que los psicólogos llaman el *sentimiento de presencia*».

⁸ L. CUESTA, *Contemplación de los Misterios*, 27-28: «La imaginación se pone en marcha más fácilmente cuando existe una emoción, un sentimiento que la sustenta [...] La fantasía se nutre de representaciones ya existentes, pero las desborda ampliamente, así como lo percibido en el presente. Mediante ella nuestra vivencia puede desbordar los límites en que se halla encerrada sensorialmente, aquí y ahora, nuestra mente» [...] «esta forma de imaginación nos puede dar una idea de la profundidad cognoscitiva a que puede llegar el uso de la fantasía» [...] «la profantasia hace que las sensaciones no sean meras yuxtaposiciones, sino que aparezcan ya a nuestra mente como formas, formas que vienen dadas por la búsqueda inconsciente [...] y cuya selección depende de las tendencias, necesidades, representaciones anteriores».

⁹ Et. LEPERS, *L'application des sens*, Chr n° 124 (1984) 101: «el conocimiento que me hace entrar en el interior del misterio hasta hacerme gustar la divinidad en la humanidad de Cristo».

¹⁰ J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne»*, 100: «Se habla de *imitar* [248] y no de *seguir*. La exactitud de la dicción obliga a tomar en serio el sentido estricto. Por consi-

oración no sea otra cosa que la prolongación y la gradual interiorización del conocimiento interno y sólo pueda ser comprendido en función de aquel.

Se revive así el acontecimiento histórico de la salvación; realidades concretas y palpables. Se adoptan ante él actitudes humanas ya sentidas. El hombre es espíritu encarnado, que necesita experimentar sensiblemente, a través de la humanidad, la divinidad de Jesús¹¹, la Palabra encarnada de Dios: «la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo» [124¹]. Es nuestro modo sensible de conocimiento interpersonal por el que se accede a Dios a través de su humanidad histórica del Señor.

En el traer de los sentidos no importa tanto la cronología, cuanto la percepción global y unitaria de la persona, de sus circunstancias, de sus sentimientos y finalmente del misterio de su identidad: lo que Dios comunica dando a sentir el «sentido de la historia» y su poder transformador [116²], que ahora afecta también sensiblemente a los sentidos de la imaginación.

¿En qué consiste y cómo se hace esta aplicación? La aparición de un género nuevo de relación

La «dimensión relacional» del hombre, considerado como una unidad, despierta en la medida en que, al sentirse afectado por Dios, éste le capacita para entrar en comunión¹².

guiente, no sólo meditar sensiblemente a Jesús, sino también cómo cuida Jesús los sentidos. Ignacio recomienda mirar las escenas bíblicas con los ojos [...] usar los sentidos como Jesús lo hacía. Pertenece a los Ejercicios agudizar los sentidos espirituales para sentir más profundamente el sentido espiritual de la Escritura».

¹¹ Véase la interpretación de ALCHER DE CLAIRVAUX, *De spiritu et ánima*, c.9^o (PL. 40, 815); 785: «Duo siquidem in homine sensus sunt, unus interior, et unus exterior, et uterque bonum suum habet in quo reficitur. Sensus interior reficitur in contemplatione divinitatis, sensus exterior in contemplatione humanitatis. Propterea enim Deus homo factus est, ut totum hominem in se beatificaret, et tota conversio hominis esset ad ipsum, et tota dilectio hominis esset in ipso, cum a *sensu carnis* videretur per carnem, et a *sensu mentis* videretur per divinitatis contemplationem».

¹² H. NADAL, al comentar este género de oración, no lo aplica al *Verbo eterno*, sino al *Hijo de Dios encarnado*. La encarnación del Hijo de Dios es el fundamento teológico del «*sensus spiritus*». Al aceptar la naturaleza humana, Dios nos ha tocado en nuestra más profunda y central existencia de hombres. De modo que nuestro actuar, cuando nace de la fe-esperanza-y caridad» es asumido por la naturaleza humana de Jesús de modo sensible y palpable por los sentidos. La sensibilidad del «*sensus spiritus*», corresponde a la naturaleza sensiblemente perceptible de Jesús (al «*sensilis Christus*»). Como por su encarnación se hizo histórico y aprehensible a los sentidos humanos, así nuestro espíritu encarnado en los sentidos penetra, mediante el «sentir sensible» del hombre interior en los misterios de Jesús contenidos en la Escritura. De este modo, Nadal ha reducido los 5 sentidos internos a un sentido original de percepción (el «*sensus cordis*» o «*sensus spiritus*»), propio del centro personal de

Por tratarse de un modo unitario, sensible y espiritual, de conocimiento interior de la otra persona, de interrelación y de comunión¹³, se siente (dado que sentido y espíritu son en este caso una misma realidad¹⁴), se experimenta y se vive internamente la persona de Jesús en su misterio histórico ya gustado. Es un modo radical e incondicional de hacerse presente con la imaginación y sobre todo de ser atraído por lo contemplado; una realización íntima del misterio salvífico objetivo asumido e interiorizado, que llega hasta la sintonía sensible, y esta sintonización tiene un modelo subjetivo en las sagradas personas, sobre todo en el Hijo de Dios y en su Madre.

Un ejemplo puede ayudarnos a comprender este modo de orar. Todos podríamos escribir un apócrifo sobre las personas que mejor conocemos. Seríamos capaces de recrear una situación histórica vivida o narrada («lo que hablan o pueden hablar» [123]) y llegar a percibir su reacción. Yo sé qué diría mi padre en estas circunstancias, porque tengo *conocimiento interno* de su persona, de su sensibilidad, de sus más mínimas reacciones, porque lo llevo interiorizado dentro de mí sensiblemente y a mi vez he sido configurado por su modo de ser. ¡Le he visto tantas veces reaccionar, que mi memoria sensible interior podría volverlo a evocar!¹⁵

la existencia del hombre y punto de partida de su actividad. Redunda de la actividad previa del Espíritu y se despliega en una pluralidad de sentidos. Cf. *Orationis observationes* [288] 115-116: «Sensus spiritualis ex pinguedine vel redolentia spiritus derivatur, tum in quinque sensus spiritus externis respondentibus, tum in quinque alios qui internis respondent. Itaque redundantiae illae ac suavitatis sensiles sunt atque sensum attingentes» (Cf. A. HAAS, *Comento sulle Annotazioni*, 37-42).

¹³ Directorio de 1599 (Cl. ACQUAVIVA) n° 156, MHSI 76, Direct. 681: «At vero applicatio non discurrit, sed tantum inhaeret in illis sensibilibus [...] quibus fruitur et delectatur cum profectu spirituali».

¹⁴ H. Urs Von BALTHASAR, *Gloria I*, 335: «Por consiguiente, desde el punto de vista cristiano existe una especie de *centro*, que puede comprobarse como un hecho anteriormente a cualquier clarificación especulativa del mismo»; Cf. J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne»*, 106: Von BALTHASAR ve en esta manera de meditación el punto de convergencia de la fantasía ordinaria y del toque místico inmediato de Dios. Por consiguiente, por así decirlo, el gozne (la mediación) entre la experiencia humana que sube de abajo y la experiencia de Dios que siempre es un regalo. J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne»* 115: R. GUARDINI describe así el proceso de la experiencia de Dios como conclusión de su artículo («El ojo y el conocimiento religioso» *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*): los sentidos recibirán una significación totalmente nueva, pero no en el sentido *sensualista*; al contrario, el sensualismo será superado lo mismo que el intelectualismo. De lo que se trata es del ojo vivo, del oído, de la mano, en una palabra de los sentidos cuya correlación va más allá desde las celdas más exteriores *hasta el corazón y el espíritu*. Las cosas tienen que ser de nuevo vistas, oídas, entendidas, degustadas, comprendidas *en toda la fuerza de su aparición*.

¹⁵ La fantasía, llevada por el amor, desborda el presente, y aparece en la representaciones del hecho, junto con la referencia «a nosotros» que despierta nuevos afectos. Este despertar del afecto se debe a la conexión que existe entre imaginación y sentimientos; Cf. H. Urs Von BALTHASAR, *Gloria I*, 331: «Junto a esta actitud imaginativa ante el objeto de la salvación está la actitud emotiva antes mencionada, es decir, la sintonización de todas nues-

Pues lo mismo podría decir un hombre que lleva interiorizados los acontecimientos históricos de la vida de Jesús. No se trata de fantasear ni de mantenerse a distancia y mucho menos de crear un apócrifo sobre él¹⁶, sino de haber llegado, por medio de una intercomunicación prolongada con su realidad histórica, a un género de conocimiento interno recibido en el don de la consolación y a un tipo de interrelación tal que el hombre «es incorporado» con todo su ser, sensible y espiritual, al acontecimiento de la salvación para revivir en la propia carne los mismos sentimientos y la vida de Jesús. Interiorizado su misterio, el hombre lo lleva como conaturalizado por el amor. Participa de la Alianza sensible de Dios. Por este motivo tiene un carácter más *pasivo* que activo. Es fruto del regalo previamente recibido de Dios en la contemplación.

En la aplicación de sentidos no tienen tanta importancia ni la cronología ni el orden de los sucesos, sino sobre todo las personas y sus circunstancias: primeros planos fijos (ver), voces (oír lo que hablan), sentimientos (oler y gustar la divinidad, sus virtudes..), impactos (tocar), escenas vivas, que a veces se «ralentizan» y condensan todo el conocimiento que uno tiene en sí del ser y de la persona que contempló: Jesús, María,.. Son escenas unitarias sensibles, cargadas del drama humano contemplado tantas veces (el partir del pan de la cena: Mc 14,22; la bofetada que el siervo da a Jesús: Jn 19,22), pero sobre todo cargadas del sentido total del misterio de Dios vivido «en favor de los hombres». La sensibilidad abarca de este modo, en los acontecimientos evangélicos concretos, la divinidad concretamente experimentada. Por eso son escenas en las que yo estoy inmerso como protagonista, porque brotan ahora no de fuera sino de mi mismo interior, en la medida en que previamente me he sentido afectado por su dramatismo de amor. Escenas en las que acontece de nuevo y se actualiza la «historia de la salvación» ocurrida por mí y para mí. Pero es un «por mí» que revierte irresistible y necesariamente a su vez en la historia de los hombres; en el «por todos los hombres» de Jesús, la historia de la salvación.

La aplicación de los sentidos se refiere a la persona contemplada, a su misterio y entorno. Consiste precisamente en una progresiva interiorización del conocimiento interno recibido¹⁷ fruto de la previa transformación

tras facultades anímicas (incluidas las sensibles) con el peculiar estado anímico del objeto contemplado.

¹⁶ La libertad imaginativa se enmarca dentro de los límites exegéticos. Porque la contemplación de los misterios debe fundarse en el más estricto rigor, si no quiere recaer de nuevo en la «ilusión» que tarde o temprano habrá de ser de nuevo desmontada. No obstante, goza de un espacio de libertad para poder dejar que el misterio hable por sí mismo aquí y ahora para su bien.

¹⁷ TOMAS DE AQUINO (STh III q. 184 a.1, ral) «et ideo *etiam perfectio sensuum* radicaliter *imperfectioe caritatis* radicatur»; E. FRICK, *La imaginación*, 296-299: El proceso de interiorización que se opera mediante el poder dramático de los sentidos, que reciben los reflejos de la imagen de Cristo, como la meta del conocimiento interno del Señor. No es un conocimiento puramente intelectual, sino interpersonal, afectuoso, íntimo, transformante, unificante. La trans-

dramática de la imagen del yo. Sólo entonces se van repasando las circunstancias de las personas, lo que hablan, los lugares («donde las tales personas pisan y se asientan» [125]), bien sentido por sentido¹⁸, o bien toda la escena, percibida a un tiempo en su unidad y en su dramatismo salvífico global.

Se venera a la persona y su misterio. Se la evoca de nuevo unitariamente de modo sensible, acercándose a ella a través de todo lo que la rodea y envuelve. «Una especie de sensorium de lo sobrenatural, la percepción de la realidad divina a través de las potencialidades humanas de la imaginación [...] la contemplación del Verbo hecho carne. El método en cuestión apela expresamente a la capacidad del ejercitante de dejarse tocar, a través de su sensibilidad corporal, por el Verbo visible, audible, palpable por los sentidos (Cf. 1 Jn 1,1-3)»¹⁹.

La divinidad entonces comienza a translucirse en la humanidad de Jesús. Por ello, ésta es unitiva²⁰, capaz de transformar las imágenes falsas del propio yo. Es conocimiento del amor que el Padre nos tiene; y es, al mismo tiempo, conocimiento del misterio más hondo que encierra la persona de Jesús en el acontecimiento dramático de la salvación²¹; en su poder transformador, capaz de crear un género nuevo de relación transferencial de mí a él y a la historia de los hombres.

Todo el traer de los sentidos acaba, en definitiva, en reverencia y adoración²². En este contacto prolongado se va imprimiendo el conocimiento in-

formación de la imagen de mi yo, ocasiona también una maduración del tipo de relación transferencial hacia Dios. El camino de relacionarse con Dios de una manera auténtica y adulta, concorde con el yo y con el ideal del yo tal cual Ignacio lo propone en el llamamiento del Rey.

¹⁸ ORIGENES, *In Cant Cant II* (PG 13, 142a); GREGORIO NISENO, *In Cant. hom I* (PG 44, 780d): «El olor de los divinos perfumes no es un olor propiamente percibido por el olfato, sino el de una cierta virtud inmaterial que, emanando de Cristo, atrae por la atracción del Espíritu»; A. SOLIGNAC, *L'application des sens*, NRT 80 (1958) 735-736; J. WALSH, *Application of the senses*, Way Sp 27 (1976) 65.

¹⁹ Cf. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices*, 226: no se trata de una actividad puramente terrestre, sino de una especie de «sensorium» de lo sobrenatural, la percepción de la realidad divina a través de las potencialidades humanas de la imaginación; 238-239 Esta armonización del alma, por todos los medios de la sensibilidad, a la tonalidad afectiva particular del objeto a considerar requiere un esfuerzo consciente y activo de parte del sujeto.

²⁰ Es *pasivamente unitiva*, por ser percibida como el amor que el Padre tiene a los hombres. Y *activamente unitiva*, porque dejándome asimilar por ella es como yo me uno al Padre a través de la identificación con la humanidad de Jesús.

²¹ Cf. J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne»*, 119: «En cualquier caso es importante entender los Ejercicios realmente como un *proceso* o como un *drama*, según G. BATAILLE, que nos hace sentir y *penetrar vivencialmente con el sentimiento* (compenetrarnos) *en el drama de la muerte y resurrección de Jesús*».

²² *Directorio de 1599 Cl.* ACQUAVIVA [154], (MHSI 76, *Direct.* 676: «tamen fieri debet cum omni reverentia et modestia ac timore». Porque supone una cierta presencia de la cosa o persona que se contempla.

terno de Jesús, su misterio, y la apetencia de «corporalizar» en la propia vida el sentido último de su historia, de su persona y su amor, hasta llegar a crear aquella «relación nueva» que pertenece al nervio íntimo de la identificación con su mismo destino, «para que más le ame y le siga». Entonces hay comunión, consuelo interior, conocimiento interno sensorial de Dios.

Es más propia del caer de la tarde²³, porque es cuando la experiencia unitaria del día se remansa y decanta en su unidad de sentido; se hace más relajada, sosegada y unitiva.

DIRECTORIO SOBRE LA APLICACIÓN DE SENTIDOS

Debido a la interpretación filosófico-mística que tanto Orígenes²⁴ como después S. Buenaventura²⁵ dieron de los sentidos «*espirituales*», la aplicación de los cinco sentidos de «*la imaginación*»²⁶, que es de la que habla Ig-

²³ J. ROOTHAAN, *Los Ejercicios Espirituales*, 148 nota 29. «el ejercicio de la aplicación de sentidos, según la mente del Santo Padre, requiere un menor esfuerzo; por eso también lo pone siempre en último lugar, para que se haga el último de todos los ejercicios del día». «Así que la aplicación de sentidos principalmente hay que hacerla con suavidad y sin esfuerzo». Ver exige menos concentración mental, y por lo tanto, mayor facilidad y suavidad.

²⁴ Aunque ORÍGENES da la impresión de que habla principalmente de un único «sentido divino» (Prov 2,5) del corazón al que se reduce todo lo espiritual. No se refiere tanto a un dualismo metafísico, sino a aquel que distingue al hombre «*sárrkico*» del «*pneumático*». Cf. *De Princ.* I, 1,9: Ver a Dios con un corazón puro significa «verlo y conocerlo en espíritu (con la mente)».

²⁵ *Brevil*, L.V, c.6 y *Itin mentis in Deum* c. IV, n° 3. Cf. K. RAHNER, *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM 14 (1933) 269ss. ¿*Qué son?*: Los sentidos espirituales son *actos* por los cuales se establece la contemplación y no nuevas *facultades*, que emanan del triple hábito. Proviene de la inteligencia y voluntad. El triple hábito de las virtudes rectifica y perfecciona las potencias del alma; y su actividad corresponde a cada una de las tres etapas de la vida espiritual (purificación-iluminación-perfección). Actos que conciernen a los grados de la perfección y a la puesta en práctica de los hábitos más elevados de las virtudes teologales. *Su objeto*: Las percepciones mentales de la verdad contemplada. Su objeto es Cristo el Verbo increado, inspirado, encarnado (*Coll Hex IX*, n° 1-4; V, 372-373), «splendor-harmonia-fragantia-dulcedo-suavitas». *La vista*: (triple hábito de la fe) posee tres grados de conocimiento: *acquiescencia-conocimiento profundo*- *simplex contuitus* = (*contemplatio mediocris*) la toma de conciencia de la acción inmediata de la verdad eterna sobre el espíritu h.; *el gusto*: «*suscipere ab ipso Deo delectationes*»: la apreciación afectiva, por parte de la voluntad, de la gracia divina creada; *el tacto*: Es el acto de la unión de amor inmediata con Dios por el éxtasis (*III Sent.* d.13, dub 1.; III 292_a), la experiencia afectiva inmediata de Dios (*excessus ecstatici*: unión de amor inmediata, «*cognoscere Deum in affectu interiori*», sentir a Dios en sí mismo, pero «in caligine»). *En resumen*, en S. Buenaventura esta doctrina no es indiferente, sino que va emparejada con la experiencia mística, descrita por las metáforas tomadas de los sentidos.

²⁶ [121²] [122] J. CALVERAS, *Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio*, Manr 20 (1948) 61 y 131-132.

nacio, sufrió, después de su muerte, un delicado proceso de interpretación. Esto nos obliga a tomar una posición, aunque pensamos haberla ya dado en el comentario anterior²⁷.

El *Directorio* del P. Polanco, años 1573-1575²⁸ fue el primero en inspirarse en S. Buenaventura y en mantener la neta distinción entre la actividad de los sentidos «imaginarios»²⁹ y los sentidos superiores «de la razón»³⁰. Incluso afirma abiertamente la posibilidad de explicar la aplicación de sentidos según la doctrina de aquél. No obstante, fue él mismo quien, consciente del peligro que a partir de ese momento se cernía sobre este modo peculiar de oración, incluyó una cierta reserva con relación a todo posible iluminismo que de tal ejercicio se pudiera derivar: «*Quatenus autem haec attingi vel explicari oporteat, prudentia instructoris dictabit*».

El P. E. González-Dávila en una primera instancia reaccionó negativamente frente a la interpretación de Polanco, pero después expuso su propia opinión con gran sencillez³¹.

El *Directorio* de «varios» de 1591, destinado a la elaboración del oficial³² todavía conserva las dos opiniones, pero el definitivo del P. Cl. Acquaviva, año de 1599³³, con el fin de esquivar todo posible misticismo ajeno al espíritu de la Compañía, eliminó por completo lo que se decía de los sentidos espirituales del documento base anterior, dejando solamente lo referente a los sentidos de la imaginación. En su lugar expone la práctica de este ejercicio como algo bastante asequible a cualquier género de persona que desee contemplar.

²⁷ No defendemos una concepción idealista y dicotómica, sino aquella comprensión del hombre bíblico, concebido como una unidad de percepción e interrelación, pero en cuanto afectado por el acontecimiento salvífico de la revelación, por el destino histórico de Jesús. J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne»* 116: «Sólo entonces podrá darse un nuevo pensar, a su vez regenerado, que sea obediente a la realidad y que acepte todo lo que en ella aparece, capaz de nombrarla, de entender y construir desde ella el mundo».

²⁸ n° 65.4° y n° 66.5° (MHSI 76, Direct. 300-303).

²⁹ 65.4° p. 300: «et sic convenit in meditatione minus exercitatis» [...] «Si primo modo, nulla difficultas est».

³⁰ Ib. pp. 300 y 303: «vel de sensibus superioris rationis aut mentalibus, et sic proficientibus et versatis in vita contemplativa magis quadrant» [...] «hi sensus de anima, in qua Dei imago per gratiam Dei, fide, spe et charitate, reformata est».

³¹ Doc. 31 [14] Número 66 *Directoria*, 487-488; Annotationes [94-96], MHSI 76, *Directoria*, 510-511. El uso de los sentidos espirituales, según lo expone S. BUENAVENTURA, sería a su juicio más propio de gente perfecta e iluminada: [96] 510-511 «Señal es de vida espiritual uso de sentidos espirituales». De este modo matizó el cómo y a quienes pudiera pertenecer el uso de los «sentidos espirituales». Cf. Ig. IPARRAGUIRRE, 301, nota 116.

³² Doc 33 n° [154] 676.

³³ Cl. ACQUAVIVA, Doc 34 [154] 677; [156-157] *Directoria*, 680-681. Cf. [156] 680: «At vero applicatio non discurrit, sed tantum inhaeret in illis sensibilibus, ut in aspectu, et auditu, et reliquis eiusmodi, quibus fruitur, et delectatur cum profectu spirituali».

No obstante, después de la promulgación del Directorio oficial, autores de la talla de Gagliardi³⁴, La Palma³⁵, La Puente³⁶, Alvarez de Paz³⁷, o Suarez³⁸, se siguieron inclinando todavía, en alguna medida, por la tesis de los sentidos espirituales, con el riesgo de olvidar la permanente *referencia a la historicidad y corporeidad* de las escenas evangélicas³⁹ en que un día tuvo lugar la salvación del género humano, a la que se ordena la vida entera del Señor. Por eso es hoy más necesario que nunca recuperar este modo de oración desde la consideración unitaria espiritual del hombre bíblico, constituido como espíritu única y exclusivamente en cuanto «llamado» por Dios a la Alianza y transformado por la conmoción salvífica de la historia que acontece sensiblemente en la contemplación⁴⁰.

³⁴ A. GAGLIARDI, *Explanationes in Exercitia*, De oratione c.2^o,2; p.23-24: El hábito de contemplar el misterio de Jesús crea una especie de intuición que se hace presente a lo que percibe en su conjunto, como si lo tuviera ante los ojos. Es un modo cuasi-intuitivo de percepción, por medio de los sentidos de la *imaginación*, fruto de un sentimiento intenso de amor y devoción, que crea la presencia del objeto.

³⁵ L. DE LA PALMA, *Camino Espiritual*, L.3, c.7, n^o 1-2: 622: «la contemplación tiene algo particular cuanto a la materia, pero mucho más cuanto al *modo*. Porque la meditación busca, la contemplación goza de lo que ha hallado la meditación; la meditación discurre, la contemplación descansa en el fin y término de la carrera; la meditación anda como preguntando a todas las cosas para que le den nuevas de la verdad, la contemplación, después de hallada, la mira simplicísimamente; la meditación suele parar muchas veces en las criaturas, y sacar algún provecho de su consideración, pero la contemplación en todas las criaturas busca a Dios y en todas ellas le halla y le mira. Es la contemplación muy semejante al modo que tienen de obrar los sentidos. Porque clara cosa es que (S. Ignacio, al hablar de la aplicación de los sentidos) no habla de los cinco sentidos corporales, sino que habla del *entendimiento*, que ha de volver a las primeras meditaciones sin discurso ni trabajo, sino con aquella facilidad y suavidad que obran los sentidos acerca de sus objetos cuando los tienen presentes».

³⁶ L. DE LA PUENTE, *Meditaciones de los Misterios de nuestra santa fe*, L.I, parte 2^a, medit. 26, 510: «es un modo más de contemplación (afectuosa) que de meditación». *Nota*: Cuando habla de los sentidos interiores del alma (= potencias interiores) parece referirse más bien a los sentidos espirituales y como a un grado superior para llegar a la contemplación mística.

³⁷ ÁLVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis*, t.III, L.I parte 3^a, c.16 De studio orationis. Habla de los sentidos interiores espirituales, cuya actividad se aproxima, según él, a la contemplación infusa. Para hacerse una idea del problema que estas cuestiones suscitaron en España (cf. L. COGNET, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne* III/2, c.VI: «La crise spirituelle de la Compagnie de Jésus», 187-219).

³⁸ Fco. SUÁREZ, *De Religione Societatis Iesu*, L.IX, c.6, n^o 11, 555 (XVI, 1040). En la aplicación de sentidos el espíritu participa de la contemplación, al menos en cuanto al modo de operar. (*Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una defensa*, 148-149)

³⁹ Mientras los cinco sentidos de la imaginación sitúan al hombre en contacto con la Palabra de Dios y se refieren a la historia de la humanidad, la interpretación filosófico-mística de los sentidos espirituales tiende a alejarlo gradualmente de la humanidad histórica de Jesús y de los destinatarios de la salvación, la comunidad de los hombres.

⁴⁰ J. SUDBRACK, *Die «Anwendung der Sinne»* 117: En ella «se hace visible este *estar abierto* a la escucha *en la orientación a la decisión*, y en una perspectiva en que todo conocimiento y experiencia le empuja hacia una libre decisión».

DIRECTORIO*

[127-134]

[127] ¹*Primera nota.* Es de advertir, para toda esta semana y las otras siguientes, que solamente tengo de leer el misterio de la contemplación que inmediate tengo de hacer. ²De manera que por entonces no lea ningún misterio que aquel día o en aquella hora no haya de hacer, porque la consideración de un misterio no estorbe a la consideración del otro.

[128] ¹*La segunda.* El primer ejercicio de la encarnación se hará a la media noche; el segundo, en amaneciendo; el tercero, a la hora de misa; el cuarto, a la hora de vísperas; y el quinto, antes de la hora de cenar, ²estando por espacio de una hora en cada uno de los cinco ejercicios; y la misma orden se llevará en todo lo siguiente.

[129] ¹*La tercera.* Es de advertir que si la persona que hace los ejercicios es viejo o débil o, aunque fuerte, si de la primera semana ha quedado en alguna manera débil, ²es mejor que en esta segunda semana, a lo menos algunas veces, no se levantando a media noche, hacer a la mañana una contemplación, y otra a la hora de misa, y otra antes de comer, ³y sobre ellas una repetición a la hora de vísperas, y después el traer de los sentidos antes de cena.

[130] ¹*La cuarta.* En esta segunda semana, en todas las diez adiciones que se dijeron en la primera semana se han de mudar la segunda, la sexta, la séptima y en parte la décima.

* El comentario a los números [127-134] lo podrá ver el lector en el *directorio* existente en el interior de la Segunda Semana, que aparece en las páginas 403-406.

[127] ¹ *inmediate*: Inmediatamente – ² *por entonces*: Antes del próximo ejercicio – *que aquel día... no haya de hacer*: Que no deba de hacer aquel día. Cf. [11].

[128] ² *estando por espacio de una hora*: Cada ejercicio habrá de durar una hora [12]; Sobre la distribución de los ejercicios Cf. [72][133][148][159].

[129] ² *no se levantando*: No levantándose – *hacer*: Haga.

[130] ² *para más le servir y seguir*: Para servirle y seguirle más. Cf. [104][109] – ³ *traer en memoria*: Hacer memoria frecuente de – *4 en tener*: El tener – *de buenos tem-*

²En la segunda será, luego en despertándome, poner enfrente de mí la contemplación que tengo de hacer, deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir.

³y la sexta será traer en memoria frecuentemente la vida y misterios de Cristo nuestro Señor, comenzando de su encarnación hasta el lugar o misterio que voy contemplando.

⁴y la séptima será que tanto se debe guardar en tener obscuridad o claridad, usar de buenos temporales o diversos, cuanto sintiere que le puede aprovechar y ayudar, para hallar lo que desea la persona que se ejercita.

⁵Y en la décima adición, el que se ejercita se debe haber según los misterios que contempla; porque algunos piden penitencia, y otros no. ⁶De manera que se hagan todas las diez adiciones con mucho cuidado.

[131] ¹*La quinta nota.* En todos los ejercicios, dempto en el de la media noche y en el de la mañana, se tomará el equivalente de la segunda adición, de la manera que se sigue: ²luego en acordándome que es hora del ejercicio que tengo de hacer, antes que me vaya, poniendo delante de mí a dónde voy y delante de quién, ³resumiendo un poco el ejercicio que tengo de hacer, y después haciendo la tercera adición, entraré en el ejercicio.

[132] ¹EL SEGUNDO DÍA, tomar por primera y segunda contemplación la presentación en el templo [268] y la huida como en destierro a Egipto [269]; ²y sobre estas dos contemplaciones se harán dos repeticiones y el traer de los cinco sentidos sobre ellas, de la misma manera que se hizo el día precedente.

[133] ¹*Nota.* Algunas veces aprovecha, aunque el que se ejercita sea recio y dispuesto, el mudarse desde este segundo día hasta el cuarto inclusive, para mejor hallar lo que desea, ²tomando sola una contemplación en amaneciendo y otra a la hora de misa, y repetir sobre ellas a la hora de vísperas, y traer los sentidos antes de cena.

[134] EL TERCERO DÍA, cómo el niño Jesús era obediente a sus padres en Nazaret [271], y cómo después le hallaron en el templo [272]; y así conseqüenter hacer las dos repeticiones y traer los cinco sentidos.

porales o diversos: Como del uso de buena temperatura o variable (Cf. [229⁴] «temporales cómodos»), cuanto...

[131] ¹ dempto: Excepto – ² antes que me vaya: A comenzarlo Cf. [75] y [239] – poniendo: Pondré.

[133] ¹ dispuesto: Tenga capacidad para hacer los cinco ejercicios fácilmente – *el mudarse:* Cambiar el número de las contemplaciones.

[134] *y así conseqüenter:* Y asimismo haga después.

Segunda Semana

DÍA CUARTO

Banderas – Binarios –
Maneras de humildad

Preámbulo para considerar estados
y meditación de dos banderas

[135] [136-148]

[135] ¹PREÁMBULO PARA CONSIDERAR ESTADOS

²Ya considerado el ejemplo que Cristo nuestro Señor nos ha dado para el primer estado, que es en custodia de los mandamientos, siendo él en obediencia a sus padres, ³y asimismo para el segundo, que es de perfección evangélica, cuando quedó en el templo, dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eternal, ⁴comenzaremos, juntamente contemplando su vida, a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad. ⁵Y así, para alguna introducción dello, en el primer ejercicio siguiente veremos la intención de Cristo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de naturaleza humana; ⁶y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir.

[136] ¹EL CUARTO DÍA, meditación de dos banderas, la una de Cristo, sumo capitán y Señor nuestro, la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura.

²*La sólita oración preparatoria.*

[137] *El primer preámbulo* es la historia; será aquí como Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera, y Lucifer, al contrario, debajo de la suya.

[138] ¹*El segundo*, composición viendo el lugar; será aquí ver un gran campo de toda aquella región de Jerusalén, adonde el sumo capitán general

[135] ¹ considerar *estados*: De vida (V. «statuum seu generum vitae diversorum») – ³⁶ de *perfección* evangélica [...] para venir en *perfección*: [15][135²][185²][339²][357²][39³][166][167][240] [173²]: «mas en aquella perficionarse cuanto pudiere»);

⁵ *para alguna introducción dello*: Para poder reconocer mejor la voluntad de Dios; para poder investigar nosotros mejor y para oír a Dios más ciertamente [16¹], a modo de ambientación... – *la intención de Cristo nuestro Señor*: El sentido último de la vida de Jesús y, según él, por qué camino y a dónde nos quiere llevar.

[137] *debajo de su bandera*: Alistados y militando bajo sus órdenes. (Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi*, t. I, c. 42, 3).

[138] ¹ *campo*: La palabra *campo*, que aparece en 5 ocasiones [138²][140][144] [327] significa campamento o ejército acampado.

de los buenos es Cristo nuestro Señor; ²otro campo en región de Babilonia, donde el caudillo de los enemigos es Lucifer.

[139] ¹*El tercero*, demandar lo que quiero; y será aquí pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para dellos me guardar; ²y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar.

[140] *El primer punto* es imaginar así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una grande cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa.

[141] ¹*El segundo*, considerar cómo hace llamamiento de innumerables demonios, y cómo los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, ²y así por todo el mundo, no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular.

[142] ¹*El tercero*, considerar el sermón que les hace, y cómo los amonesta para echar redes y cadenas; ²que primero hayan de tentar de codicia de riquezas, *como suele, ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia. ³De manera que el primer escalón sea de riquezas, el segundo de honor, el tercero de soberbia, y destes tres escalones induce a todos los otros vicios.

[143] Así por el contrario se ha de imaginar del sumo y verdadero capitán, que es Cristo nuestro Señor.

[144] *El primer punto* es considerar cómo Cristo nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Jerusalén, en lugar humilde, hermoso y gracioso.

[145] *El segundo*, considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas.

[139] ² *conocimiento de la vida verdadera*: Conciencia de la vida vivida según la Verdad, en contraposición con la mentira y los engaños.

[140] *grande*: Este adjetivo «grande» («en vna grande cátedra») fue añadido posteriormente en el Autógrafo entre esta línea y la anterior, probablemente por la mano de Broët.

[142] ² *como suele, ut in pluribus*: Como suele hacer el enemigo en la mayoría de los casos. Esta frase la añadió S. Ignacio al margen de su puño y letra. Broët en la P₁.

[146] ³ y, *si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir*: Esta frase, que con ligeras variantes se repite en [147²], muestra cómo Ignacio acentúa una y otra vez el aspecto gratuito de la aceptación de parte de Dios («para que yo sea recibido» [147¹]). Dios es el que elige y recibe. Todo es regalo y don de la complacencia divina. El hombre, de por sí, nada puede. Se dispone y suplica; de ahí la importancia de la petición y de los coloquios, para ser admitido en la bandera de Jesús; admitido en ella por el Padre – ⁶ *induzgan*: Induzcan, muevan a. No se trata de un camino arbitrario. El hombre necesita de la humildad para quedar disponible para Dios, porque la kénosis fue asumida como forma expropiatoria y manifestación del amor.

[146] ¹*El tercero*, considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, ²encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a suma pobreza espiritual ³y, si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir no menos a la pobreza actual; ⁴segundo, a deseo de oprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad. ⁵De manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra la soberbia; ⁶y destes tres escalones induzgan a todas las otras virtudes.

[147] ¹*Un coloquio* a nuestra Señora por que me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera, ²y primero en suma pobreza espiritual y, si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual; ³segundo, en pasar oprobios y injurias, por más en ellas le imitar, sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad; y con esto una Ave María.

⁴*Segundo coloquio*. Pedir otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre; y con esto decir Anima Christi.

⁵*Tercer coloquio*. Pedir otro tanto al Padre, para que él me lo conceda; y decir un Pater noster.

[148] ¹*Nota*. Este ejercicio se hará a media noche y después otra vez a la mañana, y se harán dos repeticiones deste mismo, a la hora de misa y a la hora de vísperas; ²siempre acabando con los tres coloquios, de nuestra Señora, del Hijo y del Padre. ³Y el de los binarios, que se sigue, a la hora antes de cenar.

[147] ¹ *por que*: En el *Autógrafo* estas dos palabras se hallan separadas, porque la preposición *por* equivale a *para* – ³ *en pasar oprobios y injurias, por más en ellas le imitar, sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad*: Estas frases anticipan la triple fórmula que aparecerá más adelante, y forman con ellas una gran inclusión. Véase el paralelismo existente entre estas dos frases y el par que se repite en [167^{1,2}] y [168²]:

- siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, [167¹]
- | – por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor. [167²]
- | – para más le imitar y servir,
- si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad. [168²].

PREÁMBULO PARA CONSIDERAR ESTADOS
Y MEDITACIÓN DE DOS BANDERAS¹
[136-148]

El cuarto día de la Segunda Semana consiste en un *intermezzo* que comprende dos meditaciones. La primera se conoce con el nombre de Dos Banderas y la segunda de Tres Binarios o «clases» (prototipos) de hombre. Ignacio detiene por un momento al ejercitante que se ha iniciado en la contemplación de los misterios de la vida de Jesús, en la pobreza encarnatoria de la Infancia, para someterle a un discernimiento sobre la sinceridad de su seguimiento a dos niveles diferentes: uno *desvelador* de los valores operativos por los que funciona [139] y otro *verificativo* de la adhesión de sus afectos al camino de la salvación [157¹⁻²].

Una vez discernido el género de respuesta que el ejercitante daba al llamamiento del Rey Temporal, los primeros compases de la Segunda Semana le han podido causar la engañosa impresión de hallarse en un mundo irreal –los misterios de la Infancia y la vida oculta de Jesús– alejado por completo de la problemática intramundana. La contemplación no se ordena con criterios pragmatistas de eficacia, sino que busca que el hombre se sienta afectado por «la respuesta de Dios» a la situación histórica de la humanidad y por la encarnación real de Dios en la pobreza y en la vida de los hombres². La pobreza encarnatoria del Niño y su dependencia del Padre, junto con la vida oculta en que se sepultaba la Palabra³, son, sin pala-

¹ Por causa de la prioridad del nacimiento del texto de las Dos Banderas, así como por razones pedagógicas, desplazamos el «preámbulo para considerar estados» al final del comentario de este documento. Porque es allí donde lo que Ignacio entiende por *perfección* y vocación universal a la misma reciben una luminosidad muy especial: «y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir» [135⁶] (Cf. VATICANO II, LG c.5, n° 39-42).

² G. FESSARD, *La dialectique*, I 59: «la historia del Ser contiene hechos concretos, que pertenecen al devenir universal de la humanidad y revelan la verdad».

³ *In-fans* significa «el que no puede hablar», porque su única palabra es su misma condición indigente.

bras, la manifestación de parte de Dios del proyecto misterioso de la salvación. El modo de salvar propio de Dios es encarnarse.

LA UNIDAD ESPIRITUAL Y LA GÉNESIS DEL TEXTO IGNACIANO

Emancipación y obediencia en la Tradición

La meditación de dos Banderas y las tres maneras de humildad forman una unidad indisociable, una única experiencia espiritual, aunque el segundo documento Ignacio lo elaborara muy posteriormente. Para comprender tal unidad es preciso remontarse por la historia del pensamiento teológico de la Tradición. En él existen tres piezas concatenadas que en los Ejercicios también aparecen interconectadas y no precisamente al azar:

a) Por una parte la radical dependencia y desemejanza de Dios, como misterio del hombre [23], unida a la antítesis «humildad-orgullo» como aceptación o negación de tal dependencia por parte de la criatura.

En este sentido la descripción del pecado angélico-adámico⁴, era la narrativa de la ruptura primigenia original de la dependencia y el pecado por antonomasia de extrañamiento de Dios. Diríamos que el único pecado posible por parte de la libertad.

b) En segundo lugar la respuesta divina a la desobediencia original: según la cual el misterio de la «Encarnación-Pasión» de Dios, es «un descenso que es ascenso», y se convierte en la clave interpretativa del misterio de la salvación o la respuesta divina a la capacidad de la libertad para poner por obra lo definitivo.

c) Y, finalmente, el retorno al estado adámico: de la obediencia del Hijo que, según una gradual progresión en la humillación hasta el extremo del abajamiento en la cruz, se convierte en la pura disponibilidad obediencial a Dios. En este sentido la humildad es el vínculo de la obediencia que une al hombre «inmediatamente» con su Creador.

Así pues, entre los dos polos antagónicos, el de la desobediencia original y la restauración definitiva por la obediencia del Hijo, hallamos el misterio cristológico del abajamiento y la exaltación por el que Dios manifiesta su «forma» de ser y su caritas gratuita e incondicional. De donde se deduce que la llamada a la salvación acontece en el mismo contexto dialéctico y dual que existe entre la dependencia y la emancipación. Y la humildad no es ya primariamente un rasgo humano, sino el modo divino de la «encarnación» del Verbo en la vida de los hombres a los que ilumina acerca de su condición y les da acceso al retorno definitivo a Dios.

⁴ Cf. [50^a] «no se queriendo ayudar *con su libertad* para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor»; [51^a].

Es ahí, en ese trasfondo teológico, donde hace su aparición, junto con la dialéctica antagonica de las Dos Banderas⁵, el retorno al estado adámico de la obediencia original del Hijo propio de las maneras de Humildad. El hombre asciende gradualmente hacia Dios por el vínculo creciente de la disponibilidad, en la medida en que, —en abierta oposición a la tendencia natural a la autoafirmación que le propone el duelo (ἀγών) específico de la selección de las especies—, desciende encarnatoriamente con el Hijo hasta el sin fondo de la sumisión a la voluntad divina, que es otro que el sentido último de la humildad⁶.

Nos hallamos, pues, ante la acuñación de una gran síntesis teológico-espiritual, patrimonio de la Tradición, sobre el misterio de la libertad humana y la encarnación del Verbo, que recurre una y otra vez en los Padres de la Iglesia⁷. Dios ha respondido a la ruptura creatural de la dependencia —el enigma siempre misterioso de la libertad— con la encarnación del Verbo hasta la humillación de la cruz. Y ha restablecido así la comunión perdida un día por la ruptura original. Esta es la clave interpretativa del misterio de la salvación por el que Dios ha dejado impresa en el devenir de la historia humana su «forma divina»⁸, según la cual, la perfecta ana-

⁵ G. FESSARD, *La dialectique*, I 59-61. La dialéctica de la oposición —en el interior mismo de la libertad subjetiva— oscila entre dos polos extremos el *Ser* y el *No-Ser*. Tal antagonismo aparece en la raíz misma de la elección. Por una parte el impulso de la libertad hacia la perfecta existencia, y por otra su contrapunto, el *No-Ser*. A la libertad subjetiva le toca elegir entre identificarse con el *Ser* y la imagen de la Libertad («Position de soi hors de soi» - «Humilitas contra superbiam») o convertirse en el centro y fin absoluto, en su ser íntimo y esencial, para sí con relación a todo lo creado («Position de soi pour soi»), el *No-Ser*. Gracias a esta oposición irreductible la libertad subjetiva adquiere el conocimiento de la verdadera vida.

⁶ La humildad no agota su sentido en el abajarse, sino que su término final es la liberación de todo amor propio desordenado y, en último término, la indiferencia (*Gelassenheit*) frente a la voluntad del Padre. Si el Verbo desciende, es para entregarse en favor de los hombres sus hermanos. La humildad hace al hombre capaz de Dios y capaz de la comunión plena del amor, la disponibilidad del Hijo.

⁷ P. ADNÈS, *Humilité*, *DSP* VII/1, 1155: «Los Padres conciben generalmente la vida sobrenatural como un retorno al estado primitivo. Habiendo sido el orgullo el principio de la caída, se comprende el papel de primer orden (capital) que desempeña la humildad en ese retorno». S. BASILIO, *Hom 20,1* (PG 31, 525b); S. AGUSTIN, *Tract Io Ev. 25*, 6,15 (PI 35, 1603-1604), *En Ps. 15,10* (PL 36, 145d), *De fid et symb* 4,5 (PL 40, 185). «Descendite, ut ascendatis ad Deum. Cecidistis enim ascendendo contra Deum»: Os conviene descender para ascender a Dios, ya caisteis cuando os elevasteis contra él» *Conf IV*, 12,19 (PL 32, 701). «Angosto es el camino y estrecha la puerta. Lo que el orgullo, como un tumor maligno, infectó, debe desinflamarse, y para ello es preciso beber el remedio de la humildad, que es bebida amarga pero saludable» *Wilmar* 11,5 (Morin I, 698).

⁸ L. DUPRE, *Current Theology. Hans Urs Von Balthasar's Theology of aesthetic form*, *ThSt* 49 (1988) 300: La Encarnación es el arquetipo de la estética divina: «En el centro de esta titánica empresa subyace una simple idea. Cuando Dios asumió la naturaleza humana en la Encarnación, transformó el significado mismo de la cultura. Desde ese momento en adelante todas las formas (humanas) habrán de ser medidas por la forma suprema del Dios encarnado».

logía entre el orden divino y el humano no sigue la línea ascendente de la autoafirmación, sino a la inversa, el camino «descendente» hacia la comunión. Porque amar es en todos los casos perderse en la noche del desinterés. De donde se deduce que la «kénosis» encarnatoria (descenso) de la Palabra es al mismo tiempo la «gloria» del Amor incondicionado de Dios al hombre y la escala (ascenso) por la que éste retorna a Aquel. Y consecuentemente la humildad no es ya primariamente un rasgo humano, sino la automanifestación del Ser divino en la encarnación del Verbo que ilumina al hombre acerca de su condición y le da acceso inmediato al ser mismo de Dios.

El pensamiento de S. Agustín

Si tuviéramos que perseguir en la Tradición el origen de esta bella síntesis teológica tendríamos que remontarnos propiamente a S. Agustín⁹ como el Padre de la Iglesia en cuyos escritos aparece esta tesis en todo su esplendor. Según él, la soberbia y el amor privado (propio) son la raíz de todos los males¹⁰. Estos dos amores han construido dos ciudades: la ciudad de la tierra, el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios; y la ciudad del cielo, el amor de Dios hasta el desprecio de sí¹¹. Ambas han sido creadas por el corazón humano, pero las dos se hallan en conflicto antagónico, objetivadas ya y entremezcladas (*permixtae*) en la Sociedad hasta el final de la historia. Una, Babilonia, tiene a Lucifer por Rey. De la otra, en cambio, el rey es Cristo¹². Cada uno debe preguntarse qué es lo que ama y descu-

⁹ Cf. H. Urs von BALTASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Basel [Johannes] 1987 (El Espíritu de la Verdad, Madrid [Encuentro] 1998, 275 y nota 7). Cf. El comentario de Ticonio al Apocalipsis (Ap 3,12 y 21,2.), conservado sólo fragmentariamente, al que Agustín debe un estímulo decisivo. Dice así: «Hay dos "civitates", la de Dios y la del diablo [...] De ellas la una quiere servir al mundo, la otra a Cristo. La una quiere servir al mundo, la otra huir del mundo [...] La una mata, la otra es liquidada [...] Ambas "civitates" muestran celo parecido, la una para merecer la condenación, la otra, la salvación». Según G. BARDY, art. "Tyconius", en DTC. XV/2, 1946, 1934. La expresión «Duae Civitates» se encuentra ya en las Ps.- Clementinas: sus reyes, instituidos por Dios, se contraponen, el uno es piadoso, el otro sólo transitorio; el uno es rey del reino venidero, el otro del presente (*Recogn.* II, 2; Hom. VIII, 21; Hom. XX, 2).

¹⁰ S. AGUSTÍN, *De Gen XI*, c.15 [19] (CSEL 28, 347-348). El amor de la propia excelencia (la soberbia) es origen no del incremento (crecimiento), sino del detrimento radical del ser humano, y a su vez la avaricia es una especie del género universal del amor a la propia excelencia por la que el hombre apeetece algo más de lo que le conviene. De donde se sigue que la soberbia y el amor propio desordenado (*φιλαιτία*) son la fuente de todos los demás males. Porque no amarían los hombres el dinero si no pensarán que por él iban a ser más excelentes y seguros de sí mismo cuanto más ricos fueran. La caridad, en cambio, al no buscar su propio interés ni envanecerse por la propia excelencia es contraria a esta enfermedad.

¹¹ *Civ.Dei XIV*, 28 (CCL 48, 451). Cf. *De Gen XI*,14.

¹² *En Ps LXI*, 6 y 8 (CCL 39, 776-778): «Et sunt istae duae civitates *permixtae* interrim, in fine separandae; *adversus se invicem confligentes*; una pro *iniquitate*, altera pro *ius-*

brirá a qué ciudad pertenece. Si resultara que es un ciudadano de Babilonia, «extirpe la avaricia (*cupiditatem*) y en su lugar plante la caridad; y, si por el contrario resultara ser un ciudadano de Jerusalem, tolere el cautiverio que padece y espere la libertad».

Ciertamente el pensamiento agustiniano dejó una huella indeleble en toda la historia del pensamiento teológico posterior, bien como desarrollo cristológico del pensamiento paulino, a cuya luz se interpreta el misterio de la libertad humana desde la *kenosis*-exaltación de Jesús (Flp 2,6-11), o bien como comprensión teológica de la «forma divina»¹³ que Dios ha dejado impresa en la historia para que configurara la vida del hombre a semejanza del Hijo. Porque la estética de la forma no es otra cosa que el desarrollo ulterior de la cristología del «abajamiento-exaltación» en su proyección sobre el misterio de la libertad.

Pero debemos confesar que, por grande que fuera la admiración que Ignacio sentía por Agustín, no nos consta que leyera ni toda ni una parte considerable de su obra. Lo único que podemos verificar es, por una parte, la coincidencia de la estructura interna del pensamiento de ambos autores. Y, por otra, la existencia de diversos resúmenes medievales en los que a manera de florilegio vuelve a reaparecer esta esquemática visión¹⁴. A este respecto es bien significativa la obra de Werner II De Küssenberg (1174)¹⁵,

titia; una pro *vanitate*, altera pro *veritate*. Et aliquando ipsa commixtio temporalis facit, ut quidam pertinentes ad civitatem Babyloniam, administrent res pertinentes ad Ierusalem; et rursum quidam pertinentes ad Ierusalem, administrent res pertinentes ad Babyloniam» Cf. *En Ps* LXIV, 2 (CCL 39, 823-824).

¹³ H. Urs Von BALTHASAR, *Gloria I*, 432: La revelación en Cristo manifiesta una «super-forma», en cuya naturaleza coexiste la perfecta correspondencia entre la «obediencia y el amor», entre la «autoaniquilación por el ocultamiento y el ascenso hacia la manifestación» (III/2, 242). De donde se deduce que la *kenosis* encarnatoria de la Palabra de Dios, destinada al silencio desde toda la eternidad, es la automanifestación de la plenitud del Amor; donde la diversidad del Invisible irradia en la visibilidad del ser del mundo (I, 431) el fulgor de la Gloria, que no consiste en la forma como tal, sino en ese misterioso exceso que la hace bella y distinta de lo verdadero, de lo bueno e incluso del Ser mismo». Aun cuando el poder expresivo permanezca oculto, la forma visible, en cambio, a diferencia de la máscara, manifiesta la expresividad misma del poder oculto [...] el fulgor de la verdad (*splendor veri*).

¹⁴ Curiosamente la edición latina, que no la castellana, del *Flos Sanctorum (Legenda aurea Sanctorum* de IACOPO DA VARAZZE, siglo XIII) c.124 contiene un resumen muy semejante: «De S. Augustino. Librum de Civitate Dei composuit, ubi de duplici civitate, scilicet Jerusalem et Babylone et earum regibus agit; quia rex Jerusalem Christus, rex Babylonis diabolus. Quas duas civitates, ut ibidem dicit, duo amores sibi fabricant; quia civitatem diaboli construxit amor sui crescens usque ad contemptum Dei; civitatem Dei amor Dei crescens usque ad contemptum sui» (Citado por F. TOURNIER, CBE 61-62 (1920) 17). En la edición castellana Cap. CXX, [1668] fol 135r se lee: «Deuéis saber que tres cosas son en este mundo que los hombres mucho aman. Deleytes, riquezas e honras. Mas este sancto hombre (S. Agustín) todo lo aborreció según que se demuestra en esta manera» (Edición de F.J. Cabasés [1668] 427).

¹⁵ *Liber deflorationum sive excerptorum ex meliflua diversorum Patrum* (PL 157, 722-1256) col. 1144-1146: «De duobus dominis, et duabus civitatibus, et diversis aliis re-

Abad benedictino del monasterio de S. Blas en la Selva Negra, porque en ella aparece no sólo tal cual el esquema agustiniano, sino además el triple ejemplo de Cristo de *pobre, humilde y paciente* por el que el hombre asciende hacia Dios.

Al decir esto no se pretende insinuar que Ignacio dependa necesariamente de tal o de cual esquema tradicional¹⁶. Pero lo que sí podemos lícitamente afirmar es que, si Ignacio tal vez no conoció de primera mano los textos de S. Agustín, sin embargo bien pudo inspirarse en él leyéndolo en esos resúmenes redaccionales posteriores que eran perfectamente conocidos y patrimonio del dominio común.

bus». «*Duae sunt civitates, Hierusalem et Babylon, et duo populi; amatores Dei, cives Hierusalem, et amatores mundi, cives Babylonis; et duo reges, Christus rex Hierusalem et diabolus rex Babylonis. Inter has duas civitates et duos populos, et duos reges, bellum est jugiter, et discordia, et pugna, et signat uterque milites suos: Christus suos, et diabolus suos, ut agnoscat quique regem suum, et agnoscantur ab eo et sequantur eum [...] Milites Christi sequuntur regem suum, et milites diaboli sequuntur regem suum. Christus tribus exemplis viam nobis ostendit, quam eum sequi debeamus, similiter diabolus tria proposuit, quibus post eum praecipientur qui eum sequuntur. Iter enim ad Christum, quia sursum est, arduum est et arcum est, et longum in sublime; iter ad diabolum, quia deorsum est, latum est, breveque in profundum et ad praecipitium facile. Ideo Christus exemplum paupertatis reliquit, ut exonerati sarcina terrenarum rerum, leves ascendamus per arduum exemplum humilitatis, ut modici sine difficultate transeamus per arcum exemplum patientiae, ne deficiamus in longum» [...] «Prima ergo est paupertas, ut abjiciamus quod gravat, in quo est peccandi occasio. Et quia paupertas despicitur, sequitur humilitas, qua ipsa etiam propter Dominum vilitas amatur, et quia rursus qui vilis est sine reverentia laeditur, necessaria est post humilitatem patientia, cum omnia adversa propter Deum fortiter tolerentur. Paupertas levem facit et expeditum, humilitas modicum, patientia fortem et robustum. E contra, diabolus suos primum divitiarum pondere in amore et in sollicitudine onerat ut deorsum ruant; secundo per superbiam inflat, ut per latum incedat; tercio per impatientiam frangit ut cito deficiant. Hi duo populi ab initio sui duas civitates aedificaverunt: Babylon a Cain coepit, et Hierusalem ab Abel [...] Semper autem milites diaboli furore pugnaverunt, et milites Christi patientia vicere, regem suum paupertatis amore et humilitatis studio sequentes, patientia autem ad ipsum pervenientes» (Textos semejantes aparecen en los *Miscellanea* atribuidos a HUGO DE SAN VÍCTOR tributario de WERNER (PL 177, 596). Cf. F. TOURNIER, *Les «Deux Cités» dans la littérature chrétienne*, Etudes 123 (1910) 644-665.*

¹⁶ En alguna ocasión (Mgr RATTI, *Anal Bol* 16 (1897) 111 y 17 (1898) 382; F. Van ORTROY, *Anal Boll* 32 (1913) 288-289) se ha aludido también a un sermón equivocadamente atribuido a S. BERNARDO (Parábola II, *De pugna spirituali* (PL 183, 761): «Inter Babylonem et Jerusalem nulla pax est, sed guerra continua. *Habet unaquaeque civitas regem suum. Rex Jerusalem Christus Dominus est, rex Babylonis diabolus. Et cum alterum in justitia, alterum in malitia regnare delectet, rex Babylonis quos potest de civibus Jerusalem per ministros suos, scilicet spiritus immundos, seducere, ut servire eos faciat iniquitati ad iniquitatem, in Babylonem trahit*). Pero cuando uno verifica el resto del sermón cae en la cuenta de las enormes diferencias que lo separan del texto ignaciano (Cf. A. CODINA, RF 41 [1915] 475); L. PASTOR, en la *Historia de los Papas*, t.XII p.13 afirma que «la contemplación de Dos Banderas se halla ya en parte en un sermón medioeval atribuido a S. Bernardo. Esta sería una de tantas *pedras sueltas*. E incluso el P. WATRIGANT (*La Genèse des Exercices de St. Ignace*, 81) admite como probable la hipótesis de que S. Ignacio tomara de S. Bernardo «la idea de su meditación de las Dos Banderas».

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El objetivo de la meditación

S. Ignacio presenta en la meditación de Dos Banderas un objetivo bien preciso: [139] que el ejercitante reconozca los engaños del mal caudillo (y ayuda para de ellos me guardar) y la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar. Desvela en su cruda desnudez un conocimiento analítico racional de las motivaciones operativas por las que funciona la vida humana y la toma de decisiones por parte de la libertad, con el fin de prevenir al hombre para que no se engañe en el momento de su elección. O el seguimiento alcanza y afecta a ese mundo operativo de los valores que sustentan la seguridad, asumiendo la forma del Hijo, o de lo contrario la vida entera está cimentada «mundanamente» sobre la arena del amor propio, la escisión o la doble vida. Por tanto, se trata de un discernimiento de la vida ordinaria con el fin de verificar si en ella el hombre va «hacia arriba» (es ciudadano de Babilonia), movido por el deseo de la autoafirmación, que se articula de un modo estereotipado y trimembre¹⁷, o se halla en un proceso de identificación con Jesús «por el descenso hacia la libertad» de los poderes de este mundo. Pretende que el hombre reconozca las dos estrategias diametralmente irreconciliables por las que funciona la vida¹⁸ para que aprenda a discernir. Mientras el mundo se afirma en la autosuficiencia, Jesús tiene a Dios como única seguridad, y depende sólo de él por el amor en la obediencia más radical a su voluntad.

Porque el hombre, temática o atemáticamente, lo quiera o no, se halla atrapado en uno de los dos campos¹⁹ o tal vez escindido entre ambos, aunque su opción la haya tomado a niveles del todo inconscientes. De aquí que sean dos formas universales de seguimiento de las cuales una es tentación y engaño solapado²⁰, y la otra aceptación de la salvación encarnada

¹⁷ F. TOURNIER, *Les «Deux Cités»*, 652: «la oposición radical entre el espíritu de Jesucristo y el del mundo establece una doble gradación de tres peldaños» que deriva ciertamente de un principio de S. Agustín «Manifestum est ad animum ternarium pertinere» (PL 36, 91).

¹⁸ St. LYONNET, *Les deux étendards* Chr 3 (1956) 440: La táctica o norma general de comportamiento, según la cual proceden los dos Jefes, estructura todo género de seguimiento posterior; 442: Son «dos tácticas diametralmente opuestas, que cada uno de los jefes pone en acción porque las juzga las únicas eficaces para establecer su Reino».

¹⁹ En una de las dos estrategias operativas posibles, que se articulan conforme a un sistema de valores antagónico al otro.

²⁰ S. Ignacio objetiva fuera lo que en realidad nace y acontece en el fondo del corazón humano. Para ello desenmascara en el terreno especulativo la estrategia orgánica fundamental del apetecer, que en realidad se presenta siempre como una tentación velada y como una tendencia justificada a la seguridad de la posesión o a la autoafirmación del honor. Por ello la bandera de Lucifer, por su condición oculta y velada revestirá siempre el carácter de tentación de 2ª Semana, cuando el hombre se halle comprometido en el seguimiento. St. LYONNET, *Les deux*, 440: «El peligro que amenaza al ejercitante es imaginar que todos los de-

que nos viene de Dios. El fin del día consiste, por consiguiente, *en desvelar* la tentación real que invalida el seguimiento y *en cimentar* el verdadero discipulado tras las huellas de Jesús. Las tentaciones que aquí le preocupan a Ignacio son, por consiguiente, aquellas propias de 2ª Semana que niegan la misma experiencia de la salvación, porque ponen en duda el poder salvador del amor de Dios. Entonces el hombre se engaña instalándose cómodamente, e incluso de buena fe, en la doble vida.

El día conecta así con el *llamamiento del Rey Temporal* [97-98] y se retrotrae a la radicalidad de la dependencia de Dios enunciada en el Principio y Fundamento [23].

La perspectiva del Reino

Es importante escuchar el *llamamiento* de Jesús, cómo y en qué signos se pone de manifiesto. La perspectiva del Reino es el telón de fondo desde el que el hombre decide su vida. La gana quien asume el destino misterioso y revelado de Jesús. La pierde quien decide autoafirmarse al margen del desinterés del amor. Las estrategias que presentan las Banderas son, pues, los caminos universales que conducen o bien a la salvación o bien a la perdición. Son algo así como la dimensión histórico-existencial en que el individuo afirma o niega el Reino de Dios. Por lo mismo las perspectivas de futuro deberán iluminar el proyecto escatológico del Reino y de la nueva humanidad.

LA IRREDUCTIBLE OPOSICIÓN DE DOS PROGRAMAS ANTAGÓNICOS

A. EL ASCENSO ABSOLUTO DEL DESEO

La terminología, propia de la época, puede llamar a engaño. Porque se habla de Lucifer, del «enemigo de natura humana»²¹. Pero resulta que a Ignacio no le interesa tanto la demonología²² ni la personalidad del Tenta-

seos que van a nacer en su alma son honestos y por el hecho de aparecer, son razonables, entendiéndose generosos y que provienen necesariamente del buen espíritu».

²¹ *enemigo* [333]; *el enemigo* [8. 12. 217. 274. 314. 320. 325³. 329. 347. 349³. 350³], *nuestro enemigo* [345], *enemigo de natura humana* [7. 10. 135. 136. 325. 326. 327. 334], *Lucifer* [136. 137. 138]. *Demonio* ni una sola vez. *demonios* [141. 281], *angel malo* [332. 335. 331²], *mal caudillo* [139], *mal espíritu* [333]. Cf. Artículo *Démon DSp* 3, 141ss; St. LYONNET, *Les deux*, 443-444; Cl. FLIPO, *Rey Temporal*, 78 nota 1. Se habla también de la «grande cátedra de fuego y humo» [140].

²² Th.H, GREEN, *Weeds among the wheat. Discernment, where prayer and action meet*, (*La cizaña entre el trigo*), Según Green el *mal espíritu* son todas aquellas fuerzas que luchan contra Dios y en contra de nuestro crecimiento en el amor. Con frecuencia se identifica con nuestro amor propio profundamente enraizado (la *carne*) y los valores seculares y materialistas de nuestra cultura (el *mundo*).

dor que pueda hallarse detrás de tales fenómenos²³, cuanto la constatación de que «se da» un llamamiento pertinaz que hace coincidir lo que el mundo ofrece con lo que el deseo apetece en su proceso de autoafirmación. Un llamamiento activo en su presentación y en cuanto a sus propósitos, cuya procedencia es doble: la tendencia espontánea del apeteecer y la oferta que proviene del mundo exterior.

Esparce sus huestes por todo el mundo, no dejando lugar alguno en particular [141], ya que la misma inclinación a la «seguridad emancipada» la padece el hombre de la calle como el cartujo retirado en su mundo de oración. La tentación forma parte del combate escatológico, anticipado al presente entre la Luz y las tinieblas, cuyo campo de batalla es el corazón²⁴.

Propone un programa, basado en las tendencias del apeteecer que, por ser anterior a la libertad, posee el carácter de toma de posición previa y condicionamiento afectivo-emocional interior. Pero que, de resultas de la pérdida de la comunión con Dios, es decir, debido al estado actual de naturaleza caída en que se halla el hombre, tiende a la autoafirmación al margen del amor. El deseo inicia entonces un ascenso incondicionado por los peltaños de la autoafirmación hacia lo que es ser más que puro hombre a secas. Pero esta tendencia natural, espontánea y buena, sufre el influjo derivado del pecado original: la negación histórica de Dios y la solidaridad colectiva de los hombres en lucha por el éxito y el poder bajo el influjo del mal. De donde se deriva una *situación objetiva* pecaminosa, de carácter social, que se convierte en un llamamiento constante del que ningún hombre puede escapar²⁵.

²³ Por eso le llama de ordinario el «enemigo». St. LYONNET, *Les deux*, 444-446: «El A.T., preocupado por salvaguardar la trascendencia absoluta de Dios y no favorecer un dualismo al que los Israelitas eran bastante proclives, evita representar a Satán, cuyo nombre significa *adversario*, como el adversario de Dios». Es el poder misterioso del Mal que se opone a la salvación del género humano (es el enemigo del hombre) Mt 6,13: «presérvanos del Maligno». Trata de impedirles que crean en Cristo (Lc 8,12). Su arma es el engaño y la mentira (Jn 8,44). Trata de desviar al hombre del camino recto. El es el que calumnia o acusa con falsedad a los hombres ante el tribunal de Dios (la misma interpretación de *diablo* la hallamos en los LXX). La victoria de Cristo aniquilará el triunfo efímero que un día logró sobre nuestros primeros padres.

²⁴ VATICANO II, GS 10: «En realidad, los desequilibrios que aquejan al mundo de hoy están estrechamente relacionados con aquel otro desequilibrio, más fundamental, que tiene sus raíces en el corazón del hombre, pues es en el hombre mismo donde muchos elementos están en lucha. Mientras por un lado, como criatura que es, experimenta una múltiple limitación, por otro lado advierte que posee en sí una ilimitada capacidad de desear y que está llamado a una vida superior. Atraído por múltiples solicitudes se ve obligado a hacer una continua elección entre ellas y a renunciar a muchas posibilidades. Más aún, débil y pecador, no es raro que haga lo que no quiere y que no haga lo que quisiera hacer. Por consiguiente, sufre una división dentro de sí mismo, de la que también dimanar tantas y tan graves discordias en la sociedad».

²⁵ Pues el estilo de vida y el horizonte ético de cada época le penetra por ósmosis a través de tantos reclamos presentes y activos en el ambiente social.

«amor sui usque ad contemptum Dei»²⁶

La dinámica de la admiración, de la búsqueda y del deseo humanos, como actitud fundamental formal del hombre es inicialmente una conciencia de la distancia y, por tanto, una búsqueda que impele a la altura²⁷, a la posesión, al dominio de sí mismo y a la autonomía moral²⁸. Esta tendencia del deseo va creciendo desde la indignancia hacia la identidad con «lo supremo» en un ascenso incondicionado que tiende a «exceder» la condición misma creatural. Porque el deseo tiende entonces espontáneamente a absolutizar su autonomía moral.

La fuerza del pecado

Comienza así una historia de hechos pecaminosos, que es consecuencia del estado de alejamiento de Dios en que un día se colocó a sí misma la humanidad y que es la manifestación de «la fuerza del pecado», nacida de las transgresiones de quienes nos han precedido y muy en particular de los pecados cometidos en los orígenes de la historia. Con ella se identifica el individuo cada vez que peca personalmente²⁹.

El triple nivel de autoafirmación al margen de Dios [140-142]

A partir de ese momento toda decisión libre frente a un bien finito, define en última instancia el estado de vinculación o independencia, que el hombre elige en su relación para con Dios³⁰; y por ella acuña el grado de

²⁶ S. AGUSTIN, *Civ Dei* XIV,28 (CCL 48, 451): «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria, y ésta dice a Dios: Vos sois mi gloria [...] En aquella sus príncipes.. se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio (dominandi libido), y en ésta se sirven en mutua caridad.»

²⁷ E. PRZYWARA, *Vom Sinn der Demut*, *StdZ* 70(1940) 120-124; reeditado en *Demut, Geduld, Liebe*, 9-26 (ed. cast. 16): «Así pues, según Platón y Aristóteles, en esta actitud fundamental hay, sí, al principio una conciencia de la distancia y, por tanto, un admirarse que impele hacia la altura, pero que va creciendo hacia una identidad con ella, por lo menos pasiva, hasta colmarse con lo divino mismo. Hay en ello un ascenso incondicionado: de la común naturaleza servil de los hombres a la divina libertad en la sabiduría».

²⁸ C. WESTERMANN, *Génesis* 1-11, 340ss; 382ss. La desobediencia consiste en querer absolutizar la autonomía moral del hombre y querer ponerse en lugar de Dios.

²⁹ L.F. LADARIA, *Antropología Teológica*, 202.211.216 «una situación general pecaminosa, previa a la decisión de cada hombre, determinante de la división que experimentamos en nosotros y que nos lleva a cometer siempre nuevos pecados».

³⁰ K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, En *ET I*, 393-394: «La acción libre es ante todo una disposición del hombre sobre sí mismo. Con nuestra li-

solidaridad que le une a los demás hombres en el bien o en el mal. De aquí que las Dos Banderas presenten el carácter de *la* encrucijada universal ante la que se halla siempre y de modo permanente la libertad.

Para ayudar al que se ejercita Ignacio desenmascara ante él, en toda su crudeza, la estrategia constitutiva del Mal, que se articula o bien como una abierta autoafirmación al margen de Dios, o bien como la tendencia, plenamente justificada y no condenable, a la seguridad «bajo capa de bien» [332].

¡Qué duda cabe que la seguridad, así como la riqueza o el honor, son en principio dones de Dios³¹! Pero debajo de ellos se agazapa el peligro del desorden y la deshumanización: la confianza en los ídolos de este mundo y el olvido de Dios. En este sentido la libertad humana se halla condicionada por el poder «del pecado». Y el hombre lo experimenta en sí o bien como la resistencia que le ofrece su *naturaleza* a dejarse penetrar por el amor, o bien como aquel poderoso *influjo externo social* que presiona sobre su libertad (la concupiscencia inducida). Porque nuestra respuesta, positiva o negativa, está condicionada por la respuesta que los hombres han dado históricamente a Dios.

Lo cierto es que el hombre se siente inclinado con frecuencia hacia aquello que le resulta ajeno a la llamada que experimenta a la libertad; hacia algo que contradice la decisión libre e incondicional por la que desea entenderse³²: su dependencia de Dios y los vínculos del desinterés y el amor, que constituyen el núcleo de su ser personal. Y entonces hace lo que no desea. Experimenta la división interior por la que no se alcanza nunca totalmente a sí mismo³³. Escisión que es el reflejo psicológico del poder que el Pecado (Rom 7,7-25) ejerce sobre él.

En su pregón les amonesta a echar redes y cadenas que fomenten las inclinaciones naturales del deseo: La tendencia a *la posesión* que deriva

bertad no sólo elegimos algo exterior a nosotros, sino que sobre todo determinamos nuestro propio ser. Antes que elegir sobre algo, elegimos sobre nosotros mismos» nuestro ser ante Dios.

³¹ «cosas» [23³]. K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, 23-25. «En principio, las *otras cosas* no están como obstáculo entre Dios y yo. No puedo pretender eliminarlas sin más. No nos es lícito tender a un despego estoico de ellas, tal que no lleguen ni a rozarnos. Se trata más bien de incorporarlas adecuadamente al servicio, de integrarlas hacia Dios [...] Dios crece en el hombre tanto más, cuanto mayor es la relación positiva de éste con las cosas y viceversa».

³² Cuando Ignacio recalca que la tentación viene *de fuera* apunta al carácter peculiar de esta vivencia que, pese a nacer de la misma apetencia instintiva (la resistencia de su apetecer espontáneo), el hombre la vive como ajena al núcleo más íntimo de su libre disposición.

³³ K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico*, ET I, 402: «La concupiscencia consiste esencialmente en que el hombre del orden actual no supera mediante su decisión libre el dualismo entre lo que él es - previamente a su decisión existencial - como naturaleza y lo que deviene como persona por su decisión».

después en la codicia de riquezas³⁴. El deseo del *reconocimiento social*³⁵, que se transforma en la espera de una seguridad que proviene de los hombres: el vano honor del mundo. Y la autosuficiencia³⁶ de la total afirmación, que decide emanciparse incluso de Dios: la *crecida soberbia*³⁷. Es entonces cuando, una vez perdidas ya todas las defensas espirituales, el hombre se halla a merced de las inclinaciones de la «carne», que le inducen a todos los demás vicios [142³].

Se trata, por consiguiente, de tres niveles escalonados en el deseo de autoafirmación, *articulados y progresivos*, que confieren seguridad a la autonomía personal y que *en principio* no son en modo alguno censurables o inmediatamente pecados³⁸. Porque persiguen la autonomía normal de la libertad. Pero que cuando el hombre los vive al margen de la pura dependencia de Dios, conducen a la *injusticia* capital de donde dimanen los demás comportamientos que destruyen la convivencia humana. Por ellos asciende el deseo en su aspiración hacia a la emancipación. Lo condenable, por tanto, de este programa no reside precisamente en la tendencia natural que el hombre experimenta a la seguridad, sino en las proporciones enfáticas a que conduce dicha tendencia en la búsqueda de una falsa autonomía al margen del amor mutuo o de Dios.

«Sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare»³⁹

Un ascenso que es descenso hacia el encuentro por amor

La posesión se convierte en codicia y acumulación de riqueza. El reconocimiento social en desprecio de los hombres y en sentimientos de su-

³⁴ Una vez satisfechas la necesidades biológicas primarias, la tendencia a la posesión, para garantizar la supervivencia, desarrolla el *instinto de poder* como continuidad de la misma tendencia a la posesión.

³⁵ La identidad social del individuo se funda en dos sentimientos básicos de la personalidad: la pertenencia afectiva al grupo y el significado estimativo-valorativo dentro de él.

³⁶ HOMERO, *Iliada*, VI, 208: El homérico «*ser siempre el mejor y quedar por encima de los demás*».

³⁷ S. AGUSTIN, *Civ Dei* XIV,13 (CCL 48, 434-436): «Ahora bien, ¿Cuál pudo ser el principio de la mala voluntad sino la soberbia? *Initium omnis peccati superbia est* leemos. Y ¿qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud perversa consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo. Esto sucede cuando el espíritu se agrada demasiado a sí mismo, y se agrada demasiado a sí mismo cuando declina del bien inmutable, que debe agradarle más que él a sí mismo».

³⁸ J.-M. LE BLOND, *Deux étendards*, 81: «Ni los honores ni las riquezas están enumerados en la lista de los pecados objetivos, intrínsecamente malos: indiferentes en sí, corren el peligro sin embargo de desviar [infléchir] el movimiento, tienen un peso que puede entorpecer la libertad».

³⁹ S. AGUSTÍN, *Civ Dei* XIV,13: «El hombre en su caída no fue reducido a la nada absoluta, sino que, inclinado hacia sí mismo, su ser vino a ser menos que cuando estaba unido al que es en sumo grado. Ser en sí mismo, o mejor, complacerse en sí mismo, abandonando

perioridad. Y la infatuación de la soberbia en negación de la condición creatural. Dicho de otra forma, las tendencias se convierten en pasiones de explotación humana y en alejamiento de Dios. Atentan contra la fraternidad e inducen al desprecio real de la imagen que Dios ha dejado de sí mismo en el hombre⁴⁰. Es la *anomía* (injusticia) original y el pecado oficial contra el Reino de Dios; el enemigo por naturaleza de la fe y de la esperanza escatológica de la salvación. Un equivocado ascenso que conduce a la doble dimensión de la perdición: la ruptura con Dios y la desmembración humana.

B. EL DESCENSO SIN LÍMITES DE LO INCONDICIONADO: [143-146]

En abierta oposición al programa anterior Jesús presenta el dato de la revelación, la bandera del sumo y verdadero capitán, que es Cristo nuestro Señor. Un duelo a muerte con la anterior, porque se funda en el abismo insondable de la sabiduría misteriosa de Dios. Es impensable una síntesis o la complementariedad entre ambos programas. La bandera de Jesús es el único camino que conduce al Reino. Jesús propone así los fundamentos sólidos del seguimiento, afirmando que no hay otro camino para instituir la fraternidad o reestablecer la dependencia filial.

a Dios, no es ser nada, sino acercarse a la nada. Por eso a los soberbios, en las sagradas Escrituras, se les denomina también diciendo que son los que se complacen en sí mismos. Es bueno tener en alto el corazón, pero no hacia sí mismo, que es privativo de la soberbia, sino hacia el Señor, que es propio de la obediencia, la cual no puede darse sino entre los humildes. En conclusión, es propio de la humildad -¡cosa admirable!- elevar el corazón, y exclusivo de la soberbia el abajarlo. Al parecer es una paradoja que la soberbia vaya hacia abajo y la humildad hacia arriba. Pero resulta que la humildad piadosa nos somete a lo superior, y nada hay superior a Dios, y por eso la humildad que nos somete a Dios nos exalta. En cambio, la soberbia, que radica en un vicio, a la vez que desdeña el estar sometida, cae de aquel que es superior a todo lo demás, y se torna inferior, cumpliéndose así lo que está escrito: *Los derribe cuando se elevaban* [...] Es decir, que el mismo exaltarse es ya caer. Por lo cual se encarece ahora la humildad en esta Ciudad de Dios [...] y el ejemplo supremo lo tiene en su rey, Cristo. Las sagradas Escrituras enseñan que la soberbia domina sobre todo en el enemigo de esta Ciudad, que es el demonio. En esto radica la diferencia profunda que distingue las dos ciudades de que hablamos. Una es la sociedad de los hombres piadosos y otra la de los hombres impíos, cada cual con los ángeles de su gremio, en los cuales precedió, allí el amor a Dios y aquí el amor a sí mismo».

⁴⁰ Estos niveles de independencia afectan a la triple relación de verdad que constituye al ser personal y que le capacita para realizar el encuentro. H. Urs Von BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, 92-93: «la relación horizontal con el que se encuentra con él a su lado, la relación hacia abajo con el cosmos, sobre la base de su propia corporeidad y de la inmanencia del espíritu humano en el mundo; y la relación orientada hacia arriba, hacia el Absoluto».

«Dios descendió desde su alteza y ascendió desde el abismo»
«esparciendo su sagrada doctrina» [145]

Frente al ascenso absoluto del deseo hallamos el dato paradójico y desconcertante de la revelación: la encarnación como descenso y «vaciamiento» de Dios⁴¹. Porque él descendió hasta lo más bajo para manifestar desde allí su ser y llevar a cabo la salvación. Descenso que no fue la glorificación sin más de lo bajo de la nada en cuanto tal, sino el cauce de expresión de la infinita grandeza y libertad de un Amor no condicionado tan siquiera por la respuesta positiva o negativa de la libertad de los hombres. Por ello, la encarnación en los oprobios de la pobreza y de la humillación es el sentido último de la redención: la automanifestación de la gloria y el esplendor del Amor. Y la adopción de la forma de esclavo por parte de Jesús el modo de llevar a cabo la salvación⁴². Mientras que la nada del hombre extiende su mano hacia la divinidad para «ser como Dios» (Gn 3,5), la soberana liberalidad del verdadero Dios asume precisamente la capacidad de enajenarse de su gloria para revestirse de la nada que no le pertenece. Dios tuvo que vaciarse de sí en la forma de esclavo para llegar a ser plenamente hombre y de este modo hizo posible que el hombre pudiera recibir en sí la forma de Dios.

El nuevo sistema de valores proveniente de Dios [146]

Por este motivo sólo es digno de fe aquel amor que es capaz de perderse a sí mismo a semejanza de Dios. Porque entonces, al participar del descenso encarnatorio del Hijo, recibe en sí la forma de la salvación. Es entonces un amor que lleva en sí la imagen y semejanza de Dios, el marchamo genuino del verdadero Amor.

Ignacio formula concisamente este contenido doctrinal no de modo teórico, sino práctico, proponiéndole al que se ejercita el sermón que el Se-

⁴¹ Al hablar de la «encarnación» no nos referiremos directamente al «paso» de la preexistencia del Verbo a la condición histórica del Jesús terrestre, sino al plan trazado por Dios desde toda la eternidad [107²⁻³] sobre el «modo concreto» de llevar a cabo la salvación, y que Jesús fue asumiendo libremente sobre todo en los momentos capitales de su vida; aquellas condiciones existenciales de pobreza y humildad, que apuntaban desde el primer momento [116¹⁻²] a la exaltación de la cruz y a la manifestación gloriosa de la resurrección. Porque en ese modo concreto de manifestarse la salvación quedó «historizada» la forma de ser de Dios como Amor incondicionado. E. PRZYWARA, *Von Sinn der Demut*, 120-124 (ed. cast. 17): «La adopción, por el contrario, de la *forma de esclavo* por el verdadero Dios, es la esencia más íntima de la redención (Flp 2,7-8). Ascenso incondicionado del hombre, descenso sin límites de lo Incondicionado (Dios): ahí está el abismo de la contradicción. La nada del hombre extiende la mano hacia la divinidad. Pero la soberanía del verdadero Dios implica precisamente la capacidad de enajenarse de su gloria para revestirse de la nada».

⁴² Cf. S. LEÓN MAGNO, *Ep ad Flav*, 3-4 (PL 54, 763-767); P. SCHOONENBERG, *Kenosis - Anonadamiento* 61: «Pablo atribuye la elección de todo esto no al Hijo, que se hace hombre, sino al Padre que envía a su Hijo (Gál 4,4; Rom 8,3)».

ñor dirige a todos sus siervos y amigos que a tal jornada envía: el contenido kerygmático de la misión. Para que el hombre llegue a asemejarse al Hijo de Dios deberá pedir y suplicar «ser recibido»⁴³ en la bandera de la salvación; es decir, que Dios le capacite para asumir ese plan misterioso de amor para el que se halla radicalmente impreparado. Porque la pobreza y la humillación de las que aquí se nos habla ostentan un carácter más pasivo que activo, más sobrevenido (de naturaleza) que ejercicio de libertad. Apuntan a aquel cúmulo de acontecimientos que sobrevienen inexorablemente a la persona, ajenos a su libre elección (la presencia misteriosa del mal), y que tratan de reducir o aniquilar su capacidad de amar. Vividas al margen del misterio de la revelación, la pobreza se convierte en degradación humana y en maldición, y los oprobios y menosprecios de la humillación degeneran irrevocablemente en el odio y el rencor⁴⁴. Y, a la inversa, cuando el hombre los asume e integra desde el misterio salvífico de la cruz, son el modo concreto existencial (libre) de acoger la salvación. Son la misma libertad del amor. «Porque destas dos cosas se sigue la humildad» [146⁴].

Digamos, pues, que el binomio «pobreza-humildad»⁴⁵, considerado como una actitud unitaria, es el cauce que ha hallado el Amor para mostrar de modo fehaciente su carácter absoluto y quedar definitivamente «historizado». Son la expresión concreta del «vaciamiento encarnatorio» de Dios y la condición de posibilidad de la nueva humanidad. La kénosis de Dios en Cristo, en cuanto condensado compendio de lo que significa la automanifestación del Amor capacita y configura de este modo la disposición libre del hombre para el amor incondicional a sus hermanos. En él acontece el Reino de Dios. Porque si Dios se ha mostrado como espíritu encarnado manifestando su amor, en la pobreza y humildad de la vida de Jesús, lejos de dejar al hombre tal y como lo encontró, lo introduce necesariamente en el dinamismo de la configuración con el Hijo para asumir el nuevo orden de valores proveniente de Dios.

Descender, peldaño a peldaño, hasta el fondo de la humildad es, pues, elevarse gradualmente hacia la forma de ser del Hijo de Dios, que es la caridad.

⁴³ [146³] «si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir»; [147¹] «porque me alcance gracia [...] para que yo sea recibido debajo de su bandera»; [147²] «y, si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir»; [147⁴] «Pedir otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre»; [147⁵] «Pedir otro tanto al Padre, para que él me lo conceda». Los verbos o pasan a la pasiva o bien el individuo se convierte en el sujeto paciente de la gracia que ha de venir de lo alto.

⁴⁴ [147³] «sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad».

⁴⁵ Es preciso señalar que Ignacio respeta el carácter trimembre del pensamiento tradicional, aunque en realidad la trilogía que nos presenta (pobreza espiritual - pobreza actual - y la humildad; pobreza contra riqueza; oprobios y menosprecios contra el vano honor del mundo; y la humildad contra la soberbia) no son más que el reverso del alejamiento de la soberbia original.

El descenso como retorno a la comunión [147]

La participación en la vida del Señor hasta la unidad de «sentir y pensar» en él y como él reside en el ser uno con él en su humildad⁴⁶, para que pueda manifestarse de este modo el extraordinario poder del Dios creador. Porque Dios descendió desde su alteza y ascendió desde el abismo para tender el puente por el que el hombre pudiera retornar a Dios. Era el único medio de restablecer la comunión.

«¿Quieres comprender la excelsitud de Dios? Comprende primero la humildad de Dios. Porque, cuando comprendes su humildad, te elevas con él. No ya que él se eleve, sino más bien tú, en cuanto que él es más y más comprendido por ti»⁴⁷.

S. Ignacio se aproxima así gradualmente en el Espíritu, a través de las distintas mediaciones (nuestra Señora, el Hijo), hasta el corazón del Padre. De modo que éste, origen de todo bien, se digne conceder al hombre la gracia de recibir la semejanza del Hijo: «ser recibido debajo de su bandera»⁴⁸ para quedar definitivamente unidas, en la forma de ser cristiana, la

⁴⁶ Flp 2,5: «Tened entre vosotros el mismo sentir y pensar que tuvo Cristo Jesús». Cf. J. GNILKA, *Carta a los Filipenses*, 39: Pablo «no se cansa en sus cartas de recordar y poner bien en claro a las comunidades que, cuando aceptaron la fe y se bautizaron, entraron en un nuevo círculo de relaciones con Cristo y, por tanto, con Dios. Les dice ahora que están en Cristo, bajo la salvífica reclamación del dominio del Kyrios Cristo. Bajo esta reclamación vive una nueva ley, la ley que Cristo reveló».

⁴⁷ S. AGUSTIN, *Serm* 117, X 17 (PL 38, 671; BAC 443, 23): «Lo que habéis, hermanos, de aprender, ya lo estáis viendo, es lo pequeño. Nosotros apetece las cumbres; para ser grandes aprendamos lo pequeño. ¿Quieres aprehender la excelsitud de Dios? Aprende antes la humildad de Dios. Dígnate ser humilde en bien tuyo, puesto que Dios se dignó ser humilde también por tí. Aduéñate de la humildad de Cristo, aprende a ser humilde, no seas orgulloso. Confíes tu enfermedad, déjate con paciencia tratar del Médico. Cuando hayas hecho tuya la humildad suya, te levantarás con él; no digamos que se levante él en su calidad de Verbo, sino que te levantarás tú para que más y más sea el Verbo presa tuya».

⁴⁸ *DEsp*, sábado 23 Feb 1544 [67] (BAC ²1963, 338): «y pareciéndome en alguna manera ser obra de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentir de Jesú, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo»; *Autob.* c.10 [96] (MHSI 66 FN.I, 354-363); *Fórmula del Instituto* MHSI Const I, 375-382 «sub crucis vexillo Deo militare» «Cualquiera que en esta Compañía [...] pretende asentar debajo del estandarte de la cruz, para ser soldado de Cristo, y servir a sola su divina Majestad...»; D. LAYNEZ, *Pláctica en Roma* 1559 (MHSI 73 FN.II, 133); L. DE LA PALMA, *Camino espiritual*, L V, c.2, 785. «que nuestro P. Everardo Mercurian [...] había dicho en una plática, que había oído de boca del santo Padre Ignacio, que, en el ejercicio de las Banderas [...] le había Dios descubierto este secreto, y puéstole delante de los ojos la forma y modelo de esta Compañía...»; J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, 21: «la gracia que constituye el contenido del triple coloquio final de la meditación de las *Dos Banderas* en los Ejercicios: ser recibido debajo de la bandera de Cristo, como su compañero en la pobreza y las humillaciones. La visión de la Storta es, ante todo, el cumplimiento místico de esta oración [...] al vínculo del sacerdocio el Padre añade, para él y para sus compañeros, otra gracia que los asocia para siempre a la vida pobre y

identidad y la misión. Pobreza y humildad son, pues, el sinónimo del seguimiento de Jesús hasta la cruz, donde se quiebran todas las ataduras y las seguridades que nos retienen en la vida. De ser «forma de Dios» pasa a ser el vínculo que une al hombre con el Hijo de Dios, ya que el «conmorir con Cristo» habrá de ser siempre la norma que guíe las aspiraciones del hombre hacia la verdadera libertad.

Aquí desembocan, de modo espontáneo, lo que debo hacer por Cristo [53], el *más* de la radicalidad [23], el aborrecimiento del mundo y de sus operaciones [63] y las oblaciones de mayor estima y momento del llamamiento del Rey Temporal [97].

LA INTERPRETACIÓN ESCRITURÍSTICA DE LA PARÁBOLA

En diversas ocasiones se ha interpretado la meditación de las dos Banderas a la luz de las tentaciones de Jesús en el desierto⁴⁹, como si esta perícopa evangélica fuera la lectura correcta del texto ignaciano. Pero es preciso confesar que, si bien el intento sigue siendo válido en lo fundamental, no conviene proceder apresuradamente en esta interpretación, por tratarse de puntos de vista desemejantes. En el caso de la perícopa evangélica el Tentador pone a prueba a Jesús en su *condición de Hijo de Dios*, proclamada solemnemente en el momento del Bautismo⁵⁰, y por lo que se refiere al *modo* de concebir y llevar a cabo *la misión* que el Padre le ha confiado⁵¹. Mientras que en el documento ignaciano la bandera de Lucifer gravita sobre la tendencia innata del hombre a la autoafirmación, consentida, en su autonegación como hijo de Dios. No se identifican sin más los personajes tentados⁵² ni coinciden en cuanto al objeto y el punto sobre el que incide la tentación: la manera de concebir y llevar a cabo la misión en el caso de

crucificada de aquel que será mediante un nuevo título su jefe»; H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices*, 128-129: «sólo de este modo nuestra alma se convierte en instrumento apto en las manos de Dios para ayudar a la almas a conseguir la salvación».

⁴⁹ St. LYONNET, *La méditation des deux étendards et son fondement scripturaire* Chr 3 (1956) 446-455; H. RAHNER, *Zur Christologie*, 25: «La meditación sobre el pecado de los ángeles orienta nuestra atención en dirección del campo ilimitado de la Segunda Semana donde la meditación de las Dos Banderas se completa con la de las tentaciones de Jesús en el desierto [161,1]»; J. Mc. POLIN, *The two Standards in Scripture*, *WaySup* 55 (1986) 21-24.

⁵⁰ H. Urs Von BALTHASAR, *Gloria VII*. Nuevo Testamento, 60: «el episodio de la tentación (las tentaciones de Jesús en el desierto), que sigue inmediatamente al bautismo será la asunción interior de la situación de Israel en su alianza con Dios».

⁵¹ J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, 136 y nota 111: Hablando de la parábola de la cizaña Mt 13,28: «Es un enemigo quien ha hecho esto». Jesús considera al demonio como el Enemigo por excelencia. «No sólo tiene conciencia de que el demonio trata de impedirle llevar a cabo su misión, sino que además considera que su misión divina se halla en radical contraposición al imperio de Satanás» (2 Cor 4,4, el príncipe de este mundo).

⁵² El Hijo de Dios en cuanto Hijo por una parte y el hombre por otra: H. Urs Von BALTHASAR, *Gloria VII*. 63.

Jesús, y la tendencia del hombre a afirmarse a sí mismo al margen de Dios en el caso de Lucifer. Porque en las tentaciones de Jesús en el desierto lo que se halla en juego es la obediencia al plan misterioso de salvación proyectado por el Padre. Esa obediencia que sólo puede realizarse en la prueba que sumerge, al que cree y lo espera todo de Dios, en la noche de la fe, donde no queda de Dios otra gloria que el peso de su Yo y la desnudez de su Palabra. Esa noche que es el preludeo de la pasión⁵³. Y lo que está en juego en las Banderas para el hombre es también la *obediencia filial al Padre* por amor.

Pero es válida la traslación en cuanto que la opción fundamental de las Dos Banderas es semejante a la que plantean las tentaciones de Jesús en el desierto: pues en ambas se trata de elegir los caminos de Dios (1 Cor 1,23) u optar por las vías humanas de la opulencia, la gloria y el poder, aparentemente más razonables y eficaces (los caminos de la «carne»). Jesús renuncia a un mesianismo de prestigio como medio eficaz, porque para implantar el Reino no sirven otros medios que los previstos por el plan misterioso de Dios. De este modo el camino del abandono en las manos del Padre, en la humildad y la obediencia más absolutas a su voluntad, está indisolublemente vinculado a su muerte y resurrección; y al mismo tiempo son la mediación indispensable para la revelación de la omnipotencia divina del amor que se consume en la debilidad. Tal es la voluntad del Padre: que el Hijo se someta, en cuanto Hijo obediente, a esa voluntad y ponga así de manifiesto el camino de la salvación⁵⁴, la plenitud del Amor y su Ser de Dios.

EL PREÁMBULO PARA CONSIDERAR ESTADOS [135]

«y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir» [135⁶].

A la luz de esta visión exegética complementaria entendemos mejor que «el camino del Hijo del hombre» descrito por la Bandera de Jesús es el elemento intrínseco, «no elegible» en el esquema de la salvación, al cual se invita a todo creyente, en cualquier estado de vida que se halle. Y «venir en perfección», la *forma de ser cristiana*,⁵⁵ que consiste en aceptar en la ké-

⁵³ H. Urs Von BALTHASAR, *Ib.* 63: Es la esencia de la alianza, desnuda de cualquier accesorio: por una parte, sólo Dios como «bien supremo», sin ninguna compensación terrena, Dios al que hay que adherirse sólo por amor; y, por otra, la pura obediencia de fe del «partenaire» que ha de jugárselo todo, sin reservas, a la única carta, la de su alianza. Esto, desde luego, porque Dios ha desnudado totalmente su corazón ante el hombre y en el amor con que lo ha elegido le ha manifestado la debilidad incomprensible de su unión con él.

⁵⁴ St. LYONNET, *La méditation* 448-452.

⁵⁵ Cf. H. Urs von BALTASAR, *Christlicher Stand*, (*Estados de vida del cristiano*, 154-165), Debemos referirnos aquí al carácter analógico de la llamada y a los diversos niveles en

nosis del Hijo (la mediación descendente) por la que Dios ha puesto de manifiesto su capacidad de darse (o la forma expropiatoria) de manera gratuita, poniendo así de manifiesto su Ser, que es el Amor, en la persona, vida y programa de Jesús de Nazaret (el Verbo eterno encarnado)⁵⁶.

Aunque lógicamente habrá que tener en cuenta que la dedicación ulterior al servicio de la Palabra implique la posibilidad de una muy diversa dedicación⁵⁷ a la misión. Y, desde este punto de vista, los «estados de vida» serán los distintos *medios* elegibles, que se ordenan a la consecución del único fin⁵⁸, y a la búsqueda en cualquiera de ellos del único estado de perfección⁵⁹.

que ésta se sitúa. Al hablar de «estado» en singular tal vez debamos tener presente el *único estado* escatológico y definitivo de Cristo en su disponibilidad para con el Padre a favor de la humanidad, que como estado superior reconcilia en sí de manera analógica las demás formas posibles (laical, vida religiosa, etc.; preceptos–consejos, consagración sacerdotal) –que nosotros consideramos de ordinario como antitéticas e incluso excluyentes– en que posteriormente ese estado se encarna y manifiesta. Ese estado de Cristo, que es la forma superior derivada de la misión concedida por el Padre, de la que se deriva el ser cristiano en cuanto tal y por el que somos convocados todos a la vocación universal a la santidad. Luego sólo existe una única vocación a la santidad en el «único estado» de Cristo en su entrega incondicional al Padre, y diversas «formas» de esta única realización.

⁵⁶ La Bandera de Jesús coincide exegéticamente con el Camino del Hijo del Hombre (Mc 8,31.35-36).

⁵⁷ El estado de vida común, en custodia de los mandamientos; y aquel por el que la persona se compromete, por los votos religiosos, a la búsqueda de la perfección evangélica en la dedicación exclusiva al Reino («vacar en puro servicio»). Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* L.I, c.29, fol. 184r. col I : E de dos vías de salvación que fueron figuradas en las naves «E para pasar por el mundo deste peligroso mar: vido Christo, que quiere dezir que aprobó, *dos naves*, de las quales una [...] significa *la vía común* de los mandamientos: porque todas las personas se entiendan que son obligadas a andar por esta carrera de los mandamientos. E la otra nave, que se llama *de Symon Pedro*, que quiere dezir obediente: significa la vía de los consejos y el estado de los religiosos, de los quales el voto más principal es la obediencia».

⁵⁸ Sobre la cuestión de los dos estados de vida, véase J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels. H. U von Baltasar interprète Saint Ignace*, 110-112: «mais on risque d'oblitérer un autre point tout aussi important pour Balthasar: le caractère analogique de l'appel et des divers niveaux auxquels il se situe. En écrivant «état chrétien», au singulier, ce dernier veut en effet souligner en même temps et peut-être davantage l'unicité de l'état de vie pour le chrétien, un état qui, pour lui, consiste tout d'abord, simplement, à «être chrétien», puis, s'il a reçu un appel plus spécifique de la part du Seigneur, à choisir l'état de vie correspondant aux desseins divins à son égard, et enfin à réaliser la perfection de l'amour chrétien dans la situation concrète où le met *hic et nunc* cet état».

⁵⁹ Para venir en *perfección*: [15][135²][185²][339²][357²][39³][166][167][240][173²]: «mas en aquella perficionarse cuanto pudiere». Mientras la palabra *estado*, que aquí aparece tres veces, encierra en este número *dos significados* diferentes. *Uno*, el de los preceptos, y *otro*, el de los consejos evangélicos o la libertad para dedicarse exclusivamente al servicio del Reino. Y es propio, en la mente de S. Ignacio, de la vida religiosa. *La perfección*, en cambio, que es la *intención de Cristo* (la pobreza, los oprobios y las humillaciones [146-147]), y será el objeto del desarrollo del día cuarto, es igual e idéntica para todos los estados de vida. «Cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida».

La prueba («πειρασμός») necesaria consistirá después en un test por el que Dios sondeará y conocerá el fondo del corazón humano (Dt 8,2-4). Si el hombre se fía de sí o vive exclusivamente de la Palabra de Dios. Es decir, del gesto del abandono total en las manos que lo convierten en el instrumento perfectamente libre y apto para que Dios se sirva de él, despojado de todos los recursos humanos aparentemente más eficaces, en la identidad de destino con su Señor. Tal experiencia de la nada, en que el hombre aprende a obedecer, lo hace perfecto a semejanza del Hijo.

En definitiva, la paradoja evangélica («perderse en la noche de la pobreza y la humillación para ganarse en Dios») desempeña la función de la ley fundamental de la implantación del Reino de Dios⁶⁰.

Por esta razón, a la luz de las tentaciones de Jesús en el desierto y del anuncio del «camino misterioso del Hijo del Hombre» hacia Jerusalén, es donde exegéticamente mejor comprendemos el lugar tan característico que ocupan los valores de la riqueza y la pobreza en la estrategia de la salvación. Porque la tentación que invalida el seguimiento es tanto más peligrosa cuanto más eficaz aparece como medio para la implantación del Reino de Dios⁶¹.

Qué disposiciones debemos adquirir, para llegar a la perfección (la perfecta configuración con Cristo) en cualquier estado de vida que la persona elija. Cf. St. LYONNET, *La méditation* 438-439 y nota 8: La idea de la perfección, según S. Ignacio, debe ser comprendida desde su dimensión apostólica. La perfección es la que permitirá a Cristo incorporarnos a su servicio, a trabajar con él en la obra del Padre: la salvación de los hombres.

⁶⁰ Cf. St. LYONNET, *La méditation* 453-455.

⁶¹ «Oculto bajo apariencia de bien». Por ello es tentación de 2ª Semana y más difícil de desenmascarar.

Meditación de tres binarios
de hombres

[149-157]

[DE TRES BINARIOS DE HOMBRES]

[149] ¹*El mismo cuarto día se haga meditación de tres binarios de hombres, para abrazar el mejor.*

²*La s3lita oraci3n preparatoria.*

[150] ¹*El primer pre3mbulo es la historia; la cual es de tres binarios de hombres, y cada uno dellos ha adquerido diez mil ducados, **no pura o d3bitamente** por amor de Dios, ²y quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Se3or, quitando de s3 la gravedad e impedimento que tienen para ello en la afeci3n de la cosa adquisita.*

[151] *El segundo, composici3n viendo el lugar, ser3 aqu3 ver a m3 mismo, c3mo estoy delante de Dios nuestro Se3or y de todos sus santos, para desear y conocer lo que sea m3s grato a la su divina bondad.*

[152] *El tercero, demandar lo que quiero; aqu3 ser3 pedir gracia para elegir lo que m3s a gloria de su divina majestad y salud de mi 3nima sea.*

[153] *El primer binario querr3a quitar el afecto que a la cosa adquisita tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Se3or y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte.*

[149] ¹ *Binarios*: V. «classes», actitudes protot3picas o paradigm3ticas de la libertad – *para abrazar el mejor*: para adoptar la disposici3n ideal ante Dios.

[150] ¹ *la historia*: Crear imaginativamente una situaci3n hist3rica hipot3tica sobre las tres actitudes m3s representativas de libertad – *no pura o d3bitamente*: Parece que fue el mismo copista B. Ferr3o quien tach3 aqu3 «*no sola*» y en su lugar a3adi3 «*no pura o d3bita*» («no sola [*no pura o d3bita*]mente»). – ² *hallar en paz a Dios nuestro Se3or*: Hallar, por el orden logrado, la paz que da Dios en se3al de confirmaci3n; alcanzar la paz del alma por medio de la comuni3n con la voluntad divina – *gravedad e impedimento*: Cf. gravedad [52] y [150], impedimento [9][20][150][229][315²] impide [23] y [78]: La resistencia que ofrece la adherencia emocional a la cosa o a la situaci3n adquirida (el apego), no necesariamente desordenada, pero que inhabilita para la disponibilidad (indiferencia) de cara a la voluntad divina.

[152] *gracia para elegir*: gracia para que la voluntad elija. Porque seg3n el amor que Dios le infunda se inclinara movido por el amor.

[153] *tiene*: Siente por «la cosa» que posee.

[154] ¹*El segundo* quiere quitar el afecto, mas ansí le quiere quitar que quede con la cosa adquisita, de manera que allí venga Dios donde él quiere. ²Y no determina de dejarla para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él.

[155] ¹*El tercero* quiere quitar el afecto, más ansí le quiere quitar que también no le tiene afección a tener la cosa adquisita o no la tener, ²sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad. ³Y, entre tanto, quiere hacer cuenta que todo lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor; ⁴de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla.

[156] Hacer los mismos *tres coloquios* que se hicieron en la contemplación precedente de las dos banderas [147].

[157] ¹*Nota.* Es de notar que cuando nosotros sintimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, ²mucho aprovecha, para extinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en pobreza actual; ³y que él quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad.

[154] ¹ *el afecto*: El apego a la posesión de la cosa adquirida, no necesariamente desordenado. La afección o el afecto, que aparece 8 veces en estos pocos números [149-157], es la «tendencia» de la adhesión o repulsa que el hombre siente. Posee una dirección centrífuga por la que el individuo queda «pegado» a la cosa e identificado con ella y el hombre la experimenta como resistencia interior que anula la disponibilidad de la libertad para abrirse y acoger la voluntad divina – ² *determina de*: Se determina a – *estado*: La disposición espiritual ideal (el más de la Indiferencia) con relación a la cosa adquirida, propia del hombre que se ha puesto en manos de Dios.

[155] ¹ *afección*: Equivale a «afecto a» o «interés por» – ² *le pondrá en voluntad*: Se lo manifieste o de a sentir en orden al mayor (le parecerá mejor) servicio y alabanza; [23⁷] «lo que más nos conduce» – ³ *todo lo deja en afecto*: Se pone en la disposición de quien ha extinguido por completo el afecto (en la total Indiferencia) – *poniendo fuerza de*: Esforzándose por.

[157] ¹ *sintimos afecto o repugnancia*: Experimentamos resistencias emocionales. Este binomio (afecto-repugnancia) describe lo contrario de la libertad afectiva propia de la Indiferencia que se halla libre de toda afección – ² *aunque sea contra la carne*: Contra la inclinación natural que tiende a la seguridad de la posesión, pero no por eso mala – ³ *que él quiere, pide y suplica*: Este n° [157] es un condensado paralelo de n° [16], siendo posiblemente éste último un desarrollo posterior, elevado a tesis general, del principio aquí enunciado.

MEDITACIÓN DE TRES BINARIOS DE HOMBRES

[149-157]

GÉNESIS DEL TEXTO

Podemos conjeturar con bastante probabilidad que Ignacio redactó esta meditación en París¹, como complemento del sondeo espiritual del día cuarto de las Banderas y preparación indispensable para la elección; con el fin de ayudar al candidato a la elección a liberarse de los condicionamientos afectivos de sus posiciones tomadas, fundamentalmente contra su tendencia a buscar la seguridad natural de la posesión y no aquella que proviene de hallarse² en las manos de Dios.

Ciertamente formaba parte de la primitiva traducción latina, ya que conserva del primer traductor la impronta de la *clausulación literal*, es decir, el servilismo propio de quien, al traducir las frases castellanas, lo hace de modo tan literal que deja entrever a un tiempo su escaso conocimiento del latín y su incapacidad para soltarse del giro castellano original³. En el texto de Helyar aparece la meditación con muy pocas variantes⁴, aunque falta en él la nota nº [157]. Este complemento, lo mismo que la Anotación [16], que es su estrecho paralelo desarrollado⁵, da la impresión de que fueron añadidos posteriormente con el fin de remachar el compromiso radical del hombre con la gracia en la extinción del apego emocional (afecto) a la posesión [157²] para facilitar que el Criador obre más inmediatamente (*ciertamente*) en su criatura [16¹].

¹ P. LETURIA, EI II, 20; J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, AHSI 31 (1962) 24-25; Ex² 32.

² Desde la seguridad de Dios para un mejor servicio y viceversa. Frases como «lo que sea más grato» [151], «lo que más a gloria» [152], «el mejor estado» [154²], «para servicio y alabanza de su divina majestad» [155²], «sólo el servicio de Dios nuestro Señor» [155³], «el deseo de mejor servir a Dios nuestro Señor» [155⁴], «sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad» [157³], subrayan como un ritornello que la búsqueda exclusiva del servicio de Dios es la que le va a dar al hombre la paz y felicidad.

³ J. CALVERAS, *Estudios*, 67.

⁴ Ex² 444.

⁵ Que es la elevación del test (la prueba) a categoría de ley universal.

Por las notas referenciales⁶, que hallamos dispersas a lo largo del Libro, sabemos que la meditación de los Binarios ocupaba el lugar actual en el momento en que Ignacio redactó los pasajes que aluden a los coloquios de las Banderas [147], y que se repiten en el n° [156]. Tales alusiones, en lugar de citar el n° [147], que sería lo obvio, se refieren al n° [156]⁷. Lo cual induce a pensar que o bien la meditación estuvo desde el principio en el lugar en que ahora la hallamos, o bien que, al insertar posteriormente la meditación en esta posición, Ignacio enmendó las citas antedichas de los coloquios. Y, de las dos hipótesis, la primera parece más verosímil que la segunda, pues viene reforzada además por el criterio del *contenido interno* de la meditación, que, por su misma naturaleza, pide ser el complemento ideal del día cuarto de la Segunda Semana.

Si la meditación de las dos Banderas consistía en un modo rasgado de desvelar las estrategias antagónicas (los valores) por las que funciona inevitablemente la vida, Ignacio creó la meditación de los tres Binarios para que el ejercitante compulsara *su grado real de libertad* (Indiferencia), y el nivel de transformación del mundo de sus afectos, con el prototipo ideal del hombre disponible ante Dios; para que descubriera sus mecanismos inconscientes de autojustificación antes de disponerse a pasar a la elección.

Aunque la palabra latina «binarius» equivale a «doble» o «par» parece que aquí significa «prototipo» o modelo estandarizado de persona indeterminada⁸. Con estos tres modelos Ignacio pretende abarcar esquemáticamente todo el espectro de los estados emocionales posibles frente a la decisión de la libertad.

Desconocemos, por otra parte, si para la creación de esta meditación se pudo servir de algún modelo o esquema anterior. Quizá sea más bien autobiográfica.

LA FINALIDAD QUE PERSIGUE EL EJERCICIO

S. Ignacio describe el *fin* del ejercicio de tres modos diferentes: «para abrazar el mejor» [149], «para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad» [151], y «para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea» [152]. El objetivo que se persigue, por tanto, está gradualmente escalonado: pretende obtener de Dios la gracia de la plena libertad afectiva frente a la voluntad divina. Y esto equivale a un cambio sustancial de actitud: que el hombre deponga por comple-

⁶ La aplicación del criterio de dependencia interna, Cf. J. CALVERAS, *Estudios*, 49.

⁷ [159³] [168¹] [199⁵].

⁸ Ig. IPARRAGUIRRE, *Obras Completas* (BAC, Madrid 1963) 227, nota 98; H. COAT-HALEM, *Commentaire*, 197; C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 191: «Término usado en los siglos XV y XVI por los tratadistas de teología moral para indicar de modo indeterminado a las personas, e.g.: Fulano o Zutano. Ahora diríamos tipos o clases».

to toda toma de posición previa personal, para que, libre así de los condicionamientos del afecto, pueda comenzar a sentir y conocer lo que Dios desea de él, y luego abrace incondicionalmente lo que Dios mismo le pondrá en voluntad. Nos hallamos, por consiguiente, de lleno en la dinámica del más. Conocer lo que sea *más grato* a Dios, para luego adoptar la actitud ideal⁹, y elegir finalmente «lo que *más a gloria* de su divina majestad y salud de mi ánima sea»¹⁰.

El ejercicio, por tanto, no tiene ya en consideración, al menos en primer plano, los valores (Banderas), sino que su punto de mira es ahora el mundo de los afectos en el que se ultima la decisión. Porque es de capital importancia medir el grado real de transformación logrado por los deseos antes de pasar a la elección. De lo contrario ésta quedaría de antemano invalidada. Y para ello se requiere desenmascarar la gravedad e impedimento de la propia situación emocional y los mecanismos de autojustificación, por medio de un serio análisis introspectivo, con el fin de alcanzar de Dios, como hecho de gracia, la total libertad afectiva en un terreno tan delicado como es el de la *seguridad* que se deriva de la posesión. Entre los ideales teóricamente aceptados y la decisión es preciso pasar por el terreno oscuro y movedizo de los afectos, que son, en última instancia, los que siempre determinan nuestras resoluciones. Los Ejercicios, y muy especialmente la Segunda Semana, vienen a ser en este sentido una transformación afectiva por el «conocimiento interno del Señor» [104].

LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL SUBYACENTE

La tendencia espontánea a la seguridad

De aquí que el ejercicio juegue sutilmente con el *bienestar emocional* que confiere la posesión, como «uno de» los exponentes básicos, aunque lógicamente no el único¹¹, sobre los que descansa la seguridad. Porque, en la

⁹ [149¹] «para abrazar el mejor»; [154²] «el mejor estado para él».

¹⁰ La fórmula se repite en 5 ocasiones: [151] «lo que sea más grato a la su divina bondad», [152] «lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea», [155²] «y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad», [155⁴] «si no le moviere sólo [...] el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva», [157³] «sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad».

¹¹ Cf. ACQUAVIVA [214], MHSI 76, *Directoria*, 712-715: «posset etiam qui Exercitia sumit, ad maiorem claritatem, praeter hanc similitudinem trium mercatorum, effingere sibi alias similitudines eiusdem tenoris, ut v.g. si essent tres aegroti, qui sanari quidem omnes cupiunt, sed primus nolit adhibere medicinas ullas propter earum amaritudinem, nec abscissionem propter dolorem; secundus velit quidem adhibere, sed quas ipse probet, ac iudicet, non eas quae aptae sunt eius morbo, ut v.g. si nollet abstinere a vino, aut similibus, tertius denique se totum medico permittat, ut et dietam imperet, et urat, et secet ipsa etiam membra si opus sit».

adoración que el hombre tributa a Dios, cuando le ofrece totalmente su libertad, lo que se halla en juego es la transformación del bienestar psicológico y emocional sobre el que descansa su seguridad: el paso de los objetos poseídos, que dan unidad y placer al yo, a la seguridad que confieren las manos de Dios, cuando el hombre se halla total y exclusivamente a su disposición. Y éste es siempre *un salto en la fe* cuyo riesgo y posibilidad se decide en el mundo emocional y debe estar dinamizado exclusivamente por el amor.

La posesión, como la tendencia a la seguridad que se halla detrás de ella, no son en principio pasiones desordenadas o pecaminosas¹², sino una exigencia necesaria de todo ser que viene a este mundo y ha de afrontar los riesgos de la vida y del futuro. Por ello el ejercicio no versa propiamente sobre materia moral (sobre pecados), sino sobre la seguridad afectivo-psicológica que confiere la posesión y sobre la capacidad, del individuo de vivir a la intemperie bajo el techo de Dios; es decir, sobre aquel espacio de libertad que es el ámbito propio de la fe en que se decide el seguimiento de Jesús.

La seguridad sobre la que descansa la fe

S. Ignacio nos informa esmeradamente de que el hombre ha adquirido los diez mil ducados lícita y honestamente¹³. Más allá de la moral, la tendencia a la seguridad se muestra, en principio, como una tendencia «razonable y justificada», incluso necesaria. Pero corre el peligro de erigirse en pasión cegadora que inhabilita para la fe, en cuanto que ésta es siempre capacidad real de fiarse sólo de Dios. Por este motivo no es cuestión de mero voluntarismo, ni se trata de un asunto «razonable» o deducible de principios lógicos, sino de la toma de conciencia de la propia situación, objetivada fuera de uno mismo, y de la transformación real de aquellas impresiones afectivas sobre las que descansa la seguridad. Sabiendo que tal transformación sólo será posible como resultado de nuevas experiencias de seguridad. Porque el hombre no puede caer simplemente en el vacío, sino que necesita de ella para vivir. Más allá de la renuncia o del empeño tenaz y voluntarista de los deseos, que a la larga siempre se salen con la suya, el ejercicio persigue la libertad al menos de aquella *anticiación selectiva* propia de los afectos sobre las decisiones de la razón. Ya que los deseos se modifican en función del objeto al que se adhieren y como

¹² El hombre ha adquirido los diez mil ducados «no pura o débitamente por amor de Dios». El afecto que siente por esa cantidad equivale a una resistencia emocional seria («gravedad e impedimento») para la indiferencia típica de la libertad. Pero ese afecto que siente por la cosa adquirida no lo califica Ignacio como «desordenado» más que en [157²]. Gravedad e impedimento equivale a la resistencia interior que ofrece la adherencia emocional a la cosa adquirida, no necesariamente desordenada, pero que inhabilita para (impide) la disponibilidad ante la voluntad divina. J. CALVERAS, *Los «Confesionales» y los Ejercicios de San Ignacio*, 78: «La palabra gravedad es equivalente de dificultad».

¹³ «De manera legítima». Cf. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices*, 83 nota 15.

resultado espontáneo de nuevas adherencias emocionales que a su vez lleguen a ser causa de felicidad. Entonces y sólo entonces la fe logra recuperar aquella capacidad obediencial constitutiva frente a la voluntad divina que le es propia.

Así pues, el ejercicio plantea abiertamente la necesidad de un resquebrajamiento de las *presiones selectivas* anticipatorias del deseo, que ostentan la categoría de ceguera y pérdida de libertad¹⁴. Sabiendo que esa transformación habrá de ser inviable mientras el individuo no posea la experiencia de una seguridad y de un bienestar todavía mayor y mejor.

La voluntad divina es fuente de alegría y felicidad, y las manos de Dios son la verdadera seguridad del hombre. Mientras que la posesión, así como las demás seguridades humanas, son inestables y dan origen al desabrimiento y a la insatisfacción. Cuando el hombre reconoce lo que a Dios más le agrada y busca sólo aquello que es su mayor servicio, recibe a cambio la verdadera plenitud de la felicidad, la plenitud afectiva de la seguridad que sólo Dios es capaz de otorgar con su amor. El ejercicio plantea, de este modo, la mutación radical de las impresiones afectivas como condición de posibilidad de la fe.

De ahí que la meditación parta realísticamente de la hipótesis de algo adquirido de gran valor, de una seguridad afectiva profunda, de la que el hombre se halla en posesión, pero no adquirida «pura o debidamente por amor de Dios» [150¹]. Tal adherencia emocional es en este momento una *condición previa* que impide aquella libertad afectiva propia del seguimiento de Jesús y de la adoración de Dios en cuanto Dios. Se halla, por tanto, en peligro la vocación creatural descrita en el P. y F [23], y el hombre se encuentra ante la encrucijada de, o la autoafirmación en la seguridad que le ofrece la posesión tangible que controla o la posibilidad de llegar a ser poseído por la voluntad divina en la fe de la que en modo alguno dispone. Y esto es a un tiempo un test de la capacidad psicológica del individuo y de su amor. El riesgo que pertenece a la estructura interna del acto de libertad.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Los preámbulos [150-152]

Los tres primeros preámbulos centran la parábola: en cuanto a su finalidad [152], al modo de componerse ante Dios [151], y a la historia de la misma [150]: la pretendida búsqueda de una paz con Dios que sólo le será concedida al hombre al final de un proceso en el que quede liberado de las fuertes ataduras afectivas que le tienen amarrado a la posesión.

¹⁴ Los signos propios de la afección desordenada son: la identificación con el objeto adherido (propia de la adherencia y de la plasticidad), la pérdida de distancia frente a él, la ceguera, la anticipación selectiva, y la pérdida de libertad.

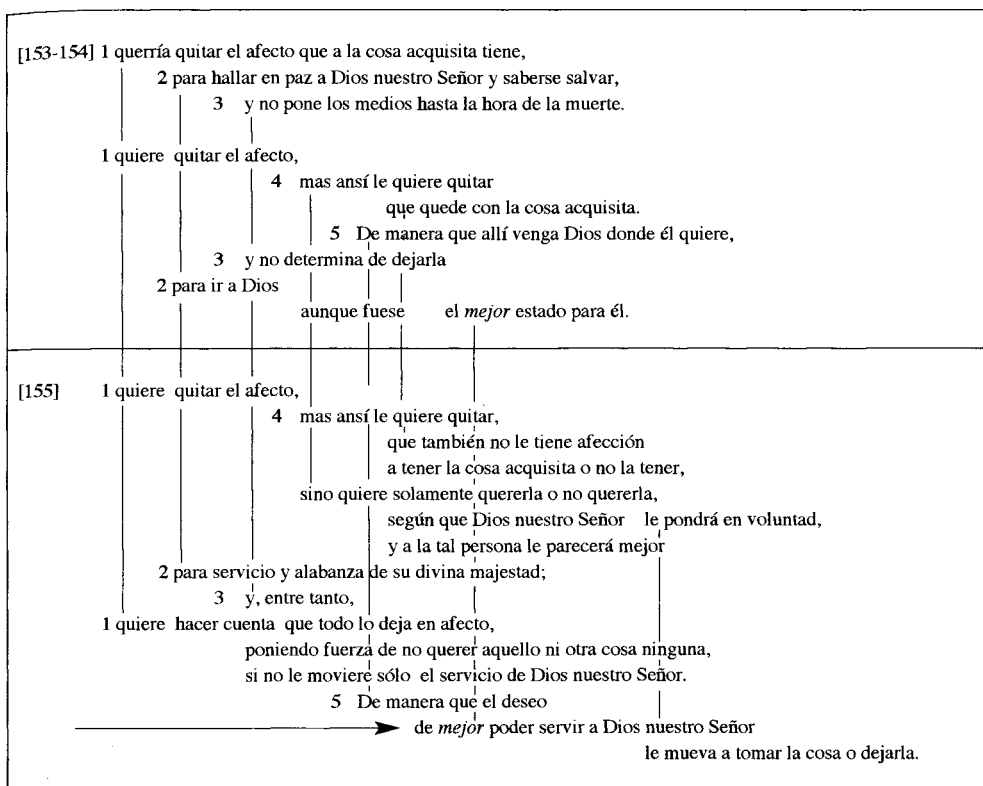
El ejercicio sin duda lleva el marchamo de lo que es la meditación, consiste en «compararse con». Para ello se crea imaginativamente una situación hipotética con la que el hombre se mide. De este modo su afección interior queda objetivada fuera (los dos primeros binarios)¹⁵ o bien se compara con la actitud ideal (el tercer binario). Los distintos modelos de libertad desde fuera reflejan y denuncian a un tiempo la actitud real de la propia afección (las fuertes adherencias emocionales, los mecanismos de autojustificación, la falta de libertad afectiva,...) o bien le iluminan sobre cómo se manifiesta la verdadera libertad. Porque querer salvarse y hallar en paz a Dios, por medio de la supresión de las resistencias que ofrecen las cargas emocionales de la adhesión a la cosa adquirida¹⁶, no es todavía estar libre de ellas. Entre el deseo ideal y la disponibilidad real media una distancia inabarcable, un drama, que habrá de ser asumido en toda su grandeza y su tragedia hasta que Dios tenga a bien concederle al hombre la libertad.

¹⁵ L. DE LA PALMA, *Camino Espiritual*, L. II, c.11, nº 2, 542: «para que, considerando yo esta diferencia de medios y de caminos en tercera persona, donde suelen juzgar los hombres más desapasionadamente, escoja para mí lo que fuere mejor».

¹⁶ Caer en la cuenta de los impedimentos.

La parábola [153-155]

Se desglosa estructuralmente en dos bloques antagónicos: Por una parte los dos primeros binarios y por otra el tercero.



Como es frecuente en los relatos parabólicos se contraponen entre sí dos grupos antagónicos cuyo «centro de gravedad»¹⁷ recae precisamente en el contraste. Mientras los dos primeros binarios, por razones diferentes, desembocan en el fracaso, sólo el tercer binario es la única actitud válida y al mismo tiempo ideal. Por este motivo el gozne o «eje dialéctico» de la parábola se identifica en última instancia con la clave del éxito o del fracaso. Y ésta no es otra que, mientras los dos primeros prototipos de actitud, por razones diversas, acaban por no ceder ante la posibilidad de tener que abandonar su posición inicial, sólo el tercer binario, de salida, renuncia a ella para que sea Dios quien

¹⁷ El eje sobre el que gira o gravita la comparación.

disponga de él según su voluntad¹⁸. Por tanto, todo se cifra en la renuncia inicial y completa a la propia posición; en la mutación de las impresiones afectivas que sustentan el bienestar emocional; y en la capacidad psicológica de dejarle a Dios que se convierta en el «único» soporte de la propia seguridad.

Las dos primeras posiciones: [153-154]

Del *primer binario* nos informa Ignacio que «no pone¹⁹ los medios hasta la hora de la muerte», cuando habrá de abandonarlo todo irremisiblemente. Porque esta actitud prototípica de la libertad piensa ingenuamente que entonces sí tendrá capacidad real y se esforzará por desligarse de la ataduras que le tienen fuertemente amarrado a su situación. Cree estúpidamente que la «salvación del alma» se decide única y exclusivamente en ese momento pre-agónico último, en el que de ordinario el hombre ha perdido ya sus facultades y la capacidad serena de disponer libremente de sí.

Mientras tanto, en el presente, reprime la insatisfacción que le atormenta y su conciencia de infelicidad compensándola con la «espera»²⁰, para ocultarse a sí mismo la realidad. Su pecado es doble: ya que consiste en vivir totalmente instalado en la disociación de quien «querría quitar el afecto» y por otra «no pone los medios» jamás. Y, en segundo lugar, en interpretar el futuro de la propia transformación como una esperanza no trabajada; como si la actuación de la gracia no pasara en absoluto por la activa colaboración de su libertad. El primer binario representa, en este sentido, la pura negación del problema en cuanto tal.

La seducción del camino de Cristo no deja de ser para él otra cosa que una hipótesis irreal²¹ ni tan siquiera sinceramente planteada. Porque los condicionamientos de sus propios mecanismos de autojustificación le impiden por completo (es la ceguera total) la percepción y el planteamiento sincero del problema. Por ello carece de una visión escatológica, porque cree que el Reino comienza «a partir de» la muerte y no admite la posibilidad de que *el presente* sea un momento decisivo de la historia de su salvación [150²].

¹⁸ Cl. ACQUAVIVA, MHSI 76, *Directoria*, 712-713: «Secundo notandum, primam et secundam classem ita inter se differre, quod utraque habet quidem voluntatem quandam infirmam et remissam exuendi affectum ad rem illam, se prima classis nulla unquam adhibet media, nec cogitat de mediis; secunda vero aliquid amplius facit, quia adhibet quidem aliqua media, sed quae ipsi placeant, non autem iuxta Dei voluntatem ac beneplacitum; et ideo videtur sibi parata omnia alia facere, praeter illud, ut privetur re illa quam amat. Tertia porro ad hoc etiam parata est, si Deo ita placeat, idque tantum inquirat an placeat».

¹⁹ La fórmula «no pone» es más negación (¡Ahora no!) que afirmación («pero sí más adelante»). Más absoluta que relativa. Lo absoluto de ella es: ¡Ahora no!

²⁰ Aunque en la fórmula «no pone los medios hasta la hora de la muerte, lo de la muerte es aquí secundario.

²¹ Cl. VIARD, *Se laisser disposer*, Chr 124 (1984) 135.

El *segundo binario* es más realista, por ello trata de hallar una solución de compromiso. Su conciencia se mueve en el «presente», porque reconoce que es aquí y ahora donde se halla su dificultad, por ello su escisión es plenamente sincera y consciente. Sin embargo, no logra asumir que la exigencia actual de libertad frente a la voluntad divina en aquello concreto que le es pedido sea el signo «sine quo non» por el que habrá de ser incorporado al misterio de Cristo y obtendrá la salvación. No acepta la posibilidad de tener que renunciar a la seguridad que le da la posesión²².

Se esfuerza por unir dos extremos irreconciliables: la cosa adquirida y la voluntad salvífica de Dios; la seguridad de la posesión y la conciencia feliz que se deriva de la paz que sólo Dios le puede dar. Desea el seguimiento desde las «seguridades afectivas» que posee, negando la posibilidad de establecerse en el riesgo del abandono en las manos de Dios²³, que es el acto mismo de la fe. Por ello su fe es ciertamente miope porque no ve más allá de aquella seguridad quebradiza que él puede controlar. Es la típica psicología de quien está dispuesto a autoengañarse todo lo que sea necesario con tal de no ceder en aquello que Dios le pide y él intuye como auténtica felicidad. Por ello su mundo emocional se halla trágica y lúcidamente escindido.

A partir de ese momento las presiones selectivas de sus deseos comienzan a elaborar toda una espiritualidad «de sustituciones», que no es otra cosa que la puesta en funcionamiento de los mecanismos inconscientes de autojustificación para ocultar el problema real de su paralizante esclavitud. Pero la «vida», en este caso, depende de su capacidad afectiva de renuncia a la cosa adquirida y de la ulterior actitud de libertad frente a la voluntad de Dios. No de lo que él desea, sino a la inversa, de lo que Dios disponga de él. Y esto, lo quiera o no, es una mutación sustancial de actitud que él no acaba de aceptar.

Por ello, su destino está abocado irremediablemente a la insatisfacción y a la mediocridad, a duras penas reprimidas, y siempre ocultas bajo apariencia de honestidad. Dios queda oculto o bien por la cosa adquirida o bien por los mecanismos psicológicos siempre dispuestos a «justificar» la posesión. A sabiendas de que al Dios «siempre Mayor» sólo se le puede comenzar a adorar una vez eliminados los impedimentos de las ataduras

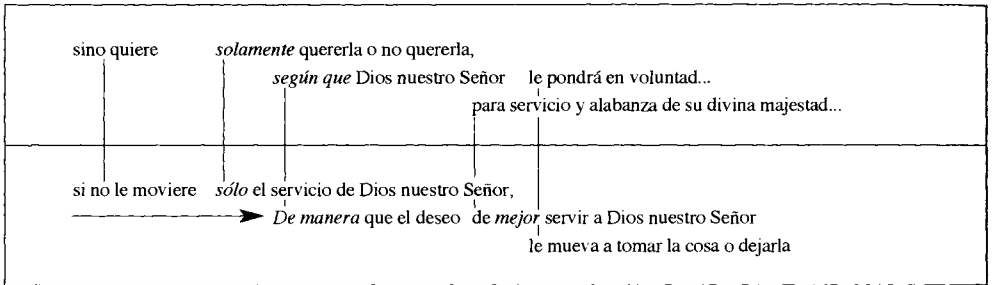
²² El 2º Binario rechaza el valor redentor y salvífico que posee en sí misma la «renuncia» para identificar al hombre con la disponibilidad del Hijo y poner la confianza en el amor providente de Dios Padre. *Autob.* c.3º nº 35 y 36: «Y aunque se le ofrecían algunas compañías, no quiso ir sino solo; que toda su cosa era tener a solo Dios por refugio [...] y que esta confianza y afición y esperanza la quería tener en solo Dios».

²³ L. DE LA PALMA, *Camino Espiritual*, L.II, c.11, nº 2, 542: «Lo cual es propio de hombres tibios, y que no se renuncian del todo a sí mismos, sino que entran a servir a Dios sacando partido y condiciones; y merecen que, pues no se dan a Dios del todo, tampoco quiera Dios admitir la parte, sino que los vomite y los arroje lejos de sí».

emocionales. Por esta razón la conciencia de culpa²⁴ de este segundo binario sufre malformaciones, y la paz, si la tiene, es consecuencia de las repressions que se impone. En definitiva, es un hombre que se halla muy lejos de la libertad bosquejada por el proyecto original [23].

La versión existencial del Principio y Fundamento

El tercer binario es la única respuesta a la situación: 1. Deponer²⁵ toda afección previa a la seguridad poseída (tener o no tener) [155¹]; 2. con el fin de crear «entre tanto» un espacio de libertad («todo lo deja en afecto» [155³]) en el que Dios pueda darle a sentir y conocer su voluntad [155²]; 3 para que el motivo de la última decisión (tomar o dejar) sea exclusivamente poder servir *mejor* a Dios nuestro Señor [155⁵] [157³] [16⁶] y no la propia anticipación emocional. La fórmula se repite paralelamente en dos ocasiones:



Todo se contempla desde el proyecto inicial del Principio y Fundamento, que aquí se muestra enormemente operativo. Se parte de la Indiferencia para proyectarse en el «más» [23⁷]. Se trata de un sólo amor [169²⁻³]. El hombre no puede servir a dos señores (Mt 6,24). La adoración de Dios exige un corazón no dividido. Y este único amor *no* puede ser el que yo le tengo a la cosa, sino al revés, aquel inesperado que me viene de Dios como don²⁶.

²⁴ Renunciaría a mil otras cosas, pero a eso, que le es pedido, no.

²⁵ Lo primero que hace es renunciar a la «cosa» poseída. El misterio de «la cruz de Cristo» consiste en que la renuncia redime por sí misma. Jesús renunció a «su condición divina» por eso es ahora «el Señor». La renuncia en el caso de Jesús y del creyente es expresión de un amor sobre todas las cosas. Sería absurdo que un santo no renunciara a nada. No sería hijo de Dios como el Hijo. Y a la inversa (Cf. *Autob.* c.3^o, n^o 36) S. Ignacio deja en un banco junto a la playa las cinco o seis blancas que le habían sobrado, porque entiende que la renuncia significa, en este caso, que Dios no le habría de faltar jamás.

²⁶ [155²] La fórmula: según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, es un indicio más del ámbito de gratuidad en se consuma la madurez de la libertad movida por Dios. Para S. Ignacio la libertad no se identifica simplemente con el «libre arbitrio», o capacidad

Pero ésta, aunque es la meta final, exige unos pasos previos de vital importancia. Porque, mientras no se vea claro, hasta que Dios no le dé a conocer claramente su voluntad y él no se cerciore de que sólo le mueve el deseo de poder servir mejor a Dios nuestro Señor, el hombre pierde afición a tener la cosa o a no tenerla. Hace cuenta o adopta la actitud de la libertad, como si ya la hubiera perdido. Todo lo deja en afecto²⁷ y de hecho. Se pone en la actitud diametralmente opuesta a la afección desordenada, precisamente por «hacer contra» las tendencias afectivas predominantes con relación al objeto de la elección. En última instancia la libertad afectiva, que consiste en una transformación psicológica, exige que el hombre ponga en juego²⁸ todas sus posibilidades, sabiendo que habrá de ser el resultado de un don que jamás podrá alcanzar, si Dios mismo gratuitamente no se lo concede.

El drama de la extinción de «un» afecto desordenado [157] y [16]

Redaccionalmente se puede comprobar que Ignacio, en una etapa muy posterior, se vio obligado a añadir una nota [157] y después una anotación [16], elevada a categoría de principio general, que pudiera iluminar al hombre en la ardua tarea de la lucha con sus afectos desordenados, es decir, sobre el modo cómo habrá de moverse decididamente en ese mundo tan viscoso de los afectos para no quedar atrapado por ellos. Pero lo curioso es que, en el tratamiento de este problema tan delicado, Ignacio se desliza gradualmente, de una perspectiva psicológica²⁹ que podría derivar en el estéril «voluntarismo» paralizante³⁰, hacia otra profundamente cristológica y es-

de elegir entre esto o aquello, y todavía menos con el acto voluntarista de aquel que reprime y ahoga sus deseos, sino que es «libertas». Coincide con la necesidad del amor, creada de lo alto por la moción del Espíritu de Dios, la cual da origen a la espontaneidad de la apetencia y a la síntesis paradójica de apetencia, necesidad y libertad en el amor. Cf. S. AGUSTIN, *En Ps* 99,7 (CCL 39, 1397); Sto. TOMAS, I-II, q.5, a.4, ad 2; y q.1, a.6, ad 3.

²⁷ [155³] quiere hacer cuenta que todo lo deja en «afecto». El P. ROOTHAAN supone que se deslizó una errata en el *Autógrafo* y que la verdadera lectura debe ser «efecto». No parece que se debe admitir esta interpretación. Cf. A. CODINA, *Manr* 10 (1934) 193-203; PINARD DE LA BOULLAYE, *Exercices* I, 166 nota 1. Se pone en la disposición de quien ha extinguido por completo el afecto (en la total indiferencia) y de su parte ya lo ha dejado todo (hay una mutación real del afecto), con el fin de que sea exclusivamente (sólo) el motivo del mejor y mayor servicio de Dios el que le mueva en su decisión (elección) de conservar o dejar (desprenderse). La Congregación General V, el año 1596, lo interpretó así: «Ac interim ita se gerit, ut qui omnia in affectu reliquerit». Ex² 252.

²⁸ LUIS DE LA PALMA, *Camino Espiritual*, L.II, c.11, n° 2, 542): «Porque, así como para enderezar una vara es menester torcerla a la parte contraria de donde está inclinada, así para poner indiferente nuestra voluntad, ayuda inclinarla a la parte contraria de lo que desea; y así estará bien dispuesto en la ejecución para lo que Dios le ordenare».

²⁹ La constatación de la afección y el modo, [150²] «cómo quitar de sí la gravedad e impedimento» de la afección a la cosa adquirida.

³⁰ Y esta interpretación voluntarista, privada del gozo de la gracia y de la alegría del consuelo de Dios, se ha dado, por desgracia, con excesiva frecuencia en la historia de la interpretación del Libro de los *Ejercicios*.

piritual, la de la escuela del afecto. Cómo llegar a ser elegido por Dios para participar plenamente de la «pobreza actual» de su Hijo Jesús [157²] [167²⁻⁴].

Para extinguir el tal afecto desordenado

La lectura de dos números en paralelo

<p>[157] <i>Nota.</i> 1 Es de notar que</p>	<p>[16] La décima sexta 1 Para lo cual, es a saber, para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura</p>
<p>2 cuando nosotros sintimos afecto o repugnancia ——— contra la <i>pobreza</i> actual, cuando no somos indiferentes a <i>pobreza</i> o riqueza,</p>	<p>2 si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente</p>
<p>3 mucho aprovecha, ——— para extinguir ——— el tal afecto desordenado, ———</p>	<p>3 — muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas para venir <i>al contrario</i> de lo que está mal afectada; así como si está afectada para buscar y haber un oficio o beneficio no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ni por la salud espiritual de las ánimas, mas por sus propios provechos y intereses temporales, debe afectarse <i>al contrario</i></p>
<p>4 pedir en los coloquios ——— (aunque sea contra la carne) ——— que el Señor le elija en <i>pobreza</i> actual; y que él quiere, pide y suplica,</p>	<p>4 — instando en oraciones y otros ejercicios espirituales, y pidiendo a Dios nuestro Señor ——— <i>el contrario</i>, es a saber, que ni quiere el tal oficio o beneficio si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera; de manera que la causa de desear o tener una cosa o otra</p>
<p>5 sólo que sea servicio ——— y alabanza de la su divina bondad. ———</p>	<p>5 — sea sólo servicio, ——— honra y gloria de la su divina majestad.</p>

Nadie puede comprometerse en la aventura propuesta en el nº [157] si no es consciente de que la obra depende sólo de Dios en el marco de la mutua relación interpersonal³¹. El problema, en definitiva, es claro. Los afectos se mudan por obra y gracia del consuelo de un amor mucho mayor y mejor: que en este caso es el conocimiento interno del Señor. Toda una *estrategia de superación* de la dificultad basada en el amor. La colaboración del hombre con la gracia se resuelve así en virtud de una relación interpersonal que da origen a la perfecta armonía entre la gracia y la libertad. Dios y el hombre comulgan en la acción cuando cada uno desempeña exactamente su papel, sin escatimar esfuerzo alguno en el intento.

Ignacio describe magistralmente la parte de Dios²⁴. Todo se ordena a la pura gratuidad. Para ello utiliza en este mismo contexto unos términos magistrales³². La obra inmediata de Dios, en cuanto Creador, en su criatura consiste en ordenar sus afectos y darle a sentir y conocer su voluntad. Pero Dios deja posteriormente intacta la libertad de aquella para que haga lo que desee. Lo mismo que ha otorgado plena autonomía a las leyes de la naturaleza para que rijan la suerte del mundo.

Y la parte que al hombre le toca consiste en un noble agonismo por superar aquellas tendencias por las que se halla afectada desordenadamente su voluntad [16²]. Tres medios son los que Ignacio indica para tal intento: 1 moverse o afectarse decididamente al contrario; 2 asentir al misterio de Cristo encarnado en la pobreza actual; 3 y suplicar a Dios, de quien todo lo espera, que se digno ordenar sus deseos mudando su primera afección.

La fórmula «pedir en los coloquios, aunque sea contra *la carne*» expresa sin duda que la tendencia espontánea a la emancipación y al bienestar³³, propia del deseo, debe quedar iluminada por el misterio de Cristo, a cuya luz el hombre habrá de desplazar intensamente sus afectos, en virtud del amor de amistad que le une a su Señor, hacia aquello que le es naturalmente ajeno y contrario³⁴. Deberá comprometer el mundo de sus deseos

³¹ [16] «para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura». Las dos imágenes que utiliza Ignacio: la de la actividad inmediata de Dios sobre la persona y la del fiel de la balanza entre los extremos (venir al medio) no reduce la dialéctica a una indiferencia cualquiera que negara los extremos. Porque el equilibrio inestable debe romperse en favor del medio que más conduce al fin. A partir de esta indiferencia «apasionada» por el fin, el hombre seguirá aquello que siente ser más servicio honra y gloria de su divina majestad [179]. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 79-80; A. CHAPELLE, *Les Annotations*, 47-49.

³² [15⁶] «deje immedie obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor». [16¹] «Para lo cual, es a saber, para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura» [...] «si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera»; [155²] «según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad».

³³ J. CALVERAS, *Directorio*, 117: Interpreta la palabra carne del siguiente modo: «contra la inclinación natural a la comodidad y bienestar corporal, que rehuye las privaciones y molestias de la pobreza».

³⁴ Contrario a la carne «moverse poniendo todas sus fuerzas para venir al contrario» [16²]. TEILHARD DE CHARDIN, *El Medio divino*, 64: «el Medio Divino que ha descubierto, ab-

con todo el amor de que es capaz en una dirección diametralmente opuesta a la inclinación desordenada que experimenta³⁵. El hombre comulga con Dios en el momento en que, habiendo agotado todas las posibilidades humanas de transformación que están a su alcance³⁶, se abandona confiadamente a Dios. Sólo entonces podrá esperarlo todo gratuitamente, instando en la oración que Dios se sirva elegir para él lo contrario de aquello que su naturaleza espontáneamente apetece: la identificación con el camino misterioso de su Hijo Jesús. Precisamente de la resolución correcta de este «drama» dependerá si el hombre está capacitado o no para pasar adelante a la elección.

DIRECTORIO DEL DÍA CUARTO DE LA SEGUNDA SEMANA

El 4º día es de tal importancia que con frecuencia conviene demorarse en él, especialmente cuando aparezcan resistencias o afecciones desordenadas que de hecho impiden asumir la Bandera de Jesús como camino de salvación. Ignacio mismo en el nº [148] nos ofrece la distribución y el modo que habrá de seguirse a lo largo de este día cuarto. El ejercicio de las Dos Banderas, por su importancia, habrá de repetirse cuatro veces, y el de los Binarios se hará una sola vez al caer de la tarde del mismo día. Este último, que está destinado a la comprobación de los condicionamientos reales de la libertad, ocupará el lugar que habitualmente tiene la aplicación de los cinco sentidos de la imaginación³⁷.

Teniendo en cuenta que mientras la meditación de Dos Banderas ahonda psicoanalíticamente en el mundo del «deseo» y cristológicamente en la estructura interna de la revelación, la meditación de tres Binarios dis-

sorbe sus fuerzas en la medida misma en que éstas han conquistado más laboriosamente su propia individualidad».

³⁵ La fórmula «afectarse» o «venir al contrario de lo que está mal afectada».

³⁶ Los pasos más elementales de su entrega también son regalo de Dios. En la situación límite, extrema, es cuando el hombre tiene evidencia de que todo lo hace sólo el Señor. Pero El está con el hombre desde el principio; TEILHARD DE CHARDIN, *El Medio*, 90: «La Voluntad de Dios (bajo su forma experimentada) no la alcanzaré, en cada instante, si no es al cabo de mis fuerzas, allí donde mi actividad, tendida hacia el mejor-ser [...] se halle continuamente equilibrada por las fuerzas contrarias que tienden a detenerme o a derrocarne. Si no hago lo que puedo por avanzar o por resistir, no me hallaré entonces en el punto deseado, no sentiré a Dios tanto como podría y cuanto él desea. Si, por el contrario, mi esfuerzo es valiente, perseverante, alcanzaré a Dios a través del Mal [...] y en este momento el optimum de mi comunión de resignación resulta coincidir necesariamente con el máximo de mi fidelidad al deber humano».

³⁷ Cf. ACQUAVIVA [210-213], MHSI 76, *Directoria*, 713: «se examinet, et cognoscat affectum suum erga res mundanas: et si in prima, vel secunda classe se deprehenderit, conetur sibi vim facere, ut se transferat in tertiam» [...] «totam hanc meditationem eo tendere, ut ostendat animae quam turpe et perversum sit, si non solum exuere nolit inordinatas cupiditates, sed si velit quidem eas exuere, sed eo modo velit, quo ipsi libeat, et se non resignat in manibus Dei».

cierte la incorporación real de los afectos a la libertad por la adhesión al Salvador. Preniviendo al que se ejercita que ninguno de los dos ejercicios derive en un examen minucioso que pueda conducirle a la aridez o sequedad por perder de vista³⁸ la referencia contemplativa al misterio de la vida y al conocimiento interno de su Señor.

³⁸ Ed. PEREYRA [94], MHSI 76, *Directoría*, 163-164: «venga a ponerse en el terzo grado [...] que es aquel desseo de que nuestro Señor le llamase a lo más perfecto».

DIRECTORIO*

[158-163]

[158] EL QUINTO DÍA, contemplación sobre la partida de Cristo nuestro Señor desde Nazaret al río Jordán, y cómo fue bautizado [273].

[159] ¹*Primera nota.* Esta contemplación se hará una vez a la media noche, y otra vez a la mañana, y dos repeticiones sobre ella, a la hora de misa y vísperas, y antes de cena traer sobre ella los cinco sentidos; ²en cada uno de estos cinco ejercicios preponiendo la sólita oración preparatoria y los tres preámbulos, según que de todo esto está declarado en la contemplación de la incarnación y del nacimiento, ³y acabando con los tres coloquios de los tres binarios, o según la nota que se sigue después de los binarios.

[160] *Segunda nota.* El examen particular, después de comer y después de cenar, se hará sobre las faltas y negligencias cerca los ejercicios y adiciones deste día; y así en los que se siguen.

[161] ¹EL SEXTO DÍA, contemplación cómo Cristo nuestro Señor fue desde el río Jordán al desierto inclusive [274], llevando en todo la misma forma que en el quinto.

²EL SÉPTIMO DÍA, cómo santo Andrés y otros siguieron a Cristo nuestro Señor [275].

³EL OCTAVO, del sermón del monte, que es de las ocho bienaventuranzas [278].

⁴EL NONO, cómo Cristo nuestro Señor apareció a sus discípulos sobre las ondas de la mar [280].

* El comentario a los números [158-163] lo podrá ver el lector en el *directorio existente en el interior de la Segunda Semana.*

[159] ² *preponiendo:* Diciendo al principio de cada uno de ellos – *según que:* Tal como.

[160] *cerca:* Acerca de, sobre – *y así:* Y lo mismo se haga.

[161] ⁵ *en el templo:* En el texto *Autógrafo* fol 26r aparecen tachadas las palabras *en un y* en su lugar, encima de la línea, están sobrescritas las palabras *en el.*

⁵EL DÉCIMO, cómo el Señor predicaba *en el* templo [288].

⁶EL UNDÉCIMO, de la resurrección de Lázaro [285].

⁷EL DUODÉCIMO, del día de Ramos [287].

[162] *1 La primera nota* es que en las contemplaciones desta segunda semana, según que cada uno quiere poner tiempo o según que se aprovechar, puede alargar o abreviar. ²Si alargar, tomando los misterios de la visitación de nuestra Señora a santa Elisabet, los pastores, la circuncisión del niño Jesús y los tres reys, y así de otros; ³y si abreviar, aun quitar de los que están puestos. Porque esto es dar una introducción y modo para después mejor y más complidamente contemplar.

[163] *La segunda.* La materia de las elecciones se comenzará desde la contemplación de Nazaret a Jordán, tomando inclusive, que es el quinto día, según que se declara en lo siguiente.

[162] *1 según que:* Conforme – *2 los tres reys:* Reyes.

[163] *tomando inclusive, que:* Haciendo este trabajo de la elección al mismo tiempo que contempla. Dando por supuesto que esto tiene lugar a partir del día quinto.

Las tres maneras de humildad

[164-168]

[TRES MANERAS DE HUMILDAD]

[164] ¹*La tercera*. Antes de entrar en las elecciones, para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, ²aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad, y en ellas considerando a ratos por todo el día, ³y asimismo haciendo los coloquios, según que adelante se dirá.

[165] ¹*La primera manera de humildad* es necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor, ²de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal.

[166] ¹*La segunda* es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; ²y, con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial.

[165] ¹ *que así me baje y así me humille*. Que de tal modo abaje mi altivez y someta mi voluntad...

[166] ¹ *si yo*. Cuando yo me hallo en tal grado de indiferencia que me da igual... Carta a Isabel Roser, París 10 de Nov. 1532 (MHSI 22, *EpIgn.* I 86): «porque a la hora que vuestra persona se determina, quiere y con todas fuerzas se esfuerza en gloria, honra y servicio de Dios N.S., esta tal ya pone batalla contra el mundo, y alza bandera contra el siglo, y se dispone [a] lanzar las cosas altas, abrazando las cosas bajas, queriendo llevar por un hilo lo alto y lo bajo, honra y deshonor, riqueza o pobreza, querido o aborrecido, acogido o desechado, en fin, gloria del mundo o todas injurias del siglo» – *2 siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima*. Esta frase enigmática, que se repite de nuevo otras dos veces con ligeras variantes en [167¹] y [168²] significa sustancialmente: cuando lo uno o lo otro fuere en concreto igual alabanza y gloria de la divina majestad (Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 122), es decir, diera lo mismo para el servicio apostólico (Cf. R. CANTIN, *Le troisième degré*, 262-263.264 «fuera de la misma eficacia apostólica»). En ese caso hipotético, yo prefiero y elijo el mayor servicio, que consiste en imitar y parecerme más actualmente a Cristo nuestro Señor, padeciendo la pobreza y los oprobios que él sufrió.

[167] ¹*La tercera* es humildad perfectísima, es a saber, cuando, incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, ²por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, ³quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.

[168] ¹*Nota*. Así, para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios de los binarios ya dichos [147] [156], ²pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad.

[167] 2 *por imitar y parecer más actualmente* Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi*, Parte I, c. XVI, § 6, fol. 109v «Pues consideremos que él nos enseñó por palabra y por obra la humildad y la pobreza [...] ni puede ser engañado» – 3 *elijo más...* – 4 *desear más*. «Más» equivale a *antes*. Antes deseo y elijo...

[168] 2 *elidir «en»*, Elegir «para» esta tercera...

LAS TRES MANERAS DE HUMILDAD

[164-168]

LA GÉNESIS DEL TEXTO

Las tres maneras de humildad fueron elaboradas y redactadas probablemente por Ignacio en París, entre 1528 y 1535¹. Por el criterio del latín deficiente utilizado, sabemos que fueron traducidas del castellano al latín por la mano del autor de la primitiva traducción latina².

En el texto de Helyar presentan una redacción bastante esquemática y, según él, se deben hacer después de los tres tiempos y modos de elección. De este dato surge precisamente la sospecha. ¿Las introdujo Ignacio en la secuencia del texto después de la creación de los grandes documentos de la 2ª Semana (Banderas, Binarios, Elección) o, por el contrario, son las tres maneras de Humildad genéticamente contemporáneas de aquellos? Porque el lugar propio en que ahora deben ser consideradas es antes de la elección [164]. No obstante, el esquema de las tres maneras de humildad, tal y como aparece en el códice de Helyar, supone que ya existían en París con anterioridad a la partida de Ignacio camino de Azpeitia a primeros de abril de 1535³.

¹ J. CALVERAS - C. DE DALMASES, Ex² 32.

² Principalmente el uso de las preposiciones así como de la fraseología. Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata*, AHSI 31 (1962) 57-58.62-63.66; y J. CALVERAS - C. DE DALMASES, Ex² 113.

³ C. DE DALMASES, Ex² 427: E contra, tres humilitatis modi exhibentur tantum forma quadam schematica, et quidem post tempora et modos electionis faciendae. Inde surgit suspicio «Tres humilitatis modos» introductos esse tempore posteriore, cum eis proprius locus sit ante electionem: «para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo» [164]. *Tempus integri diei huic considerationi assignatum est, una cum colloquiis de vexillis* [164] [168]. Attamen, schema de tribus humilitatis modis, in H propositum, supponit existentiam iam Lutetiae et a.1535 textus magis completi, tum hispani, tum latini».

SU POSICIÓN EN LA SECUENCIA ACTUAL⁴*Aplicación del criterio de dependencia interna*

Las tres maneras de humildad ocupan, por consiguiente, una posición sumamente estratégica en la secuencia del Libro de los Ejercicios. «Propuestos los misterios de la vida pública de Cristo para llenar los ejercicios diarios hasta el día 12º de la Segunda Semana [158-161], con la nota final que faculta para tomar más o menos misterios, según que se la quiera alargar o acortar [162], se pasa a las elecciones con esta nota introductoria: «la materia de las elecciones se comenzará desde la contemplación de Nazaret al Jordán [...] que es el quinto día, según que se declara en lo siguiente [163]. Lo lógico sería que, a continuación de esta nota, viniera el preámbulo para hacer la elección [169] con los demás documentos referentes a ella, pero curiosamente no es así. En su lugar hallamos otra nota que introduce un bloque aparentemente errático: la consideración de las tres maneras de humildad, que se deberán ejercitar («mucho considerar y advertir) a ratos durante todo un día entero, previamente al ingreso en el intenso período de la elección, *para afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor* [164].

Ese día de consideraciones sueltas, anterior al quinto en que empieza la materia de las elecciones, no encaja en la serie de los doce días propuesta en el pequeño directorio anterior [158-161]. El día cuarto lo llenan las Dos Banderas, repetidas cuatro veces, y el ejercicio de los Binarios al caer de la tarde [148]. Todo ello parece indicar que Ignacio introdujo posteriormente un día complementario fuera de serie, cuarto bis, para que el ejercitante se empapara todavía más en la doctrina de las Dos Banderas y las pudiera comprender correctamente desde la clave paradójica del misterio de la vida de Jesús. Por consiguiente la misma inserción de este documento [164-168] en el lugar que ahora ocupa parece indicar que fue creado y añadido posteriormente a la estructura original⁵.

La comparación con el texto de Helyar

Esta constatación viene reforzada por el dato de *crítica externa*, al que aludíamos anteriormente, y que nos induce a pensar exactamente lo mismo. En el texto de Helyar los *grados* de humildad vienen a continuación del documento sobre la Elección y de las cuatro reglas para elegir, que son el segundo modo del tercer tiempo⁶. Parece, pues, evidente que, aunque

⁴ Para el análisis de la posición de este documento en la secuencia del Libro aplicaremos dos criterios diferentes: de la *dependencia interna* de unas partes con relación a otras, y el de la *crítica externa* por los datos que nos aporta el código de Helyar.

⁵ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*.. 49-50.

⁶ Ex² 445-446 Texto de Helyar n° 48.

los Ejercicios de París contenían ya las maneras de humildad, en una redacción todavía bastante esquemática, su posición actual en la secuencia del texto con su carácter de día sobreañadido, fue posterior al proyecto primitivo de los doce días de la Segunda Semana. Con bastante probabilidad después de 1535, Ignacio las cosió redaccionalmente a la secuencia actual del texto mediante dos notas inclusivas de apertura y cierre [164 y 168] y de este modo el documento vino a ocupar el puesto que ostenta en la actualidad, a modo de complemento doctrinal del día cuarto de la Segunda Semana y clave hermeneútica de la elección.

EL TEMA DE LA HUMILDAD EN LA TRADICIÓN

El adjetivo «humilis» se deriva de la palabra latina «humus», la tierra o el suelo. Pero el tema de la humildad fue tratado por la Tradición desde cuatro ángulos diversos.

a) En cuanto que afecta a la conciencia del yo, la humildad fue considerada como una disposición espiritual intermedia, opuesta al orgullo, vanidad, autosuficiencia, desmesura y amor de la propia excelencia, que trataba de tomar conciencia de los propios límites para dar con el justo medio entre el exceso y el defecto. Esta fue la visión humanista de los griegos⁸ que reflexionaron vivamente sobre la superación de la «ὕβρις», de la que habían visto derivarse tan pésimos desastres. Pero esta aproximación no era todavía propiamente religiosa⁹.

b) Porque la verdadera reflexión sobre la humildad comenzó con la referencia a la condición creatural del hombre dependiente de Dios¹⁰. Cuando el hombre tomó conciencia no ya de los propios límites, sino de sentirse pequeño ante él, impotente en el plano religioso para obrar el bien y objeto

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 6, 1106b₃₆-1107a₂; Define la virtud, en general, como una disposición intermedia (μεσότης) que se sitúa entre dos extremos viciosos, el exceso y el defecto.

⁸ ORÍGENES, *In Lc VIII*, 4-5 (Sch 87, 169-171) Llama a la humildad modestia (ἀ-τυφία), la ausencia de hinchazón-ensvanecimiento o moderación (μετριότης); el justo medio entre la vanidad y la pusilanimidad; la modestia de la que hablaban los paganos.

⁹ Aunque el aspecto trascendente no les era desconocido: Conocete a tí mismo y sábeta que tú no eres un dios, sino un mortal. Un abismo separa al hombre de los dioses (PINDARO, *Nemea VI* str 1, 1-13; Madrid 1984, 242-243). Este conocimiento invita al hombre a no tener sentimientos o pensamientos que sobrepasen su condición y no estén de acuerdo con la Divinidad (HERODOTO, *Historias VII* 10,55 vol. II Oxford [Ed. Clarendon] 31941; Madrid [Gredos] 1985, 44-45); Cf. ADNÈS, col. 1137.

¹⁰ E. KUNZ, *Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola*, 283: «La primera semana de los Ejercicios ha hecho consciente al ejercitante de que la esencia más profunda del pecado es la soberbia [50]. Pues bien, en esta lucha el hombre puede tener una tal apertura a Dios que una separación de principio (grundsätzlich) de él ni siquiera sea tomada en consideración».

de predilección por parte de quien lo había recibido todo, se vio en la obli-gación moral de adoptar una actitud gratuita y receptiva, de un amor agrade-cido que debía referirlo todo a él y someterse por completo a su voluntad¹¹. El Evangelio, en la predicación de Jesús y en las parábolas, entraña una lla-mada a este género de dependencia¹² con el fin de fundamentar correcta-mente la relación del hombre a Dios. El hombre ante él es indigente, carece de méritos, pero está llamado a una relación tan íntima de amistad que todo él se convierte en pertenencia a Dios y sumisión a su beneplácito.

c) La humildad de Cristo. Ahora bien, la reflexión propiamente cris-tológica sobre la humildad *atañe al núcleo medular del misterio de la reve-lación*, al conocimiento de la *ágape* que Dios siente por el hombre y que se ha manifestado en un movimiento descendente de lo superior a lo inferior¹³. La «incondicionalidad» del «descenso hasta el fondo en la forma de ser hombre» ha sido precisamente la condición de posibilidad de la manifes-tación del ser de Dios y de la salvación¹⁴. En este esquema de la revelación, la humildad desempeña precisamente la función de mediación capital: es el

¹¹ La actitud humana de la *anawah* recoge precisamente el matiz moral, religioso y escatológico propio de la *pobreza de espíritu*.

¹² En los Evangelios aparece ya una transposición gradual de la idea de pobreza ma-terial (social) a la humildad (actitud espiritual). P. ADNES, *Humilité, DSp VII/1* col.1142-1143: Dos adjetivos «ani» y «anaw», que provienen de la misma raíz verbal «anah» cuyo significa-do original sería: estar curvado, inclinado, abajado, abrumado, designan tanto al pobre priva-do de bienes de este mundo, como al humilde que se curva voluntariamente ante la majestad de Dios y *se somete a su voluntad*. «Ani» sería la categoría social del pobre material, y «anaw» la categoría religiosa del pobre de Yahveh –humilde de corazón–, cuya «no resistencia» – «dul-zura-humildad-paciencia» – y «sumisión a Dios» hacen de él una persona que retorna a la «de-pendencia» mediante los vínculos del amor, se pone en sus manos y totalmente le pertenece.

¹³ P. ADNES, *Humilité, DSp VII/1*, 1151. «De este abajamiento Cristo nos ofrece el modelo supremo, él que se ha abajado no sólo hasta ser un hombre como los demás, sino el Siervo sufriente en la cruz para la redención del mundo (Is 52,13 a 53,12; Flp 2,6-8). Desde este punto de vista, se puede decir que la humildad, y la humildad divina, es el corazón del mensaje revelado, del kerygma cristiano, y el fundamento del amor. Es además, fundamen-talmente (foncièrement), espíritu de servicio en el amor. Precede y acompaña inseparable-mente la agapè, amor desinteresado y participación del amor de Dios por su criatura, que desciende de lo alto, acepta abajarse, hacerse recibir y en su forma más perfecta, se encarna en el Hijo de Dios, humilde y pobre, para enriquecer a la humanidad con su pobreza volun-taria. Y su historia posee un alcance ejemplar. Por causa de este abajamiento ha sido exalta-do soberanamente por Dios (Flp 2,9-11). Y, a partir de él, el abajamiento de la humildad es una exaltación del amor por el que el hombre recibe en sí la forma de ser de Dios».

¹⁴ ORIGENES, Sobre la humildad de Cristo: Cf *In Lev* 10,2 (SCh 287, 136); *In lib. Iu-dic* 3,1 (SCh 389,98); *CCels* VI 15 (GCS 2, 85-86; SCh 147, 214-216) Por esta razón la hu-mildad cristiana carece de baja y es el principio de la verdadera grandeza. Quien tiene sen-timientos de humildad conformes a la enseñanza de Cristo y de los profetas «camina en la grandeza y vive las maravillas que le sobrepasan. Humillándose bajo la mano poderosa de Dios vive una vida nueva, llena de la grandeza divina»; L. LIES, *Ignatius von Loyola und Ori-genes*, en *Ignatianisch*, Freiburg 1990, 202: «La autenticidad de la vida espiritual la recono-cen Orígenes e Ignacio en el amor al Cristo lleno de oprobios». Sobre el especial significado del Cristo humillado como modelo y ejemplo, Cf. *De Princ IV*, 4,4 (SCh 268, 408-412).

modo peculiar de ser asimilado a Cristo. En la identificación con su misterio de abajamiento y exaltación acontece precisamente la plenitud de la relación interpersonal y pertenencia a él¹⁵.

d) A partir de la contemplación de la vida de Jesús comenzó lógicamente la reflexión espiritual sobre la sumisión del hombre a los demás hombres por Dios. Y entonces la humildad se convirtió en el fundamento evangélico de la *caridad* y de las relaciones interpersonales del Reino; a saber, en la verificación de si un amor dejaba de ser *filía* para convertirse en la *agapé* de Dios por la superación de las tensiones de la vida. La actitud práctica de servicio desinteresado, por el cual el hombre se abaja a semejanza de Cristo ante sus hermanos, es la participación existencial en el descenso amoroso que fundamenta la justicia de Dios. Por ella el hombre conoce a Dios (1 Jn 4,7-8) y hace efectiva la salvación.

El origen temático del texto

La palabra humildad n grado de amor¹⁶ encierra, en el interior de este documento, dos contenidos diferentes. En las dos primeras maneras significa *sumisión* y *obediencia* a la voluntad divina manifestada por la ley de Dios¹⁷, cuando ésta obliga bajo pecado mortal o venial, e indiferencia frente a las «otras cosas» y valores de este mundo. En tales casos la obediencia equivale a un abatimiento¹⁸ del deseo de autoafirmación al margen de la voluntad divina en la perspectiva de la salvación. Sumisión por la que el hombre pone de manifiesto el *grado* de amor de Dios exigido por su condición creatural.

En la tercera manera, en cambio, significa *adhesión personal a Jesús*¹⁹ e identificación con su destino histórico, por la sumisión y obediencia al misterioso proyecto salvífico del amor del Padre.

¹⁵ La pertenencia mutua, característica del *conocimiento interno* de Cristo, coincide con el proceso humano de la libertad que debe conducir al hombre hasta alcanzar la plenitud de la comunión con su mismo destino, en el contexto del amor entre los hombres.

¹⁶ Tratado de la elección de los Hermanos Ortiz, n° 5. Ex² p. 635. Humildad: «grado de amor de Dios» y deseo de obedecer, servir e imitar a su divina majestad.

¹⁷ S. BERNARDO, *Div. Serm* 26 (BAC 497, 218): «Humilitatis summa in eo videtur consistere, si voluntas nostra divinae, ut dignum est, subjecta (voluntaria subjectio) sit voluntati [...] ut voluntarie sacrificet Domino, et confiteatur nomini eius [...] quia bonum est»; St. TOMAS DE AQUINO, *II-II q.161 a.2 ad 3*: «Humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum» (La atribuye al temor de Dios, por el cual el hombre hace reverencia a Dios). *II-II q.162 a.3*: «humilitas praecipue consistit in subiectione hominis ad Deum [...] proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso».

¹⁸ J. CALVERAS, *Directorio...*, 121: que de tal manera abaje mi altivez y me humille o sujete a la autoridad; *Tratado de la Elección* de los hermanos Ortiz, Ex² 635: «que así la persona ame a Dios y se aficione a su servicio».

¹⁹ La plenitud de la Ley es Jesús. Por ello el engarce entre un bloque y otro acontece por el conocimiento amoroso de Cristo. La adhesión personal a Jesús, mandamiento nue-

Este doble significado de la palabra humildad nos pone en la pista de que el origen de este documento es diverso. Por una parte, Ignacio retoma de la Tradición el tema de los grados de humildad, como niveles de sumisión y obediencia a la ley de Dios²⁰ y, por otra, asume la clave kenótica, que interpreta la vida de Jesús desde la visión cristológica del abajamiento y de la exaltación²¹. Ignacio captó este misterio de modo intuitivo, lo vivió por experiencia y luego trató de ponerlo de relieve como complemento indispensable para iluminar, desde la *agapé* de Dios, manifestada en Cristo, la dialéctica inherente a la tensión de las Dos Banderas. Dios ha elevado la encrucijada de la libertad, y el antagonismo de los valores irreconciliables por los que funciona la vida humana hasta convertirlos en el cauce de la automanifestación incondicional de su Amor y fidelidad al hombre. Porque, en el plan de Dios, el abajamiento de la pobreza²², de los oprobios y las humillaciones es la exaltación del amor tanto para Jesús como para el discípulo, y, al mismo tiempo, la paradoja en que tiene lugar el mayor servicio y alabanza de la su divina majestad²³.

La originalidad de la aportación estructural de Ignacio

S. Ignacio articula ambas perspectivas²⁴ como un proceso creciente de libertad, poniendo en evidencia, no obstante, el salto cualitativo (el hiato

vo, da origen al conocimiento de la voluntad del Padre. El es la Ley personificada, que el hombre asume por el conocimiento interno de su misterio.

²⁰ S. BENITO, *Sancta Regula* c. VII,7. La humildad es semejante a la escala de Jacob (Gen 28,12). Una escala que por la *exaltación* se baja y por la *humildad* se sube a la cima del amor de Dios. «Non aliud sine dtbio descensus ille et ascensus a nobis intellegitur, nisi *exaltatione descendere, et humilitate ascendere*». Como Dios que descendió en su alteza y ascendió en su abismo ; c. VII, 10 y 19-21: 10 El *primer grado* de humildad consiste en que, poniendo siempre ante los ojos el temor de Dios [...] y acordándose de cuanto Dios *ha ordenado*. 19-21 entrega el hombre su libertad a la voluntad divina (que desciende), movido por un genuino temor y no hace su propia voluntad, antes bien ruega a Dios en la oración que se cumpla en él la divina. 31-32: El *segundo grado* de humildad acontece cuando el monje, no amando su propia voluntad, no se complace en satisfacer sus deseos; 32 antes bien imita con los hechos aquella palabra del Señor, que dice: «No he venido a hacer mi voluntad, sino la de Aquel que me ha enviado» (Jn 6,38). De ser uno con Cristo se deduce a continuación el abajamiento y sumisión a los demás hombres en la humildad. Cf. E. PRZYWARA, *Vom Sinn der Demut* StZ 70 (1940) 120-124. Reeditado en *Demut, Geduld, Liebe*, 20-21.

²¹ tal y como aparece en los evangelios (Mc 8,31.34-35; 10,45) y principalmente en la carta a los Filipenses 2,6-11.

²² A. GEORGE, *Pauvre* DBS VII (1962) 400: «Los pobres que acogen el Evangelio se contraponen menos a los ricos que a los orgullosos».

²³ Podrían haber existido otras formas y cauces de salvación, pero Dios ha tenido a bien elegir esta manera misteriosa (la figura del Siervo) para el mayor servicio al hombre y alabanza de Dios. Asumir existencialmente esta misteriosa paradoja equivale a «afectarse» a la *vera doctrina* de la revelación.

²⁴ Los autores medievales reducen a tres grados la humildad: *suficiente, abundante y perfecta*: Cf. la «Glossa ordinaria»; LUDOLFO DE SAJONIA (†1370) por su parte, *Vita Christi* I

existente) de la una a la otra. Y en esa estructura la *Indiferencia* juega el papel de puente tendido entre ambas. Afectarse a la «vera doctrina» de Cristo implica no sólo la sumisión perfecta a la ley divina, sino sobre todo penetrar de lleno en el misterio de Cristo más allá de todas las seguridades y saberes humanos. Y eso en la hipótesis de que ambas opciones contrapuestas supusieran para Dios igual servicio y alabanza²⁵. Incluso en esa hipótesis, irreal por otra parte, el hecho de que la vida de Jesús estuviera marcada tan centralmente por la kénosis de su misterio pascual obliga a que, por amor a su persona, el hombre se afecte²⁶ y elija espontáneamente esa mayor y mejor forma de ser en sus relaciones interpersonales, por parecerse e imitar más de cerca a Jesús, y por poder ofrecer a su divina majestad *un mejor servicio* en favor de los hombres. El mayor y mejor servicio (= humildad) a la gloria de Dios, por consiguiente, pasa necesariamente por la sabiduría de la cruz, en la que el Padre ha manifestado su «modo de Ser» en la vida histórica de su Hijo.

Podríamos decir que la «espiritualidad» de Dios se puso de manifiesto en el modo como se ha mostrado Dios en cuanto espíritu²⁷. Pues ya desde su encarnación y nacimiento²⁸, se puso de manifiesto el sentido último de la salvación. La kénosis de Dios es *el medio* del que se ha servido para mostrarnos su Amor.

c.21 *De Baptismo Domini* 7: habla de la humildad suficiente que consiste en someterse a los superiores por Dios, la humildad abundante en someterse a los iguales y no preferirse a los inferiores, la humildad perfecta y sobreabundante consiste en someterse a los inferiores y no preferirse a nadie. Este grado de humildad lo practicó Cristo en su bautismo cumpliendo así toda justicia; J. SAVONAROLA, (†1498) *De humilitate* 3, y *Guida Spirituale*. Entrevera la división tripartita de los tres grados de humildad (sometimiento a los superiores, iguales e inferiores) con a) la *sumisión a Dios* por el cumplimiento de los mandamientos y precaverse de los pecados *mortales*, b) la práctica de los consejos evangélicos y abajarse a los iguales, c) y el cumplimiento de las obras excelentes (hechas por Dios y la salvación de los prójimos): *desear ser menospreciado, perseguido, y calumniado* por los impíos a ejemplo de Jesús en su pasión. De este modo preanuncia las tres maneras de Humildad de Ignacio. Cf. P. ADNÈS *DSp* VII, 1171-1172.

²⁵ La humildad le conduce a Ignacio a la pura gratuidad del amor desinteresado. Y llegado a este punto, a igual gloria de Dios, él elige el desinterés de la humilde correspondencia del amor. Cf. *DEsp*, sábado 8 de Marzo de 1544 [136] (BAC ²1963, 355): «mostrándose una humildad mucho grande, para no mirar aun el cielo [...] imo rogando que a *igual gloria divina* no me visitase con lágrimas».

²⁶ M. RUIZ JURADO, *Tres maneras de Humildad*, Manr 38 (1966) 137: «Se trata de alcanzar una predisposición afectiva hacia la imitación actual de Cristo».

²⁷ La fuerza dialéctica del espíritu que equivale al amor o simplemente a la vida. Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 30: «La vida del espíritu no es la que se resiste a la muerte y se mantiene limpia ante la destrucción, sino la que la sobrelleva y la recibe en sí. El espíritu gana su verdad únicamente encontrándose a sí mismo en el desgarrar absoluto...»; Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott (El Dios crucificado)*, 360: «porque el amor ha matado a la muerte en esta *muerte de Dios*».

²⁸ S. LEON MAGNO, Habla de la «*humana humilitas*» y de la «*divina maiestas*» unidas en la misma persona *Serm* 37,1 (Sch 22bis, 276). Exhorta a seguir la humildad que el Hijo de Dios se ha dignado enseñar a sus discípulos *Serm* 31,3 (Sch 22bis, 216), porque «toda la disciplina de la sabiduría cristiana consiste en la verdadera y voluntaria humildad que Jesús eligió y enseñó desde el seno de su madre hasta el suplicio de la cruz» *Serm* 37,3.

ANÁLISIS FORMAL

A. Nota	para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo.. aprovecha mucho considerar [...] las [...] tres maneras...			
B. La primera manera	es necesaria			
1. que así me baje...	para que en todo obedezca a la ley de Dios...	2. de tal suerte que,...		
1. que así me baje...	para que en todo obedezca a la ley de Dios...	2. de tal suerte que,...	aunque me hiciesen señor de...	
			no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento que me obligue a pecado mortal.	
C. La segunda	es más perfecta [...] que	3. si yo me hallo en tal punto,		
		que no quiero ni me afecto más		
			a.. riqueza	que pobreza,
			a.. honor	que deshonor,
			a.. vida larga	que corta,
	2. y, con esto, que por todo lo criado..		siendo	igual servicio de Dios..
		no sea en deliberar de hacer	un	pecado venial.
D. La tercera	es perfectísima,	3. cuando, incluyendo la 1ª y la 2ª,		
	por imitar y parecer más actualmente a Cristo..		siendo	igual alabanza y gloria de..
		quiero y elijo	más	pobreza con Cristo..
				oprobios con Cristo
E. Nota	para quien desea alcanzar esta tercera.. mucho aprovecha hacer los tres coloquios.. pidiendo que el Señor nuestro le			
1.	para más le imitar y servir,	quiera elegir en esta mayor y mejor humildad. si igual o mayor servicio y alabanza fuere.		

²⁹ *Correspondencias formales*: 1. Las notas A. E. [164 y 168] son una inclusión perfecta de apertura y cierre de todo el documento, luego pertenecen por naturaleza al mismo. 2. El *fin*, «obedecer en todo»... evoluciona escalonadamente y se concreta, más tarde, en imitar y parecer más actualmente a Cristo en la pobreza y en los oprobios; y, finalmente, se insinúa que esto último es el mayor servicio y alabanza de la divina majestad. 3. Las correspondencias de los números 2 y 3 establecen dos niveles fundamentales de sumisión a la ley y al seguimiento de Cristo. Del uno al otro existe un salto cualitativo, unido sólo por el engarce de la indiferencia. 4. La *indiferencia* («no quiero ni me afecto más») se transforma en afección por la persona de Jesús: «quiero y elijo más».

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El análisis formal demuestra que este documento se compone de tres piezas fundamentales³⁰: a) del bloque simétrico que se refiere a la sumisión a la voluntad preceptiva de Dios en materia grave y leve; b) de la Indiferencia frente a los grandes binomios en que descansa la seguridad (riqueza-pobreza, honor-deshonor, salud que enfermedad-vida larga que corta); c) y de la sumisión radical al Padre conforme a la kénosis de Cristo, guiada por el amor interpersonal.

En este esquema trimembre la Indiferencia desempeña la función de engarce entre la primera y la tercera y evoluciona ella misma a su vez desde la libertad frente a todo lo creado hacia la «pasión afectiva» del amor que desea y elige la mayor y mejor humildad. Es, por consiguiente, la visión panorámica de toda la evolución positiva de la libertad, concebida como un ascenso escalonado desde la dependencia creatural (la imagen)³¹ hasta la plenitud de la vida filial (la semejanza). Ignacio retoma así la visión patristica del retorno al estado adámico original por la semejanza al Hijo.

Las tres maneras de humildad tienen forma de escalada graduada; corta, de sólo tres peldaños. Pero en ellos se abarca desde la más grave inmoralidad hasta las formas más elevadas del amor desinteresado. Describen la visión panorámica de todo *el camino espiritual* que es capaz de recorrer la libertad en su retorno a Dios³², e invitan a que el que se ejercita mida el tramo que lleva caminado, el que le queda por andar y, sobre todo, el punto en que se encuentra en orden a su elección³³. Son una sucesión de situaciones espirituales, con las que el individuo se compara, con el fin de lograr reconocer en cuál de ellas se encuentra, para que después proceda en consecuencia.

Su lógica nos remite de nuevo a la estructura interna del Principio y Fundamento, que ahora se abre decididamente al misterio de la revelación.

³⁰ P. ADNÉS, *DSP* VII, 1174 señala en cambio cuatro.

³¹ El Señor glorificado es propiamente la Imagen (2 Cor 4,4). El hombre ha sido creado «a imagen» del Hijo; es la imagen segunda de aquella Imagen perfecta que es el Verbo. Cf. S. JERÓNIMO, *Epist* 78, 37. (CSEL 55, 79): «imaguncula verae expressaeque imaginis filii Dei»; Para IRENEO Dios creo a Adán según el modelo del hombre Dios y de este modo el hombre se hizo semejante al Padre invisible gracias al Verbo visible *Adv haer.* V 16,1-2 (PG 7, 1167-1168). Para él la imagen corresponde la hombre terrestre y la semejanza al hombre espiritual *Adv haer.* V 10,12 (PG 7, 1148-1149).

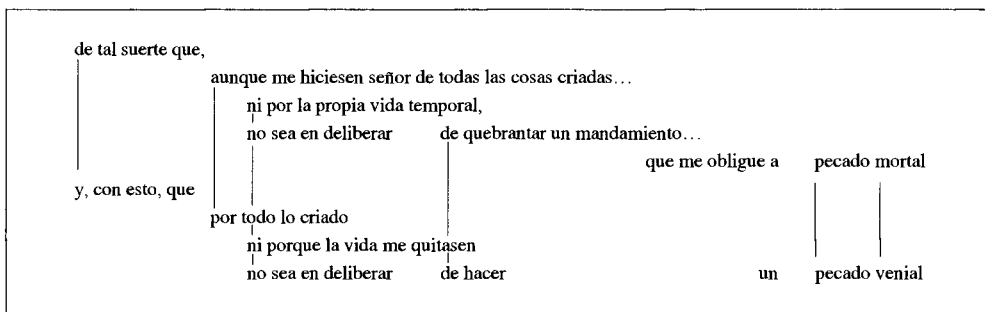
³² S. AGUSTÍN, *De Gen.* L. I, 4,9 a 6,12 (CSEL 28/1, 7-10; BAC XV 582-589): La reforma (reformatio) y renovación de la imagen imperfecta de la criatura es el resultado de la conversión a la imitación de la forma perfecta del Verbo de Dios, que está unido al Padre desde toda la eternidad.

³³ K. RAHNER, *Meditaciones*, 189: «esclarecen, desde otro ángulo la actitud electiva ya incoada».

LAS TRES ETAPAS DEL RETORNO A LA INTEGRIDAD ORIGINAL³⁴*Hacia la perfecta sumisión de la criatura a Dios***1. La libertad concebida como sumisión a la voluntad preceptiva³⁵ de Dios**

La primera y segunda maneras apuntan a la relativización de todo lo criado, incluso de la propia vida temporal amenazada, con tal de obedecer a la Ley de Dios así en materia grave como leve.

Unas frases estrictamente paralelas, comunes a ambas maneras, unen estos dos niveles de sumisión a Dios y delimitan el campo de este primer contenido obediencial de la libertad:



El hombre se somete a Dios hasta el punto de no tomar tan siquiera en consideración³⁶ la posibilidad de cometer un pecado mortal o venial deli-

³⁴ ORÍGENES, *De princ* III 6,1 (Sch 286, 236) «Hoc ergo quod dixit *ad imaginem dei fecit eum* et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret». El hombre recibió la dignidad de la imagen en su primera creación, pero asciende hacia la « semejanza » por la imitación del Verbo de Dios. El alma concibe de esta semilla del Verbo y forma en sí al Verbo concebido, *Hom in Lev.* 12,7 (GCS 6, 466,23).

³⁵ TERTULIANO, *Adv Marc* II 4,5 (CCL 1, 479) El fin de la ley es preservar al hombre y hacer que se adhiera a Dios; pues la ley supone que está dotado de libertad razonable. Sólo el hombre es glorificado, porque sólo él es digno de recibir de Dios una ley.

³⁶ que, aunque la comisión me convirtiera inmediatamente en el señor de todas las cosas creadas o por la omisión me fuera en ello la vida, ni tan siquiera se me pase por la mente la consideración de la posibilidad de poner por obra... Cf. E. KUNZ, *Die drei Weisen...*, 283-285. Dios es el Señor por antonomasia. Está absolutamente por encima de todo lo que no sea él mismo. Esto alberga en sí una cierta limitación de la disponibilidad respecto a Dios. «Una limitación expresa a (cumplir solo los mandamientos) las obligaciones graves corresponden a una comprensión de Dios legalista y juricista que no tomaría en serio a Dios como

berado³⁷. Se trata del cumplimiento del primer mandamiento de la ley de Dios (Dt 6,4-5; Mc 12,29-30) en su nivel más elemental («es necesaria para la salud eterna» e incluso «más perfecta»), y de la condición de posibilidad para que se manifieste el Reino y acontezca aquí y ahora la salvación. Sin excluir que esta sumisión a Dios está, en todo caso, por encima de la conservación de la propia vida. Porque la vida verdadera, desde el punto de vista evangélico, no es otra que la comunión con Dios por la adhesión a su voluntad, en este caso preceptiva. Tomar a ésta realmente en serio, en materia tanto grave como leve, reviste una grandeza heroica en ocasiones no evidente. A lo largo de la vida el hombre se hallará inevitablemente en situaciones límite que habrán de exigir de él una tal disposición incondicional.

2. La pura disponibilidad indeterminada de la libertad frente a todo lo creado

La segunda manera de humildad contiene, incrustado en ella, un elemento ajeno al esquema de la lógica anterior, que sustituye a una frase inicial que ahora se da por supuesta. Ignacio cambia la frase «que así me baje y así me humille, cuanto en mí sea posible para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor», por el tema de la Indiferencia. Y la cose al esquema anterior mediante dos cláusulas redaccionales («si yo me hallo en tal punto» [...] «y, con esto, que»):

si yo me hallo en tal punto, que no quiero ni me afecto más

a tener riqueza	que pobreza,
a querer honor	que deshonor,
a desear vida larga	que corta,

→ siendo igual servicio de Dios...

y, con esto, que...

Dios y que, por lo tanto, sería también insuficiente para alcanzar la salvación» (283) «El ejercitante debe mantenerse ante Dios con la actitud de quien pregunta, estando dispuesto a aceptar la respuesta que Dios le dé, sea esta cual fuere [169]» (285).

³⁷ K. RAHNER, *Meditaciones*, 189-190: Cita la doctrina de Santo Tomás «la voluntad de Dios obligante bajo pecado mortal tiene como objeto el fin de la creatura, mientras que el pecado venial [...] se refiere sólo a un medio para obtener el fin». Aquel que está decidido a evitar todo pecado mortal es un hombre que no quiere dejarse apartar de la última e inequívoca orientación al fin supremo. Quien incluso desea aplicar hasta el último medio más eficaz para lograrlo es aquel que ni tan siquiera pondrá en cuestión la posibilidad de cometer un pecado venial.

De la indiferencia a la pasión del amor

El tema de la Indiferencia³⁸, frente a los grandes binomios que sustentan la seguridad del ser humano, no se refiere en este momento directamente al cumplimiento de la ley, sino que retoma ahora el uso ordenado de las cosas del Principio y Fundamento³⁹ y se proyecta hacia la tercera manera de Humildad, a la que queda vinculada mediante una frase «inclusiva», que ahora se repite por tres veces:

- «siendo	igual servicio	de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima» [166 ²]
- «siendo	igual alabanza y gloria	de la divina majestad» [167 ¹]
- «si	igual o mayor servicio y alabanza fuere	a la su divina majestad» [168 ²].

Entre la sumisión a Dios bajo la ley y la obediencia de Cristo al Padre, propia de la vida filial, media la transformación de la disposición afectiva para la libertad en la que el hombre se ejercitó en la meditación anterior [149-157]. Llegar a ser plenamente indiferente y disponible a la voluntad divina (la indiferencia tanto afectiva como efectiva) era el ideal al que apuntaba el tercer binario. Existe una cierta analogía entre esta actitud [155] y la segunda manera de Humildad. Porque para poder servir mejor a Dios nuestro Señor es preciso asumir en toda su radicalidad el *medio* más eficaz⁴⁰. Y este no es otro que el que Dios nos ha manifestado a través de su Palabra en el misterio de la revelación. Por ello la Indiferencia apunta ahora no ya al equilibrado despego emocional con relación al uso ordenado de las «cosas», sino a la pasión personal del amor. La libertad en este caso es indiferencia frente a todo lo creado, pero llamada a transformarse en amor a su Señor.

³⁸ G. FESSARD, *La dialectique* I, 64: «La indiferencia descrita en el P. y F. reaparece aquí como el proyecto necesario que la libertad debe alcanzar en el momento de su ingreso en la deliberación de la Elección; y la mención del pecado venial hace alusión a las luces adquiridas tanto sobre las raíces del pecado como sobre las exigencias de la libertad».

³⁹ Equivale a aquella distancia de las cosas que se adquiere con la indiferencia activa, que posteriormente no vacila en escoger el medio más adecuado y mejor para el fin. Entonces la sumisión recobra la grandeza de la pasión del amor, que no logramos alcanzar sino después de una penosa fatiga [157]. S. AGUSTIN, *De Trin.*, L. XIV, 17,23 «Imago Dei quomodo renovetur, donec perfecta sit in ea similitudo Dei in beatitudine» (PL 42, 1054d-1055) La renovación exige una transposición progresiva del amor temporal al eterno, del visible al inteligible, del carnal al espiritual. Este progreso, en que la «cupiditas» cede su puesto cada vez más y más a la «caritas», continúa a lo largo de toda la vida terrestre hasta su consumación en la gloria celeste.

⁴⁰ El *medio mejor* progresa gradualmente desde evitar el pecado incluso leve hacia la recepción de la forma cristológica de la filiación por la sumisión a Dios conforme al modelo de Jesús.

3. *La libertad en cuanto asentimiento al descenso sin límites de «lo Incondicionado»⁴¹*

A la nueva luz del misterio de la revelación

El punto de vista exegético confirma, por tanto, la hipótesis de que el ideal de la disponibilidad puramente humana debe quedar sobrepasado. El texto se abre así *al misterio de Dios revelado en Cristo*, o a la automanifestación del Ser mismo de Dios. Aun suponiendo que la pobreza o la riqueza, el honor o el deshonor, la vida o la muerte («vida corta»)... fueran «estilos» o «situaciones existenciales» que prestaran a Dios un servicio equivalente⁴², el hombre prefiere y elige el camino del abajamiento, el grado supremo de sumisión y obediencia de Jesús al Padre⁴³, la elección deli-

⁴¹ TOMAS DE AQUINO, *humilitas* (S*Th* II-II 161, 1.ra 2/2) «secundum quod est virtus in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem ad ima»; LA PALMA, *Camino espiritual*, c. 16,1 (BAC 261, 554): «Y como quiera que el ánimo del hombre sea naturalmente inclinado a la honra, el que menosprecia esta caduca que se da y se recibe de los hombres, señal es que ha dado ya en el rastro, y empezado a gustar de *la honra verdadera*, aquella que da el Padre Eterno a los que se abrazan con las deshonras de su Hijo [...] Este es un grande *reventón* de este camino, en que muchos desfallecen, y es un paso en que la cruz de Jesucristo es tan pesada, que muchos caen con ella, y una ocasión en que muchos se hallan desconsolados con la ignominia de la pasión».

⁴² *igual alabanza y gloria*. R.CANTIN, *Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu selon saint Ignace de Loyola*, ScEc 8 (19569) 239-266. NADAL, (MHSI 73 FN II, nº 24, 10): Cristo ha rescatado el mundo con su cruz, y cada día sufre grandes aflicciones en su Cuerpo místico, que es la Iglesia; así, el que es de nuestra Compañía no se propone otro fin, que procurar la salud de las almas en unión con Cristo y siguiéndole en sus persecuciones»; Fco. SUÁREZ, *De Religione Societatis Jesu*, L.IX, c.5, nº 23: «Tertio difficile videtur quod ad perfectam humilitatem spectat, cum aequali Dei gloria, et spirituali profectu, eligere paupertatem prae divitiis, contemptum prae gloria [...] non legimus autem Christum aequali Dei gloria paupertatem prae divitiis eligisse, sed propter majorem Dei gloriam, paupertatem elegit et mortem. Ergo ad ejus imitationem solum debemus nos similem affectum exercere»; (ed. castellana año 2003, 78) CALVERAS, J. *Directorio*, 122: «cuando lo uno y lo otro sea en concreto igual alabanza y gloria de la divina majestad, y de otra parte deseo más». H. COATHALEM, *Commentaire*, 205-206 Interpreta la fórmula de este modo: «étant égal le service apostolique».

⁴³ Elige, por amor a Cristo, la experiencia concreta de su pasión y muerte en la cruz, más allá de toda otra motivación intramundana objetivable o racional, fuera de aquella incondicional apetencia de imitación exclusivamente deducible de las disposiciones del amor divino. Sale por completo de sí para ponerse a sí mismo a disposición incondicionada de Dios; E. KUNZ, *Die drei Weisen*, 286-287: «En estas meditaciones Cristo aparece como el que viene a este mundo desde Dios para volver a conducirlo a El, sacándolo de su extravío en la soberbia del pecado [95] y [102]» [...] «Este lugar que Cristo ocupa en la Humanidad es el que hace que las *condiciones y actitudes concretas* de su vida tengan el más alto significado para nosotros, pues son ellas las que nos expresan cómo está Dios con nosotros y cómo podemos nosotros encontrarnos con El».. «En esta situación la única actitud adecuada es la apertura y la indiferencia ilimitadas» [...] «Y he aquí que lo que marca totalmente el camino de Jesús es *la hora* (Jn 7,30), es decir, aquel acontecimiento en el que Jesús asume y experimenta con radicalidad última la nada de la criatura y del pecador para dejar así que Dios lo sea todo, siendo, de este modo, inundado por su gloria. Este acontecimiento, que es a un tiempo abismo y cumbre, marca la vida entera de Jesús ya desde sus comienzos».

berada de imitar a Cristo pobre y humillado, para no tener que dispensarse en determinados casos de estar a una altura inferior a la de aquel Amor que se manifestó un día en la impotencia de la cruz⁴⁴. Porque en ella se puso de manifiesto la incondicionalidad y plenitud del amor de Jesús al Padre y a los hombres. Y en esa misma indigencia de la sumisión creatural apareció la *omnipotencia* del Amor de Dios, que, más allá de todos los poderes y contradicciones humanas, se ha mostrado «maniatado» debido al extremo de su Amor. Dios se hizo un día débil y vulnerable precisamente a causa de la naturaleza de su «pasión» por el hombre.

Aquella fórmula con que se cerraba el Principio y Fundamento, «solamente deseando y eligiendo *lo que más nos conduce* para el fin que somos criados» [237] Ignacio la interpreta ahora desde la mutua relación interpersonal entre el creyente y Jesús. Lo que más conduce y anticipa el Reino, es imitar y parecerse a Cristo en su condición anonadada, porque tal *semejanza* es precisamente la figura divina de la libertad. Transforma el deseo de seguridad y autoafirmación en amor. Por ello es sabiduría perfectísima y locura, donde el Reino aparece no como algo ajeno a la vida, sino como su sentido último y su plenitud. Kénosis que es libertad de todos los saberes humanos y al mismo tiempo la salvación que nos ha aportado la revelación. El hombre la asume precisamente desde su vinculación personal a Cristo⁴⁵, sin otro motivo que el amor de amistad que le une a él⁴⁶. Desde esa sumisión al Padre es desde donde Jesús interpretó los acontecimientos de su vida, desde ella aceptó la voluntad salvífica y misteriosa de su Padre, y por ella apareció la plenitud de la salvación: un amor que viene de Dios y por el que ya nada jamás podrá separar a un hombre de su hermano.

El *lenguaje de la condición*, «siendo igual alabanza y gloria», no hace abstracción de la gloria⁴⁷, sino que busca aquel «servicio» que se iden-

⁴⁴ K. RAHNER, *Meditaciones*, 191: «en la elección de la pobreza, oprobios y locura de Cristo, añadir la condición *siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad* no es buscar una imitación de Cristo que, en ciertos casos, se dispensa de la altura del amor a la cruz y se coloca a nivel más bajo».

⁴⁵ Como una exigencia que brota necesariamente de la naturaleza del mismo amor. El amor exige de modo imperioso la total conformidad, física y moral, correr la misma suerte y el mismo destino de la persona amada. J. DE GIGORD, *Ecrits spirituels de Charles de Foucauld*, 106 (ed. cast. 83-84): «Moi, je ne puis concevoir l'amour sans un *besoin*, un *besoin impérieux* de conformité, de ressemblance et, surtout, de partage de toutes les peines, de toutes les difficultés, de toutes les duretés de la vie [...] Etre riche, à mon aise, vivre doucement de mes biens, quand Vous avez été pauvre, gêné, vivant péniblement d'un dur labeur: pour moi [...] je ne puis aimer ainsi» (Cf. COATHALEM, *Commentaire*, 204; FLIPO, *La Contemplation du Règne*, Chr 124, 80-81).

⁴⁶ TERESA DE ÁVILA, *Moradas sextas* c.1, n°7 (*Obras Completas* Burgos 21977, 912): «Mas yo siempre escogería el (camino) del padecer, siquiera por imitar a nuestro Señor Jesucristo, aunque no hubiese otra ganancia; en especial, que siempre hay muchas».

⁴⁷ F. SUÁREZ, *De Religione Societatis Jesu*, IX c.5°, n° 26; E. BÖMINGHAUS, *StZ* 108 (1925) 342s: «aun cuando no se acrecentara con ello la gloria de Dios - sólo por hacernos más semejantes a Jesús».

tífica con la mayor gloria de Dios⁴⁸. Habla de una situación en la que el hombre todavía no sabe qué es lo que de hecho exige la gloria de Dios. En esa situación de «no saber» el hombre mantiene la predilección por la tercera manera. De este modo Ignacio distingue el nivel de la actitud interior de su concretización exterior. El morir interior, propio del seguimiento en cuanto inclinación a la renuncia real, es siempre radical, pero deja en suspenso el cómo de la decisión-realización fáctica hasta que Dios no le manifieste cuál es el medio que más conduce para que los demás hombres participen de la salvación. Porque este medio habrá de venirle indicado por Dios como la mejor participación en el movimiento divino del amor. «De ahí que en los Ejercicios la *petición* de una determinada realización de la actitud interior sea formulada siempre de modo condicionado»⁴⁹. La predilección por la tercera no determina todavía la forma exterior de vida que queda sometida, en cuanto petición, a un criterio superior: que sea lo que Dios ulteriormente determine.

De la imagen a la semejanza

S. Ignacio describe así, en las tres maneras de Humildad, todo el camino espiritual que le es dado recorrer a la libertad desde la *imagen*⁵⁰ que

⁴⁸ P.-H. KOLVENBACH, *Locos por Cristo*, CIS 20 (1990) 82-83: «...sólo vistiendo la vestidura y librea de Cristo [...] se edifica el reino del amor para la mayor gloria de Dios (Const.[101]ss.) [...] la gloria de Dios no significa sólo el ser divino en la manifestación de su esplendor, sino también la irradiación de gracia y verdad que emanan de la persona del Verbo Encarnado que sigue brillando en su obra de salvación de la sociedad humana - la misma a la que estamos llamados a colaborar [...] La mayor gloria de Dios, la gran pasión de Ignacio, consiste en «ser puesto con el Hijo» (*Autob.* 96) *en su misión de hacer fruto* [...] de llevar a los hombres a su Padre [...] Por lo mismo, nada puede servir a la gloria de Dios si no se inserta en la venida de su reino de amor. Por eso utiliza Ignacio [...] la expresión «*hacer fruto*»: porque todo trabajo y modo de vida debe elegirse y desarrollarse en función del fruto que produce, a fin de que la gloria de Dios sea servida y pueda ser reconocida en esta fecundidad [...] La *mayor gloria de Dios* se logra en la *locura de la cruz de su Hijo*». Carta a Ascanio Colonna, 15 de Abril 1543 (MHSI 22 *Ep.Ign* 1, 255).

⁴⁹ E. KUNZ, *Die drei Weisen der Demut*, 293.

⁵⁰ El hombre fue creado a imagen de Dios por su libertad, y por ella es capaz de alabar, hacer reverencia y servir [23²]. GREGORIO DE NISA, *De hom op.* 16 (PG 44, 184b); TERTULIANO, vincula explícitamente el libre arbitrio razonable a la imagen de Dios (*Adv Marc.* II 5,5-7 y II 6,2-3; CCL 1, 480-481); «Lo que un día fue plasmado en el limo de la tierra no sólo era la obra de Dios, sino además una prenda revestida (induens) de la imagen del Cristo futuro según la carne» (*De resurrectione mortuorum* 6, 3 y 5; CCL 2, 928); HILARIO DE POITIERS por su parte considera que la creación del hombre a imagen de Dios se orienta hacia la plenitud de su asociación al Verbo encarnado (hacia la encarnación y la redención), en quien la carne humana tuvo que pasar por la humillación de la sumisión para obtener la gloria del Espíritu. Esta es la elevación, de nuestra humanidad asumida, hasta la consumación de la imagen de Dios (*De Trinitate* XI,49. CCL 62; BAC 481, 640-641). Para S. AMBROSIO, el signo de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios es que es libre e imita la inmensidad divina por la universalidad y ubicuidad de su mente. Cf. *Hexam* VI

plasmó Dios en el momento de la creación [23] hasta la obediencia amorosa del Hijo [167] por la que el hombre recibe en sí la *semejanza* de la vida filial en el Espíritu⁵¹. Bajo el impulso del dinamismo interno⁵² de la imagen, creada desde el origen para llegar a recibir un día la forma del Verbo⁵³, el proceso se despliega en tres momentos capitales a los que Ignacio llama lacónicamente «maneras». De las cuales la tercera es la meta y consumación de la primera, *el reverso del pecado angélico*⁵⁴ [50], y la plenitud del amor revelado [53]; *el fundamento* que Dios ha dejado en la historia para que presida y rijan no sólo las aspiraciones del hombre, sino además *toda relación interpersonal*, que se habrá de fundar de aquí en adelante en la justicia que viene de Dios. Porque elimina del «yo» toda pretensión de autoafirmación que no esté inspirada por el misterio del Crucificado. Y, debido a que desplaza el amor de la propia excelencia (el yo centrado en sí mismo) hacia el conocimiento de Aquel que es Señor, la forma histórica del Verbo se convierte en el fundamento de la propia identidad.

No se trata, por consiguiente, de tres peldaños por los que el hombre ascendiera, sino de una única actitud por la que el hombre «desciende» a su radical pobreza⁵⁵. Porque la rendición a Dios sólo puede ser recibida gratuitamente, como don, desde la tercera manera, cuando Dios acoge al hombre que, en el reconocimiento de su propia nada, se abandona y entrega con Cristo al poder absoluto del Padre como amor y seguridad, dispuesto a eliminar radicalmente todo lo que se oponga a este don absoluto e incondi-

8,44-45 (CSEL 32,1, 235-236); y GREGORIO MAGNO considera que la creación del hombre a imagen de Dios es el fundamento y el punto de partida de la vocación del hombre a la vida eterna.

⁵¹ Para S. JERÓNIMO el hombre tiende a recibir en sí la imagen del Hijo de Dios. Se despoja poco a poco de la imagen terrena para acceder a la imagen supraceléstica *In Isaiam* VIII 24,1 (CCL 73, 316); GREGORIO MAGNO, *In Ezq* I 2,19 (PL 76, 804ad): El santo es conducido a la perfecta semejanza en la medida en que imita la vida del su Redentor. IRENEO, *Adv haer.* V 16,1-2 (PG 7 1167-1168) El hombre se hace semejante al Padre invisible, gracias al Verbo visible. Es pues el Espíritu el que nos hace semejantes a Dios (Ib V, 6,1 PG 7, 1137).

⁵² HILARIO DE POITIERS, El «spiritus vitae» significa el dinamismo interno permanente de la imagen, llamada a ser configurada por la forma del Hijo, y que se actualiza no de una vez por todas, sino progresivamente en la vida espiritual del hombre. La imagen, por este motivo, es una divinización incoativa. Cf. A. SOLIGNAC, *Image*, 1413.

⁵³ La relación entre la formación del hombre y la encarnación del Hijo es recíproca: la primera anuncia la segunda, y la segunda da sentido pleno a la primera.

⁵⁴ La sumisión radical y perfecta a Dios de la obediencia creatural.

⁵⁵ Este descenso sólo se puede realizar cuando se es consciente de no estar en posesión de las dos primeras maneras de humildad. Cuando el hombre acepta su nada, en cuanto criatura y pecador, y se abandona con Cristo al poder y al amor de Dios, misericordioso y salvador. Cuando el hombre reconoce y confiesa la situación de perdición y abandono en que se encuentra sin las manos de Dios y, desde ahí, se abre al Todo de Dios; TERESA DE ÁVILA, *Moradas* VI 10,7: «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante [...] esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es *andar en verdad*».

cional. Así pues, la decisión por Dios (1ª) y la indiferencia (2ª) no son pasos independientes de un desarrollo lineal, sino actitudes de apertura a Dios sólo posibles desde la participación en la muerte de Cristo. Se realizan siempre, «a un tiempo y en la misma profundidad existencial», desde la predilección propia de la tercera manera. Son un regalo de gracia, para quien siente no haber alcanzado todavía ni tan siquiera la primera, bajo la forma del conmorir con Cristo: en la entrega de la criatura pecadora al único Dios capaz de salvar⁵⁶.

Lo maravilloso de esta humildad es que trasciende todos los saberes humanos y hace patente el Ser mismo de Dios como principio que debe *in-formar* la vida de los hombres.

Santo Tomás comprendió perfectamente este misterio: la humildad hace al hombre capaz de Dios⁵⁷. «Si la humildad, en cuanto virtud especial concierne en primer lugar a la sumisión del hombre a Dios, por este misterio el hombre se somete a los demás en la humildad»⁵⁸. «Frente a la justicia humana de la ley como principio de lo intramundano, la humildad interviene en el mundo como nuevo principio procedente de Dios»⁵⁹.

El que se ejercita considera durante todo el día esta conducta «inútil», propia de la gratuidad del amor, este inexcusable *principio formal* de identificación personal con Cristo, que al hombre no le es lícito asumir indiscriminadamente si Dios mismo no le autoriza para ello⁶⁰. Porque comprende que el amor personal que le atrae hacia Jesús es llamada hacia aquella plenitud exigida por la misma dialéctica universal de la existencia humana. El amor personal de Cristo y la estrecha vinculación a su persona hacen brotar con frecuencia de la oscuridad del odio y de la violencia, en que a veces se encierra la humanidad, lo que es propio de Dios. Por ello es a un tiempo kénosis y exaltación del Amor. En ella Dios ha manifestado su

⁵⁶ Cf. E. KUNZ, *Die drei Weisen der Demut*, 295-297.

⁵⁷ *Super Mat. XI,3* Mt 11,29 «aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Ed. Marietti 38 n° 970, 150) «Per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum. (Is 66,2): Super quem requiescet spiritus meus nisi super quietum et humilem? Unde *humilitas facit hominem capacem Dei*».

⁵⁸ II-II, q.161 a.1 ad 5. El mismo Sto Tomás de Aquino cita a S. Benito de Nursia: sumisión a los superiores, a los iguales e incluso a los inferiores.

⁵⁹ E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe*, 22.

⁶⁰ K. RAHNER, *Meditaciones..* 192-194: «Nada nos autoriza a incrustar por cuenta propia un tal comportamiento en nuestro estilo de vida. Esta conducta presupone una conformación originaria, madurada por la aceptación de la gracia, y no sólo con unas circunstancias externas favorables [...] han de practicarse con la mayor discreción. Lo que sí puede hacerse es el propósito de aceptar humildemente por Cristo las posposiciones, enfermedades, e injusticias que puedan sobrevenirnos» [...] «Un amor a la cruz verdaderamente grande tiene que ser siempre escéptico respecto de sí mismo, ya que, en definitiva, sólo la observancia de los mandamientos garantiza la realidad de tal amor». Y a la inversa, «Sólo una constante aproximación a este tercer grado permite la plena realización del primero *allí* donde de verdad viene exigido totalmente».

modo de ser y, aunque no existiera otro motivo que el hecho de que Dios se haya manifestado de este modo, resulta decisiva para el hombre.

De aquí que esta opción de vida sea el presupuesto previo (el fundamento⁶¹) y la clave hermeneútica de toda elección cristiana posterior («Antes de entrar en las elecciones...»), incluso prescindiendo del objeto concreto sobre el que después pueda esta versar. Es lo «no-elegible» (el *fin*⁶²), la esencia misma del ser cristiano, que el hombre habrá de asumir en cualquier hipótesis de vida. Los «estados» serán posteriormente modos diversos de apropiación⁶³ de esta «forma de ser cristiana». Y la fórmula «venir en perfección en cualquier estado» [135⁶], e identificarse con los oprobios y las humillaciones propias del amor, el anuncio que la fe en Cristo ofrece a todo creyente por igual.

En la libre disposición para recibir en sí esta «forma de ser» cristiana el hombre conoce internamente a Cristo en su misterio, es decir, a Jesús en cuanto Hijo del Padre que se somete sin rebelarse a una voluntad⁶⁴, y al ser asumido por él en el consuelo de su amistad, alcanza la plenitud del conocimiento interno de su Señor.

DIRECTORIO O MODO DE UTILIZACIÓN

Cuando se hacen los treinta días con toda la exactitud posible, lo más aconsejable es dedicar un día entero exclusivamente a estas Maneras de Humildad⁶⁵. Es lo que se desprende del estudio que precede sobre el lugar que ocupa esta reflexión, en ese que llamamos 4º día bis, después de Banderas-Binarios y antes de la contemplación de Nazaret a Jordán.

Es un día en el que no debería existir un horario con tiempos fijos, sino sólo las comidas, la instrucción (que sí conviene que haya alguna) y la Eucaristía. Suele ser mejor suprimir en él la entrevista personal. El ejercicio es una reflexión sin tiempo preestablecido, como se hizo con el Principio y Fundamento. Una sucesión de ratos de reflexión entreverada de coloquios, que deberá dejarse a la iniciativa del que los hace⁶⁶. Por lo que atañe

⁶¹ Sto TOMÁS DE AQUINO, (*STh* II-II q.5 ra 2/13) «secundum hoc, humilitas dicitur *spiritualis aedifici fundamentum*. alio modo est aliquid primum in virtutibus».

⁶² Véase detenidamente el sermón de Cristo dirigido a todos los cristianos [146-147]. Previamente a elegir algo *concreto* elegimos sin reservas y de modo permanente a Cristo en su misterio.

⁶³ *Medios* ordenados al fin.

⁶⁴ J. DUPONT, *Le Dieu de Jésus*, NRT 109 (1987) 340-341.

⁶⁵ Llama la atención que el *Directorio oficial* [215] (MHSI 76 Direct, 714) diga que se consideren durante todo el día, fuera del tiempo de oración. Dice además que, en ese mismo día 5º, se contemplen simultáneamente uno o dos misterios de la vida de Jesús.

⁶⁶ Esto no excluye la posibilidad de que, a partir del día 5º, las maneras de humildad lleguen a ser el *motivo de fondo* que vaya resonando de modo permanente, diluido entre las contemplaciones de la vida del Señor, hasta el momento decisivo de la Elección. Porque Ig-

a la distribución así de los tiempos como de los lugares, habrá de obrar según que le parezca que más le podrán ayudar. Este cambio en la distribución del tiempo y del sitio contribuye a crear un cierto paréntesis de descanso y distensión, muy apto para que los recuerdos de lo pasado *se posen* y crezca la expectativa de lo que va a venir a continuación.

Conviene que el que hace los Ejercicios advierta que debe considerar estas Maneras de Humildad, sin omitir alguna, y por el mismo orden en que se proponen. Porque es importante recorrer todo el proceso. No se reflexiona bien sobre un viaje si sólo se atiende a una de las estaciones de su recorrido, aunque sea la última, la de llegada. Habrá de recordar nuevamente el principio, el estado de desbarajuste moral y lejanía de Dios en que estuvo, y cómo el Señor le sacó de esa situación para que nunca más vuelva a ella (1^a). Luego, los atractivos que ofrecen el mundo y las cosas, sobre todo el dinero, el orgullo, las tensiones de poder que genera la vida y el placer que da la seguridad (2^a). Hasta que descubra a Jesús de Nazaret, su Redentor, el único capaz de polarizar y satisfacer toda la capacidad y la apencia de amor del hombre que le sigue incondicionalmente (3^a) hasta que el Padre se digne ponerle después en los acontecimientos de la vida como imitador de Cristo a disposición incondicionada de Dios. Esa es la salvación que promete y hacia la que le va conduciendo suavemente el Espíritu. El Principio y Fundamento era todo el proyecto del viaje. Ahora ya se ha recorrido no poco, pero todavía queda gran parte en el horizonte. Y esa parte que queda, también la caminará llevado de la mano del Señor, como hasta ahora.

Estas Maneras de Humildad está claro que no son muestras de una tipología abstracta, sino retazos de la propia vida y así se han de considerar.

nació hizo, precisamente de la tercera manera, la piedra de toque de la vida espiritual y de la identidad del jesuita (Const. Examen c.4 [101] 44 a [103] 46).

LA ELECCIÓN

[169-189]

[169] ¹PREÁMBULO PARA HACER ELECCIÓN

²En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, ³y así, cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin. ⁴Así como acaece que muchos eligen primero casarse, lo cual es medio, y secundario servir a Dios nuestro Señor en el casamiento, el cual servir a Dios es fin. ⁵Asimismo hay otros que primero quieren haber beneficios, y después servir a Dios en ellos. ⁶De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin; de suerte que lo que habían de tomar primero toman postrero. ⁷Porque primero hemos de poner por obyecto querer servir a Dios, que es *el* fin, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conviene, que es el medio para el fin; ⁸así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima.

[169] 2 Al comienzo de este párrafo el *Autógrafo* dice al margen «1º punto», pero resulta que luego, en este número [169], no existe un segundo punto. Luego para mayor claridad juzgamos oportuno prescindir de esta indicación – 3 y así: Por tanto – 4 y *secundario*: Aparece dos veces en este mismo número y significa, secundariamente, en segundo lugar, después – 5 *no van derechos*: No van rectamente a Dios (Cf. [154¹] el segundo binario), sino que desean que Dios se avenga plenamente a sus afecciones desordenadas – y, *por consiguiente*: Como consecuencia, de resultas de su afección desordenada – 6 *poner por obyecto*: Tener como único objetivo y motivación (Cf. [179¹] servir a Dios, que es el último fin. El tomar beneficios, en cambio, es el medio para el fin; – *el fin*: el artículo «el» fue añadido *probablemente* por la mano de S. Ignacio. – 7 así: Por tanto.

[170] **¹PARA TOMAR NOTICIA DE QUÉ COSAS SE DEBE
HACER ELECCIÓN,
Y CONTIENE EN SÍ CUATRO PUNTOS Y UNA NOTA**

²*El primer punto.* Es necesario que todas cosas de las cuales queremos hacer elección sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella.

[171] ¹*Segundo.* Hay unas cosas que caen debajo de elección inmutable, así como son sacerdocio, matrimonio, etc; ²hay otras que caen debajo de elección mutable, así como son tomar beneficios o dejarlos, tomar bienes temporales o lanzallos.

[172] ¹*Tercero.* En la elección inmutable, que ya una vez se ha hecho elección, no hay más que elegir, porque no se puede desatar; así como es matrimonio, sacerdocio, etc. ²Sólo es de mirar que, si no ha hecho elección debida y ordenadamente sin afecciones desordenadas, arrepiñéndose, procure hacer buena vida en su elección. ³La cual elección no *parece que sea vocación divina*, por ser elección desordenada y oblica, ⁴como muchos en esto yerran, haciendo de oblica o de mala elección vocación *divina*. ⁵Porque toda vocación divina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ni de otra afección alguna desordenada.

[173] ¹*Cuarto.* Si alguno ha hecho elección debida y ordenadamente de cosas que están debajo de elección mutable, y no llegando a carne ni a mundo, ²no hay para qué de nuevo haga elección, mas en aquella perficionarse cuanto pudiere.

[174] ¹*Nota.* Es de advertir que, si la tal elección mutable no se ha hecho sincera y bien ordenada, ²entonces aprovecha hacer la elección debidamente, quien tuviere deseo que dél salgan frutos notables y muy apacibles a Dios nuestro Señor.

[170] ² *militen*: «formen parte» o «sean conformes a» lo que la Iglesia jerárquica entiende y aprueba... Cf. *DEsp* [66]: «militaban a lo mismo» inclinarse, tender a. – *repugnantes*: No contrarias; que no repugnen a su espíritu y a su sentir.

[172] ¹ *que ya una vez*: «Que» equivale a cuando – ³ *parece que sea vocación divina*: S. Ignacio tacha «podemos dezir que sea vocación» y escribe al margen «parece que sea vocation diuina». Broët en la P₁. – *divina*: S. Ignacio añadió esta palabra sobre la línea. Salmerón en la P₁.

[173] ¹ *y no llegando a carne ni a mundo*: Sin mezcla alguna de la resistencia propia de la concupiscencia que manipula y desvía la rectitud de la intención. Sin mezcla de amor carnal o mundano (Cf. la palabra *carne* en los números [157][172][173]; y *amor carnal* [97]).

[174] ² *apacibles*: Agradables.

[175] **¹TRES TIEMPOS PARA HACER SANA Y BUENA ELECCIÓN
EN CADA UNO DELLOS**

²*El primer tiempo* es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado; ³así como san Pablo y san Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor.

[176] *El segundo*, cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus.

[177] ¹*El tercero tiempo* es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima; ²y, esto deseando, elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima. ³Dije tiempo tranquilo, cuando el ánima no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales líbera y tranquilamente.

[178] ¹Si en el primero o segundo tiempo no se hace elección, síguense cerca este tercero tiempo dos modos para hacerla.

**²EL PRIMER MODO PARA HACER SANA Y BUENA ELECCIÓN
CONTIENE EN SÍ SEIS PUNTOS**

³*El primer punto* es proponer delante la cosa sobre que quiero hacer elección, así como un oficio o beneficio para tomar o dejar, o de otra cualquier cosa que cae en elección mutable.

[179] ¹*Segundo*, Es menester tener por obyecto el fin para que soy criado, que es para alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima; ²y con esto hallarme indiferente, sin afección alguna desordenada. De manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; ³mas que me halle como en medio de un peso, pa-

[175] ² *así mueve y atrae la voluntad*: Produciendo un gran asentimiento en ella (Cf. *Autob.* c. 3^o [27]) – *sigue a lo que es mostrado*: Determina que debe hacer aquello que Dios le muestra o propone de modo evidente.

[177] ² *dentro de los límites de*: Las instituciones y prácticas aprobadas por... – *para que sea ayudado en*: Para que pueda emplearse mejor en el servicio de – ³ *no es agitada de varios espíritus*: No siente la presión de los impulsos o influjos venidos «de fuera».

[178] ² *EL PRIMER MODO...*: Los dos modos para hacer una buena elección que se exponen a continuación son los que se deben utilizar para elegir por el tercer tiempo.

[179] ¹ *tener por obyecto*: Tener como único objetivo o motivación (Cf. [169^o]) – ² *y con esto*: Y para esto – *que no esté más inclinado ni afectado*: Que no propenda voluntariamente ni sienta más afecto a una cosa que a otra – ³ *en medio de un peso*: Como el fiel de la balanza (Cf. [15^o] «no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso») – *Sintiere ser*: Sintiere que redunda más gloria.

ra seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima.

[180] ¹*Tercero*. Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita que más su alabanza y gloria sea; ²discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad.

[181] ¹*Cuarto*. Considerar, racionando, cuántos cómodos o provechos se me siguen con el tener el oficio o beneficio propuesto, para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; ²y, por el contrario, considerar asimismo los incómodos y peligros que hay en el tener. ³Otro tanto haciendo en la segunda parte, es a saber, mirar los cómodos y provechos en el no tener, y asimismo, por el contrario, los incómodos y peligros en el mismo no tener.

[182] ¹*Quinto*. Después que así he discurrido y racionado a todas partes sobre la cosa propósita, mirar dónde más la razón se inclina; ²y así, según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita.

[183] ¹*Sexto*. Hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho, con mucha diligencia, a la oración delante de Dios nuestro Señor ²y ofrecerle la tal elección, para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza.

[184] ¹EL SEGUNDO MODO PARA HACER SANA Y BUENA ELECCIÓN
CONTIENE EN SÍ CUATRO REGLAS Y UNA NOTA

²*La primera* es que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa descienda de arriba, del amor de Dios. ³De forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor.

[185] ¹*La segunda*, mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido, y deseando yo toda su perfección, considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios nuestro Señor y mayor perfección de su ánima; ²y, haciendo yo asimismo, guardar la regla que para el otro pongo.

[180] ¹ *quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima*: Hacermé querer y sentir internamente (Cf. [155²] «*le pondrá en voluntad*»; [184²] «*descienda de arriba, del amor de Dios*»). El hombre espera la iniciativa gratuita de la moción de Dios para dejarse guiar...

[181] ¹ *cómodos*: Ventajas – *se me siguen con*: Se me van a derivar existencialmente de – *incómodos*: Desventajas.

[182] ² *y así*: Finalmente.

[183] ² *siendo*: Si es, caso de que sea.

[184] ³ *más o menos*: Mayor o menor.

[185] ¹ *y deseando yo toda su perfección*: «yo» añadido al margen *probablemente* por la mano de S. Ignacio. – *2 la regla*: La pauta o forma de proceder.

[186] *La tercera*, considerar, como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección; y, reglándome por aquella, haga en todo la mi determinación.

[187] ¹*La cuarta*, mirando y considerando cómo me hallaré el día del juicio, pensar cómo entonces querría *haber* deliberado acerca la cosa presente; ²y la regla que entonces querría haber tenido, tomarla agora, porque entonces me halle con entero placer y gozo.

[188] *Nota*. Tomadas las reglas sobredichas para mi salud y quietud eterna, haré mi elección y oblación a Dios nuestro Señor, conforme al sexto punto del primer modo de hacer elección.

[189]

**¹PARA EMENDAR Y REFORMAR
LA PROPIA VIDA Y ESTADO**

²Es de advertir que, acerca de los que están constituidos en prelatura o en matrimonio (quier abunden mucho de los bienes temporales, quier no), ³donde no tienen lugar o muy pronta voluntad para hacer elección de las cosas que caen debajo de elección mutable, ⁴aprovecha mucho, en lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno dellos; ⁵es a saber, poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima. ⁶Para venir y llegar a este fin, debe mucho considerar y ruminar por los ejercicios y modos de elegir, según que está declarado [175-188], ⁷cuánta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con ejemplo [344]; ⁸asimismo de sus facultades,

[186] *en el modo*: O procedimiento.

[187] ¹ como entonces querría *haber* deliberado acerca. Ignacio añadió al margen en el Autógrafo la palabra «*aber*». A saber, por qué forma y medida («canon de comportamiento») querría haberme reglado al deliberar acerca de.

[189] ¹ *la propia vida y estado*: La propia persona y el estado de la casa [344¹]. En el n° [177] se hace alusión al título de este n° [189]; se habla también de «vida y estado». Lo cual induce a pensar que este n° [189] fue añadido posteriormente como desarrollo del n° [177] – ³ *donde*: Cuando – ⁴ *dar forma y modo de*: Escoger un método para – ⁵ *poniendo su creación*: Ofrecer su propio ser. – ⁶ *ruminar*: (Cf. [342²]) Reflexionar muy atentamente en los ejercicios de contemplación – *según que está declarado*: Cf. [175-178] – ⁷ *casa y familia*: La hacienda o los bienes raíces y la servidumbre – ⁸ *facultades*: El dinero y los bienes a disposición inmediata, susceptibles de un manejo fácil – ⁹. La V. omite el adverbio «*mayor*»: «nec quaerendo, nisi quod honorem Dei et salutem summa praestet» – ¹⁰ *querer y interese*: (Th. DE KEMPIS, L.I, c. 25 final: «*tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris*» y L.II, c.11) Cuanto, dejadas todas las cosas, se deje a sí mismo y, saliendo por completo del amor propio desordenado, que trata siempre de obtener ventajas personales, busque solamente agradar a Dios por el cumplimiento de su voluntad participando del misterio pasual de la muerte y resurrección de Jesús.

cuánta debe tomar para su familia y casa, y cuánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías, ⁹no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino, en todo y por todo, mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor. ¹⁰Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese.

LA ELECCIÓN

[169-189]

GÉNESIS DEL TEXTO

Los Ejercicios de Manresa contenían, con bastante probabilidad, algunas de las reglas para hacer sana y buena elección [169-189], aunque todavía de un modo tal vez incompleto y rudimentario¹.

a) Por *el criterio del latín empleado*, sabemos que el preámbulo para considerar estados [135], además de ser requerido por el contexto, como introducción a las Dos Banderas, en su literalidad, conserva huellas de la primitiva traducción latina². El mismo primer traductor fue quien trabajó el tratado completo de las elecciones desde el preámbulo para hacer la elección [169] hasta el apartado que trata de la reforma de vida [189], porque se mantiene en él la *clausulación* literal tan característica suya³.

b) La aplicación del *criterio de la crítica externa* añade nuevos datos a lo anterior. La copia de J. Helyar contiene, bajo el epígrafe *De electione*, los tres tiempos para hacer sana y buena elección [175-177] y las *Quatuor regulae ad eligendum*, que nos ofrecen los cuatro puntos del segundo modo del tercer tiempo [184-187]. En la copia completa también figuraría, al menos en parte, el apartado «Para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección» [170-172], porque después de las tres maneras de humildad y como final de la segunda Semana, en el apartado *Item alia de*

¹ Ex² 31: «atque etiam Regulae ad electionem faciendam [169-189] haec ultimae modo saltem imperfecto».

² Aquella que elaborara probablemente Ignacio en los primeros tiempos de su estancia en París y, por tanto, anterior a 1535, «con ocasión de los primeros ejercicios a los estudiantes universitarios». J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, AHSI 31 (1962) 65-66.

³ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 68: «Desde el preámbulo para hacer elección [169] hasta el apartado “Para enmendar y reformar la propia vida y estado” [189] se mantiene la clausulación literalísima característica suya, de cuyo deficiente latín han quedado muchas huellas».

electione, se nos habla de la elección «inmutable»⁴, y de las cosas «mudables» sobre las cuales puede versar también la elección. Se toca el punto acerca de cuándo la elección puede llamarse «vocación divina»: cuando es pura y sin mezcla alguna de sensualidad ni de deseos mundanos⁵. Y, finalmente, se añade una coletilla, sobre aquellos que se casan más por intereses egoístas que por la pura gloria de Dios. Esta apostilla conclusiva parece aludir al *preámbulo* para hacer elección [169]⁶.

Luego en París estaba ya redactado prácticamente casi todo el tratado sobre la elección, aunque tal vez en un orden diferente del actual. No se puede decir lo mismo acerca del apartado «Para enmendar y reformar la propia vida y estado» [189], porque la copia de Helyar no hace ni la más mínima alusión a él⁷.

c) Por *los datos de la crítica interna* todo parece indicar que este tratado sobre la elección fue gestado por S. Ignacio, de modo original, a partir de su propia experiencia, en torno a dos núcleos fundamentales que lo vertebran: la diversa intensidad y evidencia de la consolación, sin causa o con ella, tal y como aparece descrita en las reglas de discreción de espíritus [330] [316]⁸, y *el Principio y Fundamento*.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

La gran aportación de S. Ignacio a la historia de la Espiritualidad ha sido precisamente haber vinculado indisolublemente la «experiencia del Espíritu» (el lenguaje de Dios) al reconocimiento, a través de él, de su voluntad, la consolación con la libertad⁹. El hombre accede a su plenitud cuando, libre de los condicionamientos de la pasión (afección desordenada)

⁴ En que no cabe elegir de nuevo, sino sólo arrepentirse y hacer en ella buena vida.

⁵ Cf. H. n.º 50, Ex² 446: «Vocatio Dei est simplicissima, absque mistione alicuius sensualitatis vel desiderii mundani. Electio vero quandoque *recta*, quandoque *obliqua* seu *mista* cum quibusdam desiderii mundanis. Unde non omnis uxoratus est vocatus a Deo, quum plurimi uxorentur propter divitias, sensualitatem, etc., magis quam propter meram laudem Dei».

⁶ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 25-26.

⁷ J. CALVERAS afirma en la p. 26, líneas 2^a y 3^a, que en la copia completa también existirían los seis puntos del primer modo del tercer tiempo [178-183]. Tal vez se funde para esta afirmación en que la (P.) Versio Prima, especialmente en los números [178³] y [179¹⁻²] (Cf. Ex² 271) conserva huellas evidentes de la mano del primer traductor.

⁸ En pasajes de la *Autobiografía* c.1, n.º 8; y c.3, n.º 20-27. Y en la carta a S. Fco. de BORJA, duque de Gandía, Roma 20 de Sept. 1548 (MHSI 26, *Eplgn* II, 235-236).

⁹ K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, en *Ignatius von Loyola, (La lógica..* 114: «Dios, en el caso normal, notifica su voluntad a la manera de cierta inspiración individual [...] de suerte que dicha voluntad [...] en su concreción última, sólo se puede conocer si se añade esta moción que proviene de Dios»; p. 127: estas vivencias, que deben atribuirse a Dios, se distinguen de otras cuyo origen es distinto; 128-129: lo importante es saber cómo surge y de dónde procede [...] lo que se busca es precisamente ese criterio del origen divino, que es independiente de la apreciación moral del objeto a que induce el impulso».

y movido inmediatamente por Dios, elige espontáneamente aquello que siente que Dios previamente le ha puesto en el corazón ([155²] «en voluntad»). Entonces queda unificado intencionalmente por la sola búsqueda de la voluntad divina y en ella se da la plena coincidencia entre apetencia y libertad, entre naturaleza y persona¹⁰, entre moción de Dios y voluntad; queda unificado, «de lo alto», para buscar y hallar a Dios (su voluntad) en todas las cosas, configurado con la *forma* de ser del Hijo, propia de Jesús, recibiendo en sí la vida filial.

De este modo S. Ignacio está definiendo implícitamente la libertad agustinianamente¹¹, en cuanto que la fundamenta en «la necesidad» con que es atraída la libre disposición por el amor¹². Cuanto el Amor más atrae al hombre y éste espontáneamente más se abandona a él, en la relativización absoluta de todo lo demás (la Indiferencia)¹³, más alcanza la «libertas» o li-

¹⁰ [169²] El ojo de la *intención* debe ser simple. Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de Concupiscencia*, en ET 1, 393-395 nota 14. Define la «*Naturaleza*»: como todo lo que en el hombre tiene que estar previamente dado, como objeto y condición, para que la decisión sobre sí mismo sea posible. Aquello que el hombre no ha elegido, sino que de un modo u otro le viene dado con anterioridad. Y define el concepto de «*Persona*»: (= existencia) como el hombre en cuanto decide sobre sí, disponiendo libremente; su propia realidad definitiva, lograda por medio de un acto de su decisión libre sobre sí mismo como realidad total. Lo esencial en la decisión de la libertad es su carácter personal (393).

¹¹ S. AGUSTÍN distingue entre el «*liberum arbitrium*» (la capacidad de opción entre una cosa u otra) y la «*libertas*» (la atracción por el Sumo Bien y Felicidad). Cf. *Enarr in Ps 99,7* (CCL 39, 1397): «*Servite Domino in iucunditate*» La condición servil es amarga. No temáis servir a Dios. Gran felicidad es ser siervo en esta casa. «*Libera servitus est apud Dominum [...] ubi non necessitas, sed caritas servit [...] Servum te caritas faciat quia liberum te veritas fecit [...]* *Simul es et servus et liber: servus, quia factus es; liber, quia amaris a Deo a quo factus es; immo etiam inde liber, quia amas eum a quo factus es [...]* *Servus es Domini, libertus es Domini; non te sic quaeras manumitti, ut recedas de domo manumisoris tui.*»

¹² S. AGUSTÍN, *Civ Dei* L.V, c.10 (CCL 47,140-141) Esta *necesidad* del amor es la misma plenitud de libertad. Lo Inabarcable es, en definitiva, el fundamento primordial (posibilitante) de toda acción libre: «*Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis.*» Por eso Dios es omnipotente, porque hace lo que quiere y no padece lo que no desea; *De Ench.* XXVIII, 105 (CCL 46, 106): «*Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male, nec gratis si bene nec impune si male. Postea vero sic erit ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato;* *Civ. Dei* L. XXII, c. 30,3 (CCL 48, 863-864): *Será un libre albedrío que le hará al hombre deleitarse indeclinablemente en el no pecar y de ese modo ya no podrá deleitarse en el pecado.*

¹³ La *indiferencia* ignaciana (*ἀπάθεια*, *Gelassenheit*) es por ello una consecuencia del sentirse atraído por el amor. El hombre primero elige el amor que siente, el cual le hace relativizar todas las cosas. Y después, al quedar estas relativizadas, busca el «medio» que más conduce para el fin. Por esa razón, la voluntad, para poder querer y ser libre, *tiene que estar previamente «necesitada»* por algo muy profundo. Porque el hombre no es capaz de querer si no hay algo, absolutamente fundante, que previamente «le necesite» (le tire y atraiga), *respecto de lo cual ya no es libre para quererlo o no quererlo*, porque es su misma felicidad. «Es el estado ínfimo de la dinámica de una voluntad que da un sí en estado de disponibilidad y amor» K. RAHNER *Sobre el concepto*, 156.

bertad propia del amor por la que participa del ser mismo de Dios. Por ello, para tener capacidad de «optar por», el hombre necesita tener algo que le atraiga profundamente, pues en la elección no debemos tener en cuenta simplemente el acto meramente subjetivo de la libertad humana, sino considerar que la *llamada objetiva* de Cristo, al solicitar la respuesta libre del fiel, le emplaza a éste ante una elección a realizar¹⁴. Y eso es lo que a un tiempo le hace relativizar las demás cosas y escoger lo que verdaderamente le apetece y es conforme a su ser, a su más profunda verdad¹⁵. Porque entonces el libre albedrío se transforma en libertad plena, al haber alcanzado el fundamento mismo en su radicación o capacidad de elegir, en Dios y desde Dios.

De ahí que en este pequeño tratado no todas las piezas tengan el mismo valor. Existe en él, desde el punto de vista «diacrónico», un núcleo germinal carismático¹⁶, sobre la experiencia del Espíritu, que son los *dos primeros* tiempos de elección, estrictamente vinculados a las reglas de discreción de espíritus, y en concreto a los nº [330] [316-317]. Y luego unas determinadas piezas complementarias.

¹⁴ J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels*, 155 Una disposición del corazón; 157 en doble sentido: uno se dispone y Dios dispone de mi; 166: una libre apertura y activa participación con la voluntad electiva del amor de Dios y de su gloria siempre mayor.

¹⁵ Tal vez por el hecho de que S. TOMÁS DE AQUINO concilie con más dificultad que S. AGUSTÍN la *atracción no genérica*, sino *actual* (del Sumo Bien), en cuanto momento privilegiado por excelencia de la libertad (así como la *necesidad del amor con la libertad*); y al mismo tiempo insista, por su parte, en la necesidad *de mediación del intelecto* en la moción de la voluntad, fue lo que le llevó a Ignacio a tachar la cita del nº [330²] (I-II, q.9, a.1 y 6; q.10, a.4); Sobre la atracción genérica y sobre la necesidad, véase I-II q.5, a.4 ad 2: «voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur: sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus»; I-II q.5, a.8 ad 2: «Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis: et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit»; Y esto lo hace constantemente, aunque no este pensando reflejamente en ello, I-II q.1, a.6 ad 3: «non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitur».

¹⁶ San IGNACIO cuenta con que la manifestación directa e inmediata de la voluntad de Dios al individuo, cuando trata directamente con su criatura [15], es, en cierto modo, el caso normal para el cristiano. Tiene la convicción de que existe una real dirección de las almas por el Espíritu Santo. Cuenta con la posibilidad de que Dios comunica su voluntad de modo experiencial, una voluntad cuyo contenido no se puede sin más conocer mediante consideraciones racionales. Las reglas de discreción de espíritus tienen por objeto la distinción de los impulsos que contienen dicha manifestación individual. De lo contrario, si la voluntad de Dios fuera algo deducible racionalmente, el *tiempo tranquilo* y el uso de la razón sería el tiempo normal, pero resulta que en la elección ignaciana este tiempo viene en tercer lugar. Cf. K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik*, 351 (*La lógica*, 100-105). Ignacio estaba convencido de «una real dirección de las almas por el Espíritu Santo» «No fue pura casualidad el que las primeras apologías de los Ejercicios se vieran en la necesidad de defenderlos contra la acusación de tal subjetivismo místico, precisamente en lo tocante al método de elección» Cf. Ex¹ 660-661, 673-674.

Consta, por tanto, de cinco apartados separables entre sí: [169] un *preámbulo*, que describe la disposición correcta fundamental desde la que elegir; [170-174] un *apartado* que se refiere a la materia «inmutable» o «mudable» sobre la que versa la elección; [175-177] los *tres tiempos*, propiamente dichos, para hacer sana y buena elección; [178-183] [184-188] el desarrollo de los *dos modos del tercer tiempo* tranquilo; y [189] el *complemento* sobre la Reforma de vida, que sería el añadido final, relacionado con el documento sobre las Limosnas [337-344]¹⁷. Comencemos, pues, el análisis del documento diacrónicamente por lo principal.

LOS TRES TIEMPOS DE ELECCIÓN¹⁸
[175-177]

*El texto anagógico: el lenguaje que Dios dirige al hombre.
Características del primer tiempo*¹⁹

[175²] «cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado»

La consolación es el primer principio para el reconocimiento de la voluntad divina²⁰. Pero la consolación posee diversa intensidad, evidencia

¹⁷ G. FESSARD, *La dialectique* I, 89: «Para este último caso, en particular (del n° [189⁸]), redactó las siete Reglas que se deben guardar en el ministerio de distribuir Limosnas» [338-344].

¹⁸ *Tres tiempos*: La palabra «tiempo» no hace referencia al llamado tiempo cronológico, sino que más bien posee aquí una connotación «climatológica», que califica el estado emocional de «sentirse movido»: alude a la apetencia o al rechazo, a la calma o a la agitación. Hace referencia a la coyuntura, favorable o adversa en la que uno se encuentra, para la decisión de la libertad, y que es la resultante de una compleja coincidencia de datos, subjetivoobjetivos, y de circunstancias sobrevenidas. Cada uno de los tres tiempos corresponde a un «clima» interior determinado que uno *no elige*, sino que de hecho se encuentra en él (E. ARREDONDO); K. RAHNER, *La lógica*, 178-179: «por una autorización de Dios, que coloca al hombre en tal situación».

¹⁹ G. FESSARD, *La Dialectique* I, 87: «En efecto, el *primer Tiempo* es la conjunción del *Nunc* (ahora) temporal con la totalidad de lo Eterno que engloba todo tiempo».

²⁰ Una evidencia fundamental que precede en rango a todas las demás. K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik*, (*La lógica*, 151): La evidencia primigenia del origen divino de la consolación sin causa fundamenta toda ulterior claridad en la discreción de los espíritus y toda seguridad en la elección; 158: «De lo que se trata es de una tematización [...] de la transcendencia en cuanto tal y en cuanto sobrenatural y, *en ella*, de Dios como meta de este anticipo; de la tematización de esa transcendencia, que es condición necesaria de todo conocimiento y presupuesto de toda evidencia»; 159: «en esta transcendencia está Dios presente, *ad-est*, está llegando *ad-veniens*.. como la meta superior de este movimiento que todo lo trasciende, que se experimenta [...] como condición de posibilidad de *todo* conocimiento, es inerrante con la evidencia de la evidencia, y nos comunica a su meta suprema, a la que se llama Dios [...] evidente e inefable [...] no sólo como mero fenómeno de conocimiento, sino como libertad y amor».

y finalidad. S. Ignacio, cuando trató de describir por primera vez la *consolación* «sin causa» precedente, la vinculó tal vez todavía en la época parisina necesariamente a un determinado propósito²¹. Aspecto éste que fue suprimido por él con posterioridad. En su redacción definitiva, en cambio, la describe [330] como una «moción *inmediata*», carente de toda causalidad previa, agente externo, mediación «objetiva», y actividad de parte del individuo; por la cual el hombre es arrastrado irresistiblemente al amor de su divina majestad²² y en el amor experimenta inmediatamente a Dios, en cuanto Dios²³. No hallándose todavía tal autocomunicación de Dios necesariamente vinculada a una decisión particular [330²].

Existe, por consiguiente, un tipo de experiencia²⁴, la *del primer tiempo* de elección, perteneciente al *género* de la consolación sin causa, en que Dios nuestro Señor «así *mueve y atrae* la voluntad» *inmediatamente*, que provoca en ella una *evidencia* tal de lo que El desea del hombre que éste ni tan siquiera puede poner en duda que conoce su voluntad²⁵; incluso en el caso extremo de que durante algún tiempo la desoiga o rechace. Y, simultáneamente, mediante la tal moción, Dios crea en él un *asentimiento interior* por el cual la persona determina que debe asumir y dar cumplimen-

²¹ *Autob.* c.3, n° 27; *H.* n° 63, Ex² 451: «Secunda ratio: quando aliquis est in una voluntate, scilicet, habendi, idque ex habitu, et postea advenit consolatio *sine causa* ad contrariam partem, ad extinguendum primum propositum, non poterit esse nisi a Deo». Carta a Sor Teresa Rejadell, 18 de Junio de 1536, MHSI 22, *Eplgn* I, (BAC Madrid ²1963, 105-106).

²² [330¹] «porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad»; *DEsp* [99], «mas sintiendo como en una claridad lúcida una esencia, me atraía todo a su amor» (BAC, *Obras completas*, ²1963, 346).

²³ K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik*, 380 y 386 (*La lógica* 116): En la inmediatez Dios se pronuncia al alma sobre un contenido distinto de aquellos a los que tienen acceso los demás conocimientos; 144 nota 28: La consolación sin objeto en el amor existencialmente radical de Dios se distingue de todo objeto singular; 145 «significa la pura receptividad para con Dios, la indecible experiencia, carente *de objeto*, del amor de un Dios elevado por encima de todo lo singular, indicable y distinguible, de Dios en cuanto Dios [...] se trata de un sentirse toda la persona arrastrada con el fondo de su ser a un amor que, por encima de todo objeto determinado y delimitable, va derechamente a la infinitud de Dios en cuanto Dios mismo, en cuanto *divina Majestad*»; 147: «la pura claridad *inobjetal* de todo el ser consolado y absorbido en el amor de Dios»; 149: carente de objeto pero no de contenido; 153: «lo que es de suyo característico de la moción pura y claramente divina es *ese* ir y venir en que sólo se hace presente Dios en cuanto es El (y nada más), y esa moción en que *toda* el alma es arrastrada al amor de Dios en cuanto Dios (la divina Majestad)».

²⁴ Difícil de *formular* y todavía más de *justificar*, debido a que el amor es su misma justificación, expresión y garantía. *Nota*: para la definición de vivencia véase lo dicho en *La oración propia de 2ª Semana*, notas 11 y 12.

²⁵ La certeza o evidencia nace siempre, más o menos, de la acción inmediata del Espíritu Santo en el alma. Cf. F. COUREL, *Exercices Spirituels*, 98 nota 1; K. RAHNER, *La lógica*, 138.140.141: una vivencia que, en cuanto proveniente de fuera, por su cualidad anímica, no se puede dudar que provenga de Dios. Posee en sí misma su propia evidencia, que no se puede resolver adecuadamente en otro género de impulsos. Eso la convierte en el punto de partida y criterio de comprobación.

to a aquello que Dios le muestra de modo tan eficaz²⁶. En tal experiencia privilegiada, no tan excepcional como a primera vista pudiera parecer²⁷, Dios da a sentir y conocer al hombre su voluntad de modo *genérico* y global, con frecuencia en radical discontinuidad con lo sentido o vivido por el individuo con anterioridad²⁸. Este tiempo privilegiado del Espíritu es el de la pura libertad, y por eso mismo el momento privilegiado para elegir.

S. Ignacio cayó pronto en la cuenta, por propia experiencia, de que el lenguaje de Dios es sencillo, unitario, afecta a todo el ser e inflama en amor [316]. Pero, que «de ordinario», no habla de cosa particular, sino que pone en el corazón y da a sentir su voluntad, como llamada y atracción de carácter general. Algo que coincide con la más íntima posibilidad radicada en el fundamento mismo creatural del ser. Dejando la determinación de lo concreto particular a la búsqueda de la libertad (a propio riesgo) en un «segundo tiempo» [336] y, por consiguiente, permaneciendo dicha concretización sometida siempre a la posibilidad del error²⁹.

²⁶ «sin dudar ni poder dudar»; Cf. Autob. n.º 27; J. CALVERAS, *Directorio*. 126; K. RAHNER, *La lógica*, 163: «Esta vivencia se posesiona del alma *toda*, la pone a disposición de Dios [...] una experiencia en que interviene el núcleo espiritual de la persona en cuanto tal y en su punto más central»; *Hörer des Wortes* c.8, München 1963, 128: El Sumo Bien atrae necesariamente. «el espíritu humano en la afirmación del bien está sometido a una necesidad, y en este sentido no es libre, en cuanto que la afirmación pertenece a las condiciones de la *necesaria apertura* del espíritu hacia el Bien [...] y entonces, con respecto a los bienes particulares finitos, que se le presentan, es libre porque los concibe como *ob-jetos* en frente de él»; *Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968, 54-55: (En los orígenes de la libertad) «En la moción de la libertad, experimentamos qué es lo que significa Dios, aunque no lo nombremos explícitamente. A Dios que es el fin infinito de la libertad, que es el que está en la raíz de la posibilidad de la libre distancia hacia cada *objeto particular* distinguible de cualquiera (de ellos) que se halle presente actualmente en la conciencia [...] experiencia de Dios y experiencia de libertad no se pueden separar».

²⁷ El *Directorio* del P. GONZÁLEZ-DÁVILA (año 1587) [119] 516, (CORDESES, [129] declárele «obiter» 555) y el Oficial del P. Cl. ACQUAVIVA, (año 1599), [187] (MHSI 76, *Direct.* 699-700) comienzan ya a presentar ya determinadas reservas a este primer tiempo: «Ac de primo quidem tempore pauca sunt dicenda, cum scilicet adeo clare constat de Dei voluntate, et ne dubitari quidem de ea possit [...] Sed haec vocatio *nimis extraordinaria* est, nec cadit sub regulam, et ideo nec a Deo petenda, aut expectanda est: et ob hanc etiam causam, cum *tam raro* accidat, *non multum est in huius primi temporis consideratione insistendum*, et obiter dumtaxat declarandum ei, qui facit Exercitia»; P. DE PONLEVOY, *Comentario a los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, 242-243: Lo considera milagroso y extraordinario: «es la manifestación de un derecho de Dios que no debemos olvidar. Pero la elección conforme a este primer tiempo no sólo sucede *raras veces*, sino que es *del todo milagrosa*, debida a la intervención directa y a una *especie de revelación* divina». Pero si, en la mente de Ignacio, fuera tan extraordinario, no lo hubiera incluido en el Libro de los Ejercicios.

²⁸ G. FESSARD, *La Dialectique* I, 74: «La elección en este primer Tiempo, que no da lugar a duda alguna o deliberación, es el *tipo e ideal de la libertad*». 75: «la vocación divina se presenta como viniendo a cortar la horizontal del tiempo y a operar simultáneamente el paso del Avant al Après, orientando al alma hacia lo alto, hacia Dios».

²⁹ El primer tiempo abarca y especifica el futuro de toda una vida (el «estado»). Pero Dios no dice ni determina de ordinario *lo concreto* o particular (el a dónde o el qué), cu-

El segundo tiempo

[176] «cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus»

El segundo método³⁰, para hallar la voluntad divina y elegir, se funda también en una experiencia consolatoria. Aceptando en este caso que tal experiencia no posee ya el carácter privilegiado y evidente de la primera, sino que oscila entre la luz y la oscuridad. Más aún, que puede ser provocada en el hombre por alguna mediación³¹ ajena a la pura inmediatez divina. Se halla entonces sometida a diversos influjos venidos «de fuera»³² o «de dentro», que presionan ulteriormente sobre la voluntad, en un determinado sentido³³ sobreañadiendo algo a la dirección inicial, que ya no procede inmediatamente de Dios.

La tarea del hombre entonces consiste en una referencia habitual del objeto *concreto*, que tiene presente y puede elegir al sedimento afecti-

ya búsqueda está dejada a la libertad del hombre en el segundo tiempo [336], sino que *llama* y atrae de modo general, creando al mismo tiempo la apetencia o inclinación; Cf. Carta a Teresa Rejadell, 18 de Junio de 1536, (*EpIgn* I, 106); Ej [336]; G. FESSARD, *La Dialectique* I, 75: «conoce bien la oposición precisa y concreta del *tiempo actual*, en que inmediatamente sin causa precedente, Dios llama, atrae y mueve el yo, del *tiempo que sigue* a ese Instante».

³⁰ S. Ignacio da por supuesto que el primer tiempo es el ideal. *Directorio Autógrafo* n° 10, 72: «Declarando la primera parte de la elección, donde no se puede hacer fundamento para buscarla, deve venir a la segunda» [18] (MHSI 76, *Direct.* 76) «si en el primero Dios no moviese, dévese insistir en el segundo, de conocer su vocación con experiencia de consolaciones y desolaciones, en manera que procediendo en sus meditaciones de Cristo nuestro Señor, mire, quando se hallará en consolación, a cuál parte Dios le mueva, y así mismo en desolación»; G. FESSARD, *La dialectique* I, 87: «el segundo se concreta en la oposición de los dos polos del Ser y del No-ser, entre los cuales se sitúa el *Nunc* (ahora) de la libertad».

³¹ Puede tener *causa*: algún agente externo (el ángel bueno o el malo [331]), objeto previo («sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún *objeto*» [330]), o actividad de parte del individuo. K. RAHNER, *La lógica*, 170: «las vivencias de consolación y desolación del segundo grado [...] que no proceden necesariamente de Dios.. son en la mayoría de los casos una combinación de la primigenia consolación divina [...] y un comportamiento, consolador o desolante, para con un bien creado, presentado como objeto de la toma de posesión electiva [...] continúa todavía operando la consolación primigenia [...] recubierta y combinada con impulsos que tienen causas y objetos finitos».

³² La ajenidad propia de la expresión «de fuera» hace referencia a todo aquello que no es el núcleo más íntimo de la propia libertad, aunque con frecuencia brote del mismo ser del hombre (su corporalidad o su «ser en el mundo»). Impulsos, hábitos, pensamientos, propósitos, etc.; K. RAHNER, *La lógica*, 110: «sino como una verdadera realidad distinta del hombre y de sus propios impulsos, pero que, no obstante, actúa como un impulso psicológico que tiene lugar conscientemente, aun cuando su origen se haya de situar fuera de la conciencia».

³³ J. CALVERAS, *Directorio*, 127 nota d.

vo que le ha dejado la consolación, o bien a la vida histórica de Jesús³⁴, para verificar, por experiencia de consolaciones y desolaciones, si aquello «concreto» se halla en *sintonía* o *disuena* de la experiencia³⁵ que Dios le ha dado a sende tir y su sedimento. En ese ir y venir referencial, que tiene lugar en el ámbito contemplativo del misterio de Jesús, en un tiempo relativamente prolongado, el hombre reconoce con suficiente («asaz») claridad³⁶ la diferencia existente entre lo que siente en el momento actual de la presente consolación (lo que procede de Dios o del buen espíritu), de aquello que experimenta en el siguiente, de relativa aridez u oscuridad, en el que el «Maligno» ejerce un influjo preponderantemente mayor [318²]. El que se ejercita toma conciencia en sí mismo de la congruencia entre el objeto de elección y su orientación religiosa trascendental proveniente de la consolación.

Así pues, en este segundo tiempo se opera un reconocimiento de la voluntad divina tanto por *impresión afectiva* y contraste, como por la *intensidad* consolatoria (el grado de luminosidad) en que Dios se deja sentir³⁷. Debiendo mantenerse la persona, que así discierne, extremadamente vigilante y atenta a los posibles elementos sobreañadidos que pudieran interferir³⁸ la rectitud y puridad de la decisión.

Finalmente, todo el proceso queda abierto a la confirmación futura que se verificará así en el paso por la realidad (los acontecimientos), como por la paz y el gozo del Espíritu que unifica e integra al hombre, según la medida de su capacidad³⁹, para un mayor y mejor servicio de Dios nuestro Señor.

³⁴ Ej [135] [167-168]; Procediendo en las contemplaciones de la vida de Cristo (Cf. *Directorio Autógrafo* nº 18, MHSI 76, *Direct.* 76: «en manera que procediendo en sus meditaciones de Cristo nuestro Señor, mire, quando se hallará en consolación, a cuál parte Dios le mueva, y asímesmo en desolación».

³⁵ K. RAHNER, *La lógica*, 168: En la elección del segundo tiempo «se trata únicamente de experimentar mediante una frecuente confrontación del objeto de la elección y de la experiencia de consolación primigenia si estos dos fenómenos están interiormente al unísono, si hay reciprocidad entre ellos, si la adhesión al objeto de elección en cuestión deja intacta la pura disponibilidad para con Dios en la experiencia sobrenatural de la transcendencia e incluso la apoya y acrecienta, o si más bien la atenúa u oscurece.. [335]» Cf. además 169.172.173.177.

³⁶ [176] y *por experiencia de discernimiento de varios espíritus*: Por el reconocimiento de la proveniencia (del origen) de los impulsos o pensamientos que le vienen «de fuera», y ejercen su influjo sobre la voluntad (*Autob.* c.3º, nº 25 final).

³⁷ I.A. POLANCO, Doc.2ª, nº 82, (MHSI 76, *Direct.* 312-313 y nota 160) «se disponens ut optime poterit ad excipiendam inspirationem Sanct Spiritus»; G. FESSARD, *La dialectique* I, 77: «entre la vocación del primer Tiempo y la del segundo Tiempo, existe la misma diferencia que entre la unidad simple, contenida en el Instante, y lo múltiple fraccionado en diversos momentos discontinuos».

³⁸ Ej [336] hábitos personales, juicios, pareceres, e influjos externos tanto del buen espíritu como del malo.

³⁹ La *acción del Espíritu* se manifiesta de ordinario por un criterio de *mesura*, que se adapta al conjunto de las posibilidades del individuo, tanto psicológicas como espirituales,

La *confirmación* se opera, por consiguiente, en abierta confrontación del hombre con su devenir histórico, en donde la experiencia se desvanece o por el contrario gana credibilidad. La experiencia del Espíritu habrá de pasar siempre e inexorablemente por el test del tiempo y de la realidad, que serán los encargados de verificar la *coherencia* o *discrepancia* del espíritu humano con el de Dios, que la respuesta del hombre habrá de poner de manifiesto.

El texto alegórico, del hombre a Dios. El tercer tiempo de Elección. La decisión a partir del P.y F., sentido último de la existencia [23]

[177] «*es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima; y, esto deseando, elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima*»

El tiempo ideal para elegir es el primero y, en su defecto, el segundo. Porque ambos se fundan en el lenguaje de Dios⁴⁰. Suponen la superación de la barrera de «lo razonable» y la lógica del amor.

Pero S. Ignacio comienza a hablar ahora de un tercer tiempo⁴¹, al que llama *tranquilo*, cuando el individuo no es agitado de varios espíritus. Es, por tanto, un tiempo *subsidiario*, cuando ya no sean posibles ni el primero ni el segundo⁴², y tenga que usar tranquila y libremente de sus potencias naturales. Porque los dos primeros tiempos, en los que Dios se comunica y «mueve» más inmediatamente, son sin duda siempre preferibles, ya que en ellos se pone de manifiesto, de modo más evidente y palpable, aque-

y actúa de ordinario *en conformidad* con las *constantes históricas* del sujeto y las opciones sucesivamente tomadas hacia un mejor servicio. Poniéndose de manifiesto en la alegría (Gál 5,22) que lo unifica e integra otorgándole la plenitud y la paz. Esta es la garantía (certeza y seguridad) que de tejas abajo podemos alcanzar de la acción del Espíritu de Dios.

⁴⁰ J. CALVERAS, *Directorio*, 128: «porque no se dan las mociones y variedad de espíritus, o porque de ellas no se saca conocimiento bastante claro de la voluntad de Dios».

⁴¹ El tercer tiempo se utiliza únicamente cuando no se dispone del segundo, cuando el silencio de Dios es ya una respuesta (manera de hablar) e indicación de su voluntad de que el hombre debe recurrir modestamente a la reflexión racional, debe permanecer todavía en la oscuridad de la incertidumbre de lo provisional y del experimento no ultimado; G. FESSARD, *La dialectique* I, 87: El tercer tiempo «aparece en fin bajo una forma puramente horizontal, como el *fiel de la balanza*» [...] «el tiempo tranquilo aparece como el límite (término)», la última fracción, del Instante, que es unidad de Tiempo y de Eternidad, al fraccionarse en los tres tiempos.

⁴² *tercero tiempo*: Este es subsidiario. Caso de que no se halle en los otros dos anteriores, porque no se da ninguna moción o agitación, o porque no puede sacar de ellas un conocimiento suficientemente («asaz») claro de la voluntad de Dios. ¡Con lo difícil que es que el hombre no se halle sometido a diversas mociones, pasiones, influjos..! Pero llamémosle *complementario*, porque debido a la *circularidad* de los tres tiempos, éste no podrá ser comprendido sino a la luz de aquellos dos.

llo que Dios desea, su voluntad. Son, al mismo tiempo, la prueba de que Dios se acomoda siempre a la naturaleza humana en las grandes decisiones. El hombre, lo mismo cuando se casa que cuando se juega la vida, lo hace siempre movido por lo que le apetece y ama, que es lo propio de la moción o del amor, pero que ha de estar iluminado y guiado por la razón⁴³.

Los dos modos del tercer tiempo

El tercer tiempo se basa en una estricta aplicación del Principio y Fundamento [177¹⁻²]. Pero existen dos modos diversos de practicarlo, no excluyentes, sino más bien complementarios. Uno oracional, *el primero* va del nº [178²] al [183]. Dice S. Ignacio que consta de seis puntos. Y otro, *el segundo* [184-188], semejante a la confrontación con unas consideraciones normadas, a las que llama reglas⁴⁴, para que el ejercitante ponga a prueba su afección o indiferencia, y de este modo no se deje engañar.

El primer modo [178²-183]

Es un *acto litúrgico*, la sucesión de un drama interior oracional por el que el hombre suplica a Dios que le de a conocer su voluntad. Por eso posee un esquema de oración. Consta a su vez de *dos fases*: una introductoria y otra oracional

a) La fase introductoria [178-179]

Las actividades previas objetivan («proponer delante» [178³]) la materia mudable⁴⁵ que se debe elegir. Porque se da por supuesto que lo

⁴³ G. FESSARD, *La dialectique* I, 75: «los dos Modos del tercer Tiempo [...] no tienen otra finalidad que prestarle el medio de descubrir en él todavía el *movimiento de atracción* de la Libertad divina. Y, por consiguiente una *llamada* de idéntica naturaleza, aunque no de intensidad, a la que escucharon Mateo y Pablo».

⁴⁴ Cuando S. Ignacio habla de *puntos* se refiere al ámbito oracional. En cambio, cuando dice «*reglas*» se refiere a normas generales de análisis o comportamiento («que para el otro ponga» [185²]) por las que el hombre se debe regir o compulsar, bien para valorar sus mociones [313-336], bien para poner a prueba su afección o indiferencia [184-187] y [338-341], bien para purificar su actitud frente a la Iglesia [352-370], o bien, por último, se refiere a las pautas que el hombre debe seguir a la hora de actuar [337-344] o practicar un tipo de oración [241] [244] [246] [253-255] [258-260].

⁴⁵ «Tomar o dejar un oficio o beneficio»; Nótese la aparente contradicción. En el nº 177 ha hablado del *medio* o estado. Y en cambio aquí [178²] *la cosa* (propuesta) sobre la que se delibera en este tercer tiempo es curiosamente algo que cae debajo de elección mutable: una materia secundaria (tener o no tener un beneficio). Con lo cual se da a entender implícitamente como si el «estado de vida» (la opción por los consejos o preceptos), lo verdaderamente importante, ya hubiera sido determinado previamente por los dos primeros tiempos de elección. K. RAHNER, *La lógica*, 179-180: «lo importante individual y existencialmente, y sobre todo religiosa y moralmente, en rigor sólo se puede hallar con esa lógica».

verdaderamente importante, el «estado» de vida, el hombre ya lo ha decidido bajo el influjo de la moción divina, conforme a los dos primeros tiempos de elección. Establecen *el criterio* referencial [179] normativo que ha de guiar al hombre en su modo habitual de elegir, que no es otro que el Principio y Fundamento: *Tener por objetivo* (objeto = scopo inmediato) únicamente el fin último del hombre [179][123²]. La actitud de *indiferencia* propia del tercer binario [155], semejante al fiel (un «peso») de la balanza [15⁵] [179³]. Para *seguir aquello que «sintiere»* redundará más en alabanza y gloria de Dios [23²].

b) El desarrollo de la oración. La razón ante Dios [180-183]

Consta de una «oración preparatoria» de petición [180]. El hombre desea asegurarse de la seriedad de su deseo-petición, suplicando que sea Dios mismo quien le mueva y transforme su apetencia y voluntad [155][184] para mayor gloria divina. Y del *tiempo propio de la razón* en clima de oración [181-182]. Ésta *valora* [181] todos los motivos a la luz del último fin. Pues sería muy peligroso que no aparecieran incluso las razones más ocultas. [182] Y *evalúa-elige* según la mayor *moción racional*⁴⁶. El mo-

⁴⁶ *Moción racional*: En el Libro de los *Ejercicios* S. Ignacio utiliza las palabras «razón», «razonar» (raciocinar), «sindérese de la razón», y «moción racional» [87] [96] [182] [314] etc., refiriéndose a la *recta razón*, ordenada naturalmente a Dios, cuando se ejercita ante él y está abierta a su experiencia (el entendimiento ilucidado [2³]), para dejarse iluminar y guiar. En tal actividad la inteligencia, movida por el amor, persigue la congruencia entre la «cosa» y el criterio a la luz de Dios. Ignacio pretende que el hombre recupere el sentido de la razón (de la revelación del orden querido por Dios, ínsito en la naturaleza humana) y se decida bajo el peso de la mayor moción racional, por la calidad de los motivos evangélicos a la luz de la contemplación del misterio de Jesús. Pero tal actividad perdería su dimensión de plenitud si no recibiera de Dios la iluminación-confirmación del consuelo del Espíritu. (J. CALVERAS, *Directorio*, 130: «siguiendo el peso mayor de las razones para sólo el servicio divino y salvación del alma»). La razón movida por la fe y el amor también es *moción divina*. Carta al Dr. Alfonso RAMÍREZ DE VERGARA, Roma, 30 de Marzo 1556 (MHSI 40, *Eplgn* XI, 184-185 (BAC 86 ²1963, 945): «El medio para *gustar con el afecto* y *ejecutar con suavidad* lo que la razón dicta qué es a mayor servicio y gloria divina, *el Espíritu Santo le enseñará* mejor que otro ninguno; aunque es verdad que, *para seguir las cosas mejores y más perfectas, suficiente moción es la de la razón*». K. RAHNER, *Esprit et Église*, Chr 5 [18] (1958) 172-173: La razón debe tener la dirección, cierto, pero el amor y la consolación le seguirán con tanto mayor ímpetu cuanto la razón se olvide de sí misma para buscar a Dios. Esta «razón» ignaciana se ha perdido ya por completo en Dios. Como señala Cámara en su *Memorial* (MHSI 66 FN I, 702ss: «El Padre parece que en toda cosa *se mueve por razón*, y siempre *el afecto y la devoción sigue*»), Ignacio era *prudente*, pero jamás en exceso; En él todo su ser parecía ser «razón», el amor y la devoción eran en él razonables; Ib. 181: *Razón espiritual*: (MHSI 22 *Eplgn* I, 504) Ignacio llama *razón espiritual* a lo que es razonable en el Espíritu, a la reflexión racional del tercer tiempo [177]. Pero incluso ahí Ignacio subraya que esa «reflexión y su objeto deben hallarse dentro de los límites de la Iglesia». Esto permite a GONZÁLEZ DÁVILA, (MHSI 76, *Direct.* [140] 521) afirmar que el tercer tiempo de elección es *más seguro* (con menoscabo del 1º y 2º), porque la razón juega en él su papel, apoyada en la fe y la doctrina de la Iglesia. La luz de la fe y la razón humana iluminada por la fe son dos luces

tivo último que determina la elección es el peso y la calidad evangélica de las razones en oposición a la *moción sensual*⁴⁷, que emana de las afecciones desordenadas cuyo origen es el amor propio o la tendencia ególatra que tiende a emanciparse de Dios y su racionalización; la cual es el resultado de la pérdida de la comunión con Dios, que se pone de manifiesto la escisión interior propia de la concupiscencia (Rom 7,14-25).

Concluye con una «*oración de ofrecimiento*» [183] en que se pide la confirmación. Se da un estrecho paralelismo entre el n° [180] y el [183]:

- «quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima» [180¹]
- «la quiera recibir y confirmar» [183²].

La *confirmación* es el final del drama. Porque Dios no niega al hombre el poder llegar a reconocer de sí lo elegido le complace o desagrada. Y esto se lo da a sentir en el consuelo del Espíritu, por la satisfacción que experimenta, o bien por la conciencia de la rectitud de sus motivaciones. Con lo cual siempre el tercer tiempo remite al segundo, al consuelo del Espíritu⁴⁸, ya que éste último es siempre, en definitiva, el criterio decisivo para el hallazgo de la voluntad divina⁴⁹.

que no se pueden contradecir, porque es necesario que la verdad esté de acuerdo con la verdad» (Cf. Ib. Cl. ACQUAVIVA, [203] 709).

⁴⁷ La *moción sensual* [182²], en cambio, apunta a la «inclinación» del apetecer ciego, *tanto sensible como espiritual*, propio de la concupiscencia, que tiende a emanciparse de Dios según la propia conveniencia e interés egoísta. Cf. V. «seposito *carnis appetitu omni*»; G. FESSARD, interpreta lo *sensual* como «lo meramente *sensible*» y se equivoca. Cf. *La dialectique* I, 78: «la impulsión del *sentimiento*»; Ib. 83: «el peso de alguna *moción sensible*» [...] «la afectividad inferior, que aquí llama *moción sensual* [...] que puede revestirse de las apariencias más etéreas».

⁴⁸ Se constata así la «circularidad» de los tres tiempos; Cf. K. RAHNER, *La lógica*, 104-106: «analiza también de manera racional (nota 9: no se trata de un conocimiento «racional» de índole discursiva y conceptualmente objetiva, sino de un conocimiento intelectual que a la postre estriba en un «simple hallarse consigo mismo» el sujeto iluminado interiormente, que al realizar su acto se conoce a sí mismo)» [...] «el tercer tiempo [...] tiene cierta orientación hacia el primero, o por lo menos hacia el segundo»; G. FESSARD, *La dialectique* I, 80-81: «por el intermediario de la balanza somos reenviados.. al segundo Tiempo, y a través de él, a la atracción y al movimiento que viene de lo alto, como principio que determina el acto de libertad, a la esencia del primer Tiempo».

⁴⁹ [183²] «*siendo su mayor servicio y alabanza*». *Siendo*: caso de que sea, si es que es...; *Su mayor*: aparece de nuevo la apertura al «más» del P.y F., formando una «inclusión» con el n° [179³] y [180¹]. El que se ejercita suplica, en este proceso de confirmación, la aprobación de sí lo elegido coincide con la voluntad divina. Al elegir en este caso «lo que más conduce para el fin» y al «seguir aquello que sintiere» [179³], acontece en mayor servicio y alabanza [183²]. Lo elegido es su concreción histórica. Véase lo dicho sobre el *lenguaje condicional de esta fórmula* en el comentario a las Maneras de Humildad (E. KUNZ, *Die drei Weisen der Demut*, 293).

El segundo modo [184-188]

Consiste en probar⁵⁰ (verificar), poniéndose uno a sí mismo en situaciones reales o hipotéticas⁵¹, si el amor que le mueve y le hace elegir una cosa determinada, dándole por resuelta la deliberación, desciende realmente «de lo alto» o no. Pues se supone que el hombre puede todavía no hallarse en estado de indiferencia actual.

Sólo cuando, conforme a estas cuatro reglas me conste («sienta en mí») que, al elegir la cosa concreta, el motivo formal último (la afección) no sólo está ordenado por el desinterés, sino que «es sólo por su Criador y Señor» —que, cuando elijo, elijo sólo al Señor—, podré entonces tomar la determinación definitiva de acuerdo con tal moción [188][342]. En este examen, la estricta aplicación de las reglas, o normas de proceder⁵², será la garantía de que la elección es según Dios. Porque el amor a «la cosa» tiene que ser el resultado de la consolación de lo alto⁵³, en donde la *φιλία* humana es elevada en el Espíritu al desinterés de la *ἀγάπη* (caritas) divina⁵⁴.

Esto supuesto, tres son las situaciones hipotéticas, para «desvelar el inconsciente» y llegar a la verdad, en que el hombre se pone a prueba:

a) [185] *Se objetiva en otro*⁵⁵ la propia situación. Mediante tal *distancia crítica*, el hombre pretende ganar aquella libertad (objetivi-

⁵⁰ El segundo modo pone en práctica el «criterio afectivo» (G. FESSARD, I 84). Trata de desmontar la propia subjetividad, el reducto de aquel motivo o motivos inconscientes, todavía operativos, capaces de erigirse en última instancia en el motivo formal de la decisión, desviándola.

⁵¹ J. CALVERAS, *Directorio*, 132-133: «No estoy en el caso del primer modo de elegir en actual indiferencia de inclinación y afección respecto del punto sobre que se delibera [179²]....».

⁵² Ayudándose para ello del apoyo de la psicología, capaz de desmontar los mecanismos de defensa o engaño.

⁵³ *porque toda vocación divina*: Es siempre pura, limpia y *sin mezcla* (mixture) de pasión o afección alguna desordenada. Cuando la libertad actúa de este modo, actúa según Dios. Tres cosas se requieren en toda buena elección (Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 124): mirar al fin último, mirarlo derechamente, mirarlo únicamente. a) Si no se mira al fin último, la elección es plenamente desordenada y mala. b) Si no se mira derechamente, la elección es oblicua. c) Si no se mira únicamente, la elección es mixta. Al contrario, es debida, sincera y sana cuando se mira derechamente al fin; Es buena, bien ordenada, pura y limpia, cuando se mira únicamente al fin.

⁵⁴ P.-H. KOLVENBACH, *Esercizi Spirituali e amore preferenziale per i poveri*, CIS, Roma 1984, 11: «non esclude affatto la *philia* (l'affetto per i parenti e gli amici), ma invita a farla afferrare e a farla trasformare dall' *agapè*, l'amore che venga dall'alto». Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica «Deus caritas est» del sumo pontífice Benedicto XVI; n° 3-15 (AAS 98, 219-230).

⁵⁵ K. RAHNER, *La lógica*, 171 nota 43: «Se trata siempre de colocarse uno en una situación determinada.. para así en ésta movilizar el verdadero núcleo del propio ser y de hacerlo presente de tal manera que sienta cómo reacciona uno ante determinada posibilidad»; G. FESSARD, *La dialectique* I, 78: «se asemeja más a una *consulta* en la que el yo «se hace otro», para apreciar desde fuera objetivamente, el valor de los términos propuestos a su elec-

dad)⁵⁶ de toda carga emocional que le vincula a la cosa. Pero esta distancia no es «neutra», sino que pretende la mayor («toda su») perfección del otro [135^{3.6}] [185¹]⁵⁷. No trata de hallar «lo» objetiva e hipotéticamente «mejor»⁵⁸, sino lo mejor para este hombre concreto, dadas las circunstancias en que se encuentra, en orden a su mayor perfección, a la luz de sus posibilidades (discreto) y del misterio de Jesús.

b) Se recuperan finalmente las *dos instancias decisivas* de la libertad [186] y [187]. Las reglas tercera y cuarta son dos reglas dramáticas, porque le llevan al hombre hasta el límite de las instancias últimas de su libertad «ante Dios», la muerte y el juicio final.

La muerte es el fin del tiempo de la duración. Por ella el hombre, al desembocar en la Realidad eterna, se hace otro para aquel «sí mismo» del devenir histórico que era él (sale fuera de su sombra). Es el término del tiempo subjetivo personal y de todos los tiempos objetivos que se fundan en él. Por ello ilumina con una luz intemporal el fin de todas las cosas, objetivándolas perfectamente en su sentido y realidad. La luz que este término del tiempo proyecta sobre el «ahora» hace de la presencia de la muerte la forma y medida de todas las cosas que se deben hacer⁵⁹.

El *juicio*, por su parte, añade a lo anterior la valoración de lo ya realizado y la apreciación desde Dios de los motivos preferibles y mejores de toda actuación.

Desde esos dos lugares privilegiados la libertad recupera su seriedad y hondura definitivas, y percibe intuitivamente, la *forma y medi-*

ción»; 84: «hacerse otro con relación a sí mismo»; 85: «[326] el recurso a otro como espejo capaz de desvelar automáticamente los engaños del No-ser. En efecto, la apertura de conciencia obliga al yo a objetivar sus intenciones, a confrontarlas con el juicio de otro. Lo cual le provoca a salir de su tiempo subjetivo para pasar a la perspectiva del que abarca el tiempo desde fuera y discierne más fácilmente la rectitud o su (oblicuidad) torcida intención».

⁵⁶ Que por una parte *denuncia* y desvela la doblez o falsedad de una intención inconsciente no confesada; y por otra *libera* de la carga emocional que le tiene fuertemente amarrado a la «cosa poseída». El equilibrio de la balanza, que examina el acto libre, es el reflejo ideal de la Indiferencia, que se va convirtiendo en la disposición adquirida y en una cierta «mesura» enraizada ya en el afecto.

⁵⁷ *toda su perfección.. y mayor perfección de su ánima*: La perfección, en este caso, está vinculada a la mayor gloria de Dios (Cf. [135^{3.6}]); La disposición óptima del individuo consiste en tender a lo que es más perfecto: I. MIRO, 74; Cl. ACQUAVIVA, [172] y [208] (MH-SI 76, *Direct.* 396 nota 104; 691 y 711).

⁵⁸ K. RAHNER, *La lógica*, 172: Los indicios para conocer si el objeto de elección se halla en armonía con la experiencia puramente divina «no dependen del enjuiciamiento objetivo del objeto». Ni tan siquiera de que éste sea el más perfecto; 133: el problema de la voluntad divina no queda ya resuelto con la comprobación objetiva de la bondad real del objeto de la elección. Porque el objeto «en sí» incluye desde luego la relación objetiva con la persona que elige y con su situación concreta.

⁵⁹ G. FESSARD, *La dialectique* I, 85-86.

da⁶⁰ de la disponibilidad ideal a Dios, por la que siempre debería dejarse guiar⁶¹. Finalmente, la nota del número [188] remite al número [183], para que el ejercitante elija, haga su *oblación* a Dios y suplique de él su beneplácito y *confirmación*, que se habrán de manifestar en el consuelo del Espíritu.

La circularidad de los tres tiempos

Por ello, tanto en el primer modo como en el segundo, la referencia final queda «vuelta» hacia el segundo tiempo de la elección e incluso mirando hacia el primero. Nos hallamos una y otra vez ante la «circularidad» de los tres tiempos⁶². Porque no se trata de tres formas diversas de elegir, sino de una misma disponibilidad incondicional guiada, a distinta intensidad de luz, por el Espíritu de Dios⁶³ y, por lo mismo, vuelta de modo permanente hacia aquella Luz de la que recibe o le es concedida la libertad⁶⁴. Por ello, por estar tan íntimamente vinculados entre sí, el tercer tiempo sólo puede ser comprendido por su radicación en el primero y remitido de modo permanente al segundo. Así como el primero, tarde o temprano tendrá que pasar por la verificación de la moción racional o del peso de la razón, si no desea caer en el error⁶⁵.

⁶⁰ *la forma y medida*: La norma referencial modélica o canon de actuación (Cf. [339] [340]).

⁶¹ La fórmula «querría haber tenido» (en el *modo* de la presente elección) se repite dos veces [186] y [187²].

⁶² K. RAHNER, *La lógica*, 115: «los tres tiempos de elección tienen una misma idéntica esencia, distinguiéndose únicamente por cierta gradación en la realización de la misma [...] El *primer tiempo* es el caso límite, en sentido ascendente, del *segundo*, que contiene en sí mismo como elemento *intrínseco* la racionalidad del *tercero*. Y este *tercer tiempo* es el modo deficiente del segundo, que tiende a superarse, elevándose a la segunda manera de elección».

⁶³ M. GIULIANI, *Se décider sous la motion divine*, 181-183: Los tres tiempos se penetran íntimamente. Existe la presencia de una atracción ejercida por Dios en el alma (MH-SI 27, NADAL IV, 843) con diversa intensidad, que genera una certeza diversa y afecta a tres niveles diferentes del ser: la esencia del alma, las potencias afectivas y a los lazos que vinculan concretamente al hombre a las situaciones históricas de este mundo.

⁶⁴ La *reflexión racional* forma parte indispensable del segundo tiempo, en que el hombre halla a Dios en todas las cosas (lo particular), mediante el experimento continuo y a un tiempo de la consolación y de la reflexión, por ser el hombre una unidad guiada por el Espíritu de Dios.

⁶⁵ Véase la deliberación de Ignacio sobre la pobreza, que aparece en el *DEsp* [7] (viernes 8 de Febr.) a [50]. Ignacio utiliza los tres tiempos de Elección en su complementaridad.

LAS TRES PIEZAS COMPLEMENTARIAS AÑADIDAS CON POSTERIORIDAD A
LOS TRES TIEMPOS DE ELECCION

El texto semántico o directorio. Aquel que «el que da los Ejercicios» narra al que se ejercita.

Es lógico que S. Ignacio añadiera algunos complementos a la descripción de la experiencia espiritual nuclear desde la que el hombre se ha de decidir, con el fin de definir y precisar (1º) el objetivo, el clima contemplativo, (2º) las disposiciones requeridas, y (3º) la materia sobre la que versa la elección, por la que la decisión de la libertad inserta definitivamente lo eterno en lo histórico.

EL OBJETIVO Y EL CLIMA CONTEMPLATIVO DE LA ELECCIÓN

El *preámbulo para considerar «estados»* [135] establece el *ámbito contemplativo* referencial de toda buena elección, la vida de Jesús⁶⁶ –días 5º al 12º–, su ejemplo de sumisión a las mediaciones humanas y, más allá de ellas, su disponibilidad total a la voluntad del Padre («por vacar en puro servicio de su Padre eterno» [135³]). Determina, además, *el fin* –lo «no elegible»– que en cualquier estado de vida el hombre debe perseguir: la plena identificación con Cristo («venir en perfección» [135⁶]). Pero la perfección, en nuestro caso, está ya interpretada existencialmente por la «intención de Cristo», es decir, por las circunstancias históricas que le tocó vivir⁶⁷, y por aquello que libremente eligió como cauce de salvación y expresión de su sumisión incondicional al proyecto salvífico del Padre. Lo «*no-elegible*», en cualquier hipótesis, es la bandera de Jesús y las maneras de humildad, la actitud del seguimiento tal y como ha sido descrita en el día cuarto.

Para lograr este fin se le ofrecen a la libertad diversas alternativas (formas), que son otros tantos modos posibles de dedicación al servicio, o

⁶⁶ I.A. POLANCO 76, 3º (MHSI 76, *Direct.* p.3º7 y nota 137; Véase además 397 y 456); G. FESSARD, *La dialectique* I, 72-73: [174] «La breve evocación del Reino, destinada a recordar que la decisión por la que el yo va a pasar del «Avant» al «Après» debe ser la respuesta concreta a la llamada indeterminada que ha servido de marco a toda la Segunda Semana. Siendo esta llamada la del Mediador por excelencia, la respuesta del yo deberá ser también la elección de los medios más aptos para mediatizar el paso del «Avant» al «Après».

⁶⁷ Por la radical tendencia a la mayor semejanza a Jesús en la pobreza, los oprobios-humillaciones y la humildad [98] [146-147] [167-168]. S. Ignacio se ha adelantado y como un leit motiv le ha enviado, en los momentos clave, la interpretación de lo que es, a sus ojos, la perfección cristiana para cualquier *estado* de vida (en 1. custodia de los mandamientos, o en 2. perfección evangélica). Cf. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels*, 197-213. Los dos estados y la perfección del amor. El estado único de Cristo y la separación de los estados., 209: «él (Cristo) está en el Padre y al mismo tiempo ha salido de él. Este carácter incomprensible de su lugar, de su estado, se funda en su naturaleza divina misma [...] Su eterno ser y morar en el Padre».

distintos modos de religación a Dios⁶⁸ en la misma y única vocación a la santidad (el estado de Cristo). Por ello, la tarea que el hombre inicia en estos momentos consiste precisamente en descifrar («investigar y demandar») la voluntad divina. O bien cuál es la *forma* de vida que Dios desea para cada uno⁶⁹, o bien el status social dentro del estado ya elegido⁷⁰, o bien, finalmente, cuál es el uso ordenado de los medios de que cada uno dispone⁷¹ en el estado en que se encuentra y no puede en modo alguno cambiar.

LAS DISPOSICIONES REQUERIDAS

El *preámbulo para hacer «la elección»*⁷² [169] vierte las disposiciones ideales del tercer binario en el esquema lógico del Principio y Fundamento⁷³. Viene a hacer de las dos cosas una unidad. El análisis formal lo demuestra con evidencia. Consta de tres partes:

⁶⁸ Siguiendo la opinión tradicional, S. Ignacio estereotipa dos: la observancia de los mandamientos y la búsqueda de la perfección evangélica por la dedicación exclusiva al Reino, que se establece como estado de vida por los tres votos («tomar religión, en la cual se entiende hacer voto de obediencia, pobreza y castidad» [14³]; «para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica» [15²]).

⁶⁹ Dios da a sentir su preferencia como vocación personal.

⁷⁰ El conjunto de cosas *mudables*, oficios o beneficios [178³].

⁷¹ Enmendar y reformar la cantidad y el uso. [189⁷⁻⁸]: «cuánta casa y familia debe tener [...] asimismo de sus facultades».

⁷² Es como el «principio y fundamento» de la elección. Cf. GONZÁLEZ DÁVILA, [152] 524; Cl. ACQUAVIVA, [216] 715.

⁷³ El P y F aparece vinculado, pero con un matiz muy peculiar, a la Elección en los n^o [155] «según que Dios nuestro Señor le pondrá»; [157] «pedir que el Señor le elija»; [169] «ninguna cosa me debe mover.. sino sólo»; [177¹]; [179] «para seguir aquello que sintiere»; [180] «Pedir a Dios.. quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima»; [183²] «para que su divina majestad la quiera elegir y confirmar»; [184²⁻³] «sienta primero en sí que aquél amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo»; [189]. Pero nótese que aparece como una súplica del hombre para que Dios se digne ponerle en el corazón esta actitud de indiferencia y disponibilidad ideal. El único esfuerzo consiste simplemente en discernir la llamada que la Libertad divina dirige al hombre y en dejarse atraer y llamar.

Análisis formal del preámbulo para hacer elección [169]

¹ PREÁMBULO PARA HACER ELECCIÓN [169]		
² En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención, debe ser simple solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, ³ y así, cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude Para el fin para que soy criado,	no ordenando ni trayendo	el fin al medio, mas el medio al fin.
⁴ Así como acaece que muchos eligen primero casarse, y secundario servir a Dios nuestro Señor en el casamiento,	lo cual es medio, el cual servir a Dios es fin.	
⁵ Asimismo hay otros que primero quieren haber beneficios, y después servir a Dios en ellos. ⁶ De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin; de suerte que lo que habían de tomar primero toman postrero.	que es el fin, que es el medio para el fin;	
⁷ Porque primero hemos de poner por obyecto querer servir a Dios, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conviene,	que es el fin, que es el medio para el fin;	
⁸ así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo	el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima	

Disposiciones y objetivo

1. La actitud del *tercer binario*. Para elegir según Dios el hombre debe querer *sólo aquello* que Dios desea de él, el fin del hombre [23²]. De tal modo que su intención no sea ni «doble», o mezclada («el ojo de nuestra intención debe ser simple»⁷⁴), ni torcida, sino unificada⁷⁵ por su simplicidad

⁷⁴ BALDUINO DE CANTORBERY (o de Ford), *Tratado* 6 (PL 204, 466-467): «La decisión en el obrar es *recta* cuando se rige por el beneplácito divino, la intención es *buena* cuando tiende a Dios sin doblez. De este modo, todo el cuerpo de nuestra vida y de cada una de nuestras acciones será luminoso, si nuestro ojo está sano. Y el ojo sano es ojo y está sano cuando ve con claridad lo que hay que hacer y cuando, con recta intención, hace con sencillez lo que no hay que hacer con doblez. La recta decisión es incompatible con el error; la buena intención excluye la ficción. En esto consiste el verdadero discernimiento: en la unión de la recta decisión y de la buena intención».

⁷⁵ Mt 6,22-23 y Lc 11,34-36. La «ἀπλότης» o simplicidad de intenciones era un ideal de vida en los primeros estadios de la Iglesia. Cf. HERMAS, *Similt.* IX 24,2-3 y 29,1-3 (SCH

[169²]. Se da el motivo formal: Y así, si elige algo, habrá de ser en la medida en que (la norma del «tanto cuanto») aquello le ayude para su fin [169⁸]. Entonces la elección es ordenada. En cambio, cuando es oblicua (a saber, «doble» o «torcida») se da siempre una inversión: el «medio» se convierte en «fin» y viceversa. Por este motivo las reglas [331-334] serán el complemento indispensable para discernir en este momento si la intención es tal, o como diríamos modernamente existen otras motivaciones inconscientes no confesadas que en definitiva operan de hecho tal inversión.

2. De aquí se sigue una consecuencia necesaria: Es necesario hallarse libre de toda afección desordenada frente a la materia elegible (la indiferencia)⁷⁶, porque, de lo contrario, aquella (la afección) subordinará inconscientemente el fin al medio, por la inclinación que siente hacia la cosa. Y hará que Dios se acomode («que Dios venga derecho» [169⁵]) a sus apetencias desordenadas, convirtiéndose de este modo automáticamente en el segundo binario [154¹]. Lo que debería poner en primer lugar, lo pospondrá al último.

3. El objetivo [169⁶], por tanto, consiste en querer el fin («servir a Dios») y sólo el fin por encima de todo, y en relativizar de todo «medio»⁷⁷, que deberá quedar subordinado al anterior («si más me conviene [...] para el fin»). Y así, el único motivo formal que le debe mover al hombre a tomar o privarse de los medios es el servicio y la alabanza de Dios nuestro Señor. En conclusión, la vocación divina es siempre pura y limpia. Elección buena y vocación divina son una misma cosa.

53bis, 340-350); G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles I*, Tournai 1968, 60-61.

⁷⁶ *Directorio Autógrafo* [17] (MHSI 76, 74-76): Prescribe categóricamente que el que ha de hacer elección entre en ella «Primeramente se debe insistir en que entre en las elecciones, el que las ha de hazer, con entera resignation de su voluntad; y, si es possible, que lleque al 3º grado de humildad, en que de su parte esté más inclinado, si fuesse ygual servicio de Dios, a lo que es más conforme a los consejos y exemplo de Cristo nuestro Señor. Quien no está en la indiferencia del 2º grado, no está para ponerse en elecciones, y es mejor entretenerle en otros Exercicios hasta que venga a ella» Lo cual equivale a una interpretación de todo el preámbulo para la elección en la perspectiva de *lo que más conduce para el servicio de Dios*, que es el motivo formal del amor personal a Jesús: «por imitar y parecer más actualmente» [167²⁻³]. *Directorio* de POLANCO, 78.5º Ib. 309 y nota 148.

⁷⁷ G. FESSARD, *La dialectique I*, 70-71: «La elección de tal o tal medio debe, por tanto, estar en función de su cualidad «mediadora» con relación a mi fin» [...] «Pero *el fin* al que apunta la libertad es el Infinito, la posición de «soi par Soi», que se remonta definitivamente de la división del tiempo. Mientras que *el medio* es, como tal, el paso de la nada al Ser a través del «Avant» y el «Après». Invertir la relación fundamental del medio y del fin, es querer que el Infinito esté al servicio de este paso y prolongue esta división del «Avant» al «Après» en lugar de sobrepararla».

La materia de la elección

Al describir la «materia» S. Ignacio plantea tres cuestiones de fondo: la bondad del objeto por referencia al Espíritu, la inmutabilidad de determinadas palabras dadas por el hombre que comprometen su ser de por vida, y la reformabilidad de algunas opciones, que son el margen de maniobrabilidad que todavía le queda al hombre en el caso de que ya hubiera tenido lugar la elección (inmutable).

Acerca del objeto⁷⁸ de elección

Para la primera afirmación S. Ignacio se funda en una visión de fe: que el Espíritu guía a la Iglesia. Cristo es la Imagen de la Libertad y la Iglesia jerárquica la presencia de esa imagen en nuestra existencia actual⁷⁹ en el Espíritu.

Mutabilidad e inmutabilidad

Para la *inmutabilidad de la palabra dada*, se funda en la concepción medieval de la libertad⁸⁰ y del amor que tocan el techo ético de lo humano. Para S. Ignacio palabra y veracidad del amor incondicional (o compromiso de todo el ser) forman una unidad que trasciende el tiempo y penetra en la eternidad, hasta convertirse en la misma religión (alianza) radical por la que Dios se ha comprometido, de por Vida, con la historia de los hombres en su Palabra; que ya «no se puede desatar» [172¹]. En tal acto el reducto último del ser personal queda radicalmente y de por vida comprometido. El valor de la palabra dada y su irrevocabilidad serán la medida por la que el hombre pase de la mera apetencia a la agape de Dios y cuya veracidad de este amor la pondrá a prueba la vida misma.

La materia mudable y las opciones cambiantes, por su parte, serán el ámbito hacia el mayor progreso y maduración en la identificación con el Señor⁸¹.

⁷⁸ El fin, la identificación con Cristo, no es objeto de elección, sino los medios finitos para lograr aquél: llamamientos particulares en los cuales se elige un determinado estado de vida (bien de consejos o preceptos); o un medio (objeto finito) para llegar a Dios, que es distinto de aquello a que se refiere la experiencia primigenia de la consolación divina. *Directorio Autógrafo* n°[8] [9] (MHSI 76, *Direct.* 70-72 y Doc.3 n° 4. 81).

⁷⁹ [170²] *que militen dentro de*: formen parte o sean conformes con lo que la Iglesia jerárquica entiende y aprueba y no repugnantes a su sentir. Aprobadas por la autoridad de, o que se encuadren dentro de los límites de [177²] las instituciones y prácticas aprobadas por la Iglesia jerárquica [353] [351¹] [365], Esposa de Cristo, regida y gobernada por el Espíritu Santo bajo la autoridad de los Apóstoles. «Militar» (*DEsp* [66] inclinarse, tender a [...] «militaban a lo mismo». Cf. *Perfection, DSp* XII, col 1119-1120. *Corpus consuetudinum monasticorum* p. 293; Cf. G. FESSARD, *La dialectique* I, 72: «el yo no puede engendrarse a la libertad en oposición a las directivas que le son así trazadas».

⁸⁰ Caballeresca y medieval, pero siempre de la misma actualidad.

⁸¹ Del n° [189] se tratará al comienzo de las reglas para distribuir Limosnas.

EL DIRECTORIO EXISTENTE
EN EL INTERIOR DE LA SEGUNDA SEMANA

EL DIRECTORIO EXISTENTE
EN EL INTERIOR DE LA SEGUNDA SEMANA

SU CONTENIDO

Existen en el cuerpo de la 2ª Semana 26¹ números que no los hemos comentado en su lugar por una sencilla razón. Porque forman parte del *directorio* del que Ignacio se sirve para explicar el método que se habrá de seguir. Trata de 9 cuestiones diversas:

1. La *distribución* de los distintos ejercicios durante el día [99]-[128][148][159¹] y de los mismos durante la semana [162]; 2. Las notas sobre la *oración* preparatoria, los preámbulos [105] y los coloquios [156] [159²⁻³]; 3. La *repetición* [119]; 4. Las notas sobre la fijación de la *atención* en un único misterio [127] [130²] o sobre la concentración de la misma en los misterios de la vida de Cristo desde su encarnación hasta el misterio que se contempla en la actualidad [130³][131]; 5. Y las notas sobre la *adaptación* del número de ejercicios diarios a la salud y posibilidades de la persona que se ejercita [129][133]. 6. Sobre el cambio de las diez *adiciones* [130][160] se tienen en cuenta los siguientes aspectos: El cuidado de la ambientación física y psicológica, según que más se aproveche o lo pida el mismo misterio que se contempla (como la luz [130⁴], la temperatura [130⁴] y la penitencia externa [130⁵]); El examen particular después de comer y cenar acerca de las faltas y negligencias en los ejercicios y adiciones del día [160]; 7. Y las notas sobre la *materia de lectura* espiritual [100][127].

8. Finalmente los *preámbulos* y las *notas* que se refieren a la *elección* de estado (La preparación anímica y espiritual para la elección de estado en referencia al misterio de Cristo [135]; El modo de combatir las afecciones desordenadas [157]; Y la disposición ideal desde la que se debe elegir [164]168]; Se dice el momento en que comienza la Elección

¹ [99.100.105.119.127.128.129.130.131.132.133.134.35.148.156.157.158.159.160.161.162.163.164.168.183.188]; Los números referentes a los misterios de la vida de Jesús en el texto de la Segunda Semana son: [132] [134] [158] [161] y [262-272] [273-288].

[163], pero no se especifica cuando termina); 9. Así como la *oblación* a Dios, una vez hecha la elección [183][188].

S. Ignacio concentra de este modo las advertencias dirigidas al que se ejercita en *seis aspectos* fundamentales: El *cuidado* que se debe tener en la práctica de cada ejercicio; la *concentración de la atención* en el mismo y las disposiciones tanto físicas como espirituales que debe adoptar, para que Dios pueda actuar más libremente sobre él. La *adaptación* de todos y cada uno de los elementos de la experiencia a la naturaleza y posibilidades del individuo. El *ir y venir referencial* de los misterios a la disposición personal y de ésta al misterio del Señor. Y, finalmente, el *modo de elegir* y hacer la *oblación* en sintonía con la tercera manera de humildad, que es la disposición modélica de Jesús.

De tales advertencias se deduce que el método es *normativo* en cuanto al modo de ejercitarse, pero abierto a la acomodación de la norma misma a las necesidades del sujeto. No aparece en él ninguna alusión a un desarrollo doctrinal² y mucho menos a un sistema coercitivo moralizante. En modo alguno le impone al que se ejercita lo que después podrá acontecer: ni el contenido de su elección, ni las decisiones que el hombre como resultado pueda tomar.

LA DISTRIBUCIÓN DE LOS DÍAS Y DE LA MATERIA DE LA SEMANA

Del mismo directorio se deduce que la Segunda Semana se debe distribuir con una cierta flexibilidad:

Primera Parte:*³ *Preparación

El día de descanso entre la primera y la segunda Semanas el que se ejercita habrá de hacer por dos veces el ejercicio del llamamiento Rey Temporal [91-98]. Ese día hará sólo dos ejercicios [99].

Los tres primeros días de la Semana los dedicará a los misterios de la Infancia, tomando para ello dos misterios por día de los cuales se ofrecen unos cuantos misterios seleccionados y emparejados a modo de ejemplo con una cierta intencionalidad⁴: a) El *día primero*, la Encarnación [101-109] y el Nacimiento [110-117]; b) El *día segundo*, la presentación en el

² La tentación del que los da consiste en: dar doctrina, predicar, o dirigir y concretar el ámbito de la Elección, supliendo así la responsabilidad personal y sobre todo la acción inmediata de Dios [15].

³ Lo que aquí llamamos Primera Parte, abarca desde el comienzo del primer día de la Segunda Semana (los tres días que describe [101-126] [132] [134] con las 5 *notas* [127-131] y la errática [133], hasta el Preámbulo del día Cuarto [135]. Mas las contemplaciones potestativas que añade [263] [265-270]. Y al menos una introducción a las reglas de discernimiento de la Segunda Semana (E. Arredondo).

templo y la huida a Egipto [132] [268-269]; c) El *día tercero*, la obediencia de Jesús a sus padres y la pérdida del Niño en el templo [134] [271-272]⁵.

Durante estos tres primeros días el que da los Ejercicios habrá de explicar con especial interés al que se ejercita la oración típica de la segunda semana: La teología de los misterios y el modo de practicar la *contemplación* de la vida del Señor, así como la «aplicación de los cinco sentidos» de la imaginación [121-126].

El día Cuarto: La encrucijada

El día cuarto lo ocupará por completo el preámbulo para considerar estados [135] y la meditación de Dos Banderas [136-147], que habrá de hacerse cuatro veces seguidas durante el día [148]; con la meditación de Tres Binarios de hombres [149-156] y la nota [157] al atardecer.

4. *Un día cuarto «bis» sobreañadido* se dedicará por entero a la consideración de las tres Maneras de Humildad [164] [165-167] [168], como complemento ideal y medio de penetración en el misterio cristológico que encierra la encrucijada del día de las Banderas.

Segunda Parte: El tiempo de Elección

A partir de este momento convendría explicar al que se ejercita, según lo pida la necesidad, las reglas de discreción de espíritus propias de la Segunda Semana [328-336], haciendo especial hincapié en la consolación, en cuanto lenguaje de Dios y clave fundamental para elegir [329-330], y en los engaños «bajo apariencia de bien» [332-334].

De los días quinto al duodécimo, tomará para todo el día un único misterio⁶ de la vida pública de Jesús como objeto de su contemplación: El

⁴ Véase sobre este punto el comentario del final a los Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor.

⁵ Aun manteniendo la norma de que se pueden acortar o alargar las Semanas [4], parece claro que de esta Primera Parte en ningún caso se pueden suprimir ni el primer día ni el tercero. *El primero*, porque a más de su contenido ideológico, se explican en él las contemplaciones y el «traer de los sentidos». Tampoco *el tercero*, porque en el «Preámbulo para considerar estados» [135] se presupone que se han hecho las contemplaciones de Nazaret y cuando quedó en el Templo. Así es que esta Primera Parte, parece que no ha de durar ni menos de dos ni más de seis días (E. Arredondo). *Nota [162]*: Misterios opcionales para «alargar». *Nota [133]*: Salvo el primero [128¹] y el último [135], estos primeros días de la 20 Semana más conviene hacer cuatro Ejercicios que cinco [129].

⁶ Es de advertir que, aun tratándose de un único misterio, a Ignacio le gusta ambientarse imaginativamente viendo el desplazamiento previo que Jesús de ordinario recorre hasta llegar al lugar preciso en que acontece el misterio que se ha de contemplar. La contemplación va precedida de un preludio que Ignacio denomina *la historia*. Para nosotros la palabra «*historia*» arrastra una carga de connotaciones científicas que no tenía para S. Igna-

día quinto De Nazaret al Jordán y el Bautismo [158] [273]⁷; El *día sexto* Desde el Jordán al desierto y las tentaciones [161¹] [274]; El *día séptimo* La vocación de los primeros discípulos [161²] [275]; El *día octavo* Las bienaventuranzas y el Sermón del monte [161³] [278]; El *día noveno* La aparición a los discípulos sobre las aguas [161⁴] [280]; El *día décimo* La predicación en el templo [161⁵] [288]; El *día undécimo* La resurrección de Lázaro [161⁶] [285]; Y el *día duodécimo* El día de ramos [161⁷] [287]. Pudiendo variar el orden y los misterios según la necesidad espiritual y el complemento adicional de los números [273-288].

A partir del día quinto ([163] *de Nazaret al Jordán*) los días restantes el documento de la elección ocupará primordialmente el tema de la «instrucción»: El preámbulo para hacer la elección [169]. La materia sobre la que versa [170-173] [174]. Los tres tiempos para hacer sana y buena elección [175-178]¹. Y los dos modos posibles de practicar el tercer tiempo [178²] a [183] y [184-187.188].

Por último, en caso de que no hubiera lugar a la elección de estado, habrá de explicarse al que se ejercita el n° [189] y su desarrollo ulterior: Las reglas para el ministerio de distribuir limosnas [337-344] que, por tratarse de «una» aplicación posible de la reforma a un caso particular⁸, iluminan el modo general de enmendar y reformar la propia vida y estado en todo lo demás.

EXCURSUS A MODO DE APÉNDICE

A propósito del directorio de la Segunda Semana conviene en este momento abordar *dos problemas* de interpretación que, por la misma estructura interna del Libro, dividido en cuatro Semanas, afectan al «contenido teológico» de los mismos Ejercicios, y más concretamente a la *corriente teológica* desde la que deben ser interpretados. Y por otra al *horizonte hermenéutico filosófico* desde el que debe ser considerado el acto de libertad. Y es éste el momento preciso por dos razones: primera, porque nos hallamos en el momento crucial del acto de la libertad⁹, al que

cio. Para él «la historia» era sencillamente el pasaje evangélico revelado en su dinamicidad, cargado de sentido trascendente, que iba a ser objeto de contemplación.

⁷ Véanse las notas [159], [160] y [163]. La materia de las elecciones se comenzará desde la contemplación de Nazaret a Jordán...

⁸ Una aplicación prototípica de otras situaciones de donación. Las reglas sobre el ministerio de distribuir limosnas pueden ser consideradas como un «paradigma» de Reforma de un conjunto de situaciones mucho más amplio: v.gr. el desprendimiento, la dedicación, el trabajo, la relación interpersonal, la convivencia, etc.

⁹ El paso del «Avant» al «Après» desde el punto de vista Hegeliano según G. FES-SARD, *La dialectique I*, 31-32; J. ROUWEZ, *La troisième Semaine dans les Exercices*, en *Les Exercices Spirituels, dossier d'une Semaine*, Bruxelles 1982-1983, 127: «Si donc, le saut et

siempre subyace una interpretación antropológica; y, en segundo lugar, porque entre la Segunda y la Tercera Semanas aparentemente no hay ruptura, sino continuidad.

LAS CUATRO SEMANAS Y LAS TRES VÍAS DE LA VIDA ESPIRITUAL

El planteamiento del primer problema, tal y como ha sido tratado en la historia de la interpretación, se podría resumir desde dos ángulos diferentes. Si la primera Semana corresponde a la vía purgativa, la segunda a la vía iluminativa y la cuarta a la unitiva, ¿a qué vía correspondería la tercera? Y, por otra parte, ¿a qué se debe que Ignacio ni tan siquiera mencione la vía unitiva? Finalmente, ¿es necesario tener que conciliar ambos esquemas o son dos visiones radicalmente diferentes que no conviene armonizar?

Si tomamos en las manos los Directorios¹⁰ podemos comprobar que, ya desde los comienzos de la interpretación del Libro de los Ejercicios, hubo repetidos intentos¹¹ que trataron de adaptar las cuatro semanas a las tres «vías» de la vida espiritual. Para ello se basaban en la alusión genérica que hace Ignacio a las dos «vidas», en la décima Anotación [102-3]¹². Y es

la continuité paradoxaux de la IIIe semaine est la trace de l'Élection divine, le lien des deux semaines centrales est formé para une continuité liée à l'acte de l'Élection divine. Cette continuité que Dieu donne est singulière; elle est rétroactive de l'Après dans l'Avant» (año 1990, 341-342).

¹⁰ Véase MHSI 76, *Direct.* 865: «Via spiritualis triplex»; PEREYRA, Doc. 10 [16] 146, [56] 157; EV. MERCURIAN, Doc 18, [13-18] 246-248 ([16] 247: «Puto autem ad hanc proficiendi partem spectare quoque precedentem hebdomadam tertiam»); E. GONZÁLEZ-DÁVILA, [21] 488-489, [51-52] 496 («2ª y 3ª illuminativae»); CORDESES, Doc. 32 n° 91-92 y 149; Cl. ACQUAVIVA, c.36 [253] 733 y c.39 n° [272-279] 743-749; GAGLIARDI, Doc. 44, [4] 804.

¹¹ J. NADAL, *Apología de los Ejercicios*, (MHSI 27 Nadal IV, 673); *In Examen annotationes*, Ib. 651; *Orationis observationes* (MHSI 90, n° 56-58, 47-48); *Exhortationes 1554 in Hispaniam* (MHSI 90 NADAL Co. de Inst. n° 94, p.56); Fco. SUÁREZ, *De religione Societatis Iesu, Opera Omnia* (Ed. Vives t. 16, tr.10, L.9, c.6, n° 5-6); GAGLIARDI, *De interiori doctrina* (Cf. Ig. IPARRAGUIRRE, AHSI 15 (1946) 98-99 y 121-122); L. DE LA PALMA, *Camino Espiritual* L.1, c. XIV n° 4, 462: «De todo lo cual se colige que la división de las tres vías que corresponden a los tres estados de incipientes, proficientes y perfectos, es la misma que la de las cuatro semanas, aunque los nombres sean diferentes»; Cf. Introducción de F.X. RODRÍGUEZ MOLERO (ed.), 362-403.

¹² En J. CASIANO, el esquema evagriano todavía es muy simple y bimembre, semejante al de Ignacio. Con la diferencia de que uno le llama *duplex scientia* y el otro *dos vidas*. *Conl XIV* 1,3 (CSEL 13/2, p. 398-399): El camino está dividido en dos etapas «cuius quidem duplex scientia est: prima πρακτική, id est actualis, quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur: altera θεωρητική, quae in contemplatione divinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit». Compárese este texto con la Anotación 10ª [102-3]. La vida práctica o activa consiste en la penitencia por los pecados y en la enmienda de vida. Mientras que la vida teórica o iluminativa trata de la contemplación de las cosas divinas y del conocimiento de los más ocultos sentidos de la Sagrada Escritura.

curioso constatar cómo hasta muy recientemente se ha abordado este mismo asunto con un cierto interés¹³.

El problema, puede parecer a primera vista superficial¹⁴, pero afecta, no obstante, al trasfondo teológico en que s. Ignacio se halla ubicado con respecto a la tradición, y en este sentido no deja de tener su importancia. Porque el horizonte espiritual de s. Ignacio no se basa en esquema filosófico alguno¹⁵, sino en la concepción agustiniana de la libertad y en la cristología del descenso y exaltación, en continuidad con el sentir de la Escritura. En modo alguno su visión de la configuración con Cristo, así como su concepción del acto de libertad, se hallan emparentadas con la corriente filosófica plotiniana de la mística especulativa de la «huida y ascenso» hacia la visión¹⁶. Antes bien, se fundan en la libertad movida por el amor y en la mística del mayor servicio a su divina Majestad por la encarnación («descenso») hacia las estructuras de este mundo¹⁷; en la «historización» que se deriva de ser alcanzado por el misterio histórico de Jesús, en donde el mismo Dios ha de llevar a cabo la salvación, sirviéndose para ello de la convocatoria universal y el llamamiento personal a unos hombres que habrán de compartir en todo la vida con él y como él [95]¹⁸.

¹³ J. NONELL, *Ejercicios. Estudios sobre el texto* 1916, c.2, n° 73-74, p.43; CBE 73-74 (1922) 43-44ss; G. FESSARD, *La Dialectique* I, 32. J. ROUWEZ, *Le passage a la troisieme Semaine*, en *Un commentaire littéraire et théologique*, Bruxelles 1990, 339-345.

¹⁴ De hecho, históricamente no lo ha sido, por ser una problema a menudo recurrente. La misma cuestión aparece de nuevo en la interpretación de la «aplicación de sentidos». Y la tendencia de P. Baltasar ALVAREZ DE PAZ, *De vita spirituali eiusque perfectione* I, L.2, p.1^a, c.9-11, Lyon 1608 col.221-232 (admite quince grados por donde se sube a la perfección) así como la tendencia hacia un quietismo místico vuelve a repetirse una y otra vez. Porque, en el fondo, la cuestión va unida a la interpretación del misterio de Jesús, y en ella se halla en juego también la Comprensión de la Compañía y su misión.

¹⁵ El mismo intento filosófico de G. FESSARD, al centrar los Ejercicios en la dialéctica Hegeliana del «avant» y el «après» del acto de libertad, acaba por centrar los Ejercicios en el hombre. Entonces el misterio de Cristo, en cuanto dato revelado capaz de configurar la libertad, pasa a segundo plano.

¹⁶ PLOTINO, *Enéadas* I-II y III-IV, (Cf. vol I, J. IGAL, *Introducción General*, 23-101 y muy especialmente, 94-101); DIONISIO EL PSEUDOAREOPAGITA, *De myst theol* c.1 y 2, (*Corpus Dionys* II 141-145); *Cael. hier.*, c.3 (*Corp Dionys* II 17-20); S. BUENAVENTURA, *De triplici via*, c.1 (Ed. Quaracchi VIII, 3); HUGO DE BALMA, la obra *Sol de contemplativos* (*De Mystica Theologia* o *Viae Sion lugentis* escrita entre 1225 y 1290) publicada en Toledo el año 1514, y erróneamente atribuida a S. BUENAVENTURA, introduce la espiritualidad dionisiaca de la «tiniebla» en España. Es la fuente acaso más importante de los Recogidos y ejerce un insospechado influjo en la espiritualidad afectiva española del siglo XVI. Influye directamente en los formuladores y estructuradores de la «vía del recogimiento» de los alumbrados (Cf. M. ANDRES MARTIN, *Los Recogidos*, [FUE] 1976, 70-76).

¹⁷ Piénsese en la meditación de la Encarnación en que la Santísima Trinidad, considerada la situación de la humanidad se decide a hacer redención (llevar a cabo la salvación) encarnándose [102²⁻³][106³][107²⁻³].

¹⁸ H. Urs von BALTASAR, *Christlicher Stand*, 317; *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, 17; Cf. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels...*, 202-203.

Sin miedo a equivocarse, se puede afirmar que Ignacio juega con *tres variables* fundamentales de la Tradición: la cristología del «abajamiento-exaltación»¹⁹; la visión patristica del retorno al estado adámico de la obediencia original²⁰ por la disponibilidad para participar de la misma suerte de Jesús; y finalmente la asimilación del misterio de Cristo según la práctica sencilla y popular de la contemplación de los misterios de la vida del Señor, típica de la piedad medieval²¹. El misterio de Cristo es el que configura al hombre y no es éste el patrón que marque el camino de aquél.

Por este motivo la dificultad de conciliar las tres vías de la vida espiritual con la estructura interna de los Ejercicios no reside tanto en la conveniencia o no de tratar de un asunto críptico (La Palma), ni tan siquiera en la posibilidad de conciliar lo lineal, espacio-temporal «sine saltu», con la cesura de la elección²², sino en que, al tratar de asimilar el proceso interno de los Ejercicios (de carácter histórico salvífico: el seguimiento) a las tres «vías» (que se basan en la relación entre la Infinitud y la finitud: de cuyo metafísico y creacional²³), se introduce en ellos subrepticamente una *mentalidad filosófica* de cuño plotiniano, que se funda en la mística trascendental de la «huida-subida», ajena por completo a la visión cristológica del seguimiento propia de S. Ignacio y a su estilo de inserción en la realidad²⁴. Al tiempo que la mentalidad «apofática» (*via negationis* o ἀφ-αίρεσις) del Pseudo-Dionisio²⁵, persi-

¹⁹ Meditaciones de la Encarnación y Nacimiento: Cf. [116], Banderas, Maneras de Humildad; Véase el contraste entre los números [196] y [223].

²⁰ Que aparece principalmente en las tres Maneras de Humildad. El camino que recorre la libertad va desde la apertura trascendental de la misma [23] a la disponibilidad libre ya de condicionamientos (1ª S) y de ahí a la total identificación con el camino histórico de Jesús (2ª S), para acabar en la obediencia filial y el abandono a la voluntad del Padre (Elección y 3ª S), para acabar en el hallazgo de Dios en todas las cosas por la actividad del Espíritu (4ª S. y Compt. ad amorem).

²¹ De pretender hallar en algún lugar *las claves correctas de interpretación* antropológico-espiritual, habría que ahondar en el horizonte cultural-antropológico del caballero medieval, movido siempre por el sentido del honor y del «más»; en los rasgos característicos de la «Devotio Moderna»; y finalmente en la lectura dialéctica agustiniana del pecado en cuanto soberbia-emancipación y el descenso, que es ascenso, de la humildad: en la dialéctica entre la tendencia del deseo a la autoafirmación y la kénosis del misterio de Cristo en cuanto exaltación del amor.

²² Sería la postura de G. FESSARD (*La dialectique* I, 32 y 87) a quien sigue al pie de la letra J. ROUWEZ, 341-345.

²³ En cambio este aspecto aparecerá de repente, como un meteorito, en la contemplación para alcanzar amor.

²⁴ Mientras en Orígenes actúa el esquema platónico (la pedagogía de la búsqueda de la perfección divina y a la vez abandono de este mundo) en Ignacio comienza a brillar la responsabilidad moderna del mundo a partir de la gracia y de la fe. Salida del mundo y salida al mundo son las notas que distinguen fundamentalmente a Orígenes de Ignacio. Las notas del amor a Dios como respectivas respuestas del amor de Dios a los hombres. Cf. L. LIES, *Ignatius von Loyola und Origenes*, en *Ignatianisch*, Freiburg 1990, 203.

²⁵ J. IGAL, Ib. n° 25, 42-43: «desde que Platón alumbró un nuevo sentido del no-ser, el de la *alteridad* (*Sofista* 257_b, 3₄) la vía de la negación quedó legitimada como posible mé-

que un conocimiento de Dios en la «oscuridad tenebrosa», más allá de toda imagen sensible, que parece ser totalmente ajena al punto de vista ignaciano. Sin que esto signifique el descuido o la renuncia al sentido de la trascendencia y de la Majestad divina —el *Deus semper maior de Przywara*—, típico de la experiencia de S. Ignacio. Por consiguiente, parece que se trata de dos esquemas y de dos místicas complementarias que no hay por que tratar de forzar.

La mística ignaciana radica en del seguimiento histórico de Jesús y se prolonga en el retorno de toda la creación al amor Trinitario²⁶, por la obediencia del Hijo al amor del Padre y el mayor servicio a la humanidad. Y esto tiene lugar cuando el ser humano pone sus ojos en la historia y, plenamente disponible por el acto de libertad, materializa y compromete su vida precisamente en lo «concreto» de la realidad por amor. Su vida entonces se encarna en el «presente histórico» que a él le toca vivir.

La ley interna que preside el proceso de la conversión de los Ejercicios es el acto de libertad que madura progresivamente al «quedar afectado» por la relación interpersonal y el «conocimiento interno» del Verbo encarnado. De donde se deduce que la libertad es el medio en el que se desarrolla ese proceso humano-divino que hace del hombre un hijo de Dios por la comunión con su voluntad en la semejanza del Hijo, según la *gracia* que le es concedida de «lo alto». Y éste es el grado supremo en que la libre disposición de sí coincide con el amor.

LA SEDUCCIÓN PERSONAL DEL SEÑOR, UN «HECHO DE GRACIA».

El proceso evolutivo de la libertad

El segundo problema latente que en este momento se plantea atañe a la relación existente entre gracia y libertad o, si se prefiere más concretamente, al *punto de partida* inicial, filosófico o teológico, en el que se sitúa quien interpreta el Libro de de los Ejercicios.

todo de investigación»; DIONISIO EL PESUDOAREOPAGITA, *De myst theol* c.1-2, (*Corp Dionys* II 141-145) «La *Tiniebla divina* (θεῖος Γνόφως) más clara que la luz, cuando todo está oscuro, se pone a brillar *emitiendo un destello* que ni es palpable ni visible, pero que inunda de esplendor al alma, sumergiéndola en la tiniebla verdaderamente secreta del *no-saber*. Para *unirse* a esta Tiniebla, más cegadora que la misma luz y que escapa tanto a los ojos como al conocimiento humano) es preciso ir más allá de toda visión y *conocimiento*; no ver ni conocer» (ANÓNIMO, *La Nube del no-saber*, siglo XIV, c.5-7, Madrid ⁴1985, 76-81; JUAN DE LA CRUZ, 2N.5,3 y Ll. 3,49 *Obras Completas* BAC 15, Madrid ¹¹1982, 361-362 y 832); NICOLAS DE CUSA, *De Docta Ignorantia* Paris 1514 Frankfurt 1962 (fol.Ir-XLIr); P. AGAESSE-M. SALES, *Mystique*, *DSp* 10, 1966-1970.

²⁶ La *experiencia nuclear del Cardoner*, que hace que Ignacio abandone las penitencias extremas (y la concepción de su salvación pensada en soledad) y comience a repensar su vida en función de la ayuda a las ánimas, así como el llamamiento del Rey Temporal son un anclaje en la realidad y en la historia de la salvación.

El problema podría formularse escuetamente del siguiente modo: el acto de libertad en su dimensión religiosa, según el proceso recorrido hasta el momento presente, ¿acontece como resultado espontáneo de la *apertura trascendental* de la libre disposición de sí (K. Rahner), en la que al final aparece necesariamente Dios, de modo temático o atemático²⁷; o es más bien fruto de un proceso en el que la iniciativa divina por medio de su Palabra encarnada (el «conocimiento interno»), o por la acción consolatoria del Espíritu (las reglas de discreción de espíritus) alcanza al hombre, llevando a término la plenitud de la vida filial y la dependencia creatural del ser humano, llamado por su misma naturaleza a la adoración? En este segundo caso primaría el dato revelado del misterio histórico pascual, en cuanto principio configurador del hombre, sobre su apertura trascendental.

Porque, si bien es cierto que el P y F es netamente antropológico y no conviene atribuir al texto algo que en realidad todavía no dice²⁸, también es verdad que S. Ignacio como «hombre religioso», afectado por la experiencia Dios, parte del horizonte trascendental de la libertad en su apertura

²⁷ En tal planteamiento prima «un determinado» punto de vista *filosófico*, la apertura trascendental del ser y de la libertad, sobre la visión histórico-cristológica, en cuanto configuradora del hombre. Sería en último término la posición de primer K. Rahner. De ahí que, en su visión filosófico-teológica, a duras penas quede un lugar para la integración armónica de la cruz (Cf. la polémica entablada con H. Urs Von Baltahasar en *Cordula*). Según él, el horizonte de la libertad es la apertura en la que Dios aparece necesariamente como horizonte trascendental. Pero de ahí a la visión cristológica del «descenso y de la exaltación», que es el dato revelado e indeducible apriorísticamente desde el hombre, hay un gran trecho. Por eso él mismo tuvo que ir evolucionando en su reflexión sobre Dios: desde concebirlo meramente como el «hacia donde» (*Woraufhin*, el movimiento de mí hacia él) o *meta del hombre*, hasta llegar a concebirlo al mismo tiempo como el «de donde» (*Wovonher*; Cf. *Grundkurs des Glaubens*, 32,68ss.,72,74,105,107s,135) o aquello que tira de mí, origen de la misma dinámica hacia Dios, resultado de caer en la cuenta y sentirse atrapado. El «tú» lo fue descubriendo en la medida en que, saliendo de su propia subjetividad, y superando su yo, se dirigió hacia él (el tú) como resultado de una experiencia y de ahí pudo pasar, invirtiendo la dirección de su reflexión, hasta quedar anclada en lo histórico y en la realidad. «La razón hay que concebirla como *la capacidad de lo Inconcebible* o *de ser apresado* por lo que siempre es Indomitable. La razón no es la capacidad de un concebir que convierte algo en sometido, sino el acceso a lo Inalcanzable por el que uno se siente desbordado»; Y lo mismo podría decirse en su tanto de G. Fessard, cuando aplica el principio dialéctico hegeliano de la «position de soi» - «hors de soi», que se materializa en el paso del «l'avant» et «l'après». Porque la posición del acto de libertad, por importante que sea la Elección, no es el eje en torno al cual se articula todo lo demás en los Ejercicios, sino el misterio histórico de Jesús que nos viene dado como paradoja desconcertante de salvación. E. Przywara, en cambio, ha sido más teólogo y más genial. Supo conciliar mejor que nadie su «Analogia entis» (aunque acentúe en ella en exceso, por su cercanía al mundo protestante y en concreto a K. Barth, el carácter «totalmente Otro (Maior) de Dios») con la visión patrístico-agustiniana del «descenso-ascenso» en que acontece la revelación. El centro nuclear de los Ejercicios no es el hombre, sino el misterio de Jesús, su muerte y resurrección.

²⁸ La actitud de quienes pretenden ver ya en él, de modo implícito o expresado, todo el desarrollo cristológico posterior. Una teología del Logos (a cuya imagen es creado el ser humano) que en absoluto menciona S. Ignacio en ese momento.

radical a Dios (la dependencia del n° [23]): el camino que va «*del hombre a Dios*».

Pero el proceso espiritual evoluciona gradual y progresivamente en sentido inverso, invirtiéndose de este modo la dirección: «*de Dios al hombre*». Y esta «inflexión», preanunciada en el n° [53], así como en el Rey Temporal y la Encarnación-Nacimiento, acontece precisamente de modo original en el día (4°) de la 2ª Semana, Banderas-Maneras de Humildad, donde se pone de manifiesto la paradoja evangélica del mundo de los valores. El hombre se ve obligado a abandonar el terreno de sus criterios, la lógica interna de su razón, para dejarse apresar de lleno por el misterio de Jesús.

Mientras que el P y F describe el fin de la pura libertad objetiva (en la clave cultural del caballero medieval), cuyo fundamento es la dependencia creatural, la primera Semana narra su reverso, la experiencia de la negación de la libertad (el pecado) y su restablecimiento como fruto de la pura iniciativa de la gracia, en la experiencia de la compunción²⁹, que el hombre en modo alguno puede arrebatar. El llamamiento del Rey por su parte se consume en la comunión con su mismo destino («comigo») histórico y describe de este modo la libertad en función del anuncio del Reino, pero basada en la mutua relación interpersonal³⁰. El siguiente momento crucial, la encrucijada del día cuarto de la Segunda Semana, sitúa ya de lleno al hombre frente a la alternativa de los valores que se ofrecen a la libertad y frente a la indeterminación de aquellos condicionamientos afectivos como condición de posibilidad para poder elegir. Y esta encrucijada es después iluminada por la clave evangélica revelada de la verdadera libertad: el retorno al estado adámico original por la obediencia del Hijo y los grados de amor a Dios [165-167]³¹. Finalmente, en la elección, la posición del acto de libertad Ignacio la concibe primordialmente bajo el influjo de la acción inmediata del Espíritu de Dios. Ser libre es dejarse abrazar³². Por eso, en este documento, el papel del P y F pasa a ocupar el tercer lugar, la sustentación del tiempo subsidiario, mientras que el conocimiento interno del Señor y el don del Espíritu (la consolación) desempeñan el papel de primer principio para el reconocimiento de la voluntad divina y el culmen de la libertad.

A partir de este momento (3ª S) la libertad se tornará pasividad ante el misterio de la pasión y actitud receptiva que habrá de devolver a Dios tanto bien recibido. Es decir, se transforma en un amor, concedido gratui-

²⁹ Que acontece ante el crucificado y ante Dios.

³⁰ La lectura del Reino desde el ideal caballeresco medieval.

³¹ La libertad alcanza su madurez en el servicio propio de quien entrega su vida voluntariamente (Gál 5,13; Jn 10,17-18).

³² K. RAHNER, *La lógica*, 157: «el hombre concreto se hace susceptible de la infinitud de Dios mismo y experimenta un anticipo de la ilimitación espiritual de su meta»; Cf. 158. y 159.

tamente por el Espíritu, que posibilita al hombre para «en todo poder amar y servir» a su divina majestad (4ª S).

Nos hallamos, pues, ante una antropología bíblica implícita³³ y ante una teología de la libertad difícilmente encasillable en esquema filosófico alguno, dado con anterioridad³⁴. Porque está definida, «no desde el hombre», sino como la maduración de la libre disposición de sí en la medida en que ésta queda asimilada por Cristo en su misterio de kénosis y exaltación. Donde, como resultado del «conocimiento interno» (la seducción personal del Señor), recupera, en el Espíritu³⁵, la espontaneidad de la integridad original; o, dicho todavía mejor desde el punto de vista patristico, el retorno a la justicia original por la libre configuración por obra del Espíritu con la disponibilidad amorosa de Jesús al querer de su Padre.

Según esto, el que da los Ejercicios, adaptándose al proceso interno del que se ejercita, habrá de acompañarle, distribuyendo la materia que Ignacio desgrana para la 2ª Semana. Pero, al mismo tiempo, al situarle de cara a la elección ante Dios, habrá de iluminarle el misterio revelado de la maduración de la libertad por el abajamiento-exaltación del Verbo de Dios en que la libertad, siguiendo la norma básica y fundamental del seguimiento³⁶ alcanza la plenitud de su madurez cuando queda asimilada por el misterio del Verbo y es guiada por el conocimiento interno de su Señor. La aceptación sin reservas de este misterio y la decisión incondicional se con-

³³ En este sentido, tal vez el intento que más podría ayudar a la comprensión antropológica de Ignacio sería la descripción que hace K. BARTH, del «hombre bíblico» en su *Kirchliche Dogmatik* III/2, 290.299ss, así como a partir del concepto moderno de «persona». El hombre no puede ser considerado «en sí mismo», sino siempre desde la relación de la Alianza (iniciativa divina), por la que su acto vital consiste en «estar-comprometido», por haber sido encontrado por su Dios y hallarse ante de él; llamado a la relación (el espíritu humano es la dimensión dialogal otorgada al hombre desde el principio por Dios y orientado hacia él) y para quien Dios está siempre presente. El hombre es siempre condición de reciprocidad «yo-tú» (ser-con-los-otros) y para el otro. Imagen (la imagen se funda en el propósito divino de realizar su alianza en el marco social del pueblo) de Dios, pero llamado a la plenitud de la semejanza filial (la semejanza, en cambio, en el dato revelado del ser de Jesús «para-los-demás»), propia del Hijo. Por ello la humanidad de cada hombre está constituida esencialmente por su concreción de ser-con-los-otros (K. BARTH, Ib 290) y por su dimensión unitaria corporal-espiritual llamada a la comunión. De este modo el yo se conquista a sí mismo «en el encuentro» con el tú. Es un ser que, por haberse sentido mirado y por dejarse mirar por el Otro, se hace capaz de mirar al «otro» a los ojos. Ser en el encuentro es ser en la apertura al otro y el momento humano del descubrimiento recíproco, la constitución radical de toda humanidad. En Jesús, el «hombre-para-los-demás», se desvela la esencia de «la humanidad» (del hecho de ser hombre), capaz de Alianza.

³⁴ Más cercano al punto de vista de S. Agustín.

³⁵ Nos hallamos más cerca de una «*crisología pneumatológica*» por la que el hombre es guiado, en el Espíritu, a semejanza de Jesús hacia la plena disponibilidad al Padre. Es decir, hacia la madurez de su ser personal, encarnado en la realidad histórica del mundo.

³⁶ La clave paradójica de que, desde el punto de vista de la salvación, «perderse es ganarse» y «ganarse adentrarse en la locura de perderse» en el *servicio* propio de quien da la vida voluntariamente en favor de los demás.

vierten de este modo en la clave decisiva para poder pasar a la elección. Caso de que el hombre no estuviera todavía decidido a aceptar esta paradoja como su salvación, no estaría capacitado siquiera para elegir.

UN APUNTE TEOLÓGICO FINAL

Como colofón de este pequeño directorio que S. Ignacio nos ofrece yo desearía hacer una pequeña consideración final acerca del horizonte teológico desde el que, especialmente en el futuro, tal vez haya de ser interpretada esta segunda Semana. Es evidente que S. Ignacio pertenece netamente a la tradición latina. Prueba de ello es su enraizamiento en la Devotio Moderna. De ahí, y como consecuencia lógica, su interpretación del proceso espiritual de esta etapa a la luz de la kénosis del Verbo eterno, en que se consuma la encarnación. Por consiguiente, en la mente de S. Ignacio la kénosis es la forma expropiatoria del amor por la que la libertad creada, en irrestricta disponibilidad o indiferencia (la interpretación tradicional de la ἀπάθεια cristiana o Gelassenheit), retorna por la obediencia del Hijo a la integridad original y en él a la plena comunión con el Padre y su voluntad. Esta es la interpretación latina netamente cristológica que S. Ignacio expone.

Pero pienso que, desde el punto de vista de la teología actual, la configuración con la kénosis del Verbo habrá de ser considerada además también pneumatológicamente. Porque la presencia del Espíritu, «en y sobre» la humanidad histórica de Jesús, en su «status exinanitionis», es ahora el paradigma que el Espíritu a su vez repite e infunde en la vida del creyente en orden a su plena identificación con Cristo. Esta «forma» configuradora con el Hijo, recibida así por la actividad del Espíritu, hace partícipe al creyente por una parte de la paradoja del abajamiento y por otra de la exaltación. De nuevo la cristología dialéctica que oscila de modo permanente entre el labor y la gloria. Es anonadamiento que desciende hasta el final [167] —el punto de vista cristológico—; pero es al mismo tiempo plenitud de libertad recibida gratuitamente, en y por el Espíritu como resultado de la inmediatez consolatoria de la misma Infinitud [330], su divina Majestad. Y en este sentido elevación de la libertad creada a la altura de la misma Libertad infinita del Amor. Sería así la dimensión pneumatológica de la configuración —por el vínculo del amor interpersonal— con la persona del Verbo encarnado en que culmina la obra conjunta del Verbo y del Espíritu en esta dimensión descendente o kenótica del proceso de la historia.

Tercera Semana: de Pasión
[190-209]

[190] ¹PRIMERO DÍA

LA PRIMERA CONTEMPLACIÓN, A LA MEDIA NOCHE,
 ES CÓMO CRISTO NUESTRO SEÑOR FUE
 DESDE BETANIA PARA JERUSALÉN
 A LA ÚLTIMA CENA INCLUSIVE [289],
 Y CONTIENE EN SÍ
 LA ORACIÓN PREPARATORIA, TRES PREÁMBULOS
 SEIS PUNTOS Y UN COLOQUIO

²*La s3lita oraci3n preparatoria.*

[191] ¹*El primer pre3mbulo* es traer la historia; que es aqu3 c3mo Cristo nuestro Se3or desde Betania envi3 dos disc3pulos a Jerusal3n a aparejar la cena, y despu3s 3l mismo fue a ella con los otros disc3pulos; ²y c3mo, despu3s de haber comido el cordero pascual y haber cenado, les lav3 los pies y dio su sant3simo cuerpo y preciosa sangre a sus disc3pulos, ³y les hizo un serm3n, despu3s que fue Judas a vender a su Se3or.

[192] ¹*El segundo:* composici3n, viendo el lugar; ser3 aqu3 considerar el camino desde Betania a Jerusal3n, si ancho, si angosto, si llano, etc. ²Asimismo el lugar de la cena, si grande, si peque3o, si de una manera o si de otra.

[193] *El tercero:* demandar lo que quiero; ser3 aqu3 dolor, sentimiento y confusi3n, porque por mis pecados va el Se3or a la pasi3n.

[194] ¹*El primer punto* es ver las personas de la cena; y reflictiendo en m3 mismo, procurar de sacar alg3n provecho dellas.

²*El segundo* o3r lo que hablan; y asimismo sacar alg3n provecho dello.

³*El tercero:* mirar lo que hacen; y sacar alg3n provecho.

[195] ¹*El cuarto:* considerar lo que Cristo nuestro Se3or padece *en la humanidad*, o quiere padecer, seg3n el paso que se contempla; ²y aqu3 co-

[191] 1 *traer la historia:* recordar el misterio concreto de la historia de la salvaci3n, tal y como lo narra la Escritura, pero cargado de sentido. «Traer» en sentido de «recordar» [52²][56¹][71¹][78²] [130³] etc. «traer la historia» [102¹] y [191¹].

[195] 1 *Considerar lo que «la humanidad de» Cristo nuestro:* Ignacio tach3 «la humanidad de» y en su lugar escribi3 al margen «*en la humanidad*» [Helyar dice «quomo-

menzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar, y así trabajando por los otros puntos que se siguen.

[196] *El quinto*: considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente.

[197] *El sexto*: considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc.; y qué debo yo hacer y padecer por él.

[198] *Acabar con un coloquio* a Cristo nuestro Señor, y al fin con un Pater noster.

[199] ¹*Nota*. Es de advertir, como antes y en parte está declarado, que en los coloquios debemos de razonar y pedir según la subyecta materia, ²es a saber, según que me hallo tentado o consolado, y según que deseo haber una virtud o otra, según que quiero disponer de mí a una parte o a otra, según que quiero dolerme o gozarme de la cosa que contemplo, ³finalmente pidiendo aquello que más eficazmente cerca algunas cosas particulares deseo; ⁴y desta manera puede hacer un sólo coloquio a Cristo nuestro Señor o, si la materia o la devoción le conmueve, puede hacer tres coloquios, uno a la Madre, otro al Hijo, otro al Padre, ⁵por la misma forma que está dicho en la segunda semana, en la meditación de los dos binarios, con la nota que se sigue a los binarios [157].

do humanitas patitur». Refleja el estado primitivo del texto]. Salmerón en la P₁ «illa quae *Christus in humanitate patitur*». – 2 *tristar*: entristecerme [206³] – y así *trabajando*: y a trabajar de la misma manera.

[199] 1 *Debemos de razonar*: o hablar [54¹][71³][109¹] – *según la subyecta materia*: en conformidad con el fin que se pretende, el estado anímico del que se ejercita o las necesidades espirituales del individuo (Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 458) – 2 *disponer de mí a una parte o a otra*: en la elección de vida o estado

5 *en la meditación de los dos binarios*: Llama la atención esta alusión a «los dos binarios», porque o bien es un error la palabra «dos» y entonces debería decir tres en lugar de dos, o bien está equivocada la palabra «binarios» que debería ser sustituida por «banderas». Esta segunda opinión fue defendida por el P. ROTHAAAN en la 4ª edición de su versión del libro de los Ejercicios (así mismo H. Urs VON BALTHASAR escribe aquí «dos banderas» en lugar de «dos binarios»). Aunque, de las dos interpretaciones, parece preferible la primera por una simple razón de *crítica interna*: las tres veces [159³][168¹][199³] que Ignacio alude al coloquio de las banderas en lugar de citar el n° [147], que sería lo obvio, cita conjuntamente el coloquio de los binarios [156] y la nota que sigue a continuación [157], como si se tratara de una unidad. En cualquier hipótesis, se está aludiendo a dos números idénticos [147 = 156] Cf. Ex² 284 en la nota, líneas 54-55.

Con la nota que se sigue a los binarios: Esa nota es el n° [157]. Ignacio alude a los números que él más lleva en el corazón y siempre los vincula entre sí [147] y [156-157].

[200] **¹SEGUNDA CONTEMPLACIÓN A LA MAÑANA
SERÁ DESDE LA CENA AL HUERTO INCLUSIVE**

²*La s3lita oraci3n preparatoria.*

[201] ¹*El primer pre3mbulo* es la historia; ser3 aqu3 c3mo Cristo nuestro Se3or descendió con sus once disc3pulos desde el monte S3n, donde hizo la cena, ²para el valle de Josafat, ³dejando los ocho en una parte del valle y los otros tres en una parte del huerto; ⁴y poni3ndose en oraci3n, suda sudor **como gotas de sangre**; y despu3s que tres veces hizo oraci3n al Padre, y despert3 a sus tres disc3pulos, y despu3s que a su voz cayeron los enemigos, y Judas d3ndole la paz, ⁵y san Pedro derrocando la oreja a Malco, y Cristo poni3ndosela en su lugar, ⁶seyendo preso como malhechor, le llevan el valle abajo y despu3s la cuesta arriba para la casa de An3s.

[202] *El segundo* es ver el lugar; ser3 aqu3 considerar el camino desde monte S3n al valle de Josafat, y ansimismo el huerto, si ancho, si largo, si de una manera, si de otra.

[203] *El tercero* es demandar lo que quiero; lo cual es propio de demandar en la pasi3n: dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, l3grimas, pena interna de tanta pena que Cristo pas3 por m3.

[204] ¹*Primera nota.* En esta segunda contemplaci3n, despu3s que est3 puesta la oraci3n preparatoria con los tres pre3mbulos ya dichos, se tern3 la misma forma de proceder por los puntos y coloquio que se tuvo en la primera contemplaci3n de la cena; ²y a la hora de misa y v3speras se har3n dos repeticiones sobre la primera y segunda contemplaci3n, y despu3s, antes de cena, se traer3n los sentidos sobre las dos sobredichas contemplaciones; ³siempre preponiendo la oraci3n preparatoria y los tres pre3mbulos, seg3n la subyecta materia, de la misma forma que est3 dicho y declarado en la segunda semana.

[205] *Segunda nota.* Seg3n la edad, disposici3n y temperatura ayuda a la persona que se ejercita, har3 cada d3a los cinco ejercicios o menos.

[200] 1 El *Aut3grafo* dice al margen «²o d3a» (Cf. fol. 32r). Pero esta indicaci3n est3 equivocada por dos motivos, porque las contemplaciones del d3a segundo vienen indicadas en el n3 [208¹⁻²], y porque en la Tercera Semana cada d3a se toman, no una, sino dos escenas para la contemplaci3n.

[201] 3 suda sudor «*s3milde a sudor sangu3neo*»: S. Ignacio tach3 la frase «*s3milde a sudor sangu3neo*» y en su lugar escribi3 al margen «*como gotas de sangre*». Esta correcci3n no pas3 luego a ninguna versi3n latina. – 5 *derrocando*: le cort3 la oreja – 6 *seyendo preso*: fue apresado, o siendo...

Nota. El n3 [201] equivale a los n3meros [290] y [291] enteros.

[203] *quebrantado*: atormentado Cf. [48³].

[204] 1 *tern3*: tendr3 – 3 *preponiendo*: anteponiendo – *seg3n la subyecta materia*: seg3n los misterios que se contemplan y el fin que se pretende en esta semana.

[205] *temperatura*: equivale aqu3 a «temperamento» – *har3*: Haga – *cinco ejercicios o menos*: En esta segunda nota parece que Ignacio descarta la posibilidad de hacer m3s de cinco ejercicios al d3a. Cf. [72²].

[206] ¹*Tercera nota.* En esta tercera semana se mudarán en parte la segunda y sexta adición.

²La segunda será, luego en despertándome, poniendo delante de mí a dónde voy y a qué, resumiendo un poco la contemplación que quiero hacer, según el misterio fuere, ³esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo nuestro Señor.

⁴La sexta se mudará no procurando de traer pensamientos alegres, aunque buenos y santos, así como son de resurrección y de gloria, mas antes induciendo a mí mismo a dolor y a pena y quebranto, ⁵trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor, que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión en que al presente me hallo.

[207] *Cuarta nota.* El examen particular sobre los ejercicios y adiciones presentes se hará así como se ha hecho en la semana pasada.

[208] ¹EL SEGUNDO DÍA, a la media noche, la contemplación será desde el huerto a casa de Anás inclusive [291]; y a la mañana, de casa de Anás a casa de Caifás inclusive [292], ²y después las dos repeticiones y el traer de los sentidos, según que está ya dicho.

³EL TERCERO DÍA, a la media noche, de casa de Caifás a Pilato inclusive [293], y a la mañana de Pilato a Herodes inclusive [294], ⁴y después las repeticiones y sentidos, por la misma forma que está ya dicho.

⁵EL CUARTO DÍA, a la media noche, de Herodes a Pilato [295], haciendo y contemplando hasta la mitad de los misterios de la misma casa de Pilato, ⁶y después, en el ejercicio de la mañana, los otros misterios que quedaron de la misma casa, y las repeticiones y los sentidos, como está dicho.

⁷EL QUINTO DÍA, a la media noche, de casa de Pilato hasta ser puesto en cruz [296], y a la mañana, desde que fue alzado en cruz hasta que espiró [297]; después las dos repeticiones y los sentidos.

⁸EL SEXTO DÍA, a la media noche, desde la cruz, descendíndole, hasta el monumento exclusive [298]; y a la mañana, desde el monumento inclusive hasta la casa donde nuestra Señora fue, después de sepultado su Hijo.

[206] 4 de traer: fomentar – mas antes: sino más (antes) bien – 5 trayendo en memoria frecuente: recordando frecuentemente.

[208] 4 En este número se hace tres veces alusión al «fol lit 48». En la tercera alusión [208³] a ese n° [292] aparece tachada la abreviatura «lit» = letra. – 8 descendíndole: con el descendimiento – y a la mañana, desde el monumento inclusive «fol. lit.» hasta la casa: Aquí aparecen tachadas la palabras «fol. lit.» porque en los misterios del final, después del n° [298], no existe ningún otro misterio sobre el camino de nuestra Señora desde el sepulcro hasta su casa.

⁹EL SEPTIMO DÍA, contemplación de toda la pasión junta en el ejercicio de la media noche y de la mañana; ¹⁰y en lugar de las dos repeticiones y de los sentidos, considerar todo aquel día, cuanto más frecuente podrá, cómo el cuerpo sacratísimo de Cristo nuestro Señor quedó desatado y apartado del ánima, y dónde y cómo sepultado. ¹¹Asimismo considerando la soledad de nuestra Señora, con tanto dolor y fatiga; después, por otra parte, la de los discípulos.

[209] ¹*Nota.* Es de notar que quien más se quiere alargar en la pasión ha de tomar en cada contemplación menos misterios, es a saber, en la primera contemplación solamente la cena; ²en la segunda el lavar de los pies; en la tercera el darles el sacramento; en la cuarta el sermón que Cristo les hizo; y así por las otras contemplaciones y misterios.

³Asimismo, después de acabada la pasión, tome un día entero la mitad de toda la pasión; y el segundo día la otra mitad; y el tercero día toda la pasión.

⁴Por el contrario, quien quisiere más abreviar en la pasión, tome a la media noche la cena, a la mañana el huerto, a la hora de misa la casa de Anás, a la hora de vísperas la casa de Caifás, en lugar de la hora antes de cena la casa de Pilato. ⁵De manera que, no haciendo repeticiones ni el traer de los sentidos, haga cada día cinco ejercicios distintos, y en cada uno ejercicio, distinto misterio de Cristo nuestro Señor; ⁶y, después de así acabada toda la pasión, puede hacer otro día toda la pasión junta, en un ejercicio o en diversos, como más le parecerá que aprovecharse podrá.

[209] 5 y en cada uno ejercicio: y en cada ejercicio un misterio distinto.

TERCERA SEMANA: DE PASIÓN

[190-209]

«considerar cómo la divinidad se esconde...
y cómo deja padecer la sacratísima humanidad
tan crudelísimamente» [196]

La Tercera Semana del Libro de los *Ejercicios* consta de dos bloques perfectamente diferencia dos entre sí: a) *De dos contemplaciones* [190-198] y [200-203], que forman parte del texto *semántico* que el que da los Ejercicios «narra» sobriamente al que se ejercita. b) Y de un pequeño *directorio*¹ en que Ignacio se dirige principalmente al que da los Ejercicios, y que habrá de tener también en cuenta el que accede a la contemplación de Cristo en su pasión.

Como fácilmente se puede constatar, en este conjunto textual no todo tiene ni la misma función ni la misma importancia. El *directorio* forma parte del texto *literal*. Es absolutamente claro y no necesita explicación. Sólo se debe subrayar de él la enorme flexibilidad que muestra Ignacio en su capacidad de adaptar la experiencia a las posibilidades [205] y a las necesidades espirituales de la persona que se ejercita.

No ocurre lo mismo con el texto *semántico*. Este consta de dos partes: *una*, la relación concisa y puramente objetiva de dos misterios de la vida del Señor², y *otra*, una serie de preámbulos y puntos que prescriben pau-

¹ El *Directorio* consta de los siguientes elementos: – [199] *La nota sobre los coloquios* en que se remite a los números [147] y [156-157]. – [204] *La nota sobre la distribución de los ejercicios de un día de Tercera Semana*. – [205] *La nota sobre la adaptación del número de los ejercicios diarios*. – [206] *La nota sobre las adiciones 2ª y 6ª*, que habrán de cuidar del ambiente anímico y espiritual. – [207] *La nota sobre el examen particular*. – [208] *La nota sobre la distribución de las contemplaciones a lo largo de los siete días de la Tercera Semana*, haciendo referencia a los misterios del final [289-298]. – [209] Y, finalmente, *la nota sobre la adaptación de la distribución de las contemplaciones*, según se varíe el número de días, más o menos de siete.

² La Cena [191] y la agonía unida al prendimiento [201]. Véase además a este respecto el comentario de los nº [289-298] de los misterios de la vida de Cristo.

tas³ sobre el modo cómo se habrá de hacer el ejercicio o, si se prefiere, sobre cómo habrá de formular el que se ejercita su lenguaje dirigido a Dios.

En esta última sección es donde se hallan los elementos más importantes, porque no apuntan exclusivamente al modo de hacer el ejercicio, sino que describen la experiencia espiritual subyacente y *el modo de acceder al misterio* hacia el que se orienta la Pasión según S. Ignacio⁴. En ellos y solamente en ellos será preciso que se demore nuestra atención.

EL ENGARCE DE UNA SEMANA CON OTRA: EL ÉXODO DE SÍ [189¹⁰]

La pieza que articula la segunda con la tercera Semana es *la regla de oro* de la vida espiritual: «Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e intereste»⁵. Es necesario un *éxodo de sí* mismo para vivir la libertad del amor: la vida que el Padre nos ofrece a los hombres en la humanidad de Jesús. El hombre debe salir del pecado, del amor propio, de sus resistencias y condicionamientos, de sus hábitos inveterados, de sus proyectos egoístas... y de todo aquello que encadena su libertad, para acoger la voluntad divina, cualquiera que ésta sea, y asumir así la salvación manifestada por la humanidad de Jesús en su Pasión. Salir de sí para penetrar de lleno en el misterio del abandono del Hijo en las manos de su Padre; misterio indecible que el que se ejercita va a contemplar ahora de modo palpable en la humanidad de Jesús en quien esta adhesión por amor, al Padre y a su voluntad, se hace «realidad» y alcanza la expresión más plena y tangible que pueda humanamente acontecer. El amor *tiende* por su misma dinámica a la unión.

Pero el éxodo de la Tercera Semana tiene unas características propias que lo distinguen del resto de las sabidurías y libertades humanas: es el saber del amor, verdadera libertad. Donde «perderse» por amor al Padre en el entra-

³ «considerar», «demandar», «ver», «oír», «mirar».

⁴ Cf. P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 61-62: «Al llegar a la Tercera [Semana] existe el peligro de abandonar la orientación que quiere Ignacio y, tomando simplemente el evangelio de la Pasión del Señor como punto de partida, darse a la contemplación del misterio pascual prescindiendo de la Pasión según San Ignacio, tal como la encontramos propuesta en la Tercera Semana». Se suele hacer esto por tres razones: 1ª Porque la 3ª Semana «parece no más que la confirmación de la elección»; 2ª porque parece que no tiene «en cuenta la teología de cada evangelista»; y 3ª porque se presta muy bien a considerar problemas estrechamente ligados con la Pasión: el significado del sufrimiento, el misterio de la cruz, la existencia del mal, el escándalo y locura del amor de un Dios que sufre, y la Pasión de Cristo como primer acto liberador...».

⁵ Da la impresión de que Ignacio tomó del Kempis este principio espiritual y lo utilizó en dos ocasiones diversas [189¹⁰; 344¹⁻²]. Cf. TOMÁS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi* L.I, c.25: «Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris»; Ej [344¹⁻²] «Por las razones ya dichas y por otras muchas, siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, cuanto más se cercenare y disminuir, y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor [...] sea vil y pobre».

mado de las mediaciones pecaminosas de la historia es «ganarse»⁶ definitivamente en la seguridad de Dios, para reconocer en ella el misterio más hondo de la persona de Jesús: que el Hijo de Dios forma con el Padre una unidad por amor, lo cual es el reverso del pecado en cuanto «separación». El hombre debe repetir en sí la experiencia de la comunión de Jesús con el Padre, «revivirla» y actualizarla en su ser y en su cuerpo, hacerla presente, *adentrarse* de lleno, por el amor de identificación, en el misterio de su humanidad⁷. *Salir de sí* para *penetrar* en el misterio de la voluntad salvífica de Dios.

Nos hallamos, pues, de lleno en la «*vía unitiva*». Hay un aumento de elementos unitivos: «dolor *con* Cristo doloroso, quebranto *con* Cristo quebrantado [...] pena *interna* de tanta pena que Cristo pasó *por mí*» [203]. Se acortan las distancias respecto de la humanidad de Jesús. Se contempla el misterio, pero no ya desde fuera, sino desde dentro, en comunión con los sentimientos de Jesús. «Este sería el lugar para entresacar de la Cristología paulina, de una forma exegéticamente rigurosa, aquellas frases que manifiestan, en las diversas conexiones de la preposición *syn*, (con) la asimilación en la vida de la gracia de un cristiano al Cristo crucificado, sepultado, resucitado y sentado a la derecha del Padre»⁸. Más allá de la imitación de un modelo, lo que acontece es la participación real en el misterio de la pasión de Dios por la comunión *con* la humanidad de Jesús. Y quien contempla, por su parte, tampoco es un espectador pasivo y distante, sino que de forma activa toma sobre sí, movido por la connaturalidad del amor, la parte que le toca en el misterio de Cristo sufriente (Col 1,24), al quedar afectado por lo que acontece allí. No está fuera, sino *dentro*, sobrecogido y dispuesto a revivirlo todo hasta el final. Entonces lo que acontece es precisamente su salvación, en y por la comunión con los sentimientos de Jesús.

EL OBJETIVO DE LA TERCERA SEMANA [193] Y [203]

La *finalidad* que persigue la Tercera Semana, aquella que se repite una y otra vez en la petición⁹, es en cierto sentido una vuelta a la Primera, pero ahora de un modo nuevo. Se da un paralelismo incluso verbal entre los números [48] [53] [55⁴] y [193] [197] [203]. Lo nuevo ahora es que el pecado ya no está en primer plano, ni tampoco el que se ejercita lo lleva sobre sí, sino que está en la humanidad de Jesús.

⁶ Cf. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33; Jn 12,25.

⁷ Cf. S. LEON MAGNO, *Tract* 66 (CCL 138A, 403) *Sobre la pasión del Señor*: «Verus itaque venerador dominicae passionis sic crucifixum Iesum oculis cordis aspiciat, ut illius carnem summa esse cognoscat». El verdadero venerador de la pasión del Señor tiene que contemplar de tal manera, con la mirada del corazón, a Jesús crucificado, que reconozca en él su propia carne.

⁸ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 118-119; Cf. *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 251-311.

⁹ [203] «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí».

Pasamos de la «vergüenza y confusión de mí mismo» [48] al «*dolor, sentimiento y confusión*» (padecer-con) propios del amor¹⁰: «porque por mis pecados va el Señor a la pasión» [193].

La fórmula «lo que debo hacer por Cristo» del n° [53²] se concreta ahora en *hacer y padecer por él* [197]. Lo que debo hacer por él había ya sido formulado en la tercera manera de humildad [167], pero ahora se vive y padece «de modo real» en el mismo misterio de la pasión, en la contemplación e identificación total con Jesús.

La dialéctica de *la comparación*, que en la Primera Semana servía para ahondar en la conciencia de pecado [50³] y [59¹] por la luz que arrojaba la verdad revelada sobre la situación del hombre, se transforma ahora, por la inmediatez del contacto con la humanidad, en los sentimientos de pena interna y lágrimas [48³] [203], fruto de la comunión. Es la experiencia, provocada por el amor, reflejo subjetivo de la incorporación al misterio de la salvación. No obstante, la compunción es un regalo gratuito concedido por Dios, fruto de la comunión con los sentimientos de Jesús.

Finalmente, dos Adiciones [206] tratan de cuidar, disponer y preparar, con todo esmero, hasta en sus más mínimos detalles, el estado anímico de la compunción. Se ordenan a orientar habitualmente el espíritu hacia el Cristo sufriente, y a recordar («traer a la memoria») durante todo el día¹¹ su misterio de abajamiento y humillación. El hombre se dispone así, física y psicológicamente, con todo su ser, para la experiencia de la identificación, con el fin de posibilitar la gracia de semejante configuración [195²].

TRES CONSIDERACIONES GUÍA [195] [196] [197]¹²

A continuación es el mismo Ignacio quien nos pone en la pista del modo de apropiación del misterio: *considerar* lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad [...] *considerar* cómo la divinidad se esconde [...] *considerar* cómo todo esto padece por mis pecados [...] Tres pasos escalo-

¹⁰ Cf. H. COATHALEM, *Commentaire du livre des Exercices*, 231: «Pero aquí se subraya un rasgo más, un rasgo característico; no se trata ya solamente del sentimiento de confusión: ¿Qué debo hacer?, sino de la *compasión*: ¿Qué debo padecer?» [53] [193] [197] [203]».

¹¹ Cf. GONZÁLEZ-DÁVILA, *Annotations* [169] «Algunas palabras de la Scriptura cuando hablan de Cristo N.S. en este misterio, y los evangelistas en esta historia, en las cuales se nos propone aquel corazón del Señor en medio de la tempestad de su santísima pasión, nos serán entre día como despertadores para hazer compañía a Christo crucificado, y que podamos dezir: «amor meus crucifixus est» (MHSI 76 *Direct.* 527).

¹² Cf. P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 63: «Ignacio no retiene ninguna de las indicaciones de tiempo que jalonan los relatos evangélicos» (atardecer, noche, día, etc.). «Hay una sola y por lo mismo llamativa excepción *Estuvo Jesús toda aquella noche atado* [292³]. Pero lo que aquí se quiere subrayar es la *duración del sufrimiento* de Jesús [...] la Pasión se mueve fuera de la cronología, en el *eterno presente* de Dios, en el *hoy* divino».

nados en los que el verbo «considerar» designa una mirada del corazón que se deja impresionar por la imagen que contempla¹³. Considerar significa ponderar afectivamente y ahondar a través de los sentimientos en el «sentido último», que se oculta bajo la epidermis de los acontecimientos, para quedar afectado por él. Al final resulta que el hombre se experimenta a sí mismo implicado personalmente y objeto de predilección, causa y destinatario último de todo lo que pasa ahí: *todo esto padece por mis pecados* [193] [197]¹⁴.

La humanidad de Jesús y la libertad del amor

«considerar lo que Cristo N.S. padece en la humanidad o quiere padecer» [195¹]

La fórmula ignaciana en su concisión lapidaria encierra el misterio. Nos hallamos en el centro de la cristología del abajamiento y de la exaltación.

La llamada de Dios

El objeto de atención y consideración durante esta Semana es la *humanidad* de Jesús, lo que su cuerpo y su espíritu sufren y padecen tanto física como moralmente. La atención contemplativa se centra en la humanidad sensible. Pero ésta no es una humanidad cualquiera, sino sagrada («sacratísima»). Las palabras penetran todavía un poco más, lo que padece «tan crudelísimamente» [196]. La consideración se adentra así, a través de la humanidad, en el misterio del Verbo.

La humanidad de Jesús nos *muestra*, de este modo, sin palabras, que el camino sin fin de imitación-identificación está referido necesariamente a la concreción de la humanidad de su cuerpo¹⁵. Y éste cuerpo posee en sí mismo un residuo de contingencia que apunta (señala) necesariamente ha-

¹³ Cf. Ph. REMELS, *La Cène dans les Exercices Spirituels*, 117, nota 11.

¹⁴ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 45,22 (PG 36, 653a) «¿...por qué y para qué se pagó un precio tan alto? (οὕτως ὑπερφυῆ)» el de la gloriosa y preciosa sangre de Dios derramada por nosotros; GONZÁLEZ DÁVILA, [161] «En la composición de lugar el que medita se debe hazer como presente al mysterio, y como si aquello fuesse *por él sólo* a la forma que el apóstol dezía, hablando de Cristo N.S.: *qui dilexit me, et tradidit se pro me*» (Gál 2,20)... [162] «Ha de entrar el alma en esta consideración, mirándose a sí como *causa de tanto dolor*, ignominia y tormento; y que todo el bien que tiene y el aver sido prevenida y librada del mal, es por aquellos merescimientos»; H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzítien*, 138 «Así se ahonda en el amor sin límites del Señor».

¹⁵ Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 67: «Pero el fondo, la fuerza de la materialidad, la cifra (chiffre) inmediata del deseo, es, bien entendido, el cuerpo humano; cuerpo movilizado sin cesar en la imagen por el juego mismo de la imitación que establece una analogía literal entre la corporeidad del ejercitante y la de Cristo, cuya existencia, casi fisiológica, se trata de hallar mediante una anámnese personal».

cia la «encarnación-abajamiento» en la realidad humana por el amor¹⁶. La contemplación se centra en la concreción misma de la materialidad y, a partir de ella, el hombre capta el significado del referente, la divinidad y su amor.

La contemplación de la Encarnación apuntaba a la comunión definitiva de Dios con la suerte de la humanidad [107²] [108²]¹⁷. Dos resúmenes redaccionales posteriores indicaban expresamente el «sentido» de la historia [116¹⁻²] [206⁵]. El misterio del Nacimiento y la Pasión se hallan de este modo íntimamente vinculados entre sí por la misma y última intencionalidad: el camino encarnatorio¹⁸, que va del proyecto trinitario original a la cruz, posibilita la manifestación de la plenitud incondicional del amor de Dios a la humanidad. Amor tanto más absoluto cuanto más libre sea la respuesta incondicionada del hombre; Amor que «acontece», según el sentido último de la historia, tal como Ignacio la interpreta, en el colmo de la debilidad, la indigencia (suma pobreza) del Niño en su nacimiento y la desnudez de su cuerpo en la pasión.

¹⁶ Este hecho posibilita a su vez la contemplación de la pasión de Jesús que se prolonga hoy en el sufrimiento de la humanidad histórica de los hombres.

¹⁷ «*Asumir al hombre*» por la encarnación significaba cargar con su destino concreto, incluidos el sufrimiento, la muerte y el infierno, en solidaridad con todos los hombres. La Encarnación se produjo en orden a la redención de la humanidad en la cruz. Cf. TERTULIANO, *De car Chr.*, 6 (PL 2, 764a; CCL 2; Sch 216.217); ATANASIO, *Inc.*, 20 (PG 25, 152b, Sch 199); *Ep.ad Epict.*, 6-7 (PG 26, 1061a); GREGORIO NISENO, *Or.cat.*, 32 (PG 45, 80a; GNO II/4; SCH 453) «si interrogamos al misterio, nos dirá que su muerte no fue una secuela de su nacimiento, sino que nació para poder morir»; *Antirrh.*, 51 Una encarnación sin redención habría sido superflua (PG 45, 1245b; GNO III/1), IRENEO, *Adv.Haer.*, V 14,1 (Sch 152.153; BAC 53); HIPOLITO, *Refut haer.*, X 33 (PG 16/3, 3452c; GCS 26; Siouville); GREGORIO NACIANCENO, *or. theol.*, 4,21 (Discurso 30. Segundo discurso sobre el Hijo) (PG 36, 13b; BPa 30, 216); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dial.Trin.*, XV (PG 75, 265; Sch 231.237.246); LEON MAGNO, *Serm 48,1* (PL 54, 298; CSEL 35/1) «No hubo otra causa para el nacimiento del Hijo de Dios que la de poder ser clavado en la cruz»; etc. «Pero todos esos textos muestran además y más a fondo que quien dice encarnación está ya diciendo cruz. Por dos razones: porque el Hijo de Dios asume la naturaleza como está, caída; es decir, con el gusano de la mortalidad [...] y porque para el Logos hacerse hombre es abajamiento en un sentido muy oculto pero muy real». (Cf. H. Urs VON BALTHASAR, *El Misterio Pascual*, Encarnación y Pasión. MySal III/2, 150-152).

¹⁸ El descenso hacia la cruz venía exigido por el mismo hecho de la encarnación. El n° [116] contiene ya la clave de este doble descenso: La impotencia hacia la que, el que es Omnipotente, camina desde su nacimiento. La kénosis del Señor la constituyen, por consiguiente, la impotencia humana asumida en los misterios de la Infancia y la impotencia libremente aceptada en los misterios de la Pasión. Cf. ORIGENES, *in Ezq 5,6* (GCS VIII [33] 383-384; Sch 352): «Si ha bajado a la tierra, es por compasión del género humano. Sí, ha padecido nuestros sufrimientos antes incluso de haber sufrido la cruz, antes de haber tomado nuestra carne. Porque, si no hubiera sufrido, no habría bajado a compartir con nosotros la vida humana. Primero sufrió, y luego bajó. Pero ¿qué pasión es ésta que ha padecido por nosotros? Es la pasión del amor». Así pues, si Dios sufre, es por su exceso de amor desde el principio, por ser fiel a su amor por nosotros» (Cf. P.H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 68).

Porque Jesús *padece libremente*¹⁹. La forma de los verbos subraya una y otra vez esta libertad divina²⁰. En Jesús la libertad histórica de Dios se muestra precisamente como amor absoluto abajándose hasta el final. Su libertad pone de manifiesto precisamente que la grandeza e incondicionalidad de su Amor están más allá de todos los poderes humanos, más allá del sufrimiento y de la muerte, más allá, en fin, de la respuesta positiva o negativa del hombre²¹.

La pasión, en la mente de Ignacio, es un gesto libremente elegido que se despliega en múltiples episodios. Por él Dios pone de manifiesto su deseo de comunión. No es un acontecimiento fortuito y fatal, sino el misterio incomprensible de la sabiduría misteriosa del amor que, en el colmo de la debilidad más extrema, en el «despojo» de la kénosis total, expresa y pone de manifiesto la omnipotencia de su amor de Dios (1 Cor 1,18); sabiduría y locura al mismo tiempo. Y esto lo comprende el hombre precisamente en el contacto inmediato con la humanidad doliente de Jesús. Porque el amor de Jesús al hombre («por mí») transforma la cruz, lo sobrevenido inevitablemente²², en un misterio de amor y de comunión, en expresión de su docilidad y amor al Padre, de su vida filial, y de su entrega en favor de los hombres²³. Su sufrimiento y su muerte, de este modo, ponen al hombre en comunión con el Dios de la vida, le muestran el camino de acceso al Padre, la obediencia propia de la dependencia filial, que restablece así el orden original.

¹⁹ Cf. P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 65-66: Pasamos así «de la actividad creadora de la Segunda Semana a la *sufrida pasividad* que caracteriza la Tercera». La Segunda Semana presenta la imagen del Pantocrator que manifiesta la gloria de Dios, mientras la Tercera los sufrimientos del Siervo Paciente [196]. Los padecimientos tan crueles que padece la humanidad ponen de manifiesto a la misma divinidad. «El Pantocrator (2ª S.) es el mismo Siervo Paciente (3ª S.)». La omnipotencia divina se revela en la impotencia humana. «No obstante, si la omnipotencia de Dios se esconde en la impotencia de Jesús.. su gloria estalla perdonando [291] y entregándose al Padre [297]».

²⁰ A partir del nº [292], precisamente del arresto, los verbos principales pasan a pasiva o bien Jesús es el sujeto paciente de la actividad de otros sobre él: «quiere padecer» [195¹]; «se esconde» y «deja padecer» [196].

²¹ Cf. K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, 237 (*Meditaciones sobre los Ejercicios*, 226). «La incomprensibilidad del poder de Dios se ha escondido en la debilidad y el misterio de su loca sabiduría en el amor».

²² El pecado es de por sí separación y muerte; y la cruz se presenta con frecuencia como un residuo irrecuperable de negatividad resultado del pecado.

²³ Cf. K. RAHNER, *Betrachtungen*, 227-228: «Pero la catástrofe de la vida de Jesús es su más profundo acto vital: con su obediencia, de tal modo logra asimilar lo absolutamente extraño y destructoramente irrupente, que esto, transformándose en él, se convierte en absoluta cercanía e irrupción poderosa [...] sólo quien cree en otro [...] y conforme a él orienta su vida, logra rebasarse a sí mismo, de suerte que ya no gira únicamente en torno a su propio ingenio, para acabar no comprendiéndose ni aun a sí mismo». Porque acaba por abrirse al amor. En la *obediencia* de Jesús encontramos el sí silencioso, de cara a su fin, que supone ya el arribo al Padre. Es un sí a la incomprensibilidad de Dios que, aceptándola de modo amante, se abandona a él por amor. Realiza así el acto que no puede faltar en todo

La respuesta [195²]

El texto ignaciano se articula según la lógica interna de la «llamada-respuesta». Por ello Ignacio, en este mismo número, expresa la actitud del hombre que, desde la contemplación, comienza a «volverse» hacia Dios: *comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar*. La imagen libera el deseo y éste se incorpora espontáneamente a la salvación²⁴.

La kenosis de la divinidad

«considerar cómo la divinidad se esconde» [196]

La segunda consideración de Ignacio nos presenta ahora el reverso de la moneda. La cruz es un momento privilegiado de la automanifestación Trinitaria²⁵ y lugar de encuentro y comunión. Porque a mayor ocultamiento (Flp 2,7-8) aparece con mayor fuerza la grandeza humana del Amor, el rostro humano de la divinidad²⁶. La omnipotencia del Amor absoluto de Dios, su poder, se manifiesta así en las estructuras de la debilidad, propias

amor que sea de verdad. En la cruz el aguante de la incomprendibilidad de Dios ha alcanzado el punto máximo y, en él, el hombre tiene acceso feliz al Dios *siempre mayor* por su misericordia.

²⁴ Las palabras de Ignacio pueden sonar a un oscuro voluntarismo paralizante; pero lejos de todo esto, Ignacio lo que suplica humildemente del Padre es el don de la identificación con Jesús y para ello pone en juego todo su ser, sabiendo que en definitiva todo es gracia. Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 67; M. DE CERTAU, *L' espace du désir ou Le «fondement» des Exercices Spirituels*, 120-121. La indiferencia inicial del P. y F. se abre aquí al misterio de la voluntad divina (abre un espacio al deseo, deja hablar al sujeto del deseo, al deseo fundamental), a la alteridad de aquella voluntad que es la fuente de la vida, y se convierte en la libertad del amor. (128: «da lugar al deseo que viene del Otro [...] sólo el deseo del otro da sentido»).

²⁵ En la perspectiva divina, Dios quiso hacer la experiencia de la existencia humana desde dentro, Cf. ATANASIO, *Inc.*, 44 (PG 25, 173C-176a; Sch 199; BPa 6, 122-124), para restaurarla y sanarla, desde el abismo de la separación de la que el hombre, por sus propias fuerzas, no podía salir. Entonces hay que admitir que *en el* Dios supramundano e «inmutable» ha sucedido algo. Y ese suceso es descrito en términos de vaciamiento (anonadamiento) y abajamiento, dejando de lado lo que toca a la «*igualdad con Dios* por lo que atañe a la posesión de la gloria». V. LOSSKY, *Théologie mystique de L'Église d'Orient*, 141. «La palabra de Cristo *el Padre es más grande que Yo* es una expresión de esta renuncia kenótica a su voluntad propia. Esto quiere decir que la obra llevada a cabo sobre la tierra por el Hijo encarnado es la obra de la Santísima Trinidad de la que no se puede separar a Cristo, que tiene la misma esencia y la misma voluntad que el Padre y el Espíritu. Por ello la exinanitio misma no hará más que manifestar todavía más la divinidad del Hijo a todos aquellos que sepan reconocer la grandeza en el abajamiento, la riqueza en el despojo, y la libertad en la obediencia».

²⁶ Cf. P.H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 67: «el camino del *magis* es el del *minus* (ser estimado por vano y loco por Cristo), porque es en la impotencia de la *kenosis* como se nos revela la Gloria del Omnipotente». Desde el punto de vista humano Dios se revela «sub contrario» conforme a la paradoja del amor.

de lo humano²⁷, para posibilitar al hombre el libre acceso a Dios. La divinidad *se esconde*. En su lugar aparece la debilidad. Por la fuerza de su amor se convierte en «no poder»²⁸, en fragilidad a merced de los poderes humanos. Dios se muestra de este modo como radicalmente desemejante del hombre. Nos hallamos ante *la exaltación del Amor*. Dejando padecer a su humanidad, sometiéndose a las mediaciones humanas hasta el final, Dios se muestra como libertad. Humanamente podríamos formularlo diciendo que «un amor, que se pierde de este modo, se gana para siempre», porque ya no puede morir.

Todo se desmorona. Sólo queda ya la dependencia del Padre y la vida filial; un amor a los hombres hasta el fin (Jn 13,1). Es ahí, precisamente en las estructuras del pecado y del fracaso humano, en ese ocultamiento de la divinidad, donde reconocemos la identidad del *Hijo* y su amor al Padre, el designio misterioso de la salvación y la actividad propia del *Espíritu*, creador de comunión²⁹. Era necesario este ocultamiento de la divinidad para que la cruz se convirtiera en el *lugar de la revelación* de la gloria del Amor trinitario. A partir de este momento el ser del *Padre* deja su «impronta», la imagen del su Hijo, en la historia de los hombres como «el» proyecto de la salvación, y a partir de este momento la divinidad posee ya definitivamente un *rostro humano*. Se le abre así al hombre de par en par la puerta al perdón, a la comunión y al conocimiento del Padre y su amor.

Más tarde, en el momento de la resurrección, Ignacio nos hará caer en la cuenta de que la humanidad posee, a su vez, un *rostro divino*, su «oficio de consolador» [224]. Los números [195] [196] y [223] [224] se corresponden entre sí e invierten los términos de la salvación: En la cruz llamamos lo divino, el Amor incondicionado, pero oculto bajo los velos de lo

²⁷ Cf. ORÍGENES, *Com in Io.* I, 32 (GCS IV [10] 40-42; SCh 120): «No hay por qué tener miedo a decir que la bondad de Cristo aparece mayor, más divina y realmente conforme con la imagen del Padre cuando se humilla obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, que si hubiera tenido por bien indeclinable el ser igual a Dios y se hubiera negado a hacerse siervo por la salvación del mundo».

²⁸ Cf. H. Urs. VON BALTHASAR, *Puissance de Dieu et liberté*, Choisir 69-70 (1965) 12-13.15: El poder del amor divino tiene un carácter más absoluto cuando no está ligado a una potencia creada, y es soberanamente libre de manifestarse en la debilidad. Es patrimonio de quien es la vida eterna, ser vida, aun bajo la apariencia de muerte [...] En la debilidad de la pobreza de la cruz aparece por fin el «espíritu de Dios» (su espiritualidad), como el modelo bajo la imagen, el espíritu del amor absoluto que, en la más libre de las limitaciones, está más allá de la fuerza y la debilidad. En la impotencia de su abandono, Cristo está unido «sin intermediarios» al amor absoluto que es la esencia de la Trinidad. La impotencia de Cristo es la cumbre del poder divino, donde la Omnipotencia divina, por la fuerza del amor, se convierte en «no poder».

²⁹ Cf. NICOLÁS CABASILAS, El «loco amor de Dios por el hombre, que no destruye simplemente el mal y la muerte, sino que los asume». Porque no es tanto el sufrimiento mismo lo que nos acerca a Cristo, sino Cristo nuestro Señor quien, con su sufrimiento y el escándalo de su muerte, al hacer suyos nuestros sufrimientos, nos salva (citado por KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 68 [*Decir al Indecible*, 98]).

humano [196] [195], la debilidad manifiesta. En la resurrección, en cambio, hallamos lo humano, pero revestido del verdadero humanismo de la divinidad [224] [223]³⁰.

El drama humano, la presencia del pecado en la cruz

«considerar cómo todo esto padece por mis pecados» [197]

La tercera consideración de Ignacio apunta hacia el aspecto antropológico de la revelación: la paradoja de la manifestación del misterio del pecado en Cristo.

La cruz del Señor revela lo específico del pecado, pone inexorablemente de manifiesto aquello que el mundo se oculta a sí mismo: que en su insensata ofuscación es capaz de rechazar al Hijo de Dios, de destruirlo y aniquilarlo (Heb 6,6). La verdad acerca de nosotros es la que pronuncia la cruz de Cristo sobre nuestra abismal miseria y sus posibilidades infernales de destrucción³¹. Jesús ha llegado hasta el extremo en que nosotros nos hallábamos, acabados y muertos, y ahí ha pronunciado la palabra única y definitiva de Dios. No ha quedado destruido por esa mortífera manifestación del pecado, ni por ese cruel paroxismo contra Dios, sino que sigue siendo eternamente amante y, de este modo, ha destruido por completo la «separación». En la medida en que Jesús ha vivido esto en toda la hondura de su condición divina y humana, y ha gustado la destrucción, la desmembración humana y la ruptura de la comunión con el Padre (Mc 15,34) en favor de los hombres, ha cargado real y físicamente con el pecado de la humanidad; ha bebido el cáliz del dolor hasta las heces, para dar a gustar a los hombres el cáliz de la salvación³².

En la cruz se ha cumplido aquella expresión enigmática de la Escritura: «era necesario que el Cristo padeciera» (Lc 24,26). Era necesario que la soberana disposición de Dios y la libertad del hombre (el amor y el pecado) se encontraran físicamente en Cristo para que, por el «mutuo intercambio»³³

³⁰ La alegría consoladora del Amor. Son las dos caras del mismo acontecimiento.

³¹ Cf. K. RAHNER, *Betrachtungen*, 241 (*Meditaciones*, 230).

³² Cf. K.G. KUHN, *Jesus in Gethsemane*, 274 La «hora», según Marcos (14,35.41) es «el momento escatológico del obrar de Dios en la persona de Jesús», el momento decisivo en que Dios interviene, soberanamente libre, en la historia de los hombres para cambiar su curso. Porque, al entregar a su Hijo (Rom 4,25; 8,32) en manos de los pecadores (el cáliz amargo) ha posibilitado que los hombres beban el cáliz de la salvación; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, 293, observa que, al beber Jesús la copa de la condenación en nombre de los hombres culpables, Cristo les permite beber el cáliz de la salvación; A. FEUILLET, *El significado fundamental de la agonía en Getsemaní*, 128: «Efectivamente, se da una relación de causa a efecto entre el cáliz de la agonía y el cáliz eucarístico de la cena, lo mismo que la que existe entre la sangre de la nueva alianza derramada en el Calvario por la multitud y la comunión eucarística».

³³ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie*, 139: «La majestad de Dios se despojó del atractivo de su gloria eterna para darnos parte en esa gloria. Tomó sobre sí nuestra pobreza para

de este encuentro, el hombre tuviera acceso a lo que en realidad no le pertenece, la libertad propia de la justicia de Dios. Y, a su vez, Dios pudiera manifestar el acto vital más profundo de su ser, aquello de que vive, asimilando lo que le es absolutamente ajeno y extraño, el Mal, para transformarlo en la cercanía de la comunión.

UNA ELECCIÓN FUNDAMENTAL

¿qué debo yo hacer y padecer por él? [197][167]

El nº [197] de los Ejercicios forma con el nº [53] una especie de gran «inclusión». La cruz es el culmen del dinamismo encarnatorio tanto de la 1ª como de la 2ª Semana, así para Jesús como para el creyente [116]. El seguimiento culmina en la participación plena de la suerte y el destino de Jesús. Por ello la pasión es el momento capital de la *configuración* a la que apunta la condición cristiana [98] [146-147] [167], condición de posibilidad de la elección. Antes de que elija algo concreto el hombre *elige a Cristo, y a este crucificado*. Llegar a tener el mismo «pensar y sentir» de su Señor (Flp 2,5) equivale a asumir consciente y libremente el misterio cristológico de la kénosis y de la exaltación, la incondicionalidad de un amor que, al perderse, se gana. Este es el destino de todo hombre que desee llevar en sí la imagen del Hijo [167] y al mismo tiempo alcanzar la salvación. Y la cruz, por su parte, discierne por connaturalidad la validez de cada una de las elecciones particulares, porque confirma o invalida el proceso inagotable de maduración de la libertad en la medida en que el individuo *asume o rechaza* en cada una de ellas el destino de su Señor.

EL COLOQUIO [198-199]

Finalmente, el coloquio se sitúa de nuevo en el dinamismo del «más»: *pidiendo aquello que más eficazmente... deseo* [199,3] («dolor con Cristo doloroso»), siguiendo la clave hermenéutica del coloquio de las Dos Banderas [147] con la nota complementaria de la meditación de tres Binarios [157] [1995]. Lo que *más conduce* para el fin que somos criados, para el proceso de «vuelta» a Dios por la docilidad, es la semejanza total con el Señor humillado en la cruz y exaltado por el amor³⁴. La más inten-

libramos a nosotros de ella. Quiso ser vendido para hacernos libres, insultado para glorificarnos, pobre para enriquecernos, llevado a la muerte ignominiosa para darnos una vida imperecedera y santa».

³⁴ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 137-138: La pregunta ¿qué debo hacer por Cristo? «al comienzo de la tercera Semana se convierte en esta otra: considerar cómo todo esto lo padece por mis pecados y *qué debo yo hacer y padecer por él* [197]. La pregunta de allí se responde aquí desde la comprensión de que *lo que más se puede hacer por Cristo es sufrir con él*»; (138-139) «el hombre, que desde el Fundamento aspira ardiente-

sa actividad por Cristo y en favor de la humanidad consiste en «padecer con él»³⁵. La humanidad de Cristo ha cargado con el pecado histórico del hombre. Por ello, en la comunión con él, en la identificación con su humanidad, el hombre se adentra en el misterio de la salvación en favor también de la humanidad.

La ordenación del amor por la «compasión»³⁶

La oración típica de la Tercera Semana posee los rasgos propios de la contemplación³⁷. Pero ahora adquiere además una connotación específica: carece de distancias, hay «inmediatez y evidencia». La misma inmediatez de la humanidad de Jesús, sus dolores físicos y sobre todo la comunión con sus sentimientos son el acceso inmediato al conocimiento de Dios, que es Amor y perdón. No es posible conocer quién es Dios fuera de ese contacto sensible e inmediato con la humanidad de Jesús. Así como es imposible conocer quién es el hombre si no es a través de ese «descenso» encarnatorio hasta el fondo de la realidad humana. En la tragedia del pecado y de la pasión reconoce el hombre esa «mezcla» extraña de claudicación y de amor que constituye la esencia misma de todo lo humano. La santísima Trinidad *ha descendido* hasta ahí [1072], movida precisamente por la compasión, para poner de manifiesto la grandeza de su Amor en las estructuras propias de la condición humana. Ese es, desde entonces, el dato revelado de la justicia y de la salvación. Dios le ha mostrado al hombre

mente a *lo que más conduce* al fin para que somos creados, y ha visto en ese *más* la identificación con Cristo humillado en la cruz, pide quebranto con Cristo quebrantado [203][48³]. Ese Cristo quebrantado es el mismo de la *exinanitio* paulina (Flp 2,7) y el mismo a quien AGUSTÍN llama *deformis Christus*» Cf. *Serm 27,6* (PL 38, 181): «Colgó de la cruz Cristo *deforme*, pero su *deformidad* es nuestra mayor *belleza*. La fe en Cristo crucificado es nuestro camino. No nos avergonzamos de esa deformidad de Cristo».

³⁵ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 137-138 (*Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 308); P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 69. «Para que esta compasión sea auténtica, se requiere un gran esfuerzo, como dice Ignacio, porque la Pasión del Señor -sufrir como él ha sufrido- no es connatural al hombre. Si el sufrimiento, en su radical absurdidad, lleva ya al hombre a la evasión o a una resignación fatalista, asumirlo como Cristo ha asumido el sufrimiento continúa siendo locura y escándalo. Fiel al evangelio de la Pasión, Ignacio jamás sacraliza el mal, pero sí propone una *compasión* que santifica todo sufrimiento. La diferencia se basa en el amor, único que justifica el deseo de Cristo de sufrir [195]».

³⁶ Cf. P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 69-70. Sólo el amor justifica y suscita nuestra compasión. La palabra *compasión* puede ser peligrosa y ambigua en un contexto en que falte el amor, porque entonces significa sencillamente el sentimentalismo de quien se consuela a sí mismo. Pero «Dios no ha venido a explicarnos el sufrimiento, sino para llenarlo con su presencia» (P. CLAUDEL). Se ha compadecido de la humanidad. Y el hombre por la pasión asume libremente esa misma actitud de Dios por un amor que no pretende simplemente copiar la pasión, sino parecersele efectivamente. Es el modo de alcanzar la comunión total.

³⁷ *Traer la historia*, ver, oír, mirar,... [191⁴] [194].

el camino encarnatorio del amor. De ahí que el *padecer-con*, no es un sentimiento inferior ni morboso, sino la expresión de la «comuni3n con lo ajeno», la solidaridad encarnatoria propia de Dios en su amor al hombre; y el modo de «salir de s3» para que se ponga de manifiesto la *agápê* de Dios, que es lo ajeno al hombre. Esto es lo que Ignacio suplica una y otra vez, y lo que acontece en la comuni3n con Cristo doloroso y quebrantado [203]: que la historia encuentre el camino de la *comuni3n humana* como la verdadera salvaci3n ofrecida de parte de Dios.

DIRECTORIO

La 3ª Semana es m3s silenciosa y m3s sobria que la 2ª por lo que se refiere a la exposici3n de los puntos y documentos (uno solamente [210-217]). El que se ejercita la vive m3s asombrada y sobrecogedoramente, desde los sentimientos y la trascendencia del misterio de Dios.

Se debe ver toda la pasi3n *entera*, reposadamente (durante 7 d3as) y cuidar en extremo los detalles ambientales y psicol3gicos.

Continúa de modo latente el proceso de Elecci3n³⁸. En ella se confirma que la elecci3n fundamental de la vida es la 3ª manera de humildad³⁹; por ser la única capaz de recrear la comunidad humana desde el fundamento de Dios y de volver a recuperar la semejanza del Hijo (la vida filial de obediencia) a la que desde el Fundamento est3 el hombre destinado.

La contemplaci3n gana en densidad, silencio e intensidad. Aumentan los elementos unitivos. Se acortan las distancias. Todo se contempla desde dentro de los sentimientos de Jes3s.

El hombre, por su parte, discierne la parte de cruz que le ha tocado, para ver si la acepta, sin amargura ni resentimientos, sino como el medio m3s apto y eficaz de identificaci3n con Jes3s⁴⁰; si sabe perdonar y amar con los mismos sentimientos de Jes3s despu3s de los conflictos, encarn3ndose

³⁸ Cf. POLANCO [79] afirma que a quien no ha alcanzado la resignaci3n se le puede dar la Tercera Semana, exhort3ndole a que trate de suplicar del Se3or aquella resignaci3n (MHSI 76, *Direct.* 310); MIR3, [90] en cambio, que ley3 esta opini3n de Polanco, no aprueba que a estos se les de la Tercera Semana. Y lo razona diciendo que los sentimientos de tristeza no ayudan a la Elecci3n (MHSI 76, *Direct.* 403); GONZÁLEZ DÁVILA, [157] por su parte, afirma que «En esta 3ª semana se confirma y assienta la elecci3n de la buena vida, que se ha hecho en la pasada [...] porque en este último remate resplandecen y dan muestra de sí sus virtudes con mayor excelencia y nos convidan con mayor fuerza a su imitaci3n» (MHSI 76, *Direct.*, 525).

³⁹ Prueba de ello es que este motivo queda ampliamente desarrollado en el Examen de las Constituciones c. 4º, [101] a [104] como el núcleo esencial de la identidad del jesuita.

⁴⁰ No es una maldici3n ni un fracaso, sino la ocasi3n de una mayor identificaci3n y un tiempo de predilecci3n por parte de Dios., en el que uno, adem3s entra en comuni3n y solidaridad con la suerte de tantos hombres.

en las limitaciones concretas de lo humano que le rodea; y si la cruz le purifica de sus desórdenes y de su egoísmo para poder amar cada vez más desinteresadamente a sus hermanos.

Porque el padecer *con Cristo* purifica y discierne la imagen que el hombre se ha forjado de Dios. La cruz no es un precio arbitrario, sino la encarnación de Dios en la estructura interna de lo humano. No es tampoco el paroxismo ético de quien desea que todo acabe cuanto antes, aunque sea en el fracaso rotundo y total, sino el medio humano en el que Dios ha puesto de manifiesto la incondicionalidad de su amor, de su pasión por el hombre. Sólo la cruz es capaz de redimir y de salvar al mundo del cerco del egoísmo en que pretende encerrarse: una grieta que da acceso al mundo de Dios por el amor.

La cruz, vivida junto a Jesús, en comunión con él, no sólo no aplasta, sino que es un remanso de paz, un *lugar de encuentro* y de amor que equilibra y rehabilita, porque sitúa al hombre correctamente dentro de los límites de su ser creatural.

Mientras el ejercitante contempla la humanidad de Jesús, discierne su apetecer y sus «gustos» [210-217], todo aquello que no es objeto de elección, para ver si el resto de su vida se halla en sintonía con el misterio.

Reglas para ordenarse en el comer
para adelante

[210-217]

[210] **¹REGLAS PARA ORDENARSE EN EL COMER
PARA ADELANTE**

²*La primera regla* es que del pan conviene menos abstenerse, porque no es manjar sobre el cual el apetito se suele tanto desordenar, o a que la tentación insista como a los otros manjares.

[211] ¹*La segunda*. Acerca del beber parece más cómoda la abstinencia, que no acerca el comer del pan; ²por tanto, se debe mucho mirar lo que hace provecho, para admitir, y lo que hace daño, para lanzallo.

[212] ¹*La tercera*. Acerca de los manjares se debe tener la mayor y más entera abstinencia; porque así el apetito en desordenarse como la tentación en investigar son más prontos en esta parte; ²y así la abstinencia en los manjares, para evitar desorden, se puede tener en dos maneras: la una, en habituarse a comer manjares gruesos; la otra, si delicados, en poca cantidad.

[213] ¹*La cuarta*. Guardándose que no caiga en enfermedad, cuanto más hombre quitare de lo conveniente, alcanzará más presto el medio que debe

[210] ¹ *para adelante*: A partir de la cuarta Semana en adelante; y, sobre todo, para después de concluidos los Ejercicios – ² *manjar*: En estos números S. Ignacio emplea la palabra «manjar» en dos sentidos diversos: a) como alimento en general, cualquier comestible vulgar, contrapuesto a; b) y como alimento fino, exquisito y delicado. Lo mismo ocurre con la palabra *abstinencia*. a) Unas veces significa «privación de lo superfluo» (= temperancia, Cf. [83¹]), b) y otras, «privación de lo necesario» (= penitencia, Cf. [83²]) – *2 o a que*: Hacia el cual la tentación...

[211] ¹ *cómoda*: conveniente – ² *lanzallo*: desecharlo.

[212] ¹ *investigar*: Tal vez es uno de los posibles errores existentes en el *Autógrafo* y deba ser substituido por «instigar» (insistir). Porque sobre este verbo son posibles dos hipótesis: a) Quien está dominado por el desorden con antelación *investiga* (averigua y se informa cuidadosamente) cómo podrá lograr satisfacer su apetito más plena y refinadamente, b) o bien esta otra, la tentación vuelve una y otra vez a la carga, es recurrente o recidivante, es decir, «instiga». Esta segunda interpretación está avalada por la P₁ («insistere»), por el texto B («instigar») y porque en el n^o [210²] se dice «o a que la tentación insista». Estando así las cosas, yo me inclino por mantener la palabra «investigar».

[213] ¹ *el medio*: La medida que a él le conviene. La «μεσότης» «disposición intermedia» o norma, conforme a la *discretio*, entre los extremos viciosos, adaptada a las exigencias necesarias de la propia naturaleza – ² *ayudándose*: Poniendo los medios convenientes – *Internas noticias*: Luces divinas (conocimientos de dirección centrípeta) – *consolaciones*:

tener en su comer y beber, por dos razones: ²La primera, porque, así ayudándose y disponiéndose, muchas veces sentirá más las internas noticias, consolaciones y divinas inspiraciones para mostrársele el medio que le conviene. ³La segunda, si la persona se ve en la tal abstinencia, y no con tanta fuerza corporal ni disposición para los ejercicios espirituales, fácilmente vendrá a juzgar lo que conviene más a su sustentación corporal.

[214] ¹*La quinta*. Mientras la persona come, considere como que ve a Cristo nuestro Señor comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla; y procure de imitarle. ²De manera que la principal parte del entendimiento se ocupe en la consideración de nuestro Señor, y la menor en la sustentación corporal, ³porque así tome mayor concierto y orden de cómo se debe haber y gobernar.

[215] ¹*La sexta*. Otra vez, mientras come, puede tomar otra consideración, o de vida de santos, o de alguna pía contemplación, o de algún negocio espiritual que haya de hacer; ²porque, estando en la tal cosa atento, tomará menos delectación y sentimiento en el manjar corporal.

[216] ¹*La séptima*. Sobre todo se guarde que no esté todo su ánimo intento en lo que come, ni en el comer vaya apresurado por el apetito, ²sino que sea señor de sí, así en la manera del comer como en la cantidad que come.

[217] ¹*La octava*. Para quitar desorden mucho aprovecha que, después de comer o después de cenar, o en otra hora que no sienta apetito de comer, ²determine consigo para la comida o cena por venir, y así conseqüenter cada día, la cantidad que conviene que coma; ³de la cual por ningún apetito ni tentación pase adelante, sino antes, por más vencer todo apetito desordenado y tentación del enemigo, si es tentado a comer más, coma menos.

consuelos, sentimientos (vivencias o fenómenos inmanentes) – *divinas inspiraciones*: mociones, cuya «tendencia hacia» es centrífuga – *mostrársele*: Por medio de las cuales Dios le mostrará o dará a sentir – ³ *si la persona se ve*: Si el que se ejercita ve que, a causa de la tal abstinencia (= penitencia), no tiene tantas fuerzas corporales ni tanta disposición anímica para los ejercicios espirituales (Cf. C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 127).

[214] 1 *como que ve*: como si viera.

[215] 2 *en el manjar corporal*: En la «refección» corporal, en el acto de alimentarse.

[216] 1 *intento*: Atento, o «puesto en».

[217] 2 *ansí conseqüenter*: Así sucesivamente, de modo semejante.

REGLAS PARA ORDENARSE EN EL COMER
 PARA ADELANTE
 [210-217]

INTRODUCCIÓN

Son el discernimiento específico de la Tercera Semana, la transformación del mundo apetencial, del disfrute y del gusto, a partir de la contemplación de la pasión.

Los Ejercicios hubieran quedado incompletos si Ignacio no hubiera abordado el tema de la transformación apetencial del *gusto* y del *dominio de sí*. Porque el secreto de una vida consiste en gran medida en estar *ocupado* por algo que absorba la atención y llegue a apoderarse de todas las energías personales, situando espontáneamente al individuo bajo la dependencia de Dios¹, guiado por su Palabra, de cara a un mayor servicio hacia los demás. Muchas vidas preciosas se malogran por la facilidad con que un día consiguieron resultados, que luego se dejaron de amar, por la desocupación (el «paro encubierto»), la desidia o la falta de interés; por el vicio, el capricho o simplemente por el deseo de diversión. Y esto, con frecuencia no está relacionado² ni con los ideales un día profesados, ni con los talentos recibidos, ni con el ambiente familiar o social, sino que es proporcional al interés espontáneo³ que brota del amor.

El logro vital no es necesariamente el resultado de los grandes valores humanos, sino que a menudo lo decide un factor menos controlable: la transformación del deseo, *los gustos*, por una sana preocupación. Cuando un noble interés («la atención a lo espiritual» [214¹] o el gusto por un trabajo) se apodera así de la atención (ocupa «la principal parte del entendi-

¹ El amor es lo único que *estructura* y ordena de modo espontáneo *al hombre por dentro*, situándolo en la órbita de la Palabra y de la dependencia de Dios: Dt 8,3; Mt 4,4 y Lc 4,4; Cf. J. DUPONT, *Le tentazioni*, 129.

² Al menos no en relación directamente proporcional.

³ Que es el «amor propio» ahora ya económicamente rentable, por haber sido definitivamente transformado y purificado por el encuentro con la novedad del encuentro con el Señor.

miento» [214²]) como de todas las energías vitales, que puede desarrollar el psiquismo en un proceso de creatividad, entonces la «sensualidad» obedece a la razón y al hombre se le transforman sus gustos y queda unificado intencionalmente para el servicio, la austeridad y el amor; hasta el punto de que ya nada de esto le suponga una renuncia soportada o un sacrificio impuesto, sino todo lo contrario.

La Tercera Semana es el momento oportuno para plantear la ordenación del apetecer humano, de los deseos y gustos, en las cosas que el hombre debe hacer necesariamente en la vida⁴, en cuanto a la cantidad, la calidad y el modo de cada una de ellas, a partir de la contemplación de la humanidad de Jesús en su pasión⁵. Por medio de estas reglas se trata de que el hombre discierna sus desórdenes apetenciales: qué gustos están penetrados por el amor, y asumidos por gracia, y cuales poseen una dinámica autónoma al margen de Dios.

La *elección* tenía como objetivo ordenar al hombre en cuanto a la orientación fundamental de su vida (el «estado»). La *reforma*, en cambio, se orientaba a modificar la relación del hombre a las «cosas mudables»⁶ dentro del estado ya elegido, ante el horizonte de los pobres y teniendo como «dechado y regla» [344²] a Cristo nuestro Señor.

Pero el hombre, elija lo que elija, tendrá que seguir comiendo y descansando diariamente. Por esta razón Ignacio es consciente de que el individuo puede llegar a invalidar una elección perfectamente hecha (una opción de vida) si su mundo apetencial, de modo «inconsciente», continúa funcionando independientemente de su opción y tratando de darse todos aquellos *gustos* permitidos que están a su alcance, si se instala de hecho en un plano diverso de aquel que ha elegido por el acto de la libre disposición de sí. Es inútil pensar que una opción, por austera que sea (pensemos en el caso extremo de la elección de la Cartuja), deja anclado para siempre el amor⁷. La libertad siempre se halla bajo la amenaza del peligro de olvidar a

⁴ Aquellas *actividades necesarias* en las que el hombre se halla bajo el influjo de las *tendencias compulsivas*: como son, por ejemplo, la comida y el sueño, el *trato social* y la relación familiar, el *trabajo profesional* y el uso de *los medios de comunicación social* (*periódicos, televisión*), el descanso y el ocio de *las vacaciones*, etc. Cf. M. de BOYLESVE, *Exercices Spirituels*, III, 380-385; C. GARCÍA HIRSCHFELD, *Las reglas para ordenarse en el comer para adelante*, 202-204.

⁵ J.M. BOVER, *Reglas para ordenarse en el comer*, 132: «se armonizan maravillosamente con las contemplaciones de la pasión». El Directorio del P. Cl. ACQUAVIVA, n.º 252 (MHSI 76 *Direct.*, 732) alega una razón poco convincente. Afirma que se deben explicar, de palabra, en esta Semana para no recargar las anteriores con la explicación de más documentos, y debido a que en esta existen muchos menos.

⁶ El tenor o el tren de vida, la servidumbre (=la «familia»), el ajuar, los bienes raíces y el dinero contante y sonante, los gastos, el modo de tratar con las personas, las relaciones humanas, etc.

⁷ El desarrollo de todo este documento se inspira en el magisterio de E. ARREDONDO y en los «papeles» ciclostilados que él fue repartiendo al dar «modo y orden» para ejercitarse.

Dios. Porque el egoísmo apetencial se acomoda y transforma, adora los gustos, el capricho, la comodidad y la diversión. Lo que en la vida cristiana se suele denominar la «pérdida de espíritu», apunta al fenómeno de *disociación* que en cualquier estado, por ideal que sea, escinde al hombre entre los ideales, que un día libremente eligió, y la vida pulsionalmente vivida, por la que comienzan a aparecer los síntomas de la búsqueda ansiosa del placer, que desea satisfacer al menos todos los gustos posibles, lícitamente permitidos. Aquel día el hombre se «instala» de hecho en la doble vida.

De ahí que la alusión ignaciana a «la comida» esté perfectamente lograda, por ser el exponente, tal vez más claro, de un amplio espectro de funciones que el hombre desempeña *necesariamente* y en las que funciona por la apetencia y el *gusto*. Por ello estas reglas son aplicables a todo lo demás que, después de la elección y como consecuencia de la misma, el hombre habrá de seguir haciendo «todos los días» hasta el fin de su vida.

Esto nos oblija a una reflexión, aunque sea muy elemental, sobre el apetecer humano. El *deseo* (el «apetito» en este caso) es la pulsión espontánea y errática (*moción hacia*), generada por la atracción («*passio*») que el bien finito, presente y actual, ejerce sobre el apetecer o la necesidad. Es a un tiempo el supuesto y fundamento así de la libertad⁸ como de la felicidad. El deseo es natural, autónomo e inalterable a lo largo de la vida, como la sed. Posee dinámica propia y tiende espontáneamente a la autosatisfacción. En sí mismo es bueno y puesto por Dios. Es la fuente de energía que persigue la subsistencia y la felicidad. Pero se modifica y transforma, se acomoda y disfraza. Su terminal es *el gusto* por aquello «concreto» a lo que se adhiere en última instancia. Es ciego e inconsciente. Es, en definitiva, la *vida misma*. No puede ser reprimido ni sofocado porque, si el hombre obrara así, su mundo apetencial acabaría por jugarle una mala pasada. El secreto consiste, por consiguiente, en la transformación espontánea de apetecer provocada por el amor que le viene «de fuera»; por la vivencia de experiencias siempre renovadoras que satisfagan plenamente sus deseos de felicidad. El apetecer, como los gustos, sólo se modifican en función de los objetos a los que se adhieren⁹. Porque al *gusto* sólo lo puede ordenar la misma apetencia y el consuelo del amor. Entonces resulta que coinciden en el único y mismo acto, conscientemente realizado y penetrado todo él por el amor, la apetencia y la libertad¹⁰.

⁸ Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de Concupiscencia*, 390-391: «Apetecer, en sentido amplio, es toda actividad consciente [...] que reacciona, a diferencia de la percepción cognoscitiva, ante un valor o un bien». Es un acto espiritual-sensible, que surge espontáneamente en la conciencia en virtud de la dinámica natural humana. Precede a la libre decisión y es el supuesto necesario de ella.

⁹ El deseo, en cuanto ya adherido a un objeto, se convierte en «resistencia interior» y «condicionamiento», tanto del conocimiento como de la libertad. Es un *adelanto* previo del apetecer sobre el libre arbitrio. A este fenómeno lo conocemos por el calificativo de *afección*.

¹⁰ Es la vivencia madura de la libertad en que, superado todo «voluntarismo», la acción del Espíritu afecta a las zonas más profundas del deseo y entonces llegan a coincidir y

ESQUEMA COMPARATIVO

Un breve esquema comparativo podrá ayudar a comprender mejor los motivos que después S. Ignacio habrá de desarrollar:

CUANDO EL DESEO ES DESORDENADO	CUANDO ESTÁ ORDENADO POR EL AMOR
1. Es disperso, está «disipado».	1. Está unificado por un único motivo [169].
2. Es ególatra; se repliega sobre sí mismo y sólo busca la propia autocomplacencia y satisfacción.	2. Es desinteresado y limpio, porque gusta de la felicidad que le produce lo noble, la amistad y el amor. Sólo esto le hace feliz.
3. Está movido por la pulsión innata.	3. Está ordenado desde fuera por el amor.
4. Instiga e insiste. Hace perder los modos mediante la presión actual. Aparecen el ansia, la zafiedad, la prisa...	4. Es recatado y correcto. La sobriedad, la delicadeza y la medida son los «modos» propios del amor.
5. Es incontrolado. No conoce la medida y acaba por dominar al hombre.	5. Es espontáneamente dueño, «señor de sí» (la ἐγκράτεια [216 ²]).
6. Es refinado y se satisface con lo sutil.	6. Disfruta con lo sencillo y vulgar. Gusta del bien ordinario y limpio, de lo santo.
7. No mira si le hace bien o mal; por ejemplo, a la salud.	7. Busca lo que le conviene, lo que le sienta bien para ser fiel al fin que pretende, trabajar y servir; lo que le ayuda a crecer en el amor.
8. Queda absorto por el bien presente, pero está siempre preocupado, con antelación («investiga») por satisfacer más plena y refinadamente su gusto. Padece el «adelanto» de la propia apetencia.	8. Está en paz y se conforma con lo que tiene, pero está siempre atento a lo importante que le da la felicidad.
9. Su horizonte es, de ordinario, el disfrute, la satisfacción inmediata y sensible del bien actual.	9. Está llamado a ser feliz, pero su disfrute es el consuelo propio del bien.
10. Logrado el deseo y satisfecho el gusto, su <i>sedimento</i> es la insatisfacción y la tristeza.	10 Satisfecho el deseo, su <i>sedimento</i> es aquella felicidad plena que da el amor.

quedar identificadas la apetencia con la libertad. K. RAHNER (*Sobre el concepto teológico de Concupiscencia*, 405-406) lo llama «el retorno al estado Adámico» o «el don de la integridad original deseada» en la que ya el hombre apetece lo que a Dios le agrada. El libre arbitrio humano es guiado por la necesidad (apetencia espontánea) del amor.

Toda la vida está llena de dones (a veces son disfrutes y goces) dados por Dios para que el hombre le reconozca en ellos. De todos podemos disfrutar con acción de gracias. Pero en tal uso también está implícito el peligro de desorden, idolatría y desvinculación de Dios. No obstante, la persona está llamada a ser plenamente feliz, a gustar de la voluntad divina, bien sea ésta de carácter positivo, y nos conduzca al crecimiento y al éxito, o bien sea de carácter negativo, y se manifieste como merma, dolor y cruz. Dios nos llama a ser felices, a disfrutar del bien limpio y de lo santo, a gozar de su amistad. Esa es la plena satisfacción del ser humano, la integración de toda la persona, la plena realización que proviene del amor.

LA GÉNESIS DE TEXTO

El origen tradicional de los materiales de que se componen estas reglas

En la historia de la Tradición el tema del «discernimiento de espíritus» y el de la «discretio» estuvieron íntimamente vinculados entre sí. Se referían propiamente a los influjos (mociones) venidos de fuera, al reconocimiento del bien y del mal, y al desvelamiento del origen de la tentación¹¹. Fue Casiano quien, al venir a Occidente e instalarse en Marsella, condujo el tema del discernimiento al ideal griego de la *mesotes*, convirtiéndolo en una virtud propia de la mente (*nous*), que daba origen a una disposición intermedia entre la concupiscencia de la carne y la del espíritu, que perseguía la pureza del corazón¹². La «discretio» es para él una virtud patrimonio de los ancianos, que por experiencia, propia y ajena, han logrado conocer mejor los límites de la naturaleza humana y sus peligros, y de este modo pueden evitar los extremos viciosos tanto del exceso como del defecto. Cada hombre, por su parte,

¹¹ Cf. ORÍGENES, *De Princ.*, III, 6,3 (Sch 268, 240): «non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam malum (omnia enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum edere concupiscet qui semper in bono est, et cui omnia deus est». Al final de los tiempos, cuando ya Dios sea todo en todas las cosas y el mal haya desaparecido por completo, no habrá ya ocasión para la «discretio», pues el hombre no deseará más comer del árbol de la ciencia del bien y del mal.

¹² Cf. J. CASIANO, *Conl. I*, 23,3 (CSEL 13, 35-36): La moderación (=discretio) es la virtud que logra evitar el «vitium nimietatis». «ut de illa quae moderationis generatrix est virtute tractantes nequaquam vitium quod ipsi contrarium est nimietatis incurrat [...] ut nos de ipsius excellentia et moderatione, quae prima eidem virtus inesse cognoscitur, disserentes disputationis quoque vel temporis vel modum non permittat excedere». *Conl. IV* 9,2 (CSEL 13, 103-104) «nunc ergo opus est nobis, ut prius duarum concupiscentiarum vim, id est carnis et spiritus, agnoscamus, et ita demum quae voluntas sit nostra, quae inter utraque posita est, discutere valeamus, deinde quid possit voluntatis nostrae non esse similiter discernamus». *Conl. I*, 4,3: «finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum calorum est, destinatio vero, id est scopos, *puritas cordis*, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire» Cf. *Conl. I*, 5,2-3.

debe hallar su propia medida entre ambas concupiscencias con el fin de poder dar estabilidad y continuidad a su seguimiento de Jesús. Ciertamente, con Casiano el discernimiento de espíritus tomó un nuevo rumbo y se redujo casi exclusivamente a la virtud de la *discretio*¹³, que andando el tiempo derivó en el desarrollo aparte de la virtud de la *prudencia*.

No obstante, aparecen en su obra, como flotando y no del todo integradas en un sistema perfectamente coherente de pensamiento, algunas piezas tradicionales, provenientes sobre todo de Orígenes y de Evagrio, que se refieren propiamente a las mociones de los diversos espíritus y nada tienen ya que ver, de manera específica, con la *discretio*, entendida en el sentido de «moderación». En ese marco general él trata de ambos temas tradicionales, poniendo el acento principalmente en la superación de los excesos (la virtud)¹⁴, pero sin lograr la perfecta unidad. Y, debido a que la idea directriz que guía su pensamiento es la búsqueda de la *pureza de corazón*, que se logra por medio de la *moderación*, origen de todas las demás virtudes¹⁵, ésta reside en el «*nous*» y se ejercita de modo permanente y diario tanto en el comer como en el dormir¹⁶.

Ya con anterioridad S. Basilio Magno había tratado, en el ámbito de la vida monástica, el tema de la *temperancia* en la comida y en el sueño en sus reglas 18ª y 19ª: «Debemos establecer con absoluta necesidad que el principio de la temperancia (ἐγκράτεια) es indispensable para los atletas de la piedad, si quieren, como deben, domar y dominar su cuerpo»¹⁷. Por tanto, el tema del «dominio de sí mismo» en la comida era tradicional¹⁸, suficientemente conocido, e incluso había sido estructurado ya a modo de reglas.

San Vicente Ferrer, por su parte, en su *Tractatus de vita Spiritualis* (c. 8, 9 y 10)¹⁹, escribió unas reglas sobre la comida y la bebida que, por

¹³ Cf. G. SWITEK, *Discretio Spirituum*, 53 cita a H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, 252: «Al estimable don de ordenar hábilmente lo que él había oído y leído en otra parte, y transmitirlo incluso con más elocuencia, hay que añadir el defecto de haber intelectualizado y racionalizado de manera inequívoca las cosas de la vida espiritual».

¹⁴ Cf. F. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, 25: «la concepción integral de la *discretio* encierra, según Casiano, dos significados. El *discernimiento de espíritus*, que es la base y la condición de posibilidad de la *discretio como mesura*».

¹⁵ Cf. J. CASIANO, *Conl. II*, 4,4 (CSEL 13, 44): «omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est».

¹⁶ Cf. J. CASIANO, *Conl. II*, c.16 a 26 (CSEL 13, 59-64).

¹⁷ Cf. D. AMAND, *L'Ascèse monastique de Saint Basile*, 225-231.

¹⁸ Jan Van RUUSBROEC, *Libro De septem custodiis libelus*, c. 7º (Opera Omnia. II, 138-146): «De vitanda in mensa edacitate, et ut in mensa sumendoque cibo se quis gerere debeat; et de corruptis quorundam moribus».

¹⁹ Cf. VICENTE FERRER (†1419), *Tratado de la vida espiritual*, según la edición del «Speculum Fratrum Praedicatorum», editado en Valencia por Adolfo ROBLES SIERRA op. (Cf. Dominicos Valencia, Biblioteca Virtual).

su parecido con las de Ignacio, han inclinado a pensar a Sigmund Brettle²⁰ que posiblemente fueron la fuente en que Ignacio se inspiró. Tal vez pueda ser así. Pero hemos de confesar que, si no analizamos sólo este documento sobre el ordenarse en el comer «por separado», sino también la obra de Casiano y la de Ignacio en su conjunto, aparecen además otros temas comunes a ambos. Por supuesto el de la *discreción* de espíritus y este de la *temperancia* son pilares fundamentales en los dos sistemas espirituales, solo que en Ignacio aparecen ya definitiva y cuidadosamente separados.

Ahora bien, si estos contenidos espirituales hunden sus raíces en la noche de la Tradición, lo novedoso en Ignacio es que ha vinculado el *discernimiento* (las mociones de los espíritus) a la decisión de la libertad (elección) y ésta a la orientación global de la vida; y la *discretio* a la transformación del apetecer en las cosas necesarias, que no son objeto posible de elección, las reglas para ordenarse en el comer. Incluso ha dado un paso ulterior, ha separado la misma *discretio* en dos campos diversos: el de la *penitencia* (décima Adición [82-87] y [89]), por una parte, y el de la *ordenación del apetecer y del gusto*, por otra [210-217]; vinculando este último proceso de maduración a la contemplación del misterio de Jesús y, haciendo de su humanidad en el momento de la pasión, el punto referencial del amor personal capaz de transformar los deseos más profundos del apetecer.

Tal vez aboguen en favor de esta hipótesis el número tan copioso de versiones, tanto latinas como castellanas, de la obra de Casiano que durante el siglo XV y comienzos del siglo XVI aparecen en España²¹; el hecho de que muchas de las piezas comunes a ambos se hallen en gran parte en las primeras *Collationes*; y finalmente la curiosidad del recién convertido, ya en Manresa, por conocer los distintos *movimientos de su espíritu* y su afán por hacer *penitencia* y dominar sus pasiones («*sensualidad*» [87²]). Pero dejemos esta cuestión así planteada como una mera hipótesis de trabajo para más adelante²².

²⁰ Cf. S. BRETTLE, *San Vicente Ferrer und Sein Literarischer Nachlass*, 136-139.

²¹ *Real Biblioteca de El Escorial* d.III.4 (manuscrito castellano en letra cortesana del siglo XV; S.I.13 (manuscrito en letra gótica del siglo XV); h.IV.28 (225 h. de papel.. en buena letra del s.XVI imitando la redonda de imprenta; *Biblioteca Nacional* ms.61 *Tabla de los títulos de las XXIII collaciones*, traducción del latín al romance hecha por Joan GONZÁLEZ DE VILLASIMPLEZ, presbítero, conservador de Aragón y secretario de los Reyes Católicos y del Emperador, dedicada a Don Fco. de Borja, Duque de Gandía y Marqués de Lombay. (s. XVI) XXI, 316f.; Existe además una edición latina publicada en Zaragoza el año de 1510: *Collationes Patrum abbreviatae, et Speculum religiosorum*. (Cf. Además M. ANDRÉS, Ib. II 179). S. Ignacio el 16 de Sept. 1553 dirige una carta a Juan Luis GONZÁLEZ DE VILLASIMPLEZ (MHSI 31, *EpIgn* V, 488-489).

²² Cf. I. COLOSIO, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della Spiritualità*, 500: «Non sono le citazioni esplicite, statisticamente enumerate, quelle che pos-

Historia de la redacción

Por el estudio de las versiones latinas anteriores a la Vulgata sabemos que estas reglas no aparecen en H. y, en cambio, las hallamos en C.²³ en su sitio actual, pero todavía sujetas a una ulterior reelaboración. No aparecen en ellas rastros del latín deficiente de la primitiva traducción latina. Esto induce a pensar que el primer corrector (¿Fabro?) hubo de ser su traductor directo del castellano al latín, recurriendo para ello al ajuste de miembros [211-213]. Su composición y traducción, por tanto, parecen ser contemporáneas, o algo anteriores, a la de las últimas Anotaciones²⁴; y caen dentro de la etapa redaccional que va de 1537 a 1539²⁵. Probablemente son anteriores a 1538, fecha en que quedó ultimada la redacción del texto C. Esto es todo lo que sabemos sobre la historia de la redacción de este documento.

Es posible que S. Ignacio, en época todavía muy temprana, elaborara unos extractos, sacados de sus lecturas, y luego redactara unos apuntes sobre la *penitencia* y la *temperancia* en la comida. Pero desconocemos por completo tanto su elaboración como las sucesivas etapas redaccionales.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El análisis formal de estas reglas concluye que se dividen en 4 bloques diferentes²⁶.

El primer bloque [210² – 212]

Se compone de tres sentencias que se corresponden simétricamente:

sono darci l'idea dell'influsso di una fonte. Dalla storia coeva sappiamo che S. Tommaso leggeva con voluttuosa assiduità le *Collationes* di Casiano; ora se apriamo gli Indici leonini si rimane meravigliati delle poche volte che viene citato: una trentina di volte in tutto: un po' poco per un autore preferito. Bisognerebbe fare una ricerca scrupolosa e intelligente per scoprire le dipendenze occulte, che certamente ci saranno, tra Tommaso e Casiano, oltre quelle relativamente poche nominatamente dichiarate. Ma tale operazione, priva dell'esplicito richiamo, è assai rischiosa».

²³ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 35 y 39.

²⁴ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 89.

²⁵ Cf. J. NADAL (MHSI 66 FN I, 319) post consumata...; Ex² 32-33.

²⁶ Cf. Th. E. CLARKE, *Jesus at table: The Ignatian Rules*, 92-93. Desde otra perspectiva el autor llega a la misma conclusión.

[210 ²]	- que del	pan	conviene	menos	abstenerse ²⁷
[211 ¹]	- Acerca del	beber	parece	más cómoda la	abstinencia ²⁸
[212 ¹]	- Acerca de los	manjares	se debe tener la	mayor y más entera	abstinencia ²⁹ .

La primera y la tercera van seguidas de *dos razones* que se refieren al apetito desordenado y a la tentación con relación a los *manjares*, gruesos³⁰ en un caso, y exquisitos y delicados en otro. La segunda y la tercera concluyen con sendas *normas* generales de carácter doble o binario: una se refiere a la bebida en general, y la otra a la comida de todo tipo de alimentos (manjares) gruesos o delicados:

[211 ²]	- por tanto,	se debe mucho mirar	lo que hace provecho
			para admitir
		y	lo que hace daño
			para lanzallo.
[212 ²]	- y así la abstinencia en los manjares,	para evitar desorden,	
	se puede tener en dos maneras:		
	la una, en habituarse a comer	manjares gruesos;	
	la otra,	si delicados, en poca cantidad.	

²⁷ Cf. J. CASIANO, *Conl* II, c.19 (CSEL 13, 60-61); *Inst.* L.V, 23, 1-3 (CSEL 17, 100-101) «tertio ut qualibuscumque escis vilioribusque contentus sit... nec quemquam ex his, quos merito scientiae ac discretionis enituisse pervidimus vel quos ad imitandum gratia Christi velut splendidissima luminaria omnibus prelocavit, esu panis, qui apud eos vilis habetur ac facilis, abstinuisset cognovimus, nec eorum quempiam, qui han regulam declinantes praetermisso panis usu leguminum vel holerum seu pomorum refectionem sectati sunt, inter probatissimos habitum aliquando conspeximus, sed ne discretionis quidem aut scientiae gratiam consecutum. non solum enim ceteris inusitatas escas expetere monachum non debere decernunt...»; VICENTE FERRER, (Ed. Fages, *Oeuvres de Saint V.F.*) vol. I 26; *Tratado de la vida espiritual*, 8-14.

²⁸ Cf. VICENTE FERRER, *Tractatus de Vita Spirituali*, Oeuvres I, 26; Th.E. CLARKE, *Jesus at table: The Ignatian Rules*, 92. Interpreta que, en el caso de la bebida, Ignacio hace alusión al alcohol (wine).

²⁹ Cf. VICENTE FERRER, *Tractatus de Vita Spirituali*, Oeuvres I, 27.

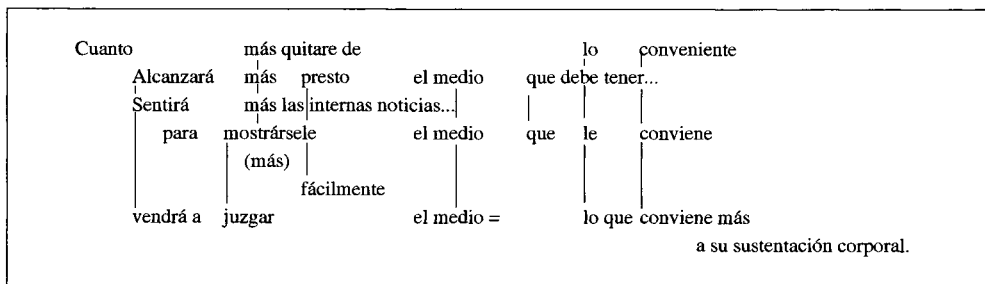
³⁰ J. CASIANO, *Inst.* L.V 23,1-3: alimentos vulgares, «qualibuscumque escis vilioribus».

Toda la estructura lógica de este bloque gravita en torno a dos conceptos-eje contrapuestos entre sí: *apetito-tentación* y *abstinencia*³¹. La *abstinencia* (= *temperancia*) es el medio que se debe utilizar con el fin de superar el desorden del apetecer y la instigación reiterada de la tentación, mediante la utilización de un triple criterio escalonado: a) Conviene usar habitualmente de *lo vulgar*. b) En cuanto a la *bebida*, la sed, parece todavía más conveniente la *temperancia*, porque en este terreno existe un mayor riesgo de atentar contra la salud. c) Y, finalmente, se debe guardar la mayor abstinencia (= *temperancia*) por lo que atañe a los *alimentos exquisitos* y delicados.

En resumen: La abstinencia, que en estas tres primeras reglas equivale a la *temperancia*, consiste en la privación así de lo superfluo como de lo perjudicial para la salud con el fin de superar todo desorden del apetito e instigación de la tentación. Porque, cuando el individuo usa de lo vulgar, de lo que le aprovecha a la salud o simplemente usa de lo que necesita con medida, su *apetecer* tiene menos peligro de desordenarse que cuando se ve comprometido con lo sutil y refinado (lo exquisito) o con aquello más apetecible en que experimenta con más intensidad la avidez compulsiva, por ejemplo, de la sed.

El segundo bloque lo forma exclusivamente la regla 4ª [213]

Cuatro correspondencias articulan la estructura de esta sección:



Es preciso quitar lo más posible de lo conveniente (abstinencia = *penitencia*) para poder alcanzar, sentir y juzgar el lenguaje de Dios³² que

³¹ J. Van RUUSBROEC, *Libro De septem custodiis libelus*, 271r: «cibi ac potus appetitus caveas tamen excessum ac immoderatum eorum usum» 138, líneas 336-337.

³² Ignacio describe el lenguaje de Dios, en este caso, de tres modos diversos: 1. *noticias* (luces sobre el propio conocimiento), 2. *consolaciones* (vivencias inmanentes), y 3. *divinas inspiraciones* (mociones centrífugas ordenadas a la actividad ulterior, el medio que a cada uno le conviene y necesita para el servicio de Dios).

será el que en definitiva acabará por mostrarle [89⁵] *el medio* que le conviene y debe tener, en aquello que necesita de modo indispensable para su salud.

El centro de gravedad recae sobre el binomio «medio-conveniente», objeto del discernimiento. ¿Cuál es la cantidad exacta entre los dos extremos viciosos³³ que en realidad el hombre necesita? En la misma regla aparecen ya las dos respuestas: el lenguaje divino de la consolación y los límites de la propia naturaleza³⁴.

En resumen: la abstinencia³⁵ es la articulación de un lenguaje dirigido a Dios con el fin de que él muestre a la persona el medio que le conviene³⁶ tener entre los dos extremos viciosos del exceso y el defecto. Dios responde y da a conocer su voluntad por dos vías diferentes: por medio de su lenguaje consolatorio, y por la experiencia de los límites de la propia naturaleza. La «conjunción» de esta doble respuesta es la vía de acceso al hallazgo del *medio* conveniente para el mayor servicio de Dios en el uso de las cosas necesarias.

El tercer bloque posee una unidad formal menos consistente [214-215] [216].

Dos reglas con una misma temática, la atención a lo espiritual [214-215], se corresponden simétricamente³⁷.

³³ Llama la atención el paralelismo existente entre esta regla y la *Conl.* II, 16-24 de J. CASIANO. Ambas tratan de hallar la medida del alimento (el medio) que el hombre necesita entre los dos extremos viciosos, y ambas tratan del espíritu abatido que, por falta de alimento pierde el vigor para la oración (*Conl.* II, 22,2: «ut enim mens cibi inanitate lassata perdit orationem vigorem, dum carnis lassitudine nimia praegravata condormitare compellitur» (CSEL 13, 61-62). No obstante, Ignacio añade al texto de CASIANO algo muy peculiar: el lenguaje de Dios (noticias, consolaciones e inspiraciones) es el que da a sentir al hombre el medio que le conviene tener; Cf. VICENTE FERRER, *De Vita Spirituali*, Oeuvres I, 25-26.

³⁴ Véase, por otra parte, el paralelismo existente entre los números [83²] [84²⁻³] [87³⁻⁴] [89] y el n° [213]. Si en algún tiempo tal vez nacieron unidos ambos documentos, ciertamente en la actualidad se hallan íntimamente emparentados entre sí, por el tema, el tratamiento y el vocabulario utilizado. Cf. la opinión diversa de C. GARCÍA HIRSCHFELD, *Las reglas para ordenarse*, 195-196.

³⁵ Equivale a *penitencia* o privación de lo conveniente (= necesario).

³⁶ J. Van RUUSBROEC, *Libro De septem custodiis libelus*, 271 «Sis discreta ac prudens, et naturae tuae attende *habitudinem sive complexionem*, et quibus habeas opus, quibusque carere possis. Si enim corpori ultra necessaria plus nimio indulseris, hosti tuo vires addes; sin autem minus quam debeas illi tribueris, mancipium tuum, quo Deo te *servire* oporteat, *destrues*».

³⁷ Cf. J. CASIANO, *Inst.* L.V, c.14,1 a 21,5; VICENTE FERRER, Oeuvres I, 28.26.28.

[214]	Mientras la persona	come, considere como que ve a Cristo ³⁸
[215]	Otra vez, mientras	come puede tomar otra consideración las vidas de los santos, etc.
[214]	De manera que	la principal parte del entendimiento se ocupe
	porque así	tome mayor concierto y orden
[215]	porque estando en la tal cosa	tomará menos delectación y sentimiento en el manjar corporal.

El texto se articula en torno al juego de las *oposiciones antitéticas*, de las cuales es preciso retener dos. A mayor atención del *entendimiento* a lo santo, menor atención del *ánimo* al sustento corporal y, por consiguiente, recibirá (tomará) menor delectación y sentimiento³⁹ en el manjar y tendrá («porque así tome») un *mayor concierto y orden* en su modo de proceder. A menor – mayor, y a (mayor) – menor.

Una conclusión tajante cierra la sección: en cualquier hipótesis se debe evitar por todos los medios que el hombre «pierda los modos» («esté todo su ánimo intento» o «vaya apresurado»), sino que debe ser siempre «señor de sí»⁴⁰ así en la manera como en la cantidad. Este dominio de sí es el reflejo externo del orden que el hombre recibe por su atención a lo santo.

³⁸ J. Van RUUSBROEC, *Libro De septem custodiis libelus*, 271r: «Quando igitur corporis percipis *necessaria* alimenta, *animo ad Dei conspectum sublevato, cum Christo* et angelis et sanctis omnibus discumbe.. donaque et sercula ex Deo manantia suscipe, sicque secundum hominem interiorem aeterna aleris ac reficeris esca [...] quae sursum sunt, hoc est, *cibum aeternum a Christo tibi praeparatum*, quaeras et sapias» 140, líneas 357-362.

³⁹ J. VAN RUUSBROEC, *Libro De septem custodiis libelus*: «neque ibi *saporem* aut *delectationem* aut *commodum* quaeras, sed rudiori cibo contenta esto», 142, líneas 364-365.

⁴⁰ El *medio* dice referencia a la medida de la cantidad y al género de alimentación en relación con la propia naturaleza. Es una relación de justa proporción entre el alimento y las necesidades personales en orden a la *disposición más apta* para servir. El servicio se concreta en este caso en cumplimiento maduro y sereno de los ejercicios espirituales. El ser *señor de sí*, en cambio, se refiere a los modos. Cf. Cl. VIARD, *S'éprouver dans la nourriture*. 227 nota 2, y 229. El *medio*, fruto del discernimiento, es para el hombre una manera de coincidir con su ser más apto en el uso del alimento. Es una relación de justa proporción entre el alimento, la relación a Dios, y la propia naturaleza. 232: «vivir la relación a las cosas y a los demás seres marcado por la distancia necesaria que deja lugar al deseo de aquel que nos funda» y otorga capacidad de gobernarse a sí mismo [...] El hombre se expresa en la manera de comportarse y manifiesta en ella la verdad de su ser.

<p>[213] guardándose que no... alcanzará más presto el medio... que debe tener en su comer...</p>	← →	<p>[216] se guarde que no... sea señor de sí así en la manera como en la cantidad.</p>
---	-----	--

Esta regla [216] no pertenece ya al paralelismo simétrico de las dos reglas anteriores. En ella se da una cierta correspondencia con el comienzo de la regla 4ª [213] y es, por otra parte, el puente de transición al bloque final:

Unida esta regla a las dos anteriores por medio de un «enlace verbal»⁴¹ (atento-intento), vincula el dominio de sí al concierto y orden que el hombre recibe por su atención a lo espiritual.

En resumen: El tercer bloque persigue el hallazgo del «estilo» (las maneras) y el «dominio de sí» (el concierto y orden), que son el resultado de una atención captada por la humanidad de Jesús. El *gusto* por lo santo habrá de llegar a penetrar de tal modo el uso de las cosas cuando el hombre se halle bajo la presión actual del apetecer que sólo la espontaneidad concedida por gracia sea capaz de otorgarle el señorío de sí que se pretende. O el gusto está ordenado por el amor o, de lo contrario, indefectiblemente harán su aparición aquellos síntomas que son el índice y la medida de que el individuo está bajo el dominio de un apetecer incontrolado.

El cuarto bloque [217]

La séptima regla [216] es la conclusión del bloque anterior y al mismo tiempo la bisagra de transición al bloque siguiente. Pero aparece además en ella una «palabra-gancho» («apetito»), que anuncia y da paso al tema final [217]. Ignacio, de este modo, comienza y cierra las reglas por medio de un paralelismo evidente:

<p>[210] el apetito se suele desordenar o a que la tentación insista [212] el apetito en desordenarse la tentación en investigar instigar</p>	<p>[217] apetito de comer por ningún apetito ni tentación pase adelante sino antes por más vencer todo apetito desordenado y tentación del enemigo</p>
---	---

⁴¹ (ανα-δίπλωσις = repetición que actúa a modo de enlace verbal), *figura elocucionis* o «mot-crochet». Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 37: «Los enlaces verbales (mots-crochets), al formar una sutura, marcan el fin de un desarrollo en curso y el comienzo de uno nuevo».

Por medio de esta inclusión⁴² «temática», la regla 8ª [217] cierra todo el conjunto retomando el tema central de la superación del apetecer desordenado. Pero el fin que se persigue ahora es determinar la «cantidad exacta» que al hombre le conviene comer. La *saciedad*, es decir, el momento en que el hombre ya no se halla bajo la presión actual del apetito, será el criterio para poder establecer tal medida⁴³. Porque, dado que la razón entonces no se halla turbada o condicionada («no sienta») por el apetito de comer, recobra la objetividad de aquella distancia crítica desapasionada y lúcida que le posibilita determinar *con neutralidad* la cantidad exacta de lo que le conviene.

Una vez establecida la norma, para cerrar el paso a toda escapatoria posible, S. Ignacio utiliza un resorte muy peculiar. El «agere contra» o «per diametrum» equivale a una estructura adversativa⁴⁴ basada en el par dialéctico «más-menos». Ignacio lo emplea única y exclusivamente para la superación del desorden o de la tentación. Porque ambas equivalen a una lucha (agon) de la cual es preciso salir airoso. El apetecer viene de dentro y la tentación viene de fuera. Esta ejerce su influjo en la periferia del ser humano (la imaginación y los pensamientos). El hombre sólo podrá salir victorioso de semejante combate si «pone mucho rostro» o si su decisión es capaz de *hacer «lo contrario»* de aquello a lo que está mal inclinado; si es capaz de vencer al desorden en su mismo terreno. Nos hallamos indudablemente ante un rasgo típicamente ignaciano:

de la cual	por	ningún	apetito ni tentación pase adelante
sino antes	por	más vencer todo	apetito y tentación del enemigo
si es tentado	a	comer más	
		coma menos.	

En resumen: La saciedad es el criterio objetivo para determinar la medida, «discretio». El hombre, cuando está saciado (ha satisfecho el apetito) o se ha excedido [334], se halla a la distancia crítica ideal frente a la presión actual del apetecer y recobra aquella clarividencia objetiva de su situación. Entonces, más allá de la improvisación de última hora, le es posible determinar la medida exacta que le conviene. Y una vez hallada, por ninguna razón⁴⁵ le conviene sobrepasarse («pase adelante»), antes bien ajústese estrictamente a ella.

⁴² Cf. Cl. VIARD, *S'éprouver*, 233; A. VANHOYE, *La structure littéraire*, «este procedimiento que consiste en retomar al final de un pasaje dado un término o una fórmula utilizados al comienzo, indica de manera muy concreta los límites del desarrollo».

⁴³ J. VAN RUUSBROEC, *De septem custodiis*, 272 (Opera Omnia II 144, líneas 388-389): «Vesperī percontandum est, quid altera die cibi ac potus ministrari, idemque, ut apparari sibi velint». Cf. [217].

⁴⁴ «sino antes» = antes bien.

⁴⁵ El apetecer, la tentación o la presión ambiental.

Visión sintética de la estructura de las Reglas⁴⁶

EL BLOQUE OBJETIVO	EL BLOQUE SUBJETIVO
<p>1. Primer criterio: la <i>temperancia</i>: Superación del desorden del apetito y de la instigación de la tentación.</p> <ul style="list-style-type: none"> - El uso habitual de lo vulgar [210]. - En lo apetitoso [211], lo que hace provecho a la salud. - Lo excepcional [212]: Cuando sea preciso, en poca cantidad. 	<p>3. Tercer criterio: La <i>atención a lo espiritual</i>, en orden al dominio de sí y al hallazgo de los modos.</p> <ul style="list-style-type: none"> - A Cristo [214]. - A las cosas santas [215]. - Una inclusión tajante [216]: Frente a la pérdida de los modos, su par contrario: «sea señor de sí» (el <i>dominio de sí</i>).
<p>2. Segundo criterio: ←————→</p> <p><i>La penitencia</i>: Es el criterio para discernir el <i>medio</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> - La articulación de un lenguaje dirigido a Dios y la manera de hallar los propios límites [213]. 	<p>4. Cuarto criterio: ←————→</p> <p><i>La saciedad</i>: Es el criterio para discernir la <i>medida</i> (o <i>cantidad conveniente</i>).</p> <ul style="list-style-type: none"> - El «agere contra»: la actitud ideal de la colaboración humana con la gracia [217].

Nos hallamos, por consiguiente, ante un texto *semántico*, de carácter normativo, que establece cuatro criterios ascéticos destinados a la maduración del *apetecer* humano y a la transformación del *gusto*, penetrados por el amor. El hombre debe hallar el medio que le conviene entre el exceso y el defecto. Sólo entonces estará ordenado. Pero incluso en esta búsqueda del orden apetencial-sensible (de la naturaleza) el lenguaje de Dios ostenta el primado. Sólo el amor es capaz de lograr que la moción pulsional del deseo vaya madurando a largo plazo. Y en ese camino de colaboración con la gracia la libertad debe estar dispuesta a llegar hasta el extremo de sus posibilidades. Al contemplar la humanidad de Jesús en su pasión, el hombre cae en la cuenta de que ya no podrá vivir en adelante simplemente para satisfacer su tendencia instintiva a gozar y disfrutar, sino para amar. Porque este es el origen de la verdadera modificación de los gustos y al mismo tiempo de la felicidad.

⁴⁶ Este esquema tan luminoso y sintético, pertenece fundamentalmente a E. ARREDONDO. En él se ven perfectamente los dos bloques existentes, el objetivo y el subjetivo. Y, sobre todo, cómo estas reglas son la práctica de la «discreto» (Cf. J. CASIANO) propia de la Tercera Semana. En él Ignacio acentúa la apertura al lenguaje de Dios (la consolación y la atención al misterio de Jesús) sobre los rasgos caracteriales del hombre «estrenuo», agonal (desafiante) y generoso, que también era.

DIRECTORIO

Las reglas, por consiguiente, tratan de evitar toda disociación, aquella que se establece entre la vida elegida un día (el «estado»), con sus grandes principios⁴⁷ y el mundo de las apetencias y ocupaciones reales por las que funciona operativamente. Se ordenan a buscar y hallar el orden apetencial y psicológico profundo, el que se deriva de los grandes amores («pasiones»), que hacen que el hombre madure por la transformación espontánea de sus gustos. Si esto no se da, es inútil todo consejo, toda norma (ley) o coacción venida de fuera, así como todo principio por noble e ideal que sea.

Con esta finalidad las reglas se deben explicar durante la Tercera Semana, mientras el que se ejercita contempla la humanidad de Jesús en su pasión⁴⁸, pero se «ejercitan», es decir, son principal mente *para adelante*, para la vida ordinaria de después⁴⁹. Ahora simplemente se le explica al que se ejercita que mientras su mundo apetencial no cambie o quede penetrado todo él por el amor, no estará ordenado; mientras sus gustos continúen teniendo una dinámica autónoma al margen de la elección, seguirá «instalado» en la disociación propia de la doble vida. Por tanto, *el éxito del orden que se persigue* en los Ejercicios no es mera cuestión de una «opción» de la libertad. Porque el voluntarismo pronto se desgasta y se acaba. Al *deseo* únicamente lo puede transformar la apetencia que nace del amor o del interés por una gran empresa o pasión⁵⁰.

⁴⁷ El amor matrimonial, los votos propios de la consagración religiosa, las grandes empresas apostólicas, etc.

⁴⁸ Porque la cruz de ordinario opera esa transformación pasiva de los gustos. La *vida sobrevvenida* (y en este sentido no elegida) y el *interés interno*, que brota de la búsqueda del amor y del deseo de superación, son los encargados fundamentales de llevar a cabo tal mutación.

⁴⁹ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 89. Las reglas para ordenarse en el comer... «dan normas para la vida posterior, que se ensayan en la cuarta semana, en que ya no rige la penitencia sino la templanza, a fin de que el ejercitante halle el justo medio en su comer y beber». No parece del todo convincente la opinión que aquí formula el P. CALVERAS, pues en estas reglas no se habla sólo de la templanza, sino también de la penitencia. Y son *para la vida*, para después de acabados los Ejercicios.

⁵⁰ La reflexión de Th. E. CLARKE, *Jesus at table*, (Cf. especialmente 96-106) sobre el horizonte hermeneúutico (el hambre en el mundo) desde el que considerar estas reglas es sumamente válida. Pero, hoy y siempre, el secreto consistirá en cómo tal horizonte de intereses pueda llegar a penetrar espontáneamente el mundo apetencial de los deseos del individuo hasta transformarlo y ordenarlo por el amor. La fusión de dos horizontes, en opinión de G. GÁDAMER, es el lugar hermeneútico correcto de interpretación. En este caso el horizonte cultural del XVI que presentan estas reglas y la situación personal contextualizada del hombre actual en la que también debe contar y muy principalmente su dimensión social. Pero desplazar el problema de «ordenar la (propia) vida [21]» casi exclusivamente *fuera de uno mismo*, para *socorrer la vida de «los demás»*, sin haber tan siquiera «tocado» la propia, corre el peligro de llegar a ser un planteamiento que se presta a una incorrecta interpretación. El orden deseado por Dios es de ordinario el *resultado de la conjunción de ambos horizontes* a la vez.

Para el hombre de Dios, «el disfrute del gusto no es desaforado y loco, sino reglado por el amor»⁵¹. Debe acabar por disfrutar de «lo santo»: su trabajo, el trato de amistad con Dios, la comunidad, la lectura sosegada, la creatividad, la magnanimidad para emprender y llevar a cabo grandes empresas, la amistad, el silencio y la soledad,... siempre según su capacidad. Pero, aun esto, debe tener una medida, un *medio*. Porque, cuando estos grandes intereses se apoderan del individuo, cuando su apetecer esté ordenado, también entonces deberá aplicar estos cuatro criterios ascéticos fundamentales para no excederse: 1. la temperancia, 2. la penitencia⁵² 3. la referencia a lo santo (el dominio de sí), 4. y, finalmente, la saciedad⁵³.

El peligro de «pasarse» y consiguientemente la necesidad de aplicar estos criterios (reglas) afecta por igual así a los amores más nobles (como es el trabajo) como a las pasiones más oscuras y pecaminosas.

Con frecuencia uno se sorprende a sí mismo buscando, de modo inconsciente, la mera diversión, el capricho o el placer. Pero el hombre no debe vivir para divertirse, sino para amar y servir. Y esto no puede ser forzado o innatural. Sólo el amor que se apodera de uno, es capaz de ordenar el gusto hacia el desinterés. El hombre entonces disfruta plenamente de lo que hace, lo limpio y lo más santo. Es plenamente feliz. Apetece intensamente vivir del gozo de la amistad de Dios. Y, si esto en determinadas ocasiones le supone renuncia, privación y esfuerzo, estarán bien compensados por la satisfacción del amor a lo bien hecho. Los gustos habrán quedado entonces ordenados por el lenguaje de Dios, que es Amor.

Las reglas presentan este horizonte grandioso, del que todo hombre tiene una cierta experiencia, *mientras* contempla la humanidad de Jesús en su pasión⁵⁴. Porque la contemplación de la desnudez de un amor semejante es el lugar ideal para replantear esta transformación del apetecer.

Aprender a disfrutar del consuelo de la amistad de Dios, y apetecer intensamente vivir del gozo de su amor consumado en el *servicio*, es quedar ordenado por Dios de lo alto. Y esto sí ofrece unas ciertas garantías de continuidad «para toda la vida», por tratarse del humanismo que nace de la alegría y del consuelo que da el amor. El hombre entonces ha hallado el tesoro (Mt 13,44) que verdaderamente andaba buscando.

⁵¹ Cf. E. ARREDONDO, «Papeles ciclostilados», Madrid 1983.

⁵² Para que Dios le de a sentir sus santísimos dones y le muestre el medio que le conviene; Cf. Carta a Fco. de Borja, duque de Gandía, Roma 20 Sept. 1548 (MHSI 26, *EpIgn* II, 233-237).

⁵³ Para hallar la medida exacta de la cantidad de la que le conviene usar.

⁵⁴ Cf. J.M. BOVER, *Reglas para ordenarse en el comer*, 128-133. Ignacio ha dejado para la décima Adición [82-87 y 89] la penitencia como lenguaje de reparación y de vuelta al amor; y la privación de la pobreza o de la comida en favor de los otros (el servicio de la caridad) para una ulterior reflexión. Cf. Carta a los Padres y Hermanos de Padua, Roma 7 de Agosto 1547 (MHSI 22. *Ep Ign* I, 572-577).

Cuarta Semana: de Resurrección
[218-229]

[218] **¹LA PRIMERA CONTEMPLACIÓN
CÓMO CRISTO NUESTRO SEÑOR
APARECIÓ A NUESTRA SEÑORA [299]**

²*La s3lita oraci3n preparatoria.*

[219] ¹*El primer pre3mbulo* es la historia, que es aqu3 c3mo, despu3s que Cristo espir3 en la cruz y el cuerpo qued3 separado del 3nima y con 3l siempre unida la divinidad, la 3nima beata descendió al infierno, asimismo unida con la divinidad; ²de donde sacando a las 3nimas justas, y viniendo al sepulcro, y resucitado, apareci3 a su bendita Madre en cuerpo y en 3nima.

[220] *El segundo:* composici3n viendo el lugar; que ser3 aqu3 ver la disposici3n del santo sepulcro y el lugar o casa de nuestra Se3ora, mirando las partes della en particular; asimismo la c3mara, oratorio, etc.

[221] *El tercero:* demandar lo que quiero; y ser3 aqu3 pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Se3or.

[222] *El primero, segundo y tercer punto* sean-los mismos s3litos que tuvimos en la cena de Cristo nuestro Se3or.

[223] *El cuarto,* considerar c3mo la divinidad, que parec3a esconderse en la pasi3n, parece y se muestra agora tan miraculosamente en la sant3sima resurrecci3n, por los verdaderos y sant3simos efectos della.

[224] *El quinto,* mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Se3or trae, y comparando c3mo unos amigos suelen consolar a otros.

[225] *Acabar con un coloquio* o coloquios, seg3n subyecta materia, y un Pater noster.

[219] ² *viniendo:* viniendo – *apareci3 a su bendita Madre:* Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* IV c.70, fol.178v: «porque es cosa piadosa que lo creamos ans3» (Cf. V. «ut pie ac verisimiliter credendum est»)

[220] *Vita Christi* IV c.70, fol.178r «e ans3 estaua sola y assentada en alg3n lugar secreto de la casa».

[221] *demandar:* pedir.

[222] (Cf. [194])

[223] *miraculosamente:* milagrosamente.

[225] *seg3n subyecta materia:* seg3n las disposiciones de 3nimo en que se halla actualmente el hombre (significado subjetivo).

[226] ¹*Primera nota.* En las contemplaciones siguientes se proceda por todos los misterios de la resurrección de la manera que abajo se sigue, hasta la ascensión inclusive, ²llevando y teniendo en lo restante la misma forma y manera, en toda la semana de la resurrección, que se tuvo en toda la semana de la pasión. ³De suerte que por esta primera contemplación de la resurrección se rija en cuanto los preámbulos, según subyecta materia; ⁴y en cuanto los cinco puntos, sean los mismos; y las adiciones que están abajo sean las mismas; ⁵y así en todo lo que resta se puede regir por el modo de la semana de la pasión, así como en repeticiones, cinco sentidos, en acortar o alargar los misterios, etc.

[227] ¹*Segunda nota.* Comúnmente, en esta cuarta semana es más conveniente que en las otras tres pasadas hacer cuatro ejercicios y no cinco. ²El primero, luego en levantando a la mañana; el segundo, a la hora de misa o antes de comer, en lugar de la primera repetición; el tercero, a la hora de vísperas, en lugar de la segunda repetición; ³el cuarto, antes de cenar, trayendo los cinco sentidos sobre los tres ejercicios del mismo día, notando y haciendo pausa en las partes más principales y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales.

[228] ¹*Tercera nota.* Dado que en todas las contemplaciones se dieron tantos puntos por número cierto, así como tres o cinco, etc., la persona que contempla puede poner más o menos puntos, según que mejor se hallare; ²para lo cual mucho aprovecha, antes de entrar en la contemplación, conjeturar y señalar los puntos que ha de tomar en cierto número.

[229] ¹*Cuarta nota.* En esta cuarta semana, en todas las diez adiciones se han de mudar la segunda, la sexta, la séptima y la décima.

²La segunda será, luego en despertándome, poner enfrente la contemplación que tengo de hacer, queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor.

[226] ¹ se proceda por todos los misterios de la resurrección: Cf. [300-312] – de la manera que abajo se sigue: n° [227] – ³ según subyecta materia: según los misterios que contempla y el fin que persigue en esta semana (significado objetivo).

[227] ² luego en levantando: por la mañana, inmediatamente después de levantarse – ³ donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales: mayor consolación, gozo y alegría espiritual [221] y [229²].

[228] ¹ número cierto: fijo – según que mejor se hallare: como mejor le resulte – ² en cierto número: en número determinado.

[229] ¹ Cf. [73-82] – ² queriéndome afectar: impresionar (Compárense estas dos formulaciones diferentes: «queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo...» «para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo...» [221]) – ³ traer a la memoria: recordar – *motivas a*: que causan, que mueven a (Cf. [316³] incentivas) – ⁴ temporales cómodos: temperatura favorable (Cf. [130⁴]: buenos temporales o diversos = buena temperatura) – *conyecta*: conjetura (Cf. [228²] conyectar) – ⁵ *temperancia y todo medio*: la templanza y el justo medio en todo – *complir*: cumplir – *si no fuere*: si no hubiere.

³La sexta, traer a la memoria y pensar cosas motivadas a placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria.

⁴La séptima, usar de claridad o de temporales cómodos, así como en el verano de frescura, y en el invierno de sol o calor, en cuanto el ánimo piensa o conyecta que la puede ayudar para se gozar en su Criador y Redentor.

⁵La décima, en lugar de la penitencia, mire la temperancia y todo medio, si no es en preceptos de ayunos o abstinencias, que la Iglesia mande; porque aquellos siempre se han de cumplir, si no fuere justo impedimento.

CUARTA SEMANA: DE RESURRECCIÓN

La resurrección de Cristo N.S., según S. Ignacio

INTRODUCCIÓN

La Resurrección de Cristo es un portento y manifestación del amor del Padre, un acto «creador» (Salmo 110,1) por el que el Padre sienta a Jesús a su derecha y glorifica de modo celeste al Resucitado¹. El Padre despierta² a Jesús de entre los muertos y lo ofrece definitiva y escatológicamente a la historia como Señor de toda la creación. Manifiesta así anticipadamente³ su gloria en el cuerpo del Resucitado al devolverlo para siempre a la humanidad, y con él todos sus dones. El Espíritu, que ya estaba presente desde los comienzos de la creación y de la vida humana, irrumpe ahora como la dimensión propia del nuevo eón. Jesús de Nazaret «nacido del linaje de David según la carne, ha sido constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4)

Este acontecimiento, que es para la humanidad histórica de Jesús crucificado su exaltación a la derecha del Padre, pone de manifiesto la divinidad y la plenitud de la Vida de Dios. La muerte del crucificado de ayer

¹ Cf. J. DUPONT, «*Assis à la droite de Dieu*». Interprétation du Ps 120,1 dans le N.T., En Resurrexit, Roma 1974, 416-418.

² Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 175. El transitivo «ἐγείρω»: resucitar en activa y pasiva, y el transitivo e intransitivo «ἀνίσταμαι»: hacer levantar o levantarse. En ambos casos se trata de una manera metafórica de hablar, de una comparación con el «ser despertado o despertar» del sueño.

³ Es un acontecimiento escatológico por el que Dios nos muestra anticipadamente, en el Kyrios-Señor, su ser y su gloria, llamada a desvelarse plenamente en el futuro. Adviene desde más allá de la historia para introducirla en el más allá de la misma divinidad. Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie* 139 «Hay que conceder una gran importancia teológica al simple detalle de que Ignacio designe las manifestaciones del Señor resucitado con la palabra «aparición» [299-311], queriendo, sin duda, significar con ello que, a partir de la resurrección, nos encontramos ante la gloria de la que ya se había hablado en la convocatoria del Rey Temporal: «la gloria de mi Padre» [95⁴]; o también de la divinidad que se muestra en las apariciones «por los verdaderos y santísimos efectos de ella [223]».

no podía retener⁴ al que es la Vida misma; su amor y su fidelidad no podían morir. De ahí que el Padre nos devuelve así desde su ser de Dios esa identidad única del amor-crucificado, elevada ahora en el Espíritu a su condición de Señor igual a Dios⁵. El Padre nos revela, por consiguiente, que la humanidad de su Hijo encarnado es el centro definitivo (Logos eterno) en el que gravita desde siempre y se consume su obra de la creación, expectante desde el origen por la manifestación gloriosa del Salvador.

Por este motivo la Resurrección de Jesús es la manifestación más patente del amor y la fidelidad de Dios⁶ a la historia de los hombres. Jesús no permaneció en la muerte (sólo), sino que vive. En él aparece, de este modo, el sentido definitivo y último de todas las cosas. Con él se inauguran los acontecimientos escatológicos. El es Señor de la vida y de la muerte, y el primero de los resucitados.

Por parte de la *iniciativa* divina consiste, pues, en la automanifestación objetiva de su gloria. Pero, por ser un acontecimiento escatológico en el Espíritu, exige de parte de *la fe pascual* aquella clarividencia propia del amor⁷ que posibilite (de parte de quien la recibe) el abandono total en las

⁴ Vemos que Jesús es Señor, igual al Padre, vemos en él la plenitud de la gloria de la divinidad, que es Amor. Un amor semejante, que se ha entregado así hasta la muerte, es un amor que resucita. No ha podido morir. Es la última y definitiva palabra de Dios a la historia de los hombres.

⁵ Cf. J.M^a. LERA, *Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios*, 109. A diferencia de la encarnación y pasión, la resurrección sirvió de confirmación maravillosa de la fe en la divinidad de Cristo y en el significado redentor del sacrificio de la cruz. Entronizado a la derecha de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo que había sido prometido y lo ha derramado (Hch 2,33). El Resucitado es ahora Señor y Mesías (*Kyrios* y *Christos*) (Hch 2,36). Pero continúa siendo también Jesús de Nazaret. Hay, pues, en la persona del Resucitado una profunda identidad con la conciencia de su vida terrena. Pero también, dialécticamente, un rompimiento o superación desde la dimensión pneumatológica. La vuelta de Jesús resucitado no significa la continuación del hilo roto de su existencia terrestre. Sino que el Crucificado, vive para Dios en el Espíritu, y en él se pone de manifiesto la plenitud de la divinidad, su condición de Señor.

⁶ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 176-177: «La resurrección de Jesús representa no sólo la acción decisiva de Dios, sino su autorrevelación escatológica; en ella se revela definitiva e insuperablemente quién es Dios: aquel cuyo poder abarca vida y muerte, ser y no ser, aquel que es amor y fidelidad creadoras, el poder de la nueva vida, aquel en quien se puede confiar de modo incondicional, aunque se desmoronen todas las posibilidades humanas. La resurrección de Jesús es revelación y realización del reino de Dios anunciado por Jesús. En la resurrección de Jesús de entre los muertos Dios manifestó su fidelidad en el amor y se identificó definitivamente con Jesús y su causa».

⁷ Cf. D. MOLLAT, *La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean*, 318-319: «El verbo οἶδα empleado negativamente significa más que una incomprensión» (el estado de impreparación total para el acontecimiento). «expresa una ignorancia radical, la ausencia de comunión interior, que sería necesaria para captar el objeto [...] «La Resurrección de Cristo es para Juan un misterio de lo alto, que el hombre, que es carne, no puede conocer ni saber si no renace del Espíritu» (Jn 3,5); La cercanía del Resucitado, en la que se pone de manifiesto la fidelidad y el amor del Padre, ilumina los ojos del corazón para ver al Señor.

manos de un Dios que dispone de posibilidades más allá de la realidad presente, más allá de la vida y de la muerte. De modo que el hombre, en virtud de esta revelación, se atreva a apostar en vida y en muerte por este Dios, amor y fidelidad, para quien todo es posible. Es, por consiguiente, un acontecimiento que sólo puede ser percibido a partir de la actividad del Espíritu, que, en el mismo amor en que se comunica, rasga los ojos (Lc 24,31-32) del creyente para la inteligencia de las Escrituras y para la percepción del Resucitado, aquí y ahora, en el eterno presente de Dios⁸. No equivale al mero retorno a la vida de su humanidad histórica, sino que es la revelación, en su humanidad glorificada, de la doxa de la Divinidad, de su condición de Hijo y Verbo eterno y, por consiguiente de Aquel de quien el Hijo recibe su ser, del Padre y de su definitiva y eterna comunión (en el Amor). Luego en la Resurrección de Cristo se revela el Ser trinitario de Dios y la peculiaridad última del monoteísmo cristiano

Jesús vive, está presente aquí (Lc 24,23; Hch 25,19). Y, al infundir la consolación del Espíritu, al mostrar⁹ la gloria de su divinidad, crea al hombre «de lo alto», para la fe en la Resurrección. La experiencia de la gracia (el amor de la consolación, del Espíritu) abre así los ojos de la fe para contemplar la exaltación del Resucitado por el poder del Espíritu. Es lo propio de discípulo que Jesús amaba (Jn 20,2; 21,7). Por eso la Resurrección de

Pero esta es una fe no posesiva, sino humilde y regalada por el amor, que se abre gozosa en la historia de los hombres al futuro escatológico de Dios, al misterio del Resucitado (Jn 20,17-18). Cf. Ib. 322-323: «Sin embargo [...] es preciso franquear un nuevo umbral. La fe que vincula a María Magdalena con Cristo es todavía esa fe terreste que, según el evangelio de Juan, jamás contentó a Jesús. La fe de María debe ser renovada radicalmente de lo alto [...] María se representa la resurrección de su Maestro como una simple vuelta a lo de antes [...] le tiene y no lo dejará (Cant 3,4). Pero no, Jesús no sale del sepulcro para reanudar el hilo roto de su existencia terrestre, Sube a su Padre. Pasa a una nueva condición. Es de lo alto (8,23) ahora con todo su ser. El gesto de María no corresponde a este nuevo estado. Es preciso, por tanto, que ella acepte que Jesús escape de entre sus manos en el mismo momento en que, habiéndole reconocido, ella lo ha encontrado» La profesión de fe «Jesús ha resucitado» nunca pretendió significar la mera vuelta a la vida terrena del hombre que murió en la cruz.

⁸ «En los encuentros pascuales, el Resucitado aparece como «Exaltado» y, en cuanto tal, «Presente» Cf. H.SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod, (¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 132). Según el testimonio unánime de los primeros testigos, el crucificado está vivo y presente aquí y ahora.

⁹ Se trata de una cristofanía en el sentido más fuerte de la Palabra. Cf. D. MOLLAT, *La foi pascale*, 325: «En el lenguaje joánico, se trata de un acto de revelación. Tal es en efecto el alcance del verbo mostrar en el cuarto evangelio, cuando está en activa y tiene a Jesús por sujeto. En Lucas el gesto de mostrar las llagas tiene por finalidad despejar la duda sobre la realidad de la aparición y del cuerpo de Jesús resucitado. En Juan, sirve para establecer la identidad del que se aparece: el acento recae en el vínculo que une al Resucitado con el Crucificado. Es el mismo Jesús. Esta identidad es esencial en la perspectiva teológica de Juan. El Salvador, el Señor, que los discípulos han visto, la tarde de Pascua, es el hombre Jesús que vino por el agua y por la sangre (1 Jn 5,6) cuyas manos han sido traspasadas por los clavos y cuyo costado fue abierto por la lanza para que vosotros también creáis (Jn 19,35)».

Cristo es al mismo tiempo resurrección del hombre, en la fe, a la fidelidad, justicia y amor de Dios, la revelación anticipada de la gloria de Dios.

El Resucitado vuelve a visitar al hombre, se hace presente, ahora en el Espíritu, después de la noche de la pasión, para que el creyente viva, de ahora en adelante, de la promesa escatológica de que Dios mismo consumará un día la plenitud que ahora inaugura el Resucitado. Y, como consecuencia, asistimos a la resurrección del hombre, en el Amor, a la gloria del Señor.

El *objeto de la experiencia* es, por consiguiente, el mismo Resucitado, su humanidad, en la que se pone de manifiesto la *divinidad*¹⁰, y el triunfo de su exaltación [223]¹¹. Consiste en ver cómo la totalidad de su persona y su obra se encuentra con Dios, y desde Dios se halla continua y definitivamente para siempre, aunque *de forma diversa*, presente en la historia de los hombres como nuevo Adán, como alfa y omega de todo lo creado. El que se ejercita pide la gracia de percibir al crucificado de ayer presente hoy, aquí y ahora, en el más acá de la historia, en su nueva forma de vida, muy distinta y superior, para cuya descripción resultan insuficientes e ineficaces todas las palabras articuladas por nuestro lenguaje humano. Jesús vive está aquí. El Padre nos lo devuelve en el Amor definitivo y eterno de su fidelidad. Hay un caer en adoración (Mt 28,17; Lc 24,52) de la divinidad por el triunfo del amor crucificado, el gozo y veneración [221]: el fin que persigue la Semana.

Así pues, en la mente de S. Ignacio, la nueva creación del Espíritu se refleja ahora en el hombre por *el don firme de la consolación*: en la alegría por el triunfo del Resucitado y en el desinterés del amor¹². El gozo limpio y desinteresado por la exaltación y el triunfo de Cristo hacen que el hombre

¹⁰ Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Super Evang S. Ioannis* 16,7 (n° 2088, 394) «Discipuli autem quodam carnali amore afficiebantur ad Christi humanitatem, necdum elevati spirituali amore ad eius divinitatem, et ideo nondum capaces erant Spiritus sancti [...] Quando autem cum discipulis erat, videbatur esse quasi homo, unus ex eis»; Cf. además *In 3 Sent M.P. Lombardi*, d.XXII, q.3, a.1 ad 5; Debían, por tanto, ser elevados con Jesús a la esfera del Espíritu, de un amor carnal, todavía excesivamente vinculado a la experiencia del Jesús terrestre, a un amor espiritual vinculado a la adoración de la divinidad manifiesta en la gloria del Resucitado. Cf. H. Urs VON BALTHASAR, *La ida al Padre*, My Sal III/2, 288.

¹¹ Al exaltado en la cruz y hacia el Padre, en un mismo acontecimiento, se le ha dado el poder de atraerlo todo hacia sí (Jn 12,32). Muriendo se entregó obediente a la voluntad del Padre y éste ha aceptado la entrega de Jesús, lo cual significa su eterna exaltación como Señor del destino escatológico de toda la creación. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 183. La resurrección es el fin de la muerte en cruz y al mismo tiempo, por la aceptación amorosa y compasiva del Padre, la dimensión más profunda y divina de la cruz, puesto que Dios encuentra acogida definitiva en el hombre y éste en Dios. Sobre su «cuerpo neumático». Véase 185.

¹² El amor, cuanto más limpio y desinteresado, más se goza con el triunfo de quien ama. El éxito de la otra persona es causa inmediata del aumento del amor. «¡No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu Nombre da la gloria, por tu amor, por tu fidelidad!» (Sal 115,1).

nazca a la vida de Dios, a su amor y fidelidad. El gozo propio del amor, que ya no busca su propio interés, sino sólo la gloria del Resucitado.

La 4ª Semana equivale, en este sentido, a la última purificación que conduce al hombre a la alegría y a la esperanza cuyo fundamento es el Ser trinitario de Dios. El Padre, en su amor, ha pronunciado en la historia (en la humanidad de su Hijo encarnado) la Palabra definitiva de fidelidad que consuela y llena de esperanza. Todo retorna así al Padre en el Espíritu paterno, que Jesús entrega con su presencia como Espíritu del Hijo, y en la gloria de la manifestación del Resucitado como Hijo de Dios. El hombre es re-creado a la nueva vida de la resurrección¹³ por la misma gloria, que ahora se manifiesta.

ESTRUCTURA DEL TEXTO DE IGNACIO

El brevísimo documento sobre la 4ª Semana de los Ejercicios se compone de tres cuerpos bien diferenciados: a) La aparición a Nuestra Señora [218-220] [299], b) Tres consideraciones que guían la contemplación (1. La petición de la gracia de la 4ª Semana [221]; 2. El mostrarse de la divinidad [223]; 3. Y el «oficio de Consolador» que desempeña el Resucitado [224]). Y cuatro notas que, por su misma naturaleza, pertenecen al directorio interno del Libro de los Ejercicios, y que analizaremos brevemente al final.

De este esquema convendría resaltar aquellos puntos básicos sobre los cuales gravita, a los ojos de S. Ignacio, la contemplación. Por una parte la aparición a Nuestra Señora desempeña una función paradigmática. Mientras que la complementariedad de las tres consideraciones guían ([221] [223] [224]) y centran la atención en el sentido último de la Resurrección. Estos pocos elementos son los que nos dan la clave de la comprensión ignaciana del acontecimiento.

A. LA APARICIÓN A NUESTRA SEÑORA [218-225] Y [299]

Casi con toda probabilidad S. Ignacio tomó de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia la aparición del Resucitado a Nª Señora. Para los dos autores es la primera aparición y ambos tratan igualmente de explicar su silencio por parte de la Escritura¹⁴. Pero, por la convergencia de alusiones a

¹³ La vocación definitiva cristiana no es la muerte, sino la alegría de la Resurrección del Señor; el reconocimiento de la divinidad en el cuerpo glorioso de Jesús, de Jesús en cuanto Hijo del Padre: la relación de amor que une a Jesús con el Padre y al Padre con Jesús. Dios es Amor y fidelidad al hombre en Jesús Resucitado. Y él mismo está llamado a ser hijo de Dios por la participación en la vida de su Señor (Rom 8,15; Gál 4,6).

¹⁴ El CARTUJANO explica la aparición y da razón del silencio de la Escritura sobre la aparición a Nª Señora diciendo lo siguiente (L. IV c.70 fol.178v a 179r): «apareciole a deso-

Ella, así como por la función primordial que ostenta esta aparición en el texto ignaciano, es obligado pensar que para él tuvo además un significado muy especial. S. Ignacio supera a sus fuentes «apócrifas»¹⁵ y coloca la aparición a su Madre como algo evidente, necesario, y a la vez fundamento de lo que viene a continuación.

De esta primera constatación sorprenden principalmente *dos cosas*: en primer lugar que la presencia de N^a Señora ocupe y recorra en el texto ignaciano todo el «hiato pascual»¹⁶ hasta el momento en que la divinidad

ra el príncipe de la gloria Jesu Christo su amantísimo hijo vestido de vestiduras muy blancas de gloriosa refulgencia [...] para representar el hábito de la gloria perdurable y la dignidad de su nueva resurrección [...] E entonces aquel rey de los reyes hizo le relación de cómo había ya quebrantado los infiernos y los había despojado y cómo había sacado a su sancto pueblo de las cárceles infernales [...] Deste admirable aparecimiento que el príncipe de la gloria se cree que apareció a la Virgen gloriosa: ninguna cosa se escribe en el sancto evangelio, mas por esto lo puse primero que a todos los otros, porque es cosa piadosa que lo creamos ansí, según que más largo se contiene en una lectura favorable que vi de la resurrección del Señor. Porque muy digna cosa era que el redentor del mundo visitase a su madre primero que a otros y que primero que a ninguno la alegrase con su resurrección. E aun que este su maternal aparecimiento hayan callado los evangelistas, con toda piadosa firmeza es creydo y habido por cierto en toda la Yglesia universal [...] y no hay inconveniente alguno aunque los evangelistas no lo hayan escrito, porque (según dize sant Juan) no estan escriptos todos los fechos del redentor [...] Mas podemos dezir que callaron este sacratísimo aparecimiento [...] porque su oficio y yntención no fue sino traer testigos de la resurrección y no les fue cosa conveniente traer a la madre por testigo para probar la gloria del hijo [...] mas dexáronlo de relatar porque de suyo se estaba creydo como misterio muy manifiesto y como acto de verdad muy constante [...] Sabemos que es tan excelente la historia y auctoridad evangélica, que ninguna cosa se puede hallar en ella vana ni supérflua, mas todo lo que contiene es cierto y necesario [...] y si fuese escripto haber aparecido a su madre como apareció a las otras personas [...] ¿quién no dixera que tal escriptura era supérflua? [...] Ansí que no fue necessario hazerse relación deste aparecimiento por ser de suyo creyble y manifiesto [...] mas aparecióle por alegrarla con su vista y con su cuerpo impasible y glorificado».

¹⁵ EFRÉN DE NÍSIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* XXI, 22-27 (Jn 20,1-18) Sch 121, 386-390; JUAN CRISÓSTOMO, *Hom in Mt.* 88 (PG 58, 777; BAC 146); SEDULIO, *Carmen Paschale* L.V (PL 19, 743); SEVERO DE ANTIOQUÍA *Hom 77* (año 515) (PO 16, 806-810); JUAN ARZOBISPO DE TESALÓNICA, (s. VII) *Une homélie sur la concordance des récits évangéliques touchant la Résurrection de Notre-Seigneur* (Cf. PO. 19, 348); GREGORIO PALAMÁS, *Hom 18, In Dominica Unguentiferarum, et quod prima Dominum ex mortuis redivivum vidit Deipara*, (PG 151, 235-248); Cf. V. HOLZMEISTER, *Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit*, 97-102; C. GIANNELLI, *Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie*, 106-119; B. DE MARGERIE, *Retraite Théologique*, 245-246 nota 68; P.-H. KOLVENBACH, *La Pascua de Nuestra Señora*, 145ss.

¹⁶ La presencia de N^a Señora en el hiato pascual: A) [298¹] Es quitado de la cruz en presencia de su Madre dolorosa y llevado al sepulcro; B) [208⁸] Ella aparece desde el monumento inclusive hasta la casa de N^a Señora; C) [208¹¹] La duración del sábado santo la ocupa por completo la soledad de N^a Señora; D) [220] La composición de lugar, previa a la contemplación de la resurrección es la disposición del sepulcro y el lugar o casa de N^a Señora; E) [219²] Y, finalmente, el Resucitado, «veniendo al sepulcro, y resucitado, apareció a su Bendita Madre»; Conviene tener en este momento ante los ojos los textos en que María apa-

de su Hijo resucitado se le aparece como el principio de la vida ; y en segundo lugar que dicha aparición se incluya en el preámbulo de la cuarta Semana y éste se convierta en el eje fundamental, que lógicamente habrá de estructurar y dar sentido a las demás contemplaciones¹⁷, que vendrán a continuación. Es para ellas como su *fundamento*¹⁸.

Porque María es, a lo largo de la tradición eclesial, algo más que la mera persona física, Madre de Jesús. Posee una carga teológica y desempeña un papel en la historia de la salvación que a S. Ignacio en modo alguno se le ocultó¹⁹. Ahora bien, en la «duración» del sábado santo y en el «paso» de la muerte a la vida del Resucitado del texto de los Ejercicios, ella recupera además un protagonismo de excepción²⁰. Su figura está cargada de un valor simbólico tal que la convierte en la figura de la Iglesia a la que el Resucitado se aparece, en el fundamento de los demás relatos de aparición²¹. La secuencia pasa de la vaciedad del «sheol»²² a la casa de María

rece en el hiatus pascual: [298²⁻³] «Fue quitado de la cruz por Joseph y Nicodemo, presencia de su Madre dolorosa»; «Fue llevado el cuerpo al sepulcro y untado y sepultado»; [208⁸] «desde la cruz descendíndole hasta el monumento exclusive; y a la mañana, desde el monumento inclusive hasta la casa de nuestra Señora fue, después de sepultado su Hijo»; [208¹⁰] «cómo el cuerpo sacratísimo de Cristo nuestro Señor quedó desatado y apartado del ánima, y dónde y cómo sepultado. Asimismo considerando la soledad de nuestra Señora, con tanto dolor y fatiga; después, por otra parte, la de los discípulos».

¹⁷ J.M^a. LERA, *Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios*, 118.

¹⁸ Et. LEPERS, *L'Ascension dans les Exercices* [212], 101.

¹⁹ Tanto en los Ejercicios como en la vida de Ignacio, María aparece en los momentos «cruciales» de su experiencia espiritual: Aparece en su «mediación» en el triple coloquio de 1^a Semana [63]; En la Encarnación [103][107-108] y Nacimiento; En el coloquio de las Dos Banderas [147]; En la despedida de «su bendita Madre» al comienzo de la misión [273]; En el momento de la Resurrección se aparece a «su bendita Madre», etc. Y en su vida: Aparece en el momento de su conversión (*Autob.* c.I, n^o 10) y en su mediación en la Storta, cuando va a ser puesto por el Padre con su Hijo (*Autob.* c.X, n^o 96)... Datos que ponen fuera de duda su función primordial: de acceso mediador a la Trinidad y su papel dentro del proceso de identificación con Jesús en orden a la misión. Cf. S. DECLoux, *Nuestra Señora en la espiritualidad ignaciana*, 11-141; C. DE DALMASÉS, *Ejercicios Espirituales*, 199-200.

²⁰ J. ROUWEZ, *L'apparition a Notre-Dame*, 382: «La venida al sepulcro y la aparición a su bendita Madre reproducen la inversión de la secuencia que encontramos al final de la 3^a Semana en que Cristo es bajado de la cruz en presencia de su Madre dolorosa y a continuación llevado su cuerpo al sepulcro. En este efecto de inversión, hay una continuidad maternal. Es decir, que la duración del sábado santo, en que se despliega (muestra) la intimidad divina, es vivida también desde el corazón (en la intimidad) de la Madre bendita, donde ella recibe a su Hijo».

²¹ En la mente de S. Ignacio existe un vínculo privilegiado entre la Resurrección del Señor y su 1^a aparición a N^a Señora. Porque acontece en una simultaneidad temporal; en una relación privilegiada (por el modo único de la aparición); en una posición de excepción con relación a las demás apariciones, fuera de serie (la 1^a de las 13). Ostenta además una prioridad por su unicidad ejemplar, coextensiva de (con) la contemplación espiritual de la Iglesia (Cf. J. ROUWEZ, *L'apparition a Notre-Dame*, 383-384).

²² Cf. S.GREGORIO MAGNO, *Mor* L. XXIX, c.12 n^o 23 (PL 76, 489) «Dominus non solum in mundum, sed etiam in infernum pro nobis descendit» «Cristo descendió espontá-

[219¹⁻²] y [220], en donde tiene lugar el *encuentro* del Resucitado, en cuerpo y alma, con su bendita Madre²³. Y este encuentro es el comienzo de la correcta «inteligencia de la Escritura» así como de la «consolación pas-cual» en que se pone de manifiesto el don del Espíritu de Dios.

Al disponer de este modo sus materiales Ignacio nos quiere hacer ver que, en la descripción de esta primera aparición («a su bendita Madre»), nos hallamos ante la realidad más profunda del Misterio²⁴: Cristo adviene a la Iglesia donde, en el Espíritu, habrá de permanecer para siempre²⁵.

neamente al fondo del mar cuando se metió en lo más profundo del infierno, para sacar de allí las almas de sus elegidos. Antes de la llegada del Redentor el fondo del mar era una «cárcel», no un camino [...] Pero Dios convirtió el abismo en camino, porque yendo hasta allá concedió a sus elegidos pasar al cielo del encierro infernal [...] Por eso le llama también «abyssi novissimus» lo más nuevo del abismo, porque así como nuestra vista no puede otear los abismos del mar, del mismo modo no hay conocimiento humano que pueda penetrar en lo oculto del infierno. Cf. H. Urs VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, 266-267: «Para Oriente, la imagen de la redención es el descenso de Cristo a los infiernos: él hace saltar las puertas eternamente cerradas [...] Dios ha muerto en la carne, y el infierno se ha estremecido, Dios se ha dormido por un poco de tiempo y ha despertado del sueño a los que vivían en el infierno»; *El Misterio Pascual* (La ida al Reino de los Muertos), 237-265; H. VORGRIMLER, *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los Infiernos*, 147. Que Cristo descendió al Sheol significa que compartió la muerte humana hasta sus últimas consecuencias de desamparo, angustia, distanciamiento de Dios y vaciedad total. Al igual que en la tierra Jesús fue solidario de los vivos, es ahora en la tumba solidario de los muertos (1 Pe 3,19 y 4,6: «fue a predicar -la buena nueva- a los espíritus encarcelados»). La solidaridad con el estado de los muertos sería entonces el presupuesto de la obra de la redención, cuya eficacia se prolonga hasta el reino de los muertos. Cristo descendió a la tierra del olvido para anunciar también allí de modo kerygmático la salvación, transformando lo más hondo del abismo en tránsito purificador (camino) hacia la salvación. De este modo Dios ha iluminado la muerte de aquellos para quienes no tenía ya ningún sentido y se hallaban en la ignorancia y vaciedad del «sheol».

²³ Ella es la «Virgo» que da a luz al Verbo por la aceptación: [108³] «y nuestra Señora humiliándose y haciendo gracias a la divina majestad». Y ella es quien en esta última acquiescencia lleva a término la inteligencia espiritual (el reconocimiento mariano de la humanidad gloriosa de su Hijo resucitado) y la vocación eclesial (Cf. J. ROUWEZ, *L'apparition a Notre-Dame*, 384-386).

²⁴ Excesivamente alambicada parece la interpretación que hace el P. J.-Cl. GUY, (*L'apparition à Notre Dame*, 362) de la aparición de Jesús a su Madre. Si S. Ignacio alude a ella de modo extrabíblico en [266⁴] [273²] y [219.299], la razón no es precisamente porque sintiera necesidad de marcar una distancia entre la vía medieval de contemplar los misterios y la fe del hombre renacentista. Véase también el artículo de A. DEMOUSTIER, *La contemplation et l'apparition*, 100-113; especialmente 110 nota 1.

²⁵ Cf. G. CUSSON, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, 261; P.-H. KOLVENBACH, *La Pascua de Nuestra Señora*, 159: «María es el locus eclesial en que se realiza el paso de nuestra humanidad pecadora a la nueva humanidad de Cristo resucitado. A la luz de la resurrección de su Hijo, María inaugura el nuevo tipo de «entender la fe» que será patrimonio de la Iglesia naciente»; A. CHAPPELLE, *Les Apparitions*, en *Un commentaire*, 405: «Nuestra Señora, Virgen y Madre es el lugar escatológico de nuestra contemplación del Resucitado como del testimonio que la Iglesia da de su divinidad».

El símbolo de María y la inteligencia espiritual:

«Lo cual, aunque no se diga en la Escritura, se tiene por dicho en decir que apareció a tantos otros. Porque la Escritura supone que tenemos entendimiento, como está escrito: ¿También vosotros estáis sin entendimiento?» [299²⁻³] (Mc 7,18 Mt 15,16; Mc 8,21).

Así pues, el encuentro del Resucitado con María es el momento en que, según S. Ignacio, el Espíritu da a conocer e interpreta toda realidad a la luz de la Escritura y de la revelación a la Iglesia:

El Espíritu es el «agente» interior que da origen al «reconocimiento» del Resucitado y a su vez «el don» que éste hace a todos sus discípulos para la perfecta «inteligencia espiritual». El Espíritu es quien «recuerda» a (trae a la mente de) los discípulos todo lo que Jesús les ha dicho y el que ahora los «conduce» hacia la Verdad (Jn 16,12-13)²⁶. Por este motivo, el ejercitante, al llegar a la 4ª Semana ha de pedir esa nueva *inteligencia* de la realidad, según las Escrituras, que sólo puede ser percibida en un lugar: la comunión con la Iglesia, «vera esposa» de Cristo, regida y gobernada por el Espíritu» [253][365] de Dios. La imagen simbólica del acontecimiento a partir de la cual comienza el despliegue de ese don es precisamente el encuentro del Resucitado con su bendita Madre²⁷.

En la aparición a María, figura de la tradición espiritual y profética de la Iglesia, da comienzo la inteligencia espiritual de la humanidad gloriosa del Verbo, la penetración en su misterio por obra del Espíritu²⁸. Y la

²⁶ Cf. S. IRENEO, *Adv. haer.* III, 1,1: «veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam» (SCH 211, 20-21); VATICANO II, *Dei Verbum* 24 «omnem veritatem in mysterio Christi conditam»; Ig. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean* II, 1060: «Juan identifica principalmente la verdad con Cristo-Revelador, con la luz de Jesús, con la revelación del misterio de su filiación; pero insiste lo mismo en la necesidad de que el creyente lleve la verdad en el fondo de sí (2 Jn 2)»; *Verdad Bíblica y Verdad Cristiana*, en *La Verdad de Jesús* BAC 405, 9: «La Verdad es la palabra de Dios, la divina revelación, que se nos ha comunicado en Jesucristo y que se constituye para nosotros en la norma de vida y la fuente de la santificación»; *La Pasión según S. Juan* (Jn 18,1 a 19,42) en *La Verdad de Jesús*, 154: «Jesús se presenta como el testigo por excelencia de la revelación mesiánica, de esta verdad que es él mismo (14,6); el testimonio que aporta consiste en revelar a los hombres su propio misterio».

²⁷ [218] «apareció a Nª Señora»; [219²] «a su bendita Madre»; [299²] «a la Virgen María»; S. ALBERTO MAGNO, *In ev Marci* 16,9, (Opera Omnia, Borgnet [ed.] 21, 755), «Christus Matri apparuit, non ut probaret resurrectionem, sed ut eam visu suo laetificaret»; SUÁREZ, *In 3 S. Thomae* q.55, d.49, s.I n° 2 (Opera Omnia, Ed. Vivès t. XIX, 876) «absque ulla dubitatione credendum est, Christus post resurrectionem primum omnium matri suae apparuisse».

²⁸ Et. LEPERS, *L'Ascension dans les Exercices*, 100: «Ella enseña a acoger a Cristo resucitado en la fe [...] sin la multiplicidad de las pruebas ni de los signos». 101: «Ella nos educa (acostumbra, habitúa = *enfante*) por su fe a la presencia del resucitado»; 102: «El ejercitante se pone junto a María, que está con su Hijo, para acoger cómo apareció. Con Nuestra Señora, pasa de la soledad a la consolación. Experimenta la presencia del resucitado»; 103: «Ignacio nos hace entrar en esta inteligencia hecha de libertad y de fidelidad [...] un es-

Escritura, por su parte, funda y garantiza su tradición colectiva y su inteligencia espiritual, vinculada indisolublemente a la aparición del Verbo a su bendita Madre²⁹.

«Inteligencia de la Escritura, don del Espíritu y María, son tres realidades íntimamente entrelazadas a lo largo de la cuarta Semana»³⁰, que S. Ignacio comienza a contemplar desde la misma composición de lugar inicial, la cual consiste en el tránsito de la disposición del sepulcro al «lugar o casa de nuestra Señora» [220]. Sobre el trasfondo de la *casa* de «María», figura de la Iglesia, la inteligencia espiritual de la Escritura es el don del Espíritu que la Iglesia recibe en el momento en que el Resucitado, su Hijo, se encuentra con María.

En el Resucitado encuentra S. Ignacio su conversión definitiva a la eclesialidad.

Por este motivo no puede extrañar que la figura de María simbolice en este momento el culmen de todo un proceso espiritual. De modo semejante al gran viaje lucano de Jesús hasta Jerusalén, S. Ignacio ha seguido paso a paso a la humanidad de Jesús hasta el momento de su muerte en la cruz, le ha seguido hasta Jerusalén. Pero, llegado un determinado momento de su vida³¹, Roma viene a ocupar para él el término de su peregrinación. Roma es definitivamente su nueva Jerusalén, donde la fe de María recibe, en el Espíritu, a su Hijo resucitado y se convierte en el modelo ejemplar de la fe de la Iglesia obediente a Dios³². De la acogida de la Palabra y por el cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios, nace la Iglesia, esposa de Cristo, constituida, conforme al don del Espíritu, por la comunión eclesial y la misión universal. Con la aparición a María nos hallamos, por consiguiente, ante el *fundamento teológico* del discernimiento específico de la 4ª Semana: el sentir a la Iglesia como la esposa de Cristo, conducida por el Espíritu de Dios a partir del momento de la Ascensión (Hch 1,14).

pacio y un tiempo que son una inteligencia a la vez de la Iglesia y de las situaciones espirituales de los diferentes personajes a los que Cristo se aparece».

²⁹ P.-H. KOLVENBACH, *La Pascua de Nuestra Señora*, 159: «A la luz de la resurrección de su Hijo María inaugura el nuevo tipo de entender la fe que será patrimonio de la Iglesia naciente [...] en el momento de la gloria de la resurrección (María) se confunde con la Iglesia (Hch 1,12-14), que Jesucristo confía a los apóstoles [...] en ella, por estar unida de manera única al misterio pascual, se genera la fe de la Iglesia».

³⁰ J. M^a. LERA, *Apuntes para una pneumatología*, 120.

³¹ Véase en los Misterios de la vida de Cristo del presente trabajo, el comentario a la Ascensión [312] de Cristo Nuestro Señor.

³² H. Urs VON BALTHASAR, *El Misterio Pascual. La Ida al Padre*, My Sal III/2, 291: «en la eclesiología católica la Iglesia es, a la vez, presencia de la plenitud de Cristo y obra del Espíritu que interpreta a Cristo».

B. EL DON DEL ESPÍRITU

La alegría, don del Espíritu del Resucitado [221]

«demandar lo que quiero; y será aquí pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor»³³

S. Ignacio utiliza la palabra *alegría*³⁴ refiriéndose al resultado fenomenológico bien de la consolación, o bien a la experiencia de la resurrección. Tal alegría desinteresada, que es experiencia de la Divinidad, equivale al puro gozo del amor más desinteresado por el bien ajeno, que da acceso a la gracia de la salvación. Sólo Dios y su amor otorgan la vida. Nace así la fe en Dios como fundamento de la esperanza; la «*oculata fides*» capaz de reconocer al resucitado presente y vivo en todas las cosas³⁵.

Considerar la Divinidad con gesto de adoración (la «προσκύνησις»), mirar el despliegue de su actividad de Resucitado con relación a las personas (la dimensión humana de su divinidad), abrirse a la fe por el amor y la alegría, he aquí el triunfo de la resurrección que tiene a Dios como fundamento de esperanza; la fe entonces, como acontecimiento, se compromete y está vuelta hacia el futuro escatológico de Dios.

S. Ignacio utiliza, por consiguiente, la palabra «alegría» en dos sentidos diversos: como equivalente de la gloria o triunfo de Cristo y como experiencia subjetiva que provoca en el hombre la actividad del Espíritu de Dios. La primera es el origen de la 2ª, y ésta a su vez, manifestación del desinterés del amor; participación del hombre en el triunfo y en la vida del Señor, que culmina en la misión. Por ello, la consolación, que en esta última etapa de la 4ª Semana debe suplicar el que se ejercita, es una «*expe-*

³³ [229²] «queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor»; [229⁴] «para se gozar en su Criador y Redentor».

³⁴ El verbo «*alegrar*» (2 veces): (me) alegrar [221]; (me) alegrar [229²] S. Ignacio lo refiere a la gloria y el gozo por la resurrección de Cristo. La palabra «*alegría*» (que aparece en 6 ocasiones): [78]²; [229²⁻³]²; [329]² una vez se refiere a la gloria de la resurrección [78¹]; otra se refiere a la alegría en general [78^{bis}]; dos veces equivale al gozo y a la gloria de Cristo resucitado [229²⁻³]. Y las dos ocasiones restantes pertenecen a la regla que ahora nos ocupa sobre el consuelo del Espíritu [329¹⁻²]. El adjetivo «*alegre*» (pensamientos «alegres») [206⁴] también lo menciona Ignacio con relación a la resurrección. Y finalmente hallamos una única vez el sinónimo latino «*leticia interna*» [316⁴] referido a la consolación. De donde se deduce que de las 10 ocasiones que aparece el concepto en 6 se halla íntimamente vinculado a la resurrección, 3 equivale al don de la consolación espiritual, y 1 sola vez significa la alegría por cualquier motivo en general [78^{bis}]; Cf. S. AGUSTÍN, *Serm* 96, c.3, (PL 38, 586; BAC 441, 639-640). El Resucitado arrastra a sus discípulos hacia el lugar de la alegría soberana y de la paz suprema. «*Quis nolit illo sequi Christum, ubi summa est felicitas, summa pax, perpetua securitas?* [...] Nam quis non velit ire ad exaltationem? Omnes delectat celsitudo: sed humilitas gradus est».

³⁵ Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh*. III. 55, 2 ad 1. «*quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant*».

*riencia objetiva» profunda e intensa de «lo religioso», cuya fuente dimana del hecho de *hallarse presente*³⁶ ante la realidad del Crucificado que vive y se manifiesta ahora como la plenitud de Dios; que reconcilia a los hombres en su amor y provoca en el discípulo la recepción del Espíritu del Resucitado.*

Precisamente por este motivo Ignacio retiene los dos aspectos más genuinos de esta experiencia: a) la manifestación milagrosa de la plenitud de la divinidad [223], b) Y el oficio amical de consolar que trae nuestro Señor [224].

La experiencia inmediata de la divinidad

«Considerar cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimo efectos della» [223]

La alegría propia de la Resurrección es un don del Espíritu. Y «estar consolado» equivale una experiencia intensa, análoga en su género, pero cualitativamente diversa de las experiencias pascuales de los primeros testigos, cuyo origen no fue otro que el hecho objetivo de la resurrección³⁷ y la repercusión de este acontecimiento divino para la historia de la humanidad.

S. Ignacio recomienda que el ejercitante se adentre, en primer lugar, a través de la «theologia crucis» en este ámbito misterioso de la experiencia de la Infinitud del Misterio trinitario hasta dar con la percepción de la milagrosa manifestación de la divinidad en sí misma³⁸, reconocida ahora por los verdaderos y santísimos efectos della³⁹.

Estos efectos redundan directamente del origen de la moción. Se derivan de la manifestación del triunfo y de la gloria del mismo Resucitado;

³⁶ De la misma automanifestación del resucitado. Los verbos en pasiva recalcan precisamente la iniciativa del Padre y la irrupción de este acontecimiento en la vida de los hombres.

³⁷ Los discípulos vieron al Resucitado. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 173: «No fue la fe la que fundó la realidad de la resurrección, sino la realidad del Resucitado, que imponiéndose a los discípulos, fundamentó la fe [...] El encuentro con el Señor resucitado se califica en el N.T. como encuentro y experiencia de Dios [...] los discípulos percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del Crucificado. En las apariciones se trata de la autorrevelación escatológica de Dios»; 159: «Esto quiere decir que la resurrección no es un hecho que aconteció una vez y se acabó, un hecho cerrado, constatable del pasado, sino una realidad actual y que determina hoy a los testigos».

³⁸ Los títulos cristológicos de la 4ª Semana: *Cristo N.S.*: [218][221][222][224][229²] (4 veces); *divinidad* [219¹] (2 veces), [223]; *Criador y Redentor* [229⁴]; Véase además [53¹] «cómo de Criador es venido a hacerse hombre»; [109¹] «o al Verbo eterno encarnado».

³⁹ P.-H. KOLVENBACH, *La Pascua de Nuestra Señora*, 158: «Estos efectos (de la Resurrección) no son otros que el gozo en la fe del Resucitado y la consolación, que consiste precisamente en un aumento de fe, esperanza y caridad [316] en María».

de la experiencia de su gloria e identidad. De ella nace la alegría, el gozo y la paz; la estabilidad en la fidelidad de Dios Padre y su amor, que se ha puesto de manifiesto en el «paso» de Jesús por la cruz. El Padre ha exaltado a la gloria al Crucificado, confirmando de este modo su proceso histórico de encarnación. Por ello, a partir de la muerte y resurrección comienza a desvelarse, de modo cada vez más patente, la plenitud del misterio de la Trinidad.

El oficio de Consolador

«Mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros» [224].

S. Ignacio dirá que su oficio es «de consolar», semejante a cómo unos amigos suelen consolar a otros⁴⁰. Ser consolado, para Ignacio, equivale a encontrarse con el Resucitado, a experimentar intensamente su triunfo e identidad, el éxito de su causa y de su misión⁴¹. La confirmación patente, por parte del Padre, de que su camino de abajamiento y exaltación (las dos caras del único misterio pascual) daba acceso a la revelación de la plenitud de la divinidad; de que su «asunto» está garantizado por la misma fidelidad de Dios Padre y su amor. Ser consolado es, en fin, participar de su resurrección y quedar confirmado en la verdadera esperanza, por la que el ser humano se adentra en el ámbito del Espíritu paterno de Dios.

Su oficio de Consolar consiste concretamente en conceder su Espíritu que procede eternamente del Padre. No obstante, S. Ignacio, en lugar de nombrar al Espíritu, alude indirectamente a él refiriéndose a los *efectos* (verdaderos y santísimos) de la Resurrección, a sus *dones*: la admiración, la alegría y el gozo, que experimentaron los primeros testigos cuando vieron al Resucitado (Lc 24,32.41 y 52). Estos son el espacio nuevo de libertad creado por el Espíritu de Dios (2 Cor 3,17). Consolar es, pues, conceder el Espíritu sin medida y a la vez el nuevo modo de presencia del Resucitado en medio de nosotros (por ejemplo, en la fracción del pan. Cf.

⁴⁰ Ejercita el oficio propio de los amigos más íntimos y fieles que es el de consolar; Pero desde su condición divina y desde la perspectiva de los planes de Dios para la historia de la salvación: 1. Les catequiza sobre la necesidad de la cruz como camino para entrar en la gloria (Lc 24,26), abriéndoles los ojos al plan misterioso de Dios; 2. Rehabilita al caído (Jn 21,15-16) perdonando su falta y elevándolo al rango de primer testigo (primatus fidei et centrum unitatis) vinculado a la misión; 3. Les concede el Espíritu (Jn 20,22) y la misma misión que él ha recibido del Padre (Jn 20,21.23); 4. Les habla del Padre y crea la comunidad escatológica de la salvación en torno a María, y guiada por el Espíritu.

⁴¹ D. MOLLAT, *La foi pascalle*, 326: «La misión de Jesús pasa a sus discípulos [...] y la presencia del Crucificado vivo [...] vincula entre ellos eficazmente el pasado, que los discípulos deben de continuar, con el futuro, del que el soplo del Espíritu es el garante. El funda y explica la resurrección espiritual de los discípulos y la repercusión de lo que se ha dado en llamar: el asunto de Jesús».

Lc 24,30.35). La efusión abundante del Espíritu Santo se derrama de este modo, ya en plenitud, en esta etapa final.

El Cristo resucitado de la 4ª Semana introduce así expresamente al que contempla en esa otra dimensión de la acción divina, que el Nuevo Testamento denomina de forma unánime y global experiencia del Espíritu, cuyo reflejo en el ser humano S. Ignacio denomina ahora la «gracia para me alegrar y gozar»⁴². De manera que, por la experiencia de sus dones⁴³, entramos en contacto, de forma natural, con la realidad viva del Espíritu que se halla presente de forma activa desde el primer momento del proceso espiritual tanto en la vida de Jesús (encarnación y unción en el Jordán) como en la del que se ejercita. Pero ahora, en la 4ª Semana, dicha presencia se va haciendo cada vez más patente, porque el creyente entra en contacto con la «fuente» (el Origen, el Padre) de donde dimana toda consolación, y con la manifestación de la Divinidad (absolutamente trascendente) en el cuerpo glorioso del Resucitado (el Mediador) en quien el Don nos es comunicado.

La 4ª Semana supone en este sentido un claro avance en el *despliegue trinitario y pneumatológico*, precisamente en torno al concepto de la verdadera alegría de la consolación pascual (el Espíritu Santo) que se deriva inmediatamente del Resucitado. Porque sus efectos, que son verdaderas mociones de salvación, se hallan íntimamente relacionados con la persona del *Espíritu* paterno que Cristo nos da, y por el que nos hace pasar de «lo espiritual» a la vida en el Espíritu. Ya que este Espíritu nos da su mismo «espíritu», que consiste por una parte en la «verdadera alegría», propia de la Resurrección, y por otra en la comunión filial de Jesús con el Padre por el Amor⁴⁴.

De ahí que la actitud más natural que se deriva del Don del Espíritu concluya, desde el punto de vista neotestamentario, en la adoración, y la apertura al mundo de la misión⁴⁵.

⁴² [229²] «queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor».

⁴³ «Porque la fe pascual es para todos reconocimiento del Señor vivo y cercano, comunión con él. Los que un día vieron tuvieron que seguir creyendo; y a los que creen sin haber visto no se les niega el contacto vivo con el Señor resucitado. En uno y otro caso, la fe es descubrimiento y compromiso, sumisión a la palabra, adoración. Tanto en unos como en otros se reconoce igualmente en el grito del Apóstol: ¡Señor mío y Dios mío! (D. MOLLAT, *La foi pascale*, 329).

⁴⁴ La alegría filial de Jesús en su relación amorosa con el Padre, Gál 4,6. Cf. BASILIO DE CESAREA, *De Spir.*, XXIV 57-173B (SCh 17bis, 454): El Espíritu nos ha dado la *parresía* de llamar a Dios «Padre nuestro»; «porque Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba, Padre, a fin de que sea la voz del Espíritu (que reproduce la de Jesús) la que se convierte en la de aquellos que lo han recibido»; L. F. LADARIA, *La unción de Jesús*, 570: «El Espíritu del Padre, que reposa sobre el Hijo, es al mismo tiempo el Espíritu de este último que, en cuanto glorificado lo comunica a los hombres para que puedan participar de la condición filial exclusiva de Jesús».

⁴⁵ *DEsp* [15] (Lunes 11 Feb. 1544) «haciendo oración a nuestra Señora, después al Hijo y al Padre para que me diese su Espíritu para discurrir y para discernir [...] en esto vién-

DIRECTORIO

El objetivo

El *objetivo teológico* de las contemplaciones de la Resurrección nos lo ha indicado el mismo S. Ignacio: Se trata de la relación personal con el Señor resucitado, vivo y presente hoy en la vida del creyente, y de la experiencia de su «divinidad». El crucificado de ayer se manifiesta hoy en cuanto Señor, y el discípulo pasa del seguimiento de Jesús de Nazaret (del carnalis amor ad eius humanitatem) al «spiritualis amor» de la gloria de su divinidad. Nace así a la vida de Dios, pasando de la imagen creatural, recibida con el nacimiento, a ser imagen segunda del *Eikon* del Padre que es Cristo resucitado, nuevo Adán.

¿Cómo crear un clima espiritual propio de la Resurrección?

– La 1ª nota [226] y el nº [222] remiten al modo de proceder conforme a la 3ª Semana de Pasión. Presentan aquella como la norma y el paradigma a seguir en cuanto a la distribución de las contemplaciones, de los puntos, los días y su adaptación. Según ella se deben ver *todos* los misterios hasta la Ascensión inclusive. Siendo la contemplación de la aparición a Nª Señora la pauta por la que se deben regir las demás contemplaciones en cuanto a preámbulos y al fin que se pretende alcanzar (la «subyeta materia»).

– Las demás notas [227][228] y [229] aluden, principalmente a los medios que deben favorecer el clima de alegría propio de la Resurrección: así como hacer 4 ejercicios en lugar de 5⁴⁶; La adaptación del nº de los puntos a la situación espiritual⁴⁷; Y cambiar cuatro⁴⁸ de las 10 Adiciones en orden a una mejor adaptación de todo el psiquismo a la exaltación del Señor.

dome otras inteligencias, es a saver, cómo el Hijo primero invió en pobreza a predicar a sus apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando «su espíritu» y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron la tal misión» [18]: «De ahí a un rato, para salir a la misa, llegándome a corta oración, una devoción intensa y lágrimas, a sentir o ver [en] cierto modo el Espíritu Santo, como cosa acabada cerca la elección, y no poder así ver ni sentir a ninguna de las otras dos personas divinas».

⁴⁶ [227³] «notando y haciendo pausa en las partes más principales y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales».

⁴⁷ «según que mejor se hallare» [228¹].

⁴⁸ 2ª [74]; 6ª [78]; 7ª [79]; y 10ª [82]: Las cuatro se refieren a la creación del ambiente psicológico espiritual (la imaginación y los pensamientos, los motivos profundos; la luz de la habitación; y el trato corporal). Al levantarme, quererme afectar y alegrar por el gozo y triunfo (= alegría) de Cristo Resucitado. Evocar motivos positivos de gloria en sintonía con el resucitado, que generan alegría y gozo espiritual. Usar de temporales cómodos, o ayudarse de medios naturales que favorezcan (luz, calor-frescura, temperancia en la alimentación y en el sueño, bienestar corporal destinado a cooperar con la sintonía del gozo espiri-

Dos modos de aproximación al misterio

Ofrece además *dos modos de aproximación* al misterio: *uno* es el de la sucesiva *experiencia «histórica»* de los encuentros del Resucitado con aquellos hombres «derrotados» que pudieron constatar el acto creador de Dios y su poder transformador⁴⁹. Y *otro complementario*: el acceso «inmediato» en el Espíritu, propio de la Contemplación para alcanzar amor. Por este *segundo modo de aproximación* el hombre vive del Resucitado desde la diafanía del Pentecostés del Amor. Dios mismo da el ser, «trabaja» (labora), «desciende» y mora («habita»). Dios está vivo en el obrar y existir de toda la creación. Todo lo que «es», es una prenda del que desea darse. La Divinidad trascendente del Resucitado es quien, en el Espíritu, mantiene en el ser y en la vida a toda la creación. Ignacio nos va acercando de este modo a la presencia del Resucitado «en» el Espíritu, que es Amor («comunicación de las dos partes»). De tal modo que la «habitud» del hombre de aquí en adelante será vivir plenamente su vocación a la resurrección; «buscar y hallar» la voluntad divina tanto por la experiencia de la consolación, como por el descubrimiento de Dios en todas las cosas⁵⁰ creadas. Y el reflejo fenomenológico en este caso, que también es experiencia del Resucitado, es la actitud propia de quien desea devolver a Dios todo lo que de él ha recibido, sirviéndole como Pablo en la misión.

tual). Se trata de adaptar los medios naturales, tanto físicos como psicológicos, para que el organismo espiritual sea capaz de vivir en toda su plenitud la alegría de la resurrección.

⁴⁹ «los santísimos efectos della» [223]; «el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae» [224]; cuyo efecto subjetivo es la alegría, limpia y desinteresada, el gozo del amor por «tanta gloria y gozo de Christo nuestro Señor» [221]. El Señor vive para siempre (Rom 6,9-10).

⁵⁰ K. RAHNER, *La lógica*, 165: La peculiaridad de la mística y de la devoción ignaciana: «Hallar a Dios en todas las cosas no es sino el ejercicio continuo de esa lógica existencial sobrenatural del descubrimiento de la voluntad de Dios mediante el experimento de la consolación: todo lo particular que sucede a uno, como todo lo que se debe elegir, hacer o padecer, se incorpora a esa pura disponibilidad de la trascendencia de Dios hecha temática y se mantiene en ella». «Así, no tiene nada de extraño que todo se haga transparencia para dejar ver a Dios, que todo se halle en Dios y a Dios en todo, pues todo se presenta en la trascendencia sobrenatural fundada en las virtudes teologales, que se mantiene disponible sin ser desfigurada por los objetos particulares».

Contemplación para alcanzar amor

[230-237]

[230] ¹CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR

²*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] ¹La segunda: 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. ²De manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro.

³*Oración s3lita.*

[232] *Primer pre3mbulo* es composici3n; que es aqu3 ver c3mo estoy delante de Dios nuestro Se3or, de los 3ngeles, de los santos interpelantes por m3.

[233] *El segundo* pedir lo que quiero; ser3 aqu3 pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad.

[230] ¹ *Alcanzar*: El verbo «alcanzar» posee cuatro significados diversos: En «sentido activo» significa: a) «conseguir por s3, ayudado de la gracia» la cosa que busca [11²], m3s conocimiento y dolor [44⁶], o el medio [213¹]; y b) «cuando carezca» o «no se hallar en disposici3n de» [370²] (Mar3a MOLINER I, 119: no poder hacer lo que el otro verbo expresa); En «sentido pasivo»: c) «me sea concedido por la intercesi3n de un mediador divino» [63^{1.5}] [147^{1.4}] [248²]; y d) «se me conceda gratuitamente y yo pueda quedar as3 capacitado y dispuesto»: ser recibido en [168¹], se me conceda y quede yo as3 dispuesto para caer en la cuenta, reconocer y en todo amar y servir [230¹] – ² *el amor*: El verdadero amor de amistad (J. CALVERAS, *Directorio*, 388) exige por su misma naturaleza poner de manifiesto su identidad y veracidad – *se debe poner m3s en las obras que en las palabras*: «Hijitos, no amemos de palabra ni con la lengua, sino con las obras y en verdad» (1 Jn 3,18).

[231] ¹ *comunicaci3n*: Consiste en el intercambio de lo que se tiene – *dar*: D3 – ² *al otro*: A este.

[232] *interpelantes*: Intercediendo.

[233] *enteramente reconociendo*: Al sentirse tan querido, el hombre cae en la cuenta (conoce). Es un amor que ilumina. Y entonces, «enteramente reconociendo» (el conocimiento se hace atributivo), el hombre atribuye todos los bienes al Autor de todos ellos. Lo cual le mueve y capacita para «en todo amar y servir», para penetrar de lleno en el mutuo intercambio propio de la amistad.

[234] ¹*El primer punto* es traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ²ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina. ³Y con esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho: ⁴Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; ⁵Vos me lo distes; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta.

[235] ¹*El segundo*, mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; ²y así en mí dándome ser, animando, sensando y **haciéndome entender; asimismo** haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad. ³Otro tanto reflectiendo en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto, o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada punto que se sigue.

[236] ¹*El tercero*, 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. ²Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo.

[237] ¹*El cuarto*, mirar cómo todos los bienes y dones descenden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc.; así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas, etc. ²Después acabar reflectiendo en mí mismo, según está dicho.

Acabar con un coloquio y un Pater noster.

[234] ¹ *traer a la memoria*: Recordar – *creación redención y dones particulares*: La donación del ser tanto natural como espiritual – ² *y conseqüenter*: J. CALVERAS: *después, luego*; C. DE DALMASES: *también*; De donde se deduce (infiere) que en sus planes (ordenación) desea dárseme – ³ *ofrecer y dar*: Devolverle todo mi ser, mis cosas y a mí mismo – ⁵ *lo torno*: Os lo devuelvo.

[235] ¹ *vegetando*: Como origen de la vida vegetativa. – Parece que el mismo copista Ferrão añadió aquí «*dando entender*» («en los hombres [*dando entender*]»). – *sensando*: Haciéndoles sentir – ² *animando*: Dándome la vida – *y haciéndome entender; asimismo* [...] Ignacio tachó la palabra «*entendiendo*» y escribió al margen en su lugar «*haciéndome entender, asimismo*»... – *seyendo criado*: Puesto que he sido, porque o ya que fui creado a su imagen – *similitud*: Semejanza – ³ *reflectiendo*: Reflexionar.

[236] ¹ *labora por mí*: Para mi bien – «*id est, habet se ad modum laborantis*»: A saber, comportándose como quien se afana por [...] se comporta como un «*obrero*» (lo hemos contemplado en los grandes trabajos de la pasión: Cf. Luis DE LA PALMA, *Camino espiritual*, L.3, c.13, 643-647).

[237] ¹ *la mi medida potencia*: Mi limitada capacidad es participación de los atributos divinos, y esto es extensivo a todo bien y don (creación, redención y dones particulares [234¹]).

LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR

[230-237]

NATURALEZA DE ESTA CONTEMPLACIÓN

Adosada a la Cuarta Semana¹, pero no identificada con ella, por su propia entidad, la contemplación para alcanzar amor es contemplación por doble motivo: por ser una mirada sobre la creación y la historia, y por ser el afecto que «emana de la caridad recibida», origen de toda contemplación². En este sentido es ejercicio de amor, que pertenece a la «vía unitiva»³, y *unción* del Espíritu por el sentido y el gusto interior. Un ejercicio que presupone la purificación de las Semanas anteriores⁴, y que recobra todo su significado al término del camino recorrido⁵. En ella no se nombra a Cristo, sino que se habla del acercamiento del Dios Uno y Trino al hombre a través de las sucesivas manifestaciones de su amor en la creación, redención y do-

¹ S. Ignacio no la ubica en la Cuarta Semana, sino fuera de serie. No equivale a una conclusión. No menciona el lugar en que debe ser situada ni las adaptaciones a que debe ser sometida. No habla ni de coloquios ni de repeticiones. Ninguno de los Directorios explica su empleo. Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Amour de Dieu*, 389; G. CUSSON, *Pédagogie de l'expérience*, 371-374; D. DESOUCHES, *Au-delà du Christ.*, 460.

² J. NADAL, *Apologia pro Exercitiis* 232 (MHSI 27, NADAL IV, 863-864): "Scis, Pater, contemplationis principium amorem esse vel desiderium rei, quam simus contemplaturi, affectum scilicet illum, qui vel a charitate vel ab spe progreditur. Contemplationem vero usurpamus, non eam, que nudam continet speculationem, sed eam, quae *unctione spiritus per sensum interiorem* vel gustum ornata est, vel certe boni affectus sensu aliquo, pro rerum qualitate, vestita" El principio de la contemplación es el amor o deseo de aquello que hemos de contemplar, es decir, aquel afecto que emana de la caridad.

³ J. NADAL, *De la oración, especialmente para los de la Compagnía* (MHSI 27 Nadal IV, 673) : «Y aunque en estas no se haya de separar la vía unitiva, empero es el propio della la 4ª semana en el ejercicio de amor con Dios».

⁴ J.Mª. Díez-Alegría, *La contemplación para alcanzar amor*, 175 : «Es un ejercicio de unión, cuyo valor de síntesis y de espiritual penetración presupone toda la purificación y toda la intimidad mística [...] obradas por la gracia en el alma generosa a lo largo de los Ejercicios».

⁵ D. DESOUCHES, *Au-delà du Christ.*, 460: "Esta contemplación halla todo su sentido únicamente al término de todo el camino".

nes particulares⁶. Por esta razón es el complemento indispensable (creacional) de la contemplación reposada de los misterios de la vida del Señor (la experiencia histórico-salvífica) y la experiencia ignaciana de la *efusión del Espíritu* en la que el creyente en la nueva dimensión del Resucitado (nuevo Adán y *Εἰκὼν* de Dios) es introducido en la vida trinitaria.

Una contemplación en la que tampoco se habla propiamente de coloquio, sino de *reflectir*, ni de cuándo ni cómo se deba hacer. Posicionada en correspondencia con el Principio y Fundamento⁷, a modo de síntesis de toda la Espiritualidad Ignaciana, es la meta de todo el proceso espiritual de los Ejercicios y la transición del obrar del Señor en la vida de los hombres, *por* Cristo⁸ a la experiencia «inmediata» de la misma Divinidad, *en* el Espíritu: al amor de Dios en cuanto Dios, revelado en la historia y en toda la creación, cuyo centro es el Señor resucitado, único Mediador.

Porque existe un estrecho vínculo (una gran inclusión de apertura y cierre) entre el P. y F. y la Contemplación para alcanzar amor. a) Si el P y F. versa sobre la relación del hombre a la creación en función de la dependencia de Dios, la C. *para alcanzar Amor* trata de la relación de la creación al hombre a partir del amor mismo de Dios. Mientras el P y F apunta a un proceso (antropológico) que va del hombre a Dios a través del uso ordenado de las cosas como ámbito de adoración (alabar, hacer reverencia y servir), la C. *para alcanzar amor* nos habla de la relación entre la Infinitud divina y lo creado —en el Verbo (Logos) y en el dinamismo del Amor (el Espíritu)—, del ámbito trinitario en el que el ser humano, movido por el amor recibido, puede en todo amar y servir a su divina Majestad y quedar así divinizado.

Desde estos dos pilares fundamentales comprendemos el sentido pleno del designio eterno de Dios. Por la infinitud y positividad de su Ser, Dios ha salido de sí libremente en la creación (Dios *desciende*) en su Ver-

⁶ Es el complemento necesario de las contemplaciones de la vida de Cristo. Dios se ha acercado al hombre, como amor, dándole el ser creatural y regalándole a su Hijo (la vida de la gracia). Cf. J.M^a. Díez-ALEGRÍA, *La contemplación para alcanzar amor*, 183. Pero añade elementos nuevos: la presencia de Dios en todas las cosas, su actividad, y su trascendencia; PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Amour de Dieu*, 405.

⁷ Existe un estrecho vínculo entre el P y F y la Contemplación para alcanzar amor. A) Si el P y F. versa sobre la relación del hombre a la creación en función de la dependencia de Dios, la C. *para alcanzar Amor* trata de la relación de la creación al hombre a partir del amor mismo de Dios. Mientras el P y F apunta a un proceso (antropológico) *ascendente* del hombre a Dios a través del uso ordenado de las cosas como ámbito de adoración (alabar, hacer reverencia y servir), la C. *para alcanzar amor* nos habla de un *descenso* de Dios al hombre que posibilita a éste para en todo amar y servir a su Creador. B) Desde estos dos pilares fundamentales comprendemos el sentido pleno de la creación: Dios sale de sí en la creación por su amor hacia el hombre (Dios *desciende*), y las cosas *retornan* a Dios por la libertad y el amor del hombre a Dios. El hombre, y toda la creación en la libertad de aquel, *ascienden*, por el amor que Dios se comunica, al origen de donde un día salieron.

⁸ La divinidad a un tiempo humillada y gloriosa en su kénosis-exaltación.

bo y en el Espíritu. Y a su vez, lo creado *retorna* a Dios por la libertad y el amor del ser humano, modelado ahora por estas dos Manos de Dios. El hombre y toda la creación, en la libertad histórica de Aquel (el Verbo encarnado), *ascienden*, por el dinamismo del Amor (en el Espíritu, Señor y dador de vida), al Origen (el Padre) de donde un día salieron. De manera que «en Cristo y en el Espíritu», en quienes el Dios absolutamente trascendente se comunica, se consuma así la gran obra de la salvación y divinización de todo lo creado.

LA GÉNESIS DEL TEXTO

Para comprender exactamente esta contemplación es preciso distinguir, por tanto, con nitidez los *tres* elementos de que se compone: la experiencia espiritual subyacente, el esquema filosófico-teológico en que S. Ignacio la vierte, y la lógica interna que la vertebra, que será la misma petición [233].

La experiencia germinal

Procede tal vez de Manresa⁹, y más concretamente de la visión del Cardoner, aun cuando su redacción final pertenezca probablemente a la época parisina. Dios mantiene en el ser y en la existencia todo lo creado, habita, está en y más allá. ¡Dios es dueño de la creación y de la vida, pero a través de la creación y de la historia del Verbo eterno encarnado Dios se ha acercado al hombre para manifestarle su Amor!

Toda la creación salió un día de las manos del Padre (*descenso*)¹⁰. Por tanto, la creación es «lenguaje» de amor de Dios al hombre. Y todo retorna a él por la libertad guiada por el Amor (*ascenso*)¹¹. De manera que esta experiencia espiritual primigenia se desglosa a lo largo del Libro de los Ejercicios en tres tiempos: Dios Padre (P y F. [23]) se entrega dándose a Si mismo por medio de su Palabra pronunciada en la carne, el Hijo (2^a, 3^a y 4^a

⁹ I. DE POLANCO, *De Vita P. Ignatii*, c.3^o (MHSI 73, FN II, 527): «et demum in his quae ad inflammandum amorem in Deum et varios orandi modos pertinent, proficiendi, perutilem operam proximis navare coepit». Alude a que Ignacio elaboró un primer apunte de la contemplación para alcanzar amor después de la eximia ilustración del Cardoner. Según él, ya estaría en germen desde el principio.

¹⁰ *Autob.* c.III, 29, Segundo.

¹¹ J. NADAL, *Dialogi pro Societate*. c.1^o (FN II, 239): “Accepit praeterea apertam non solum intelligentiam, sed visionem etiam internam *quemadmodum Deus mundum creasset, quemadmodum Verbo caro factum sit.*”; P. DE LETURIA, *Génesis de los Ejercicios*. El. II, 21 «Para nosotros es evidente que la idea central del fundamento, el descenso de las criaturas de Dios y su necesaria ascensión y reintegración a través de la indiferencia en el fin último que es el mismo Dios, constituyó una de las experiencias más vivas de la eximia ilustración»; P. ARRUIPE, *Inspiración trinitaria*, 398.

S.), y por Cristo en el Espíritu (C. ad amorem [230-237]) se consuma el Cuerpo del Cristo total (Cabeza y miembros), la Iglesia, y de este modo la creación en Cristo retorna de nuevo al Padre.

– El *primero* (P. y F.) presenta el designio amoroso del Padre que traza el plan de la creación. El fin está clavado en el ser creatural y determina la relación del hombre a todas las cosas (indiferencia-libertad) en virtud de su dependencia. S. Ignacio considera el proyecto inicial, *visto desde el hombre* (de abajo hacia arriba), que se abre a Dios por la alabanza, la reverencia y el mayor servicio de la libertad y no tanto desde el Verbo mediador. En este proyecto las cosas son relativas y funcionales (para que le ayuden), para que el hombre, en ellas y por medio de ellas, pueda en todo alabar y servir a Dios nuestro Señor (el orden deseado).

El camino, en esta primera instancia, va del hombre a Dios. Lo que indica que S. Ignacio, en ese P y F tal vez haya olvidado mencionar la función que desempeña el Logos en la creación y cómo a la luz de esa relación entre la Infinitud divina y lo creado, en el Logos, haya de ser considerado el ser humano como imagen segunda de la única Imagen de Dios que es el Verbo resucitado.

– El *tercero* es pneumatológico (C. ad amorem). En el Amor, (el Espíritu) el Padre lleva a la consumación su plan salvífico, la divinización del hombre (hacer de él un hijo de Dios) *en el Espíritu*, a imagen del Eikon de Dios, y de todo lo creado (el cosmos).

La automanifestación de Dios al hombre, en cuanto Amor, en su Infinitud, a través de toda la creación, es un *descenso* que determina el género de respuesta del hombre a Dios (*ascenso*): «en todo amar y servir» movido por el amor –el trascendental en el que ser y amor coinciden–, la dimensión dinámica y existencial de la libertad. El proyecto, en este caso, parte de Dios que, en su amor, «desea dárseme» [234²] (desciende de arriba, de lo alto). Lo creado, por su parte, deja de ser un puro medio y pasa a arrojar el fondo de su misterio, la infinitud que recibe y en quien se hace presente el mismo Dios. Luego es un lenguaje de amor, y lugar de encuentro y comunión. El hombre, por su parte, deja de experimentar a sí mismo como pura dependencia creatural para reconocerse en el Verbo como objeto de especial predilección

– El *segundo*. Entre estos dos polos de atracción S. Ignacio ha contemplado la imagen perfecta de *la libertad del Hijo* llevado por el Espíritu¹² que, descendiendo hasta el extremo de la creación, de la historia y del mundo, ha puesto de manifiesto la «obediencia filial» por su respuesta afirmativa e incondicional a la voluntad de su Padre. Ha expresado el sentido úl-

¹² El puente tendido hacia la plenitud entre estos dos puntos extremos (P y F - C ad amorem) pasa necesariamente por la identificación con Jesús en su misterio de *kénosis* y *exaltación*. De la misma manera que la Cristología de la Segunda Semana, Tercera y Cuarta Semanas oscila entre los «trabajos y la gloria» la «muerte y la resurrección».

timo del ser humano hacia el que se proyecta toda la creación: que Dios se ha acercado al hombre regalándole el ser (creación) y entregándose en la 2ª Persona [102²] de la Trinidad, su Verbo eterno, consustancial al Padre. Estos dos movimientos, simultáneos y complementarios en perfecta armonía, se ordenan a que el Espíritu imprima en la libre disposición humana la *semejanza* del Hijo: la *disponibilidad* filial alcanzada en el Amor. El ser humano es ahora recreado por el Espíritu no sólo a imagen del Verbo eterno encarnado (la kénosis descendente), sino también por la semejanza del Eikon resucitado de Dios (el esplendor de la resurrección y la gloria de la comunión trinitaria), el nuevo Adán.

La implicación de la Infinitud divina en lo creado

Pero además debemos añadir que la *formulación* de la contemplación para alcanzar amor, tal y como hoy se nos presenta, presupone la lectura de una *Theologia Naturalis*¹³, así como una interpretación metafísica del acontecimiento creacional: la reflexión filosófico-teológica sobre los diversos modos de presencia de Dios en los seres creados [39⁶]¹⁴ –o el modo de relación paradójica (pericorético) entre la Infinitud divina y lo creado (en el Amor)– que tal vez revele una *estructuración mental* escolástica, incluso académica o escolar. Lo cual induce a pensar que la redacción de este documento corresponde más bien a la época parisina¹⁵. Confirma esta

¹³ Cf. M. BATLLORI, *De Raimundo Sabundo*, 454-463. El *Liber creaturarum* (o *Theologia Naturalis*) de Ramón SIBIUDA y la *Viola animae* (de Pierre DORLANT) parten de la división de las creaturas en cuatro clases: las que *sólo tienen ser*, las que además *poseen la vida*, las que son, *viven y sienten*, y las que suman a ello la *inteligencia y libertad*. Para los seres de esta última categoría, los hombres, han sido creadas las demás cosas: o para su cuerpo o para su alma. Considerando el hombre los bienes recibidos de Dios, se pregunta cómo puede corresponder a tantos beneficios, y halla que la única correspondencia posible es el amor, al que le estimulan todas las creaturas. Estas ideas eran más o menos conocidas por la literatura cristiana de la época de Ignacio. De ahí que sea muy difícil asegurar con certeza la fuente literaria de donde él las tomó. Pero ciertamente suponen un préstamo de la reflexión escolar sobre la Teología Natural. (459: «Ignatius vero doctrinas illas communiores modo tam proprio et in finem quendam tam particularem in Exercitiis redigit et adstruit»).

¹⁴ La fórmula del n° [39] es de origen escolástico (Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I q.8, a.3; BAC 31, 146-147). A los ojos de Ignacio esta división será de la misma naturaleza que la división agustiniana de las tres potencias a imagen de la Trinidad (esencia-memoria; presencia-entendimiento; potencia-voluntad). Son las categorías de la Teología Escolástica tradicional sobre el “ser” y el “obrar” de Dios, y su presencia en los seres creados por esencia-presencia-y potencia (“inmanencia y actividad”); Cf. P. De PONLEVOY, *Commentaire sur les Exercices*, 335ss (*Comentario a los Ejercicios Espirituales*, 297.306ss); E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior* I, 176 nota 3; III, 383.391.404; G. FESSARD, *La dialectique des Exercices* I, 150 nota 1; D. DESOUCHES, *Au-delà du Christ*, 462-463.

¹⁵ Ex² 32; Sería todavía anterior si fuera verdad la hipótesis que sostiene (la afirma pero no la prueba) J. ROUWEZ, (Le livre dans la tradition spirituelle, en *Un commentaire littéraire et théologique*, 25) de que la Contemplación para alcanzar Amor proviene de *La Vie de Recluse* de ELREDO DE RIEVAL (SCH 76, 144-1669) sobre la triple meditación de los benefi-

sospecha que en la primitiva traducción latina aparecen huellas del latín imperfecto del primer traductor (posiblemente el mismo S. Ignacio). Aunque su ausencia en el texto de Helyar no invalida la hipótesis anterior, pues bien pudo ser que, quien acompañó al inglés en su experiencia (Fabro o Ignacio), juzgara que no se la debía proponer porque excedía con creces el grado de acomodación de los Ejercicios que en aquel momento convenía presentar¹⁶.

ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA FORMAL

La contemplación consta de dos cuerpos:

Un esquema tradicional y tres nuevas piezas añadidas por S. Ignacio

a) El *esquema tradicional* proviene posiblemente de la «Theología Naturales» de la época, la cual dividía los seres creados en cuatro géneros diversos: aquellos que únicamente poseen el ser (el reino mineral), aquellos que además poseen la vida (el reino vegetal), los que viven y sienten (el reino animal), y finalmente los que a todo ello suman la inteligencia y la libertad (el hombre). Es posible que S. Ignacio añadiera a este esquema, de su propia cosecha, la vida sobrenatural por la que el hombre recibe en sí la imagen del Hijo, Εἰκῶν resucitado, y se convierte por ella en templo de Dios [235^{2b}], la nueva creación a semejanza del nuevo Adán.

Dios está presente en toda la creación «dando el ser, conservando, e infundiendo la vida» (vegetativa, sensitiva y espiritual: inteligencia y libertad). Las enumeraciones seriadas de los seres de la creación, así como la lista de las virtudes (justicia, bondad, piedad, misericordia... [237¹]) y dones de Dios, delatan el origen académico de los cuatro puntos principales, aunque no podamos señalar con exactitud la fuente de donde los tomó.

b) En cambio, las *tres nuevas piezas* incrustadas en el esquema anterior son su aportación más original:

1. *Dos advertencias* sobre la naturaleza del verdadero amor de amistad [230²] y [231]; 2. *Dos preámbulos*, de los cuales el segundo nos ofrece la lógica interna de toda la contemplación [232] y [233]; 3. Y *cuatro reflexiones* que, haciendo las veces del coloquio, están articuladas por la dialéctica de la «llamada-respuesta» y constituyen la segunda parte de cada punto de la contemplación. Pero, de estas cuatro reflexiones, S. Ignacio de-

cios del pasado, presente y futuro, que Ignacio pudo llegar a conocer a través de LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* II, 89. Tal vez en este punto el autor sea deudor de Ch. DUMONT.

¹⁶ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 25 y 67; Ex² 427.

sarrolla solamente la primera [234³⁻⁵] e inserta en ella una oblación: ¡Tomad, Señor, y recibid!¹⁷

Señalemos de paso que la tensión (llamada-respuesta) que S. Ignacio imprime a todo el conjunto¹⁸ es el eje sobre el que gravita la contemplación. Y el paralelismo existente entre los números [5] y [234³⁻⁵]¹⁹ pone de manifiesto cómo es el mismo S. Ignacio quien, con su grande ánimo y liberalidad, se halla aquí presente respondiendo a Dios e invitando a responder del mismo modo a todo ánimo agradecido a tanto amor (*con mucha razón y justicia* [234³]). Para que después, siguiendo ese u otro modelo, quien se ejercita pueda elaborar su propia respuesta personal (oblación).

¹⁷ Parece equivocado pretender que Ignacio elaborara esta oración a partir de la oración del pagano Demetrio que aparece en la obra *De Providentia* 5,5-6 de Lucio Anneo Séneca, *Dialogorum Liber I*. 13: 5,5. “Hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri vocem audisse me memini: hoc unum, inquit, de vobis, di inmortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis; prior enim ad ista venissem ad quae nunc vocatus adsum. vultis liberos sumere? Vobis illos sustuli. Vultis aliquam partem corporis?, sumite non magnam rem promitto, cito totum relinquam. Vultis spiritum?, quidni nullam moram faciam quominus recipiatis quod dedistis? A volente feretis quidquid petieritis. Quid ergo est? maluisse offerre quam tradere. Quid opus fuit auferre? Accipere potuistis; sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti. 5,6. Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere”. La única cosa, decía, que yo puedo reprocharos, oh dioses inmortales, es no haberme hecho conocer antes vuestra voluntad. Pues yo me hubiera adelantado antes a las pruebas a las que hoy me llamáis. ¿Queréis quitarme mis hijos? Para vosotros los he traído al mundo. ¿Queréis una parte de mi cuerpo? Tomadla. No hago un gran sacrificio: pronto lo he de dejar todo por entero ¿Queréis mi vida? ¿Por qué habría yo de demorarme en entregaros aquello que de vosotros he recibido? De quien desea daros recibiréis lo que me pidáis ¿Qué ocurre entonces? Que hubiera preferido ofreceros estas cosas antes de tener que entregárolas ¿Qué necesidad había de arrebatarlas? Pudisteis haberlas tomado; pero ni tan siquiera ahora me las quitáis, porque sólo se le quita a aquel que se resiste y retiene. 5,6 Nada me fuerza, no soporto nada de mal grado, ni sirvo a la voluntad de Dios de mala gana, sino que me adhiero a ella. Tanto más cuanto que sé que todo lo que acontece en el mundo sucede en virtud de una ley cierta, establecida desde la eternidad); Sobre la oración del «Tomad, Señor...». Véase especialmente: W. BERNHARDT, *¡Suscipe Domine! Die ganze Hingabe an Gott*, 146-152; G. BOTTEREAU, *La gracia de amarte*, 71-75; G.Mª. VERD, *¡Tomad, Señor, y recibid! una oración polivalente*, 77-88.

¹⁸ H. RAHNER, *Die Grabschrift*, 335: «De forma que nosotros sólo podemos hablar correctamente acerca de S. Ignacio a base de *contraposiciones dialécticas*»; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Amour de Dieu*, 403. “De modo semejante, después de cada una de las consideraciones principales o puntos de esta contemplación, el ejercitante debe hacer un coloquio”.

¹⁹ Véase el paralelismo existente entre el n° [5] [16] y el [234³⁻⁵]: [5] “Mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad”; [234³⁻⁵] “Considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho [...] Tomad, Señor, y recibid [...] todo es vuestro, disponded a toda vuestra voluntad, dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta».

La lógica interna del texto [233]. Cuadro esquemático y paralelismo

Existe un estrecho paralelismo entre la petición de la Segunda Semana y este número [233]²⁰, a la vez que una profunda complementariedad.

<p>[104] <i>El amor a la luz del mayor amor de Jesús al hombre (camino):</i> —————→</p> <p>Conocimiento interno del Señor, (Jesús) que por mí se ha hecho hombre, (la redención) para que más le ame y le siga.</p>	<p>a) El ciclo cristológico</p> <p>↑</p>
<p>[233] <i>El amor causado al sentirse en todo amado.</i> —————→</p> <p>Conocimiento interno de tanto bien recibido, (creac/redenc/dones part.) para que yo, enteramente reconociendo,</p>	<p>b) El ciclo pneumatológico</p> <p>↑</p>
<p><i>La respuesta:</i></p> <p>pueda en todo amar y servir a su divina majestad. —————→</p>	<p>c) El ciclo trinitario</p> <p>↓</p> <p>Su divina Majestad</p>

Mientras el nº [104] trata del camino del seguimiento a la luz de un *mayor amor* («para que *más* le ame y le siga»), a Jesús, ahora se trata del amor causado por el hecho de sentirse «inmediata» y personalmente amado por «su divina Majestad», para moverse *en todo* guiado por el amor²¹, en el Espíritu. Con lo cual se da una equivalencia entre el seguimiento de Jesús y su prolongación final hacia la consumación de la divinización, o vida filial en Cristo: «en todo amar y servir a su divina Majestad»

Los dos preámbulos [230]²[231] hablan de la *naturaleza* del amor y de sus claves. El amor consiste en obras y palabras. Pero las palabras corren el peligro de desvanecerse. Sólo las obras son algo real que goza por ello de credibilidad (verdad y duración)²². Es además *intercam-*

²⁰ J.M^a. Díez-ALEGRÍA, *La contemplación para alcanzar amor*, 189.

²¹ Ig. IGLESIAS, *La contemplación para alcanzar amor*, 375. «A la contemplación para alcanzar amor llega un hombre *conducido*, más aún, que ha elegido y ha adoptado el ser conducido (*disponed* [234]) [...] por la fuerza de lo alto [...] por el amor que desciende de arriba».

²² Cf. S. GREGORIO MAGNO, *Hom.in ev.*, II hom. XXX, nº1-2, (PL 76, 1220-1221): «Ipse namque Spiritus sanctus amor est» (1 Jn 4,8.16) [...] «probatio ergo dilectionis, exhibitio est operis»; nº2: «Numquam est Dei amor otiosus. Operatur etenim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est»; J. CALVERAS, *Directorio*, 150 nota: «La demostración o intercambio del amor mutuamente manifestado y aceptado, *propio de la amistad*, se ha de poner más en los favores reales que en las palabras de afecto»; Cf. además *Directorio*, 388.

*bio*²³; y tal género de comunicación sólo es posible cuando se da entre iguales²⁴. De ahí que, lo propio del amor sea o bien perdonar la falta ajena, o bien «descender» para elevar al otro hasta el nivel en que sea posible el mutuo intercambio a pie de igualdad.

Por su misma naturaleza el amor tiende a la comunión. Para ello eleva o iguala consigo mismo. Porque el amor hace iguales a los que se aman. Y éste es también el modo divino de elevar: comunicar y hacer participe al otro del propio amor (el ser de su Hijo y el amor del Espíritu). Quien tiene da, hace participe e iguala consigo. De este modo hace posible que el otro pueda amar «de la misma manera» o devolver el mismo amor que previamente ha recibido. Da al otro todo lo que tiene o de lo que tiene y puede para que, igualándole consigo de este modo, sea posible el intercambio de amor posterior.

Para poner de manifiesto este misterio S. Ignacio *se ve* a sí mismo en presencia de Dios y de toda la corte celestial [232]. Recorre una a una las obras del Amor con el fin de que, enteramente reconociendo, la disponibilidad creada sea elevada (el ojo recibe la Luz que hace posible la visión) a un nivel de comunión en el que pueda en todo amar y servir; a saber, pueda ofrecer lo que previamente recibió. La interpelación de la llamada del Rey Temporal alcanza aquí su plenitud por la inmediatez del mismo amor de Dios, patente en toda la creación, pero que ahora implica su libertad en la misma dinámica Trinitaria (ad intra y ad extra)²⁵ la lógica del amor.

I. LA LLAMADA [234-237]

«Conocimiento interno de tanto bien recibido»

El lenguaje de amor de Dios al hombre a través de toda la creación:

A lo largo de los Ejercicios S. Ignacio ha hablado principalmente de *dos lenguajes* de Dios: uno, «inmediato» el del amor, el binomio consuelo-desolación [316-317] [330], y otro, el de la persona histórica de Jesús, su humanidad y su misterio (el histórico-salvífico). Ambos eran la muestra por excelencia del amor que se traducía en llamada al seguimiento.

²³ J.M^a. LERA, *La contemplación para alcanzar amor. El pentecostés ignaciano*, 172-173: Con los verbos *comunicar*, *dar* y el sustantivo *amor* «el autor de los Ejercicios está nombrando (según la terminología de Agustín y de la Tradición) expresamente al Espíritu Santo».

²⁴ S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Serm* 83 4-6 (Opera Omnia II, 300-302; BAC 491, 1030-1034).

²⁵ El *Espíritu Santo* es lo más íntimo de Dios, la unidad de una libertad que se transciende a sí misma; Y al mismo tiempo lo más externo de Dios, la libertad y posibilidad, en Dios, *de comunicarse* todavía de una manera nueva, fuera de sí. De este modo, el Espíritu es el lazo de unidad tanto *en la interioridad* de Dios como *entre éste y la creación*, unidad de amor.

Ahora, en cambio, S. Ignacio desvela otro lenguaje definitivo de plenitud²⁶; el lenguaje de la Infinitud creacional por la que Dios se entrega a sí mismo en el Amor, en el don del ser y de la vida²⁷; lenguaje que ilumina el espíritu del hombre para que, al contemplar a Dios en el corazón del mundo y de la historia²⁸, quede plenamente divinizado. Lenguaje por el que se le invita al hombre a la identificación con la Imagen del nuevo Adán, a la comunión con el Dios Uno y Trino *en todas* las cosas. Lenguaje, por otra parte, accesible principalmente a los *perfectos*, que por la asidua contemplación e iluminación del entendimiento, están más capacitados («son más aptos y dispuestos») para considerar, meditar y contemplar cómo está presente Dios en cada criatura, según su propia esencia, presencia y potencia, y para en ellas hacerle reverencia y rendirle adoración [39⁶⁻⁷]²⁹.

No se trata, por consiguiente, de una contraposición de lenguajes excluyentes, sino de la plenitud del don del Espíritu de Dios que, según las diversas formas del Amor³ trinitario, ahora se manifiestan tanto en el ciclo cristológico como en el propiamente pneumatológico, por medio de los cuales Dios diviniza toda la creación y la vida del ser humano penetrándola de la Infinitud de su Amor –morando *év* lo creado– y esto a su vez es contenido (analógicamente) en el Ser infinito de Dios (la pericóresis trinitaria que de este modo se pone de manifiesto en la creación y en la historia).

La creación y la vida son, por consiguiente, llamada y lugar de comunión, porque ya nada hay profano para quien ama, pero sobre todo para quien se siente amado por Dios³¹. Todas las cosas son lenguaje (= emisa-

²⁶ Cf. D. DESOUCHES, *Au-delà du Christ*, 463: La función primera de la creación (del ser y la vida, tanto natural como sobrenatural) es ser *lenguaje de Dios y mediación del don de Dios*. p. 467: Esta manera de contemplar es el resultado (la eflorescencia) de un conjunto de etapas que se encaminan a *acoger al Espíritu*, ya que por esta iluminación del espíritu humano, el hombre puede contemplar «cómo Dios nuestro Señor está presente en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia» [39⁶⁻⁷].

²⁷ G. WAGNER, *El Espíritu santo, fuerza que revela y purifica*. 292-293: «El Espíritu Santo es aquella realidad divina en la cual Dios *se hace cercano a la creación*. La acción del Espíritu es así *el lugar de la irrupción de Dios en el mundo*. Y tan sólo en la comunión del Espíritu *se da una participación auténtica de la creatura en la vida del Creador*».

²⁸ Cf. V. CODINA, *Claves para una hermenéutica*, 59.61.

²⁹ [39⁶⁻⁷] «Porque los *perfectos*, por la asidua contemplación y iluminación del entendimiento, consideran, meditan y contemplan *más ser Dios* nuestro Señor en cada criatura, según su propia *esencia, presencia y potencia* [...] son más aptos y dispuestos para *hacer acatamiento y reverencia* a su Creador y Señor que los imperfectos»; Cf. POLANCO al Rector de Coimbra: «pueden ejercitarse en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas [...] pues su divina Majestad está, por presencia, potencia y esencia en todas las cosas. Y esta manera de meditar, encontrando a Dios en todas las cosas es más fácil que elevarse a las cosas divinas más abstractas mediante un esfuerzo por hacerse presente a ellas».

³⁰ J.M^a. DÍEZ-ALEGRÍA, *La contemplación para alcanzar amor*, 183. Sobre la complementariedad de los diversos lenguajes de Dios.

³¹ J. NADAL, *Orationis Observationes* n^o 36, J. NADAL, IV, 688. «Nulla in re creatas quas quin ex ea ad Deum penetras, et coelesti aliqua meditatione, relatione, motu interiori, addet Christus *sensum spiritus*».

rios, signos) de Dios e invitación permanente a la comunión, tanto por la «actividad» como por la «pasividad»³².

A continuación S. Ignacio recorre, según un esquema, que tal vez le viene dado, las manifestaciones de este Amor que se transparentan en la creación, incorporándolo a su experiencia y enriqueciéndolo con nuevos matices. De manera que, al dejarse afectar por el amor que emana de la contemplación, se despierta en él el sentido de la presencia de Dios en todas las criaturas, para ser elevado, por último, en el Verbo, al intercambio de la mutua comunión trinitaria. El mismo amor que Dios le comunica, por una parte le rasga los ojos (Lc 24,31) del reconocimiento, y le otorga la evidencia para descubrir de este modo su presencia en todo don; y, por otra, el amor recibido se convierte en la respuesta que él, de manera libre y personal, en Cristo y en el Espíritu, puede dar al Misterio infinito de Dios.

LA LÓGICA TRINITARIA DEL AMOR O EL AMOR TRINITARIO SEGÚN LA ECONOMÍA DEL MISTERIO. LOS CUATRO PUNTOS³³

Dios es Autodón, sobreabundancia y positividad de la plenitud del Ser

«Dios sale de sí para dárseme³⁴» [234]

Es el descenso de Dios al mundo. La historia pasada se abre hacia el futuro; hacia la trascendencia de un amor cada vez mayor.

El primer punto posee un ritmo ternario³⁵ de marcadas resonancias trinitarias. En una primera instancia Dios se manifiesta como el *Origen* del ser y de todos los beneficios pasados y presentes, así naturales como

³² Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Medio Divino*, 33-91: la divinización de las actividades y de las pasividades (1ª y 2ª parte). El hombre se une a Dios tanto por la acción como por la pasividad (= "passio" entendida en sentido filosófico: como aquello que el hombre no elige sino que le sobreviene y le viene dado).

³³ Los 4 puntos describen el descenso de Dios para manifestar e igualar al hombre en el amor. K. RAHNER estructura los cuatro puntos conforme a cuatro actividades de Dios: *Dios da, habita, trabaja, y desciende*. (*Betrachtungen*, 275-276; *Meditaciones*, 262-263).

³⁴ El Espíritu Santo es por excelencia el don de Dios. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV 18,32 (CCL 50A, 507-508): «Nullum est isto dei dono excellentius [...] Nec spiritus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem [...] Dilectio igitur quae ex deo est et deus est proprie spiritus sanctus est *per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas* per quam *nos tota inhabitet trinitas*. Quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, vocatur etiam donum dei. Quod donum proprie quid nisi caritas intelligenda est quae perducit ad deum et sine qua quodlibet aliud dei donum non perducit ad Deum?»; J. NADAL, *Dicta ex Societatis Patribus Collecta* (Ignatius): "versari illum in personis divinis, ac inveniri varia dona et distincta a distinctis personis, sed in hac contemplatione maiora dona invenit *in persona Spiritus Sancti*" (J. NADAL, IV, 645).

³⁵ Creación de parte del Padre, redención por el Hijo, dones particulares en el Espíritu. Y en [234⁴] aparece la tradición agustiniana de la huella de la Trinidad en el alma humana: memoria, entendimiento y voluntad.

espirituales, que el hombre ha recibido de él. Estos precisamente son la muestra y el reclamo (signo) de que en sus planes entra («según su ordenación divina» [234²]) entregarse por completo *en el futuro*, hasta la total consumación³⁶. El amor no se saborea a sí mismo, sino que lo propio de él es salir de sí para darse, primero en sus dones, y comunicarse hasta alcanzar la plenitud. Por eso me ha dado tanto de lo que tiene, como evocación de la plenitud que luego habrá de llegar. A este Dios «dándoseme» corresponde S. Ignacio *ofreciendo* lo que es y lo que tiene. Por eso a continuación describe cuál es la *actitud* del hombre ante semejante don: recordar («traer a la memoria») el pasado³⁷, ponderando con mucho afecto lo que «ha hecho» y me «ha dado» de lo que tiene, para que apetezca espontáneamente lo que en el futuro me espera.

La fórmula conclusiva «*dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta*» equivale a una auténtica *epiklesis* (ἐπίκλησις) del Espíritu, para que éste opere la transformación en Dios y nos haga partícipes, en el Resucitado, de la vida trinitaria³⁸ en orden a la misión. Recoge el sentido final, profundo y operativo del Pentecostés lucano, la apertura a la misión universal: «Disponed de mí» para que en todo pueda amar y servir. Como redundancia de ese mismo Espíritu (amor y gracia), dadme vuestra capacidad para que, siguiendo la lógica evolutiva del reconocimiento, la libertad humana quede capacitada para llevar a término la obra del Padre. De este modo el círculo trinitario se cierra –después de haber pasado *por* Cristo e incorporado *en* el Espíritu la historia de los hombres³⁹– en el dinamismo trinitario de la economía divina del Misterio.

³⁶ J.M^a. LERA, *La contemplación para alcanzar amor. El pentecostés*, 174: «Quizá no se pueda expresar en menos letras dentro del idioma castellano la *comunicación del Espíritu Santo* que en la palabra *dárseme* [...] Dios *dádoSeme* es el Dios Espíritu Santo, que se me comunica personalmente, según la *economía divina*».

³⁷ El recuerdo da origen al *conocimiento interior* y éste conduce a un *reconocimiento* por el que el “yo” se encuentra de tal manera integrado y comprometido con el don recibido y su reconocimiento, que desemboca necesariamente en el retorno, por el servicio del amor, a su Divina Majestad. «La dialéctica del conocimiento y del reconocimiento del bien recibido suscita el amor (dévoué) de la majestad divina a través de todas las cosas creadas para ayudar a alabar, hacer reverencia y servir al Creador» [23] Cf. A. CHAPELLE, *Contemplation pour obtenir l'amour*, 431-432.

³⁸ *Vuestro amor* es el mismo Espíritu Santo, en cuanto persona, que nos transforma en Dios y nos hace partícipes de la vida trinitaria. El es la mediación a través de la cual se hacen presentes en la creación y en el alma humana el Hijo y el Padre.

³⁹ Carta a Manuel Sánchez obispo de Targa, 18 de Mayo de 1547 (MHSI 22 *Eplgn* I, 514): «que cosa debida es al último fin nuestro, y en sí suma e infinita bondad, que sea *en todas las otras cosas amado*, y que a El solo vaya todo el peso del amor nuestro; que mucho nos lo tiene merecido quien (a) todos nos crió, (a) todos nos redimió, dándose a sí todo, que con razón no quiere le dejemos de dar parte de nosotros, quien tan enteramente se nos dio y *quiere perpetuamente dársenos*»; G. BOTTEREAU, *La gracia de amarle*, 74: «concededme la gracia de amaros».

La paradójica relación Infinitud-finitud en lo creado. Dios es mutua inmanencia (ἐν), «habita en» para unirse a mí [235]

Porque es patrimonio exclusivo de la Infinitud habitar-contener y, por otra parte, estar más allá (ἐπ-έκεινα)⁴⁰. De ahí su peculiar estar *presente* de modo habitual y permanente *en* todo lo creado, dando el ser, que es un modo dinámico y privilegiado de amar. Porque la presencia e inhabitación personal, propia del Espíritu, configura al ser humano, que un día fue creado a *imagen* del Logos encarnado y resucitado, para que pueda vivir en Cristo, según la *semejanza* personal, que es el Espíritu de Dios⁴¹.

El Espíritu es el poder que *habita* dando el *ser* y la *vida* (vegetativa, sensitiva y racional) a todos los seres de la creación, hasta hacer, incluso de mí, su templo a imagen y semejanza de su divina Majestad. Al darme el ser, la Libertad de Dios me ha dado simultáneamente la posibilidad de que mi libertad por medio de una actividad semejante a la de su Hijo me convierta en *templo* (imagen y semejanza) de su Amor⁴². De criatura ordena-

⁴⁰ Cf. CONCILIO LATERANENSE IV, DH 806: «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» «Porque no se puede afirmar que exista semejanza entre el Creador y la criatura, si a la vez no se advierte que entre ellos es todavía mayor la desemejanza»

⁴¹ A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III* (vol. I, 226): “Dios se decide (en Gn 1,26) a configurar al hombre según la Semejanza (= conforme al Espíritu personal) de Dios. La Similitud (personal) de Dios pasa a ser el modelo también del hombre, en su dinamismo interno. A ella mira asimismo Dios para hacer al hombre histórico [...] a *imagen de la Similitud de Dios* o Espíritu Santo. Resumiendo. Gn 1,26 en paráfrasis: Hagamos al hombre con arreglo al *Logos, Imagen* (personal) nuestra, y conforme también al *Espíritu Santo, Similitud* (personal) nuestra. Dios convoca al Verbo y al Espíritu Santo, para según ellos hacer al hombre»; L.F. LADARIA, *Antropología Teológica*, 124: «mientras la *imagen* es una noción *estática*, la *semejanza* es una noción *esencialmente dinámica*. La *imagen* se tiene por la *creación*, pero ha de ser siempre *de nuevo actualizada*, más aún, se ha de progresar en ella hasta adquirir *la misma perfección del modelo divino*; en esta actualización y constante perfeccionamiento tiene su lugar la *noción de semejanza*, de *progresiva asimilación* [...] Así como la *imagen* toma como punto de referencia el ideal que es el *Verbo glorificado*, cuya perfección el hombre está llamado a alcanzar, la *semejanza* parece relacionarse con la plenitud del *don del Espíritu* que el Verbo da a la carne del hombre».

⁴² Viene a nosotros *en* el Espíritu Santo y le glorificamos *en* ese mismo Espíritu. «Sin embargo el sentido que le da la Escritura (1 Jn 4,12-16) y los Padres griegos es doble y ambivalente: Dios (su Espíritu Santo) permanece *en* nosotros y nosotros *en* El [...] *Habitar en* el hombre, *como en un templo*, es un término que la Escritura, los Padres orientales y la tradición teológica atribuyen expresamente al Espíritu Santo [...] Hacernos conformes al Hijo, bien sea reproduciendo su *imagen* (εἰκόν) Rom 8,29, bien sea restituyendo en nosotros la *semejanza* (ὁμοίωσις) perdida, es también, según la tradición oriental, acción propia del Espíritu Santo» Cf. J.M^a. LERA, *La contemplación para alcanzar amor. El pentecostés*, 175-176; Dios, haciendo *templo* de mí es también el Padre que *en el Espíritu* Santo configura al hombre según la Semejanza personal de Dios con arreglo a la *imagen* perfecta del Logos. Dios convoca al Verbo y al Espíritu Santo, para según ellos hacer al hombre. Invocando al Verbo, asegura la impronta de la *Imagen Suy*a personal. Invocando al Espíritu Santo, en cambio, garantiza el sello de la *Similitud Suy*a. Y así el proyecto divino inicial de hacer al hombre a su imagen y semejanza compromete sucesivamente al Verbo y al Espíritu hasta hacer del hombre *yn templo* de Dios.

da a Dios, el ser humano se convierte ahora en el receptáculo en el que Dios se vuelca en su Amor.

La amistad tiende por su misma naturaleza a la búsqueda espontánea de la unión, de la presencia permanente y la mutua inmanencia de la comunión. Por eso habita, ha salido de sí para morar, no sólo en todas las cosas sino el también en el término de su amor, en mí. Entonces puedo reconocerme a mí mismo como el término de su bondad, lugar de su presencia y objeto de su elección. La *actitud* de S. Ignacio se convierte así en una mirada contemplativa: mirar «el presente estar de Dios en todas las cosas» y, en particular, en mí como principio de semejanza con el Resucitado para vivir en él de la comunión con el Padre.

Dios es el dinamismo solícito de la laboriosidad que da origen a la comunión

“Se afana” (trabaja y labora) porque el amor es donación creativa [236].

Dios trabaja y *labora*⁴³ en todo por mí. Se comporta como un obrero dando origen a las diferentes formas de la vida, tanto *vegetativa* como *sensitiva*, a los seres de la creación, etc. Usa de todas las criaturas para «trabajar» y comunicarse activamente. Porque el amante es solícito para en todo *servir* a quien ama hasta el extremo de entregar la vida como servicio (Mc 10,45; Jn 13,1-14).

El verbo *considerar* traduce, en este caso, la ponderación valorativa que interioriza la calidad de tal amor por lo infatigable de sus desvelos. Por el despliegue ingente de sus trabajos me hace captar mejor las dimensiones insondables de su caridad.

La Infinitud de Dios, en su descenso, hace partícipe a lo finito creado de su misma Infinitud

Finalmente, la lógica del amor trinitario irrumpe en la historia. Dios mismo desciende para hacerme partícipe de sus atributos divinos [237]. Su

⁴³ G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices* I, 159. Afirma que este verbo es inusual en el lenguaje escolástico de la época de Ignacio (el *agere* divino sigue al *esse*, objeto del 2º punto). Pero este tercer punto está estrechamente vinculado a la Tercera Semana. “Lejos de haber querido añadir una matiz de *pena* (peine) a un verbo tan general como *agere*, para verse condenado a desmentirlo a continuación, Ignacio ha considerado inmediatamente el sentido fuerte de la palabra *trabaja* y le añade el sinónimo latino *labora* para poder descartar de él más fácilmente aquel matiz que sería incompatible con la impasibilidad divina [...] Como si Dios se hubiera despojado de todo derecho en beneficio del objeto de su Elección, para usar de todas las criaturas para *trabajar* en beneficio de aquel y [...] para mostrarse a través de todas las cosas apasionado por hacerle feliz”.

trascendencia insondable es paradójicamente simultánea con el *descenso* inmediato de la autodonación de sí mismo⁴⁴. La comunión de las Personas divinas desciende de este modo a lo creado para hacer partícipe de su misma comunión.

No se puede amar más que aquello que se conoce perfectamente. Por esta razón, las cosas creadas, al hablar del amor de su Creador, remontan la mirada del afecto al *origen* de donde *dimana* toda capacidad (inteligencia y libertad) y todo don, así natural como espiritual. Dios desciende para hacerme partícipe de sus virtudes (justicia, bondad, piedad, misericordia)⁴⁵. Porque el amor tiene a bien abajarse para poder igualar a sí a quien ama, haciendo partícipe al otro de lo que propiamente forma parte de su mismo Ser⁴⁶. De nuevo S. Ignacio se vuelve para mirar con una visión global y comprehensiva a Dios como la fuente u *Origen* (πηγή) de donde *dimana* todo bien, a través de su Verbo y del Espíritu.

Dios es el Amor que, presente en todas las cosas, golpea a la puerta de la libertad por medio de todas ellas. Está en ellas y al mismo tiempo más allá de ellas. Activo en el fondo de toda realidad histórica concreta (acontecimiento, persona o cosa), e incluso en la historia del mal⁴⁷, trascendiéndolo todo con la grandeza inconmensurable de su amor.

La serie de realidades que S. Ignacio presenta podría llamar a engaño si el hombre no supiera cómo El ha descendido también al ámbito del pecado, y de la muerte por medio de su cruz, y ahí ha hecho resplandecer el triunfo de aquel amor invencible, que ahora se manifiesta glorioso y transfigurado por la vida divina en un mundo habitado por el Amor de la Trinidad. Y el Espíritu, el dinamismo del Amor en quien la Infinitud desciende para comunicar la vida del Resucitado (su semejanza), y en quien, al hacerse presente en la creación y en el ser humano, es la Persona divina en quien ahora todo retorna de nuevo la plenitud de la comunión del Hijo con el Padre.

⁴⁴ *DEsp.* 6 de Marzo [121]: «con mucha efusión de lágrimas y amor muy crecido y muy intenso al ser de la santísima Trinidad, sin ver ni distinguir personas, mas *del salir o derivar del Padre*, como dije»; Los términos de este cuarto punto recuerdan el n° [59] (sabiduría, omnipotencia, justicia, bondad) de la meditación de los pecados. Nos hallamos en el universo opuesto al desorden introducido en el mundo por el pecado. Aparece así la creación restaurada por la autoentrega de Dios en el Amor.

⁴⁵ Perfecciones «simpliciter simplices», que en nosotros se hallan mezcladas (son «mixtas»).

⁴⁶ La nota [231] define el amor como una comunión mutua entre dos, en este caso desiguales, Dios y el hombre. Se alude de este modo de forma explícita a una reciprocidad paradójica, sólo compensada por la iniciativa y el descenso de la autodonación de Dios, capaz de elevar al hombre al mismo plano de Dios.

⁴⁷ Cf. H. COATHALEM, *Commentaire du livre des Exercices*, 264-265. «El mundo teofánico y transfigurado, y el mundo cargado de oscuridad en el que se transparenta el rostro del mal. La obra de Dios, que manifiesta su amor, es el mundo de la creación y el de la redención [...] es el mundo concreto en que me hallo. No el mundo del Edén de los orígenes, sino el caído, en el que pulula el pecado, el sufrimiento, pero al que la cruz y la muerte de Cristo han rescatado» Por la muerte y la resurrección del Señor, el mundo por el Espíritu se ha convertido en la Epifanía de Dios.

En resumen. Cada punto, al hablar del Espíritu sin nombrarlo, está articulado conforme a la misma lógica interna del Amor. Sé que Dios me ama porque me *da* cosas y en ellas se entrega (el amor es comunicación) a Sí mismo. Luego los dones son el signo evidente de que me ama. Por consiguiente, yo tengo que ofrecerle de lo mío, lo que soy. Y, como estamos en plano de igualdad, yo no le doy, sino que (por medio de su Hijo y en el Espíritu que es Amor⁴⁸) le amo y devuelvo lo que él previamente me da, lo que es suyo y desde siempre le pertenece. Tomad, Señor, y recibid...

II. EL RECONOCIMIENTO

«*Para que yo, enteramente reconociendo*»⁴⁹

Las cosas, las personas, los acontecimientos... son opacos para quien no ama. Con frecuencia se pasa por alto la advertencia que S. Ignacio formula en el n° [39⁵⁻⁶]: Es más concedido a los perfectos estar *capacitados por gracia* para reconocer la presencia de Dios “en cada criatura”. Sólo ellos son capaces de aceptar la voluntad de su Padre movidos por el amor. De aquí que esta contemplación sea la más delicada, la más fina y el modo habitual de vivir propio de los hijos de Dios que se dejan llevar por el Espíritu. El único medio vital que “desciende de arriba”, y habilita para en todo adorar, hacer reverencia y servir a su Creador (su divina Majestad).

Sólo el amor provoca la evidencia de la realidad última de las cosas. El amor *sentido* da origen a la clarividencia de la presencia activa y operante de Dios. Entonces las criaturas, los acontecimientos⁵⁰ y la historia hu-

⁴⁸ S. AGUSTÍN, *De Trin.* XV 17,31 (CCL 50A, 506): «Deus igitur spiritus sanctus qui procedit ex deo cum datus fuerit homini accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde deum diligat nisi ex deo». «El Dios Amor es el Dios Espíritu Santo. Cuando este Espíritu, que procede de Dios, se da al hombre, lo inflama en amor de Dios y del prójimo, pues él mismo es Amor. No puede el hombre amar a Dios si no es desde Dios». El Espíritu Santo es Amor de Dios que nos sale al encuentro como *don*, como *presencia*, como *actividad* y como *réplica de Dios*; y dentro de nosotros nos transforma y nos hace *don* para Dios, *presencia* nuestra en Dios, *actividad* nuestra para Dios y *réplica* suya en nosotros” para los prójimos en orden a la historia de la salvación.

⁴⁹ Carta a Inés Pascual, París 13 de Junio de 1533 (MHSI 22 *EpIgn* I, 92): «Plegue a Dios nuestro Señor que le dé gracia, para que a sí mismo enteramente conosca, y a su divina majestad dentro en su ánima sienta, porque, *preso de su amor y gracia, sea suelto de todas las criaturas del mundo*».

⁵⁰ De cualquier género o signo que sean, lo mismo positivo que negativo. Porque el amor que procede de lo alto, y el hombre siente, desvela el misterio último de toda realidad. La realidad, vista entonces con los ojos del amor, transforma todo (lo bueno y aquello aparentemente irrecuperable como malo) en un lugar de encuentro, para en todo amar y servir. Donde la palabra servir equivale al modo operativo de amar. Porque entonces del amor emana espontáneamente el retorno agradecido, en que amamos aquello que llegamos a reconocer como venido de Dios. Y, en este sentido, también las adversidades son regalos del mismo amor: enfermedad, pobreza, muerte; porque, por el misterio pascual, ponen al hombre con

mana en general, se iluminan y arrojan el fondo de su misterio. Nada es o acontece al azar. Todo está penetrado por Dios y su amor, que de este modo se acerca y me alcanza. Dios está presente en todas las cosas y a la vez más allá de todas ellas⁵¹. Clarividencia que consiste en quedar afectado por un amor que se abre a la gratitud de quien tanto nos ama.

Este es el significado más profundo de la *devoción*. No un sentimiento pasajero, sino la capacitación de la mente para el reconocimiento de la presencia (evidencia) y la habilitación de la libertad para la respuesta incondicional del servicio en que se expresa el amor. La devoción sustancial es su clave. El amor que “desciende de arriba”, incorpora los afectos y habilita la libertad para la verdadera amistad; para que el hombre pueda volcarse con todo el ímpetu existencial en un *sí* incondicional al servicio de quien sabe le ama⁵². Por eso es más propia de los perfectos, porque ellos en todo pueden amar y servir.

El verbo *reflectir* equivale entonces a dejar que Dios, en la sublimidad de su amor me diga algo más allá de las consideraciones racionales, me haga penetrar, bajo la epidermis de creado (creación e historia), en el misterio que todo ello encierra, que es la grandeza de su Amor. Es una refracción en mi propia existencia de la luz del misterio contemplado⁵³, para dar paso a la ofrenda (por Cristo en el Espíritu) de todo mi ser. O, como diría Ruusbroec, es abrirse, como un espejo, a Dios para dejarse orientar por él hacia su servicio⁵⁴.

Cristo y redimen. Son bienes de redención (*Const. Terc.Part.*, c.1º, nº [272] 17). El regalo de un Amor que lo trasciende todo.

⁵¹ S. AGUSTÍN, *De Gen.*, VIII, 26 (CSEL 28b, 265): “interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia”; Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I q.8 a.1, ad 2-3 (BAC 31, 145): «esse [...] est illud quod est magis intimum cuiilibet, et quod profundius omnibus inest [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime».

⁵² Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, 397: “La decisión libre tiende [...] a que el hombre, ante Dios, disponga de sí mismo como realidad total; haga activamente de sí mismo lo que él libremente quiere ser. Según esto, la decisión libre se orienta a que todo lo que hay en el hombre (naturaleza), y por consiguiente, también sus actos involuntarios, sea patencia y expresión de lo que él como persona quiere ser”; 404: El *don de la integridad*: consiste en ser libre “para disponer realmente de sí mismo en una decisión personal de manera tan soberana, que en el ámbito de su ser no haya nada que se oponga de manera pasiva e inerte a esta decisión”; 406-407: «Según esto, el fin de toda *madurez moral* es conseguir que el hombre se vuelque cada vez más completamente en su decisión moral buena, que ame cada vez más a Dios -hablando bíblicamente- con todo su corazón y con todas sus fuerzas” [...] “la bienaventurada libertad de decisión es la libertad del hombre que ha conseguido de manera total ponerse a sí mismo, todo su ser y su vida toda, en manos de Dios».

⁵³ El conocimiento global y objetivo se refleja en mí en un entero reconocimiento, por el que, de mi parte, me veo obligado a ofrecer todo lo que soy. De este modo se establece la comunicación mutua del amor; D. DESOUCHES, *Au-delà du Christ*, 465. El coloquio después de cada punto consiste en *reflectir* en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia, o por otro modo que mejor sintiere. Reflejar es el paso a la ofrenda; Ig. IGLESIAS, *La contemplación para alcanzar amor*, 382-383; *Reflectir*: Reflexionar a partir de mi propia existencia.

⁵⁴ Cf. K. RAHNER, *Betrachtungen*, 270-271 y 274 (*Meditaciones*, 259 y 262): Para que el Creador entre en contacto directo con su criatura y pueda hablarle de su amor. «San Ignacio presupone un hombre realmente muerto a sí mismo que, de este modo, ha adquirido, como un ángel, la capacidad de mirar el rostro de Dios o de partir al servicio que se le confía».

He aquí el eje dialéctico de la contemplación: considerar con cuánta *razón y justicia* debo yo, de mi parte, ofrecer todo lo que soy. La mutua entrega sin reservas a la amistad⁵⁵. Al saberme don gratuito que no se pertenece, penetro sin reservas en el fondo de la gratuidad y el desinterés del amor. Y esto, en definitiva, equivale a corregir de raíz aquel desorden fundamental del amor propio, que tiende a atribuirse lo recibido gratuitamente, para quedar ordenado por el desasimiento y la sumisión al beneplácito de Dios [1⁴]. En la persona del Verbo resucitado Dios Padre hace partícipe al ser creado de su misma Infinitud.

III. LA RESPUESTA

De la identificación con el Resucitado por el Don del Espíritu a la vida «en el Espíritu y en la Verdad»

«Pueda en todo amar y servir»⁵⁶ a su divina majestad»

«Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad»⁵⁷ [...], disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta»

⁵⁵ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom in Mat.*, 55,2 (PG 58, 542; BAC 146, 160-163) *Tome su cruz y sígame*; I. HAUSHERR, *Abnegation, Renoncement, Mortification*, 302-303. La afirmación elemental de que Dios es Dios equivale a la abnegación de la adoración que se pone al servicio de (“qu’il rente”), se inserta en las cosas y se convierte en renuncia y mortificación. Es expropiarse radicalmente para vivir el amor de Dios. Alquilarse para Dios, renunciando totalmente a separar algo de la radicalidad de esta relación amorosa.

⁵⁶ Existe una equivalencia entre las dos fórmulas: *amar = servir*. Servir es el modo existencial de *comunicar* el amado al amante [231¹]. Devolver, enteramente reconociendo, tanto bien recibido. Pero, en la mente de Ignacio, el servicio está vinculado a la visión de la Storta, que posee para la Compañía un carácter fundacional. El Padre le pone a Ignacio con el Hijo (“Io voglio che Tu pigli questo per servitore tuo”), que va cargado con la cruz, para que *le sirva* (D. LAÍNEZ, *Adhortatio 2 Iulii 1559, FN II, 133*); y Jesús lo acoge bajo su tutela (“Io voglio che tu ci serva”).

⁵⁷ K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik*, 345: “descubrimos con muy distintos ojos y con renovada sorpresa una *preordenación de la libertad con respecto a las tres potencias del alma*”; Cf. G. FESSARD, *La Dialectique I*, 162-163; Esta ofrenda es el reflejo del doble movimiento recíproco que define el amor. El Señor, que ha hecho de mí el objeto de su elección, quiera ahora recibirme en la intimidad de su vida. Se trata de la entrega de todo aquel dominio objetivo sobre el que se ejercita mi libertad y de la unión de ésta con la de Dios. “A tí, Señor y Padre, te lo entrego todo, no sólo como un deber, sino por puro amor, ya que, *al haberme puesto con tu Hijo*, a quien tú se lo has dado todo, de mí como de él deseas recibirlo todo, a fin de que Tú y yo no seamos más que uno, como Tu y El, en el círculo de una reciprocidad que lo engloba todo y en la que Dios lo es todo en todas las cosas (1 Cor 15,28)”. De modo que Tú dispongas de lo que todavía queda indeterminado de mi futuro para el mayor servicio según el beneplácito de tu voluntad; K. RAHNER, *Betrachtungen. 272 (Meditaciones, 260)*: «¿No es portentosamente grandioso que el hombre, al entregarse a Dios en el Tomad, Señor, y recibid, ceda toda su libertad que, según la concepción de la teología existencial, es la raíz, la síntesis de todo lo demás, y ceda luego la memoria, el entendimiento y toda la voluntad? Quien se entrega a Dios como imagen de la Trinidad [...] éste entra así en la vida misma del Dios trino. Si el amor que ahora nos ocupa es el amor llevado por el Es-

«El amor consiste en la comunicación» y la reciprocidad es el índice de la calidad de los sentimientos humanos y medida del amor. Porque, si el *agradecimiento* es el vínculo que une a los desiguales, el Amor, en cambio, al proceder de Dios, iguala a entrambos para entregarse, “dar y recibir”, en toda su plenitud⁵⁸. De este modo, todas las cosas retornan espontáneamente al origen de donde dimanan en el mutuo intercambio de amor. El Espíritu imprime en el hombre, por medio de la inhabitación trinitaria, la *semejanza* divina del Hijo resucitado a cuya imagen un día fuera plasmado.

Pero el motivo formal, en este caso, se funda en la iniciativa divina que previamente se ha entregado y en la receptividad del corazón humano que se ha sentido amado por él. Y la respuesta se traduce en la entrega generosa por la que toda la libertad es incorporada en el Espíritu al servicio de quien tanto le ama. Lo propio del amor es responder desinteresadamente en el plano de la igualdad. Porque reservarse una parte, por pequeña que fuera, equivaldría a valorar aquello concreto más que el amor de la mutua comunión o enajenarlo de él. Y, por el contrario, el intercambio sin reservas, que *se consuma en el servicio* , es el camino correcto de un proceso sin fin que conduce al retorno de todas las cosas a Dios por la libertad. Todo es común a los que se aman, “todas mis cosas y a mí mismo con ellas” [234³].

Nos hallamos en el centro neurálgico de la Espiritualidad Ignaciana. Y su mejor explicación nos la ofrece el mismo S. Ignacio en la parte tercera de las *Constituciones* ⁵⁹: «Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el *servir y complacer* a la su divina Bondad por Sí misma, y por el *amor y beneficios* tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque desto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a *El en todas amando* y a *todas en El* , conforme a la su santísima voluntad».

La recta intención es una libertad ordenada por el desinterés del verdadero amor, donde la libertad es la raíz y la síntesis de todo lo demás que

píritu de Dios y de su gracia, nos pone en contacto, según la peculiaridad de las tres potencias del alma, con el Padre y el Hijo y el Espíritu. Y, al mismo tiempo, pasa a las obras”.

⁵⁸ Esto sólo es posible cuando Dios nos da su Espíritu y nosotros a su vez correspondemos (le amamos) en el mismo Espíritu filial que nos ha sido previamente concedido; “En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, porque nos ha dado su Espíritu” (1 Jn 4,13); S. AGUSTÍN, *Tract. Ep. Io. I* VIII, 12: Conocemos porque habita en nosotros. “Interroga viscera tua: si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei [...] Paulum interroga apostolum”: “ *Porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* ” (Rom 5,5); VIII, 14: «Deus dilectio est. Et qui manet in dilectione, in Deo manet, et Deus in eo manet. Vicissim in se habitant, qui continent et qui continentur. Habitas in Deo, sed ut continearis: habitat in te Deus, sed ut te contineat, ne cadas» (SCH 75, 366.368).

⁵⁹ *Const. Terc. Part., c.1º* , [288] 26. La recta intención ordenada por el amor trata de hallar a Dios en todas las cosas particulares, para poder servir y complacer en todo, por Sí misma, a la divina Bondad; a él en todas amando y a todas en él.

se ofrece y entrega. En este rendimiento total y sin condiciones acontece la perfecta entrega del núcleo fontal de la libertad, síntesis de las tres potencias del alma, para que su divina majestad disponga totalmente conforme a su libre disposición. Esta pura entrega, en la mente de S. Ignacio, equivale al acto fundante por el que el hombre *halla en todo* a Dios, siempre Mayor, más grande que el mundo y las cosas, pero precisamente en el centro de la historia y del mundo.

Sólo el amor es capaz de hallar a Dios en todas las cosas, porque sólo él sabe bien de la delicadeza y de la inmediatez que el Espíritu opera en ese descenso hasta el fondo de su autodonación a la creación⁶⁰ y a la historia; la levedad con la que la Infinitud divina a un tiempo contiene y posibilita y a la vez está más allá en virtud de su misma Infinitud. Descender con él de este modo, someterse hasta el extremo de la purificación por el desasimiento, dejar y tomar para ofrecerlo todo “puramente por servir y complacer a la su divina Bondad”, es dejar que todas las cosas, el mundo redimido, se hagan transparentes para Dios y retornen a él por el amor⁶¹. Y, al mismo tiempo, ser elevado (igualado por el Amor) al dinamismo del Ser trinitario de Dios.

La fórmula en todo amar y servir⁶²

Es el resultado de “buscar y hallar a Dios en todas las cosas” [1⁴] y, a su vez, el término al que se orientan todos los Ejercicios⁶³: el orden ver-

⁶⁰ Cf. A. DENIS, *Commentarii in Exercitia spiritualia S.P.N.* IV, 130-133. Esta contemplación busca el amor de la Divinidad “inmediatamente” en contraposición con las semanas precedentes que se centran de modo peculiar y más intenso en la humanidad de Jesús.

⁶¹ K. RAHNER, *Betrachtungen*, 272-276 (*Meditaciones*, 260-261): 260 “Puesto que este amor determina el descenso de Dios *al servicio* de su criatura, no termina en el simple impulso estático de un eros metafísico en Dios, sino *en el servicio que se integra en la obra de Dios en su mundo...*” 261 “se puede hallar a Dios en todas y cada una de las cosas. Se puede descender con él al mundo, para morir con él. Se le puede hallar en el dejar y en el tomar, ya que todas las cosas deben hacerse transparentes para Dios y ser redimidas por él por medio de la cruz, que lleva a la glorificación, y por medio de la indiferencia que realiza la muerte de Jesús”. 263: “todos estos puntos tienen en común el *hallar a Dios en todas las cosas*, tienden a que el *mundo redimido* se haga conmigo transparente a Dios, y también a que *Dios se haga transparente al mundo y a mí*”.

⁶² H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'amour de Dieu...*, 394: “en todo amar y servir, a la divina Majestad [233]; Cf. [363]. - *Servir*, como tal es la advertencia capital del Salvador (Lc 9,23); *renunciar a sí mismo*, es decir, sustituir los deseos personales por los de la persona que nos ha robado (épris = prendado) de tal manera el corazón; es una fórmula todavía más precisa que amar”. El servicio consuma el amor en las obras. Es una fórmula equivalente a *buscar y hallar a Dios en todas las cosas*; *Const.* [288]: 1. Pasar a Dios todo el peso del amor. 2. Apartar, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas para ponerle en el Criador de ellas. 3. Servir, complacer y agradar a la divina Bondad por sí misma en todas las cosas. 4. Amar a Dios en todas las cosas. 5. Amar a todas las cosas en Dios, y 6. Atribuir a Dios todo bien (el sentido de la gratuidad). Cf. J. CALVERAS, *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios..?* n° 65-75, 139-146.

⁶³ Existe una gran inclusión entre la fórmula “para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida” [1⁴] y el n° [233] “para que yo, [...] pueda en todo amar y servir

dadero, que nace del Espíritu mismo, del Don. La experiencia de adhesión incondicional a Dios termina así en el *servicio* que queda asumido por la obra de Dios en el mundo; en un amor que pasa a las obras para que el mundo redimido se haga por la libertad transparente a Dios; y, a su vez, para que Dios se haga transparente al mundo y a mí. El Amor lo convierte todo en valioso y espléndido –incluso aquello que, a los ojos humanos, pudiera parecer desesperadamente irrecuperable, como son el dolor y la muerte–, porque hace que también allí se transparente, a veces de manera paradójica, la infinitud del poder y el rostro de Dios⁶⁴.

La contemplación para alcanzar amor es, en fin, el ejercicio directamente encaminado a la ordenación profunda, total y definitiva, de nuestro amor a Dios en la misma relación que el hombre establece necesariamente a las cosas en el Espíritu. Porque quien reconoce que sólo su amor y su gracia le bastan ha quedado libre y ordenado de toda afección a las criaturas por ponerle en el Criador de todas ellas⁶⁵.

EL ESPÍRITU, DON DEL RESUCITADO

Las expresiones que S. Ignacio utiliza para llamar a Dios en esta contemplación no se prestan a equívocos. «Dios nuestro Señor» y «su divina Majestad»⁶⁶, son expresiones netamente trinitarias, que se refieren a Dios “en cuanto Dios”, al Dios Uno y Trino⁶⁷. Por ello toda interpretación

a su divina majestad”. Cf. I. CASANOVAS, *Ejercicios de S. Ignacio* VI, 217: La contemplación para alcanzar amor es una “contemplación apta por sí misma para alcanzar la ordenación profunda, total y definitiva de nuestro amor”. El hombre está ordenado cuando ha sido ordenado su amor y, desde la indiferencia, pasando por la identificación con las humillaciones de Cristo, establece definitivamente una relación ordenada a las cosas. Por el amor recibido se hace disponible al Dios Uno y Trino, para en todo amar y servir [23][233] a su divina majestad.

⁶⁴ Un corazón para quien sólo el amor y la gracia le bastan. J.-G. SAINT-ARNAUD, *Presentation*, 5: “Es preciso repasar (revoir) en este sentido todos los Ejercicios desde el “Principio y Fundamento” hasta la C. “Ad Amorem”, para reconocer en ellos el camino privilegiado de una experiencia propiamente mística en que *el amor apasionado* de Dios se hace capaz de *acoger* (rejoindre) en la luz, el *amor apasionado* que su creatura le ofrece a su vez”.

⁶⁵ L. de LA PALMA, *Camino Espiritual* L.2º, c.4 y L.3º, c.4 (519-520 y 614-616). Si el alma hierve en amor del sumo Bien, luego renuncia y aparta de sí los bienes exteriores porque le fatigan y enfadan y le impiden la pureza de este amor. Cf. Ig. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario* (Amor), 15.

⁶⁶ “Dios nuestro Señor” [232] [234]; “Señor” (3 veces en [234]); “su divina majestad” [233] [234] [235]; “Dios” habita [235], trabaja [236]; “potencia.. suma y infinita” [237]. Las 25 ocasiones que aparece la palabra *majestad* se refiere a Dios en cuanto Dios, englobando a las Tres Personas divinas; Cf. M. GIULIANI, *Dieu notre Créateur et rédempteur*, 333.

⁶⁷ En la terminología de Ignacio a Cristo también se le llama alguna vez su divina majestad [248] J. CALVERAS, *Directorio*, 401. Y en el Diario espiritual le llama “Cristo, todo mi Dios”. Pero, cuando Ignacio dice “Dios nuestro Señor” (58 veces, y una vez nuestro Dios y Señor” [343], o bien “Criador y Señor”, o bien “divina majestad” (23 veces) se refiere por lo general a Dios en cuanto Dios. J. CALVERAS, *Directorio*, 406-407. El Dios Amor se ha manifestado, en los encuentros con el Resucitado, de forma definitiva como Padre, Hijo y

reduccionista equivaldría a un estrechamiento de esta *experiencia pneumatológica* en que se contempla la plenitud de la actividad del Espíritu en nosotros y en la que tiene lugar la *vida en Cristo* y por él en la Trinidad⁶⁸.

En ella está presente el Padre, de quien procede todo don⁶⁹. El *sale de sí* en la creación y en la redención, entregando a su Hijo y manifiesta, de este modo, su amor incondicional al hombre.

Pero se halla especialmente presente el Espíritu⁷⁰, a quien S. Ignacio no menciona más que una vez al final del Libro [365²]⁷¹. Silenciosa su presencia expresa, omitiendo la contemplación de Pentecostés (Cf. [312]). Aparece, en cambio, descrito precisamente por la fórmula inmanente (ἐν) *en*⁷², vínculo de comunión de Dios con el hombre, y por la *epifanía del Amor*. S. Ignacio ha hablado del Espíritu, sin nombrarlo, sobre todo en las reglas de discernimiento [316][330] y ahora en esta contemplación. El Espíritu es *presencia* (habita en) y *poder* (δύναμις) que labora. Derramado en el corazón del hombre (Rom 5,5), hace que toda la creación sea manifestación de la Infinitud y experiencia del Amor, para que *en él* todo retorne de nuevo a Dios por el Hijo en la respuesta de la finitud creada.

Espíritu Santo. Por este motivo hoy somos cada vez más conscientes del profundo significado de este acontecimiento.

⁶⁸ J.M^a LERA, *La contemplación para alcanzar amor. El pentecostés*, 176 y nota 76: «La contemplación, que pertenece según la tradición más genuinamente ignaciana a la cuarta semana y a la vía unitiva, no es ni *teológica* (en el sentido de un Dios esencia, y menos de Dios como Padre), ni *crisológica*. En una síntesis de ambas posturas -el Espíritu Santo es la *koinonía* del Padre y del Hijo- hay que afirmar que la “Contemplación para alcanzar amor” es toda ella *pneumatológica*. Y [...] que en ella Ignacio nos está invitando a contemplar, como final de los Ejercicios, la acción del Dios-en-nosotros, es decir, la acción del Espíritu Santo»; M. GIULIANI, *Dieu notre Créateur et rédempteur*, 331-332.

⁶⁹ *DEsp.* 6 de Marzo [121]: «con mucha efusión de lágrimas y amor muy crecido y muy intenso al ser de la santísima Trinidad, sin ver ni distinguir personas, mas *del salir o derivar del Padre*, como dije».

⁷⁰ Mediación a través de la cual se hacen presentes en la creación y en el alma humana el Hijo y el Padre.

⁷¹ J.M^a LERA, *Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios*, vol 53, 331; vol 58, 113ss; 121: “Queda aún por explicitar la más importante manifestación del Espíritu Santo en la Contemplación para alcanzar amor”. La Contemplación para alcanzar amor, que debe ser explicada después de la Ascensión, sustituye a la Contemplación de Pentecostés [...] En ella se habla del Espíritu sin nombrarlo. De él nos viene todo don (1^o), *mora en el hombre* (2^o), lo conduce activamente (3^o), y en el *Amor* hace entrega de sí el mismo Dios. Es la presencia del Espíritu del Resucitado, que el Padre nos entrega en el interior de nuestra historia para que en todas las cosas le podamos amar y servir. Cf. A. CHAPELLE, *Contemplation pour obtenir l'amour*, 410, nota 4 y 431, nota 3. “Es quizá el momento de proponer, a modo de Pentecostés personal, la Contemplación para alcanzar amor”. Y el modo de vivir la vida en el Espíritu como un servicio al Amor.

⁷² S. AGUSTÍN, *De Trin.* XV 17,31 (CCL 50A, 506) “*In hoc, inquit, cognoscimus quia in ipso maneamus et ipse in nobis quia de spiritu suo dedit nobis. Sanctus itaque spiritus de quo dedit nobis facit nos in deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio*”.

Y, finalmente, es presencia pneumatológica del Resucitado a quien toda la creación se ordena como a su fin. Todo ha de ser un día recapitulado por Cristo como paso universal, para gloria del Padre. El Dios Amor se ha manifestado de forma definitiva como Padre, Hijo y Espíritu Santo⁷³.

Dios Padre nos devuelve así a su Hijo Resucitado y con él nos entrega su Espíritu de Amor por el que recibimos todos los dones (C. ad Amorem). Y todo ello acontece en ese microcosmos que es el acto de la libertad afectada por un Amor recibido de modo tan gratuito. Donde sólo el Espíritu es capaz de dar origen a la nueva creación, a imagen y semejanza del Εἰκόων del resucitado⁷⁴, por la disponibilidad para con el Origen, el Padre, y donde se consuma el único orden posible, el del Amor.

DIRECTORIO O MODO DE PROPONER LA CONTEMPLACIÓN

Debido a que esta contemplación es un ejercicio sin horario ni día determinado, se debe proponer a modo de consideración, “a ratos por todo el día” [164²], de igual manera que el Principio y Fundamento y las Maneras de Humildad⁷⁵. Se propone en último lugar, cuando se ha dado por con-

⁷³ S. Ignacio en su oración se unía con toda la Trinidad (*Autob.* 28), bien con el Padre, bien con el Hijo, bien con el Espíritu Santo (*DEsp.* [63] 21 Febr), pero en esta contemplación encontraba los mayores dones en la persona del Espíritu Santo (J. NADAL, IV, 645 y 651): “Intellexi postea ego a eodem P. Ignatio versari illum in personis divinis, ac invenire varia dona et distincta a distinctis personis, sed in hac contemplatione maiora dona invenit in persona Spiritus Sancti”.

⁷⁴ «Los dos pasajes en que Cristo es denominado imagen de Dios (2 Cor 4,4 y Col 1,15) lo presentan como estando de parte de Dios con relación al hombre. El hace a Dios, o su gloria, visible; él es el *mediador* tanto de la creación como de la recreación»; 2. «El es, por tanto, aquel con el que el cristiano está llamado configurarse, o ser *conformado* (2 Cor 3,18; 1 Cor 15,49; Rom 8,29), principalmente con la *gloria* que está inseparablemente unida a (o dimana de) su resurrección (Flp 3,21)»; 3. «Así pues, el corpus paulino piensa en Cristo como imagen de Dios a partir de su condición de resucitado»; 4. «El cristiano, por la resurrección, llega a ser conforme a la imagen de Dios, aunque esta transformación, que es la obra del Espíritu (Rom 8,11), comience ya ahora (2 Cor 3,18) e implique un nuevo modo de proceder (Col 3,9-10)» Cf. D. FRAIKIN, *Ressemblance et image de Dieu*, DBS X, col 413; La imagen de Dios, por consiguiente, está vinculada a la gloria de Cristo (Heb 1,3; 2,6-9), por cuya función reveladora del Padre los hombres obtienen la posibilidad de convertirse en *imágenes* de Jesús y de reflejar en sí la gloria *escatológica* de Dios.

⁷⁵ Los Directorios plantean (no sólo, pero sí) fundamentalmente una doble opción: Que se haga alternandola con las contemplaciones de la 4ª Semana, o bien cuando ya Jesús ha desaparecido de la experiencia resucitada, después del consuelo de haberle visto exaltado a la derecha del Padre. (Cf. Directorio de I.A. De POLANCO 102.3º, MHSI 76, *Direct.*, 322-323 y nota 196); Directorio oficial del P. Cl. ACQUAVIVA, [254] 2. Se puede hacer de dos modos: o bien durante los mismos días que se contemplan los misterios de la Resurrección (dedicándole una de las horas diarias de oración); o bien, acabados todos los misterios, se le dedique un día o dos solamente a esta contemplación (Ib. 734-735); Cf. P. CORDESES, Doc. 32, nº [151-153] Ib. 560; El Directorio del P. MIRÓ, propone que se debe hacer siempre “en

cluida toda la experiencia⁷⁶. Pero, al proponerla, conviene advertir que su práctica debe continuar después en la vida: que es el ámbito trinitario en el que vivimos en Cristo y en el Espíritu nuestra adoración al Padre y que éste es el *modo de ser* que caracteriza a un hombre que, llevado por el Espíritu, ya no vive para sí, sino para en todo amar y servir a su divina Majestad.

El ejercicio se convierte de este modo en una meta de plenitud en la que se consuma el amor trinitario de amistad, la *recapitulación* en Cristo de todo lo creado; un modo de vivir que Dios regala juntamente con su Amor; y algo que acontece espontáneamente cuando el hombre ha pregustado la inefable experiencia de la resurrección del Señor y a Dios, *su Padre* como la indefectible seguridad providente, que *le ama*. Porque este amor y fidelidad provocan en él, por una parte, el abandono y la confianza básica (*παρησία*) en sus manos y, por otra, un modo de aproximación e inserción en la vida fundamentada en dicho Amor: la habitud propia de la vida filial.

S. Ignacio nos describe así la nueva creación. La vida en Cristo⁷⁷, que no es el fruto de una conquista, sino el regalo que el Espíritu hace al hombre con el fin de que reciba en sí la semejanza de Jesús⁷⁸, Verbo eterno encarnado y resucitado.

último lugar, cuando se pone fin a los ejercicios que se hacen”; Ciertamente, se debe dar un tiempo considerable. Pero sobre todo se ha de explicitar que se trata de una actitud unificadora que ha impregnar después la vida entera de servicio como resultado del Amor.

⁷⁶ W. LEDOCHOWSKI, *De exercitiis spiritualibus pro nostris*, 178-179: “Mirabilis autem Contemplatio ad amorem, non modo nunquam omittatur, sed ut totius spiritualis secessus supremus finis, sicut vere est, ostendatur, immo vero ut *summa totius vitae nostrae ratio* hic in terris, donec in visione Dei beatifica consummetur in patria”.

⁷⁷ El don del Espíritu no es algo distinto y separado de las manifestaciones de la resurrección. “Ser-en-Cristo” y “ser-en-el Espíritu” son para Pablo expresiones intercambiables que se utilizan indistintamente tanto para el uno como para el otro. Cf. Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 63-64 (*El Espíritu Santo*, 67).

⁷⁸ Nacer “de lo alto” (Jn 3,3.7) a la vida propia del Hijo. Cf. L.F. LADARIA, *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, 565-566: «Jesús ha sido ungido en su humanidad por Dios Padre con el Espíritu Santo [...] Jesús lo recibe para poderlo derramar en su momento sobre los hombres [...] para que éstos vivan como hijos»; 568: «Nos encontramos por tanto con un proceso en la donación del Espíritu por parte del Padre, en relación con el proceso de desarrollo histórico de la vida de Jesús, el Hijo encarnado [...] para que cumpla su misión»; 569: «Nos da como Espíritu de filiación el Espíritu del Padre que sobre él ha reposado. El Espíritu en el que se une al Padre, en el cual es Hijo, para que también nosotros podamos clamar *abba Padre* [...] En su Espíritu Jesús nos hace partícipes de lo que constituye lo más íntimo de su ser, y que de suyo sería incommunicable: su relación al Padre que lo constituye como el Hijo unigénito»; 570: «Y en el Espíritu nos hace partícipes de su condición de Hijo [...] el Espíritu del Padre que reposa sobre el Hijo es al mismo tiempo el Espíritu de este último que, en cuanto glorificado, lo comunica a los hombres para que podamos participar de la condición filial exclusiva de Jesús».

Los tres modos de orar

[238-260]

[238] **¹TRES MODOS DE ORAR, Y PRIMERO
SOBRE MANDAMIENTOS**

²La primera manera de orar es cerca de los diez mandamientos y de los siete pecados mortales, de las tres potencias del ánima y de los cinco sentidos corporales; ³la cual manera de orar es más dar forma, modo y ejercicios cómo el ánima se apareje y aproveche en ellos, y para que la oración sea acepta, que no dar forma ni modo alguno de orar.

[239] ¹Primeramente, se haga el equivalente de la segunda adición de la segunda semana, es a saber, ante de entrar en la oración repose un poco el espíritu, asentándose o paseándose, como mejor le parecerá, considerando a dónde voy y a qué. ²Y esta misma adición se hará al principio de todos modos de orar.

[240] ¹*Una oración preparatoria*: así como pedir gracia a Dios nuestro Señor para que pueda conocer en lo que he faltado acerca los diez mandamientos; ²y asimismo pedir gracia y ayuda para me enmendar adelante, demandando perfecta inteligencia dellos para mejor guardallos, y para mayor gloria y alabanza de su divina majestad.

[241] ¹Para el primer modo de orar conviene considerar y pensar, en el primer mandamiento, cómo le he guardado, y en qué he faltado; ²teniendo regla por espacio de quien dice tres veces Pater noster y tres veces Ave María, y si en este tiempo hallo faltas mías, pedir venia y perdón dellas, y decir

[238] 2 *cerca de*: Acerca de – *mortales*: O capitales – 3 *cómo el ánima se apareje y aproveche en ellos*: Para que el individuo se disponga a enmendar su vida y saque fruto de los tales ejercicios.

[239] 1 *ante de entrar*: Antes de – *segunda adición*: Polanco cambió en la V. la palabra «secundae» por «tertia». El mismo texto da pie a confusión, porque S. Ignacio está haciendo aquí alusión principalmente a los números [74] y [131], que son la segunda adición de la primera Semana y la quinta nota de la Segunda, aunque esto no excluye que esté pensando simultáneamente en la tercera adición de la Primera Semana [75] – 2 *de todos modos*: De todos los modos.

[240] 1 *en lo que*: en qué – *acerca los*: Acerca de los – 2 *me enmendar adelante*: Enmendarme en adelante – *demandando perfecta*: Y pedir perfecta – *guardallos*: Guardarlos – y *para mayor gloria*: P. y V. omiten el adjetivo «mayor».

[241] 3 *pedir venia*: Perdón o remisión.

un Pater noster. Y desta misma manera se haga en cada uno de todos los diez mandamientos.

[242] ¹[*Primera nota*]. Es de notar que cuando hombre viniere a pensar en un mandamiento, en el cual halla que no tiene hábito ninguno de pecar, no es menester que se detenga tanto tiempo; ²mas, según que hombre halla en sí que más o menos estropezia en aquel mandamiento, así debe más o menos detenerse en la consideración y escrutinio dél. ³Y lo mismo se guarde en los pecados mortales.

[243] ¹*Segunda nota*. Después de acabado el discurso ya dicho sobre todos los mandamientos, acusándome en ellos y pidiendo gracia y ayuda para enmendarme adelante, ²hase de acabar con un coloquio a Dios nuestro Señor, según subyecta materia.

[244] **¹SEGUNDO. SOBRE PECADOS MORTALES**

²Acerca de los siete pecados mortales, después de la adición se haga la oración preparatoria por la manera ya dicha, ³sólo mudando que la materia aquí es de pecados que se han de evitar, y antes era de mandamientos que se han de guardar; ⁴y asimismo se guarde la orden y regla ya dicha y el coloquio.

[245] Para mejor conocer las faltas hechas en los pecados mortales, mírense sus contrarios; y así, para mejor evitarlos, proponga y procure la persona con santos ejercicios adquerir y tener las siete virtudes a ellos contrarias.

[246] **¹TERCERO. SOBRE LAS POTENCIAS DEL ÁNIMA**

²*Modo*. En las tres potencias del ánima se guarde la misma orden y regla que en los mandamientos, haciendo su adición, oración preparatoria y coloquio.

[242] ¹ *cuando hombre*: Cuando uno – ² *estropezia*: Tropieza, falta, cumple mal – y *escrutinio dél*: Y en el examen del mismo.

[243] ¹ *el discurso*: El recorrido – *acusándome en ellos*: En cada uno de ellos – *enmendarme adelante*: En adelante – ² *según subyecta materia*: Según sintiere mayor necesidad.

[244] ¹ *pecados mortales*: O capitales.

[245] *adquerir*: Adquirir.

[247] **¹CUARTO. SOBRE LOS CINCO SENTIDOS
CORPORALES**

²*Modo.* Cerca los cinco sentidos corporales se tendrá siempre la misma orden, mudando la materia dellos.

[248] ¹*Nota.* Quien quisiere imitar en el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor, encomiéndose en la oración preparatoria a su divina majestad, y después de considerado en cada un sentido, diga un Ave María o un Pater noster; ²y quien quisiere imitar en el uso de los sentidos a nuestra Señora, en la oración preparatoria se encomiende a ella, para que le alcance gracia de su Hijo y Señor para ello, y después de considerado en cada un sentido, diga un Ave María.

[249] **SEGUNDO MODO DE ORAR
ES CONTEMPLANDO LA SIGNIFICACIÓN
DE CADA PALABRA DE LA ORACIÓN**

[250] *La misma adición* que fue en el primer modo de orar será en este segundo.

[251] *La oración preparatoria* se hará conforme a la persona a quien se endreza la oración.

[252] ¹*El segundo modo de orar* es que la persona, de rodillas o asentado, según la mayor disposición en que se halla y más devoción le acompaña, teniendo los ojos cerrados o hincados en un lugar, sin andar con ellos variando, diga Pater, ²y esté en la consideración desta palabra tanto tiempo cuanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra; ³y de la misma manera haga en cada palabra del Pater noster, o de otra oración cualquiera que desta manera quisiere orar.

[253] *La primera regla* es que estará de la manera ya dicha una hora en todo el Pater noster; el cual acabado, dirá una Ave María, Credo, Anima Christi y Salve Regina, vocal o mentalmente, según la manera acostumbrada.

[247] *2 cerca los:* Acerca de los – *mudando la materia dellos:* Conforme a ellos.

[248] *2 y después de considerado:* Después de haber considerado.

[249] *es contemplando:* Es contemplar.

[251] *endreza:* Endreza.

[252] *1 según la mayor disposición... y más devoción:* Según tuviere mayor aptitud y hallare mayor devoción – *hincados:* Fijos – *2 pertinentes a:* A propósito de – *3 que desta manera:* Con otra oración con la que quisiere orar de esta manera.

[253] Ignacio inserta aquí tres normas (reglas) que habrán de guardarse en la práctica de este segundo modo (Cf. V. «Regulae tres circa haec servandae»).

[254] ¹*La segunda regla* es que, si la persona que contempla el Pater noster hallare en una palabra o en dos tan buena materia que pensar, y gusto y consolación, ²no se cure pasar adelante, aunque se acabe la hora en aquello que halla; la cual acabada, dirá la resta del Pater noster en la manera acostumbrada.

[255] ¹*La tercera* es que, si en una palabra o dos del Pater noster se detuvo por una hora entera, otro día, cuando querrá tornar a la oración, diga la sobredicha palabra o las dos, según que suele; ²y en la palabra que se sigue inmediatamente, comience a contemplar, según que se dijo en la segunda regla.

[256] *Primera nota.* Es de advertir que, acabado el Pater noster en uno o en muchos días, se ha de hacer lo mismo con el Ave María, y después con las otras oraciones; de forma que por algún tiempo siempre se ejercite en una dellas.

[257] *La segunda nota* es que, acabada la oración, en pocas palabras, convirtiéndose a la persona a quien ha orado, pida las virtudes o gracias, de las cuales siente tener más necesidad.

[258] ¹TERCER MODO DE ORAR SERA POR COMPÁS

²*La adición* será la misma que fue en el primero y segundo modo de orar.

³*La oración preparatoria* será como en el segundo modo de orar.

⁴*El tercero modo de orar* es que con cada un anhélito o resollo se ha de orar mentalmente, diciendo una palabra del Pater noster, o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, ⁵y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia. ⁶Y por la misma forma y regla procederá en las otras palabras del Pater noster; y las otras oraciones, es a saber, Ave María, Anima Christi, Credo y Salve Regina, hará según que suele.

[259] *La primera regla* es que en el otro día, o en otra hora que quiera orar, diga el Ave María por compás, y las otras oraciones, según que suele, y así consecuentemente procediendo por las otras.

[254] ² *no se cure*: No tenga prisa (o ansia) por pasar adelante – *la resta del Pater*: Lo que resta o falta del Padre-nuestro.

[255] ¹ *según que suele*: De la forma acostumbrada – ² *según que se dijo*: Como se dijo.

[257] *convirtiéndose a la persona*: Dirigiéndose a la persona.

[258] ² (Cf [239] y [250]) – ³ (Cf [251]) – ⁴ *resollo*: Resuello, ritmado por el intervalo del aliento o respiración. – ⁶ *hará según que suele*: De la manera acostumbrada.

[259] Tanto el segundo como el tercer modo de orar van seguidos de unas reglas. En este caso son dos (Cf. V. «Regulae duae huc spectantes») – *según que suele*: De la for-

[260] · *La segunda* es que, quien quisiere detenerse más en la oración por compás, puede decir todas las sobredichas oraciones o parte dellas, llevando la misma orden del anhélito por compás, como está declarado.

ma acostumbrada – y así *consecuentemente procediendo*: Y así, de modo semejante, proceda... CALVERAS piensa que *consecuentemente* significa, en este caso, *después* (Cf. *Directorio*, 399), porque, según él, esta palabra indica sucesión lógica y temporal, pero nunca ilación o consecuencia (Cf. M^a MOLINER I, 731). Pero parece preferible traducirlo por *de modo semejante*; así como en el n^o [316²] es preferible la versión «*de resultas de*», o «como consecuencia de».

LOS TRES MODOS DE ORAR

[238-260]

Puestos al final del Libro de los Ejercicios, acabada ya la cuarta Semana, los tres modos de orar son un complemento del mismo y forman, junto con los misterios de la vida del Señor [261-312], unos métodos de oración (modos y contenidos) destinados a enseñar a orar, para ser ejercitados durante los mismos Ejercicios y después, fuera de ellos, en el tiempo de la perseverancia.

TRES BLOQUES DIVERSOS

Dentro de su estructura nos topamos con *tres bloques* bien diversos:

a) El *primer modo* de orar, que no es propiamente oración, es muy semejante al examen y forma parte esencial de los Ejercicios leves [18^s], o grado ínfimo de los mismos. Es la base de una fórmula catequética destinada a cimentar a los creyentes en los principios fundamentales de la Ley de Dios y en la práctica elemental de la vida cristiana.

b) El *segundo y el tercer modo* de orar, por el contrario, son una mezcla de oración vocal y mental que tiene por objetivo el ahondamiento en los contenidos básicos de la fe.

c) Y los *misterios de la vida de Cristo*, por su parte, miran más a preparar la materia de la meditación y contemplación para después de los Ejercicios que a completar las contemplaciones de la vida del Señor que se proponen a lo largo del mes¹.

De estos tres cuerpos complementarios, uno se asemeja en gran medida al examen, otro es una mezcla de oración vocal y mental, aunque Ignacio dice que es un modo de «*contemplar*» [249], y el otro, finalmente, es materia propia de contemplación.

¹ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, (en la 1ª edición de 1928) 26. Posteriormente, en las demás ocasiones, citaremos la 2ª edición de 1951.

Lógicamente tienen un *origen* diverso. Proceden fundamentalmente de los Confesionales de la época² y de la explicación medieval de los misterios de la vida del Señor³. Su origen es, pues, catequético, litúrgico y sacramental. Por medio de ellos el hombre se halla vinculado a la Ley de Dios y al misterio de Cristo desde la experiencia espiritual eclesial.

Cuando se analizan detenidamente, se percibe inmediatamente que existe una neta distinción entre el primero [238-248] y los otros dos [249-260]; una *distinción cualitativa* entre ambos bloques. Pero de ello nos ocuparemos más adelante.

Despreciados a veces por su apariencia excesivamente rudimentaria, es preciso, sin embargo, redescubrir su profundo valor y actualidad. Porque en realidad sólo existe un modo de asimilar la vida cristiana: meditar la Ley de Dios y experimentar en la oración los contenidos nucleares de la fe. He aquí la médula de la catequesis, el rito de la iniciación. En la catequesis los comportamientos y la vida de fe forman una unidad indisoluble. Y ésa es también una parte esencial de la vida litúrgica, tanto colectiva como individual. De lo contrario el hombre discurre frecuentemente por un camino de vaguedad, por lo que se refiere a su fe, y de disociación en su proceder moral.

EL PRIMER MODO DE ORAR

ORIGEN DEL TEXTO

Los cuatro temas que Ignacio señala para el primer modo de orar: 1. Los diez Mandamientos; 2. Los siete pecados capitales y las virtudes a ellos contrarias; 3. Las tres potencias del alma; y 4. Los cinco sentidos corporales, aparecen tal cual entre las materias de examen que se enuncian en los Confesionales de la época, —compuestos con miras a la confesión general—, con las mismas palabras y pospuestas las potencias a los sentidos⁴. Es, pues, manifiesta la relación existente entre el primer modo de orar y dichos manuales. Ignacio, como resultado de sus confesiones de Montserrat y Manresa, extrajo y condensó algunos puntos de ellos. Estas fueron las armas elementales de las que se sirvió en sus primeras correrías apostólicas⁵.

² J. CALVERAS, *Los «Confesionales» y los Ejercicios de S. Ignacio*, 51-101.

³ LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi Cartujano, Versión arromanzada por Ambrosio Montesino* (4 vols) Alcalá de Henares 1502-1503.

⁴ J. CALVERAS, *Los «Confesionales»*, 68. Véanse los Confesionales siguientes: *Arte para bien confesar* (textos 2-4) y *Arte de confesión* del benedictino anónimo (texto 48). En los demás confesionales también aparecen estas materias, si exceptuamos las potencias del alma (textos 29, 30, 55, 56, 62, 71).

⁵ En Manresa, Cf. POLANCO, *SumHispano* n° 24 (MHSI 66 FN I, 164); *De vita P. Ignatii* c.3°, n° 24 (MHSI 73 FN II, 532); En Barcelona, POLANCO, *SumHispano* n° 35 (FN I, 170); *De*

Los tres procesos que tuvo que padecer en Alcalá de Henares, del 19 de Noviembre de 1526 al 21 de Mayo de 1527, atestiguan que ya los enseñaba en aquella ciudad cuando estuvo en ella como estudiante. Es ya célebre, por ejemplo, el testimonio de María de la Flor, a 10 de Mayo de 1527⁶. Ignacio enseñaba privadamente el *servicio de Dios*⁷, y practicaba una catequesis sobre los comportamientos morales cristianos, basada fundamentalmente en el Decálogo⁸, hasta el punto que hubo testigo que quedó «afligido» porque, lo que el dicho Iñigo decía, eran cosas que no le resultaban en modo alguno novedosas⁹.

Por tanto, desde el punto de vista genético nos hallamos ante un documento de extremada antigüedad, que pertenece a la época del Ignacio de Manresa y Montserrat¹⁰.

LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL SUBYACENTE

Pero, para comprender bien la experiencia primigenia que subyace a este método de oración, es preciso tener en cuenta que en tiempo de Ignacio la confesión era una práctica o bien anual o bien muy esporádica. Espaciada a lo largo de la vida, duraba dos o tres días y en ella tenía lugar una

vita c^o5 n^o 35 (FN II, 541); En Alcalá, *Autob.*, n^o 57 y 60, una catequesis y Ejercicios (FN I, 440 y 446); *Epistola P. Lainii* c.3^o n^o24 (FN I, 94); En Salamanca (*Autob.* c. 7^o n^o 65 (FN I, 454); (MHSI 115 FD, 332).

⁶ Tercer proceso de Alcalá de Henares, 10 de Mayo 1527, *Depositio Mariae* de la Flor (MHSI 115, FD, 334). «E ésta les dixo que le quería hablar, e ansy le habló e le dixo que le mostrase el *servicio de Dios* [18]. E el Ynigo le dixo que la avía de hablar un mes arreo; e que en este mes avía de confesar de ocho a ocho días e comulgar; [...] E le dixo que le avía de declarar las tres potencias, e ansy se las declara, e el mérito que se ganava en la tentación, e del *pecado venial cómo se fasía mortal*, e los *dies mandamientos* e circunstancias, e *pecados mortales*, e los *cinco sentidos* e circunstancias de todo esto».

⁷ C. De DALMASES, *Los Ejercicios dados según la Anotación 18: historia y método*, 13.15-16. Consistía en la práctica del examen particular [24-31] y general [32-44], en media hora de oración según el primer modo de orar, y en la renovación de la práctica sacramental de la confesión y de la comunión. Se ponía particular empeño en dos cosas: a) En que el ejercitante observara las reacciones de su interior, b) y en la instrucción sobre la diferencia entre el pecado mortal y venial.

⁸ *La Summa delle prediche di M. Ignatio sopra la dottrina Xiana* (MHSI 42 *EpIgn* XII, 666-673): Contiene los Mandamientos de Dios (668-671), Los Mandamientos de la Iglesia (671), Los siete pecados mortales (671-672), Los cinco sentidos del cuerpo (672-673), la siete obras de misericordia (673), y las siete obras espirituales (673). Esta Suma inspirada en los *manuals de los confesores* parece reflejar el método empleado en Roma por S. Ignacio para enseñar la doctrina cristiana. Contiene también una nota sobre la distinción entre el pecado mortal y venial.

⁹ *Depositio Beatriz Ramírez* (MHSI 115 FD, 325) «y de queste testigo se halló allí entre aquella gente, se afligió, por ver que lo quel dicho Ynigo dezía eran cosas que no heran nuevas a este testigo, de amar a Dios y el próximo, etc».

¹⁰ J. CALVERAS - C. De DALMASES, Ex² 31: Los Ejercicios de Manresa contenían ya, casi con toda probabilidad, los tres Modos de orar [238-260].

formación catequética de gran envergadura con el telón de fondo del sacramento de la reconciliación. Se mantenía así vivo el sentido del pecado y de la compunción, y ésta última formaba parte esencial de la educación cristiana. Se aprovechaba, por tanto, el momento de la confesión para una catequesis existencial de enorme seriedad, que comprometía muy seriamente la libertad. Experiencia que daba paso a un cambio profundo de costumbres y a la revitalización de la práctica sacramental.

En la mente de Ignacio este conjunto catequético-sacramental era «un género» de Ejercicios nada despreciable, aunque todavía no fuera tan siquiera de 1ª Semana. Iba destinado sobre todo a la gente sencilla o ruda, tuviera letras o no¹¹, que no deseaba ningún tipo de elección o compromiso especial, sino simplemente el encuentro con Dios por el sacramento de la reconciliación y un cambio sustancial en su vida¹²: la permanente confrontación con la voluntad salvífica de Dios expresada en su Ley (Mandamientos) y la asimilación progresiva de los comportamientos de Jesús o de María (potencias y sentidos corporales).

Porque, cuando el hombre se convierte incondicionalmente a Dios, experimenta la necesidad de un cambio y de una «ruptura» con el pasado: que en adelante la voluntad de Dios configure su ser y sea la norma de sus hábitos, y que la vida de Jesús sea el modelo en que se reflejen sus facultades y sentidos. Es el resultado espontáneo de la experiencia de la compunción y del perdón. Entonces la Iglesia le presenta, en el catecismo, un pequeño tratado de moral, –virtudes y comportamientos cristianos, preceptos de la Iglesia y obras de misericordia [18,7]–, establecido por Dios y confirmado por la práctica tradicional, con el fin de que el hombre lo vaya asimilando paso a paso; un arquetipo de comportamientos que debe acabar por configurar todo su modo de proceder. Sólo entonces la conversión habrá llegado a su término real y eficaz.

UNA REFERENCIA HABITUAL

El primer modo de oración es, por consiguiente, un ir y venir referencial de la Ley de Dios al ser y a la actividad del individuo¹³. Y esta

¹¹ HELYAR, Ex² 448: «Hic modus omnibus etiam illiteratis convenit». El primer modo de orar versa sobre el fin de los Ejercicios; y es más propio para personas rudas y analfabetas. Cf *Instrucción atribuída al P. Ev. Mercurian*, [24] 5º (MHSI 76 Direct. 249).

¹² A. BROU, *Saint Ignace, Maitre d'Oraison*, 215. Este ejercicio sobre los pecados es especialmente apropiado para aquellos que desean pasar de los buenos propósitos a la práctica («praxim inquiringibus»).

¹³ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar en los Ejercicios de S. Ignacio*, 77. Este modo de proceder, en el que más se recibe que se hace, es más descansado, y siempre más eficaz para el fruto que se busca, que el ejercicio de nuestras facultades con sola la gracia latente [...] De aquí el interés porque la intervención manifiesta de la gracia se sobreponga a todo acto nuestro espiritual.

conformación gradual es un proceso que puede y debe ser vivido en clima de oración. La santidad no consiste en otra cosa que en dejarse configurar por la voluntad salvífica de Dios, expresada en este caso en la Ley y en la vida histórica de la Iglesia.

S. Ignacio, no obstante, opera una mutación en dicha práctica catequética tradicional. La desgaja de la preparación inmediata para la confesión general¹⁴, y la convierte en un género de vida piadosa, estable y permanente, conocida por el nombre de servicio de Dios¹⁵. Consiste en 1/2 hora de oración diaria por la mañana, según el primer modo de orar; en la práctica habitual tanto del examen particular como general; y, finalmente, en una más intensa vida sacramental [184-7]¹⁶. Así pues, el primer modo de orar, por sí sólo, es un curso breve de Ejercicios, destinado a ordenar los hábitos de vida conforme a la voluntad salvífica de Dios y a la transformación de las facultades y sentidos del hombre; un control despierto de la vida cristiana por la atención a las exigencias fundamentales del amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo¹⁷.

El primer modo de orar tiene, por consiguiente, como centro al hombre y su comportamiento referido a Dios. En él lo que viene «in recto» es el hombre, y Dios viene después como «in oblicuo»¹⁸. Es una referencia permanente por la que el hombre conoce lo que debe guardar¹⁹ y las afecciones e inclinaciones del corazón que debe *evitar*. Es un tratado de moral que ayuda a sentirse denunciado por referencia a un arquetipo de comportamientos que abarca el ancho campo de la voluntad precepti-

¹⁴ Sin descuidarla, pero considerando ambas cosas como diferentes. El P. POLANCO redactó, por encargo de S. Ignacio, un *Breve Directorium ad confessarii et confitentis munus rite obeundum*. Fue publicado en 1544 y conoció 50 reediciones. Cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* VI, col. 939-944.

¹⁵ C. De DALMASES, *Los Ejercicios dados según la Anotación 18*, 15: «El fin que se proponía Ignacio era instruir al ejercitante en las verdades de la fe y de la moral cristiana y exhortarle a vivir en conformidad con ellas». Definía esta vida como *el servicio de Dios*. Sus ejercitantes le piden que se la enseñe. (MHSI 115 FD, 332-335); A. CHAPPELLE, *Les Annotations*, en *Un commentaire*, 51.

¹⁶ Explicación en los procesos de Alcalá de Henares del «servicio de Dios». (MHSI 115, FD, 602; 609-610; 611; 617; 620).

¹⁷ Primer proceso de Alcalá (MHSI 115 FD, 322-331); La *Summa delle prediche* (MHSI 42 *Eplgn.* XII, 668-669). Las exigencias fundamentales del amor.

¹⁸ El primer modo de orar se distingue, en este sentido, del segundo y del tercero. Pues se invierte el orden de lo que viene «in recto» o «in oblicuo». Ya que mientras el primer modo de orar persigue como finalidad específica asimilar los comportamientos morales expresados en la Ley, el 2º y el 3º, en cambio, consisten en la interiorización de los contenidos básicos de la fe.

¹⁹ Para CLEMENTE ALEJANDRINO la gnosis es «una ciencia divina, una luz especial (φῶς) que se enciende en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον) como resultado de la obediencia (ὑπακοῆς) a los mandamientos; que hace patente todo lo que existe, es decir, las cosas creadas en el devenir, dispone al hombre para conocerse a sí mismo y le enseña a colocarse en condición de alcanzar a Dios», *Strom* III 5,44 (GCS 52 [15] 216,20) FPa., 10, 376-377.

va de Dios²⁰, y el conjunto de la perfección cristiana encerrada en el cumplimiento del doble precepto del amor. La *materia* del primer modo de orar es toda la perfección cristiana en su conjunto²¹. No es, pues, un examen de conciencia convencional, ni tan siquiera una preparación inmediata para la confesión, sino que va destinado a que el hombre se conozca a sí mismo y conozca mejor lo que a Dios le agrada o desaprueba; a que reconozca la inmoralidad propia y ajena, y cómo debe practicar la misericordia y las demás virtudes cristianas más elementales. Por esta razón es todo un resumen de gran parte de los sentimientos de la 1ª Semana, que debe ser explicado y practicado en ella.

Después de haber recibido la absolución es lógico que el candidato, incluso aquel que va a decidir su vida después en la elección, sienta primero necesidad de ordenar sus actitudes conforme a la Ley de Dios, y de adecuar sus facultades y sentidos a la vida histórica de Cristo nuestro Señor.

SU ESTRUCTURA Y CONTENIDO

En el texto de Helyar aparecen separados el examen general y el primer modo de orar²². Este hecho nos obliga a preguntarnos por las diferencias existentes entre ambos documentos. Si inicialmente estuvieron unidos, pues tenían un mismo origen común, el de los Confesionales, ¿por qué razón Ignacio los separó? A este respecto es interesante el paralelismo de ambas estructuras²³:

²⁰ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 55: «El ancho campo de la voluntad preceptiva de Dios, directa o indirecta».

²¹ La *materia* se divide en 4 grandes capítulos: 1. El conocimiento de la Ley de Dios, los mandamientos que se deben *guardar*; 2. Las raíces de las caídas (los pecados capitales) y las virtudes a ellas opuestas: Las afecciones y tendencias del apetecer que se deben *evitar*; 3. El *recto uso* de las potencias y facultades (de los sentidos) a semejanza de Cristo; 4. Y la práctica de las obras de misericordia; El *Directorio* del P. POLANCO (MHSI 76, 325) hace extensiva la materia a la *facultad de hablar*: «Et addi poterit de loquendi facultate»; A. GUIDETTI, *La Anotación 18: Método olvidado*, 627, pretende hacer extensiva la materia a «cualquier tema pedido por las exigencias espirituales del ejercitante es materia apta para estas instrucciones de Ejercicios *leves*».

²² Cf. HELYAR, Ex² 430-431 y 448.

²³ Este esquema del primer modo de orar está tomado de J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 71-72 y 72-83.

Esquema comparativo del examen general con el primer modo de orar

EXAMEN GENERAL [43]	PRIMER MODO DE ORAR [239-243]
1. Dar gracias por los beneficios.	1. Adición: a dónde voy y a qué [239]
2. 2º Punto: <i>pedir gracia</i> para conocer	2. Oración preparatoria: <i>pedir gracia</i> para conocer y ayuda para me enmendar [240]
3. 3º Punto: <i>Demandar cuenta</i> al ánimo de las acciones de pensamiento, palabra y obra.	3. El examen propiamente dicho: <i>Considerar</i> lo que está mandado o prohibido, y <i>pensar</i> (escrutinio) cómo lo he guardado (las virtudes) y en qué he faltado (sus contrarios) [241]. Una regla sobre la <i>duración</i> de la consideración de cada mandamiento, pecado, etc., que puede variar [242].
4. 4º Punto: <i>Pedir perdón</i> .	4. La <i>petición del perdón</i> [243]
5. 5º Punto: Proponer <i>enmienda</i> .	5. Pedir gracia y ayuda para <i>enmendarme</i> en adelante [243]; junto con el rezo de una oración vocal (Pater, etc.) 6. Y un coloquio, según la necesidad que sintiere en mí.

Comprobamos que, del examen general al primer modo de orar, varía la *materia* pero apenas varía el *modo* de trabajar con las potencias (considerar, reflexionar, examinar) ni la *forma* de proceder escalonadamente. Excepto la primera adición y el coloquio final²⁴, la estructura es prácticamente la misma.

– Mientras el examen general somete a análisis las acciones concretas –de pensamiento, palabra y obra– realizadas por el individuo en el es-

²⁴ H. COATHALEM, *Commentaire du livre*, 269: «La única diferencia apreciable de método entre los dos ejercicios está en la introducción y la conclusión».

pacio de un día o en el intervalo de un tiempo determinado, el *primer modo* de orar versa sobre la *voluntad salvífica* objetiva de Dios en general y sobre las faltas o virtudes habituales que la persona realiza, sin ceñirse a un período de tiempo determinado.

– Mientras el examen general analiza los capítulos del pensamiento, palabra y obra, el *primer modo* de orar se refiere a la *conformación interna* y gradual con la Ley de Dios y las virtudes fundamentales cristianas. Trata de conocer las faltas y de evitar los tropiezos para mejor guardar las exigencias del amor en un *proceso* de asimilación creciente de la salvación que va siempre de lo negativo hacia lo positivo.

– Mientras en el *examen general* se pide perdón por las faltas, se propone la enmienda y se termina con una oración vocal, el *primer modo* de orar repite estos actos *después del escrutinio* de cada mandamiento, pecado capital, etc.

Pequeña es, pues, la diferencia que separa una práctica de la otra. Tal vez S. Ignacio las separó porque esta conformación habitual podía llegar a convertirse, en la práctica, en un modo de ordenarse en clima de oración, distanciando en el espacio y en el tiempo del devenir histórico de los acontecimientos. Y por ser un modo peculiar de asimilar la voluntad salvífico-objetiva de Dios y de adecuar a ella las disposiciones habituales de la libertad. Pero hay que reconocer que ni tan siquiera la materia es tan diversa, ya que también en el n° [42] se hace alusión a los diez Mandamientos de la ley de Dios.

Con todo, no es propiamente oración

De aquí se deduce que el primer modo de orar no tiene forma propiamente oracional²⁵, sino que está destinado a disponer al hombre para el cambio de vida y a la adopción de las actitudes fundamentales cristianas. Para que «su oración sea aceptada». Es un examen de conciencia meditado con unas oraciones vocales intercaladas y un coloquio de petición al final. Un ejercicio espiritual por el que el hombre se confronta con los pilares básicos de la vida cristiana y, de este modo, se dispone y ayuda para que su oración suba a Dios²⁶.

A pesar de todo Ignacio lo llama «modo de orar», tal vez porque cada punto del examen va alternado regularmente con una oración vocal, o bien porque a la consideración de todo el discurso le sigue un coloquio final, dirigido, según la «subyector materia» [243²], a Dios nuestro Señor. Y posiblemente también por una razón extrínseca al mismo método. Durante mucho tiempo en la Iglesia, a la primera parte del catecismo se la conoció

²⁵ [238³] «es más dar forma, modo y ejercicios...».

²⁶ Cf. La *Vulgata*: «unde non tam habet orationis formam quam exercitii cuiusdam spiritualis, per quod et anima iuvatur et oratio Deo redditur acceptior». Ex² 312.

por el nombre de «las oraciones». Y cuando el fiel cristiano se disponía a cumplir con Pascua, previamente a la confesión anual, el sacerdote le preguntaba por una oración o parte del catecismo que el cristiano debía conocer y recitar, dando así prueba de su preparación para acceder al cumplimiento pascual²⁷. La asimilación de los contenidos catequético-morales debía tener lugar, por tanto, en clima sacramental.

Son, en fin, una parte esencial del servicio de Dios, y el mejor complemento de la 1ª Semana. Porque pertenecen a la catequesis más elemental, y porque proponen un plan de vida por el que el hombre expresa, de modo efectivo, su conversión y le da continuidad adhiriéndose a la vida espiritual eclesial.

Un directorio vinculado a la Anotación [18]

S. Ignacio era muy consciente de que bastantes de los candidatos que encontraba no reunían las disposiciones necesarias para hacer los Ejercicios completos por razón de su edad, salud, capacidad psicológica, preparación intelectual o disposición espiritual²⁸. Debían comenzar por asimilar los rudimentos de la vida cristiana en general, tal y como se proponían en la catequesis. Para este género de personas, los Ejercicios no podían ser otra cosa que una ayuda²⁹ para que se definieran cristianamente en medio de un mundo que oscilaba entre el paganismo y la fe. Porque sería un error deplorable dar, a quien ni tan siquiera cumple con lo más elemental, elementos muy refinados que pudieran ocultarle la verdad de su vida o distraerle de la toma de contacto con su verdadera situación tanto moral como espiritual³⁰.

²⁷ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 51: «Otra razón quizá de que San Ignacio lo nombre así se nos ofrece, y es que se llaman vulgarmente «oraciones» los textos catequísticos de los mandamientos, pecados mortales, potencias y sentidos, que son como el armazón de este modo de orar».

²⁸ [18^a] «al que se quisiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima» Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 52: «llegar al grado limitado [228] de cumplir lo que es necesario para la salud eterna [165], y así dejar a su alma quieta y contenta»; A. GUIDETTI, *La Anotación 18: método olvidado*, 620-623; C. De DALMASES, *Los Ejercicios dados según la Anotación 18*, 11: «en este estadio de su vida, la ayuda de las almas consistía en hacerles salir del pecado y darles los medios mejores para prevenir las recaídas y llevar una vida conforme a la ley de Dios».

²⁹ Directorio del P. HOFFAEO n.º [3] (MHSI 76, *Direct.* 220) y n.º [64-75] (230-233); Directorio del P. MERCURIANO [19-32] (MHSI 76, 248-250); Directorio del P. POLANCO (MH-SI 76, 280-281).

³⁰ Por ejemplo, materia de elección y discernimiento, o conceptos teológicos muy sutiles en boga en aquella época, que podrían llegar a convertirse en un espejismo. Porque este distraimiento más habría de alejarles de la conversión, que lo que les pudiera ayudar.

Por este motivo es hoy³¹ más necesario que nunca recuperar la aplicabilidad de esta *catequesis-oracional*, con el fin de comprobar cómo Ignacio ve en esta práctica un aspecto nada despreciable de eso que él mismo llama «todo modo» de orar vocal y mental [1,2]. Iría destinado a ordenar la vida y a recuperar así el valor más genuino de la iniciación en la fe. Porque en realidad lo que pretende es redescubrir el valor de la catequesis para la transformación de los comportamientos morales. Su valor, por tanto, se identifica con el de la transmisión de las verdades elementales de la moral.

S. Ignacio coloca este documento al final porque, de hecho, puede quedar desligado del examen diario, así como de la confesión general. Y puede convertirse en una práctica a un tiempo catequética y oracional permanente, extensiva a todas las demás materias de la doctrina espiritual³².

Se puede explicar la tarde del último día de la 1ª Semana, durante una hora, después de la confesión general, desgranando el sentido espiritual de cada uno de los Mandamientos de la Ley de Dios³³. Así como ensayar, de algún modo, mientras el ejercitante siente la experiencia gozosa del perdón. Pero está destinado principalmente para ser ejercitado después de los Ejercicios y como medio ideal de perseverancia³⁴, apto para todo género de personas³⁵, bien sean niños o adultos, por ser muy flexible y de fácil asimilación.

Su *duración*, de gran elasticidad, la describe el n° [242]. Pero, por la anotación [18], sabemos que oscilaba alrededor de 1/2 hora al día³⁶, pudiendo acortarse o alargarse según que el hombre hallare en sí mayor o menor necesidad [242²].

³¹ Sobre todo en tiempos de cambios tan acelerados y profundos, como los de este final del siglo XX. Hoy este asunto adquiere una relevancia especial debido a que en los períodos históricos de grandes cambios ideológicos o de profunda descristianización, el riesgo de disociación entre las ideas (los contenidos doctrinales básicos de la fe, con frecuencia vagos e imprecisos) y los comportamientos morales tiende a convertirse paulatinamente en una sima cada vez más insalvable. Este era uno de los aspectos importantes de la espiritualidad de los Alumbrados que causaban preocupación.

³² M. NICOLAU, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal SJ. en Coimbra (1561)*, 195. *Décima nona exhortatio* n° 30: «Las cosas que se meditan en la Compañía por nuestros ejercicios, ultra de aquello que toca a pecados y hacer penitencia dellos, es de la vida de Cristo y de los mandamientos, de los dones del Espíritu Santo y de todas las cosas de la doctrina cristiana»; Las *Constituciones* en el n° [98] establecen la práctica habitual de la confesión general de medio en medio año, «recogiéndose para mejor hacerla [...] por espacio de una semana, haciendo en ella algunos Ejercicios de los pasados o de otros».

³³ Cf. Ed. HAMEL, *¿Cómo presentar hoy el decálogo en los Ejercicios?* 50-68; CS-plg 5 (1981) 115-129.

³⁴ Cf. HELYAR, n° 62. Ex² 450: «Quid faciendum post exercitia ad conservandum se ipsum. Fiat per unum mensem examen bis in die [...] Contemplationes item fiant quotidie per unam horam.. per mediam partem orando et per mediam contemplando».

³⁵ *Const. Part. VII, c° 4, 8f; Directorio Breve* (c.a. 1580-1590) n° 71, nota 71 (MH-SI 76 *Direct.* 455).

³⁶ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 85.

EL SEGUNDO MODO DE ORAR

[249-257]

SU ORIGEN

El segundo y el tercer modo de orar forman un bloque homogéneo, una unidad. Ambos se basan en la fórmula de una oración y ambos, aunque su ritmo sea diverso, están destinados a penetrar en los tesoros de la fe cristiana por la recitación.

Su origen es tradicional. En la Iglesia desde siempre se han practicado estos modos de oración. Prueba de ello es que bastantes Santos, así como los grandes maestros medievales, se sintieron movidos a hacer algo parecido, sobre todo con el Padre-nuestro: S. Agustín³⁷, Ludolfo de Sajonia³⁸, Teresa de Avila³⁹, etc. Y el pueblo sencillo, así en la catequesis como en su oración privada, ha repetido fórmulas a veces sin «tempo», sin cadencia rítmica, y a veces acompasadamente (¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten compasión de mí [pecador]!⁴⁰)... con el fin de interiorizar, por anhelitos, los mismos contenidos que recitaban. De ahí que Ignacio no haga en ellos otra cosa que presentar sintéticamente una práctica tradicional, proveniente preferentemente del ámbito catequético contemplativo.

³⁷ S. AGUSTÍN, *Serm 56*, 4-13 (PL 38, 379-386); *Serm 57*, 9-12 (PL 38, 390-392). Cf. ORÍGENES, *PEuch*, (PG 11, 415-562; GCS II 3, 297-403); CIRILO DE JERUSALÉN, *CatMyst*, (PG 33, 1117-1124; Sch 126); GREGORIO DE NISA, *De or. dom.* (PG 44, 1119-1194; GNO VII/2); TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom Catech*, (R. Tonneau, Vaticano 1949); TERTULIANO, *De orat.* 1-29 (CSEL 20; CCL 1, 257-274); CIPRIANO DE CARTAGO, *Dom. orat.* (CCL IIIA, 88-113; BAC 241); AMBROSIO DE MILÁN, *De Sacr.* 6, c.3-5. (CSEL 73, 15-85; Sch 25bis, 60-155).

³⁸ Cf. *Vita Christi*, L.I, c.37, n° 5: Las significaciones del Padre nuestro. Cita a SAN AGUSTÍN: *In Ser.Dom. super montem*.

³⁹ Cf. *Camino de perfección* c.19-29 y 30-42; (613-761).

⁴⁰ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. «*Relatos sinceros (o reveladores) de un peregrino a su padre espiritual*». Son el mejor libro de la literatura ascética rusa acerca de la «oración de Jesús» (εὐχή Ἰησοῦ; Иисусова молитва). En ella se distinguen tres etapas: *vocal, mental y de corazón*. El movimiento se transfiere de los labios, que deben permanecer inmóviles, a la lengua. Y, después, de la lengua pasa al corazón. El peregrino cae en la cuenta de que su oración se adapta al ritmo del corazón, como si fuera el corazón el que en cierta medida se pusiera a recitar. Estos relatos fueron escritos (en Kazán) por un autor anónimo en la segunda mitad del siglo XIX, y editados por primera vez en el año 1911. Véase, por ejemplo, la edición del higuemeno (иеромонах Василий Гролимунд) Basilio Grolimund. En castellano, *Strannik o El peregrino ruso*, 49: «La continua oración interior a Jesús es una llamada ininterrumpida a su Nombre divino, con los labios, en el espíritu y en el corazón; consiste en representarlo siempre presente en nosotros e implorar su gracia en todas las ocasiones, en todo tiempo y lugar, hasta durante el sueño»; I. HAUSHERR, *Noms du Christ et vois d'oraison*, 209; P. ADNÈS, *Prière a Jésus, DSP VIII*, 1126-1150; T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, 305-308: «Se ha llamado a esta oración el corazón de la Ortodoxia, una práctica que, remontrándose a la más remota antigüedad, continúa aun hoy muy viva en el Oriente cristiano».

LA MATERIA

La oración vocal es de una enorme dignidad. Su valor le viene de la persona a quien va dirigida [251], del contenido que en ella se expresa y del Espíritu que suscita las palabras. Las principales oraciones de la vida litúrgica de la Iglesia, desde los Salmos⁴¹ al Padre nuestro, hasta las Anáforas eucarísticas, pasando por el Credo... son oraciones que se recitan vocalmente, bien a solas o bien en Comunidad.

Y de las diversas formas de comunicación humana, en el trayecto que va de los sentimientos a los signos en que se expresan o a la graffía de la escritura, la comunicación oral, «de boca a oído», goza de una inmediatez peculiar y de un increíble poder para establecer la comunión. Precisamente ese es un modo de hablar con Dios.

Pero la oración vocal, por ser al mismo tiempo un diálogo, no establece la comunión automáticamente, «*ex opere operato*»⁴², sino sólo cuando se la recita con la reverencia⁴³ propia de quien se siente ante la Divinidad. No es nunca una práctica mágica, a manera de conjuro o «talismán». Cuando se habla con Dios hay que *tomar conciencia*⁴⁴ de que se está hablando con él. Hay que saberse oído y escuchado. Entonces se establece ese vínculo de comunión. Uno habla correctamente con Dios si habla sinceramente, de verdad, si se sabe escuchado por alguien que le ama.

De ahí que las fórmulas de la oración vocal corran el enorme riesgo de desgastarse, perder brillo; y su recitación el peligro de caer en la rutina y en la pura mecanización. Por este motivo es preciso reavivarlas, demorarse en ellas, experimentarlas y gustar su contenido. Y la experiencia espiritual de la Iglesia confirma que estos dos modos de orar que Ignacio presenta ahondan, como ningún otro método, en los contenidos elementales que en ellos se ex-

⁴¹ Por ejemplo, en el rezo de la liturgia de las Horas; Cf. P. J. MIRÓ, Directorio n° [148] (MHSI 76 *Direct.*, 417). Amplía explícitamente las oraciones que se pueden rezar por el 2° modo de orar; Cf. ACQUAVIVA, Directorio n° [265] (MHSI 76, 739). Dice que por el 2° modo de orar se pueden recitar los Salmos, ya que «uberrime pascunt et intellectum et affectum».

⁴² Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 306: «Teófanos el Recluso tenía razón cuando se oponía a aquellos que deseaban atribuir a esta oración una virtualidad cuasi sacramental, creían haber hallado en ella un *talismán*».

⁴³ [3²⁻³] «advertamos que [...] cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos del entendimiento entendiendo».

⁴⁴ Cf. Sto. TOMÁS DE AQUINO, II-II q.83, a.13 (BAC 45,52): «Conviene, sin embargo notar que se puede dar una triple atención en la oración vocal. Una es la atención a la pronunciación de las palabras (*attenditur ad verba*), para que no se deslicen errores. La segunda es la atención al sentido de las palabras (*sensum verborum*). Y la tercera es la atención al fin de la oración, que no es otro que Dios y aquello por lo que se ora. Esta es la más necesaria y pueden tenerla todos, hasta los más rudos. Y a veces es tan vehemente esta intención que nos lleva a Dios, que el hombre parece olvidarse de todo como dice» HUGO DE S. VICTOR, *De virtute orandi*, c. 2 (PL 176, 979).

presan y contienen. Son modos creados por intuición popular, que luego fueron depurados en el tiempo por la experiencia de la Tradición.

DIVERSOS MODELOS DE DIÁLOGO

Existen dos maneras de dialogar vocalmente: una, cuando el hombre, a partir de lo que siente, crea, inventa y balbucea palabras en un proceso que va *de dentro a fuera*, y se las va diciendo a la otra persona. Y otra, cuando las palabras le vienen al hombre *de fuera a dentro*, y entonces las va recibiendo del otro y configuran su interior⁴⁵.

El *primer modo de dialogar* corre el peligro de que el hombre «se diga a sí mismo», formule trivialidades, o caiga en un monólogo egocéntrico interior. El *segundo*, que consiste en «dejar hablar a Dios» para responderle después de haber hecho nuestra su palabra, puede caer en la rutina, vacía ya del vínculo de la relación.

En este segundo modo, no obstante, las palabras tienen tanto más valor cuanto que están dichas al hombre por el mismo Dios. En este sentido el Padre nuestro es una oración inventada por Dios y perfecta. O bien pueden ser el sedimento secular, condensado y extremadamente depurado, de la experiencia espiritual, de la fe y de la vida de la Iglesia. Entonces las oraciones tienen que ser sumamente valiosas, hasta el punto de que el hombre tenga el atrevimiento de dejarse conformar por ellas en su interior⁴⁶. Y eso sólo lo puede hacer cuando la oración la ha creado el mismo Jesús o la Iglesia guiada por el Espíritu.

La ventaja de este segundo modo de dialogar estriba en que el hombre, al repetir una oración que ya conoce, se ve libre de las ideas que ha de decir. No debe preocuparse por la materia que habrá de inventar. Se siente libre del esfuerzo creativo de tener que buscar las palabras y después las frases, y eso genera en él un clima de serenidad. Todo le viene dicho. Entonces es su interior el que descansadamente recibe y se va conformando con la palabra expresada a fuera. Va de los labios al corazón. El camino lo recorre así en dirección inversa de lo habitual, de fuera a dentro⁴⁷, en donde se establece un verdadero diálogo de comunión.

⁴⁵ RICARDO DE S. VICTOR, (Ben., mai) [Beniamin maior. «De arca Moysi» o «De arca mystica] *De gratia contemplationis* I, c. 4^o (PL 196, 68): «Nam veritatem quidem diu quaesitam tandemque inventam mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, eiusque admirationi diutius inhaerere». La verdad largo tiempo buscada y por fin hallada, suele la mente recibirla con avidez, admirarla con alegría, y en su admiración permanecer largo tiempo.

⁴⁶ Un diálogo que se distingue por su carácter de mayor receptividad, ya que recibe de Dios y el hombre se expresa a sí mismo en aquella palabra recibida.

⁴⁷ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 308: «El movimiento se transfiere de los labios, que deben permanecer inmóviles, a la lengua. Y después, de la lengua pasa al co-

EL SEGUNDO MODO DE ORAR ES CONTEMPLANDO

S. Ignacio llama a este modo de orar *contemplación* [249]⁴⁸. Si la oración puramente vocal consiste en la articulación de palabras con la mera atención material necesaria para la recitación de un texto determinado, la oración «vocal y mental» a un mismo tiempo presta atención al significado de las palabras y simultáneamente a la persona a quien éstas van dirigidas. La palabra es entonces el vehículo y el vínculo de comunión. Hasta el punto de que a este modo de orar lo podemos llamar contemplación en la medida en que se ejercita descansada e *intuitivamente*, pero *de modo afectivo* desde el amor⁴⁹.

Por ello Ignacio describe al ejercitante quieto, estático, con los ojos fijos en un lugar, sin andar variando con ellos [252]⁵⁰, y puesta la atención, simple y sabrosa, en aquello que se pronuncia: ¡Padre!⁵¹ Contemplar, en este caso, es trabajar de manera más sencilla e intuitiva, penetrando afectivamente en el mismo núcleo de aquella verdad que entonces se pronuncia:

razón. El peregrino cae en la cuenta de que su oración se adapta al ritmo de las palpitaciones de su corazón, como si el corazón en cierta medida se pusiera a recitar: 1 Señor, 2 Jesús, 3 Cristo, y así sucesivamente»; 307: «Cuando aprendas a hacer como es debido esta oración, o mejor, cuando ella te introduzca en el corazón, te habrá conducido al fin deseado, porque unirá tu espíritu con tu corazón y pondrá fin al desorden de tus pensamientos y te dará la fuerza para dirigir los movimientos de tu alma».

⁴⁸ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 37: «Si a esta atención material se añade la atención al significado de las palabras o a Dios nuestro Señor o a otra persona a quien ora, o a la cosa que se pide, o a otra consideración pía, con que el alma fácilmente viene a encenderse en devoción hasta llegar a la unión con Dios, la oración será *vocal y mental a la vez*».

⁴⁹ HUGO DE S. VICTOR, *Serm 72* (PL 177, 1131): «*Cogitatio* est cum mens notione rerum transitorie tangitur [...] *Meditatio* est assidua ac sagax retractatio cogitationis [...] *Contemplatio* est perspicax et liber animi contuitus in res perspicendas usquequaque diffusus». Cuando la mente pasa transitoriamente por la noción de las cosas la llamamos *cogitatio*; La *meditatio*, en cambio, consiste en el rumiar asiduo y sagaz de la cogitación; Mientras que la *contemplatio*: es la mirada perspicaz y libre del ánimo, según la inclinación espontánea del amor, que se derrama por todas partes para percibir intuitivamente los objetos en su fondo y globalidad; La consideración es el proceso de la razón que, a través de los principios, llega a la contemplación de la verdad; Cf. J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 104-105.

⁵⁰ S. BASILIO, *Const. [Constitutiones asceticae]* c.1, n° 4 (PG 31, 1333-1334) «et ita demum divinum (συνμαχίαν) auxilium flagitare: flagitandum autem est non segniter (ῥαθυμῶς), neque mente huc et illuc divagante: siquidem quisquis est eiusmodi, non solum non consecuturus est quae petet, imo vero Dominum magis exasperabit»; T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 310: «La atención del alma depende también de una disposición corporal que es, en la oración, como *los fundamentos del edificio*».

⁵¹ HELYAR, Ex² 449: (2° modo de orar) «manebo per unam horam in ipso solo Pater noster, ad hunc modum: Quando dico (Pater), afferam *comparaciones*, considerando officium patris, et charitatem talis Patris, quis proprio Filio non pepercit (Rom 8,32) etc., et *synonima*, quantum animus poterit habere gustum seu solatium spirituale (dulcedinem seu gaudium) *contemplando*». Las comparaciones crean la relación y ésta desborda la misma palabra que la ha provocado y en ella se expresa.

«simplicem intuitum veritatis»⁵². Porque, al dejar que el significado de cada palabra penetre en nuestro interior, se despiertan los sentimientos más hondos del amor y éstos crean la comunión⁵³. Entonces es el interior del orante el que queda conformado «desde fuera» por el Padre y su amor⁵⁴. Es más bien el Otro el que con sus palabras configura mi propio interior.

En el n° [230] de los *Ejercicios* S. Ignacio afirma «que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras». Pero, a decir verdad, el amor consta de obras y palabras. Las *obras* son un criterio más evidente del amor, en ellas no hay engaño. Pero no podemos suprimir las palabras. Estas tienen un valor igual de grande, si son expresión del amor, y más si se las dice a uno la otra persona que le ama, en este caso Dios. Las obras son visibles, y en este sentido «verdad» verificable (realidad o «amores»). Las *palabras*, en cambio, crean la comunión⁵⁵. A las palabras ciertamente se las lleva el viento. Pero lo que no se puede llevar el viento es la realidad interior del alma que se vuelca en Dios, ni la comunión que el mismo Dios establece con el hombre por medio de sus palabras de amor. Obras y palabras poseen distinto valor y a la vez desempeñan funciones complementarias. De ahí que el amor también tenga palabras, y éstas sean precisamente el 2° y el 3° modo de orar.

Porque la palabra, cuando ha sido formulada por el mismo Dios, o bien cuando la Iglesia, guiada por el Espíritu, ha acuñado en ella la síntesis de su experiencia de la fe, es un vehículo privilegiado de comunión que el mismo Dios garantiza y acredita con la unión. Son el lugar mismo del encuentro: ¡Padre nuestro!

La invocación, ¡Padre! o bien ¡Santificado sea tu nombre! expresan los deseos más profundos del corazón cuando todavía el hombre no ha lo-

⁵² Cf. DIONISIO EL PSEUDOAREOPAGITA, *De div.nom* c.VII 2 [305-306] [868b] (Corpus Dionisyacum I, 195-197): Las mentes angélicas tienen una comprensión (νοήσεις) simple y dichosa (μακαρίας) porque perciben la verdad inteligible mediante una simple intuición. Sto. TOMÁS DE AQUINO, II-II q.180, a.3 (BAC 45, 644) «quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis» [...] «contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis»; J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 60: «atención simple y sabrosa».

⁵³ TERESA DE ÁVILA, *Camino de perfección* (CV) c.25, n° 1 y 2: «Al rezar vocalmente con perfección [...] el paternóster [...] gozan sin entender cómo gozan. Está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza» (743).

⁵⁴ Sto. TOMÁS DE AQUINO, II-II q.83 a.13 (BAC 45,52): «Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio (ad verba, ad sensum verborum, et ad finem (Deum) orationis)» «El tercer efecto de la oración es el que realiza actualmente, es decir, una cierta devoción o refección espiritual del alma». La devoción actual, el sentimiento interno, el *gusto y la consolación*.

⁵⁵ En ocasiones las palabras pueden llegar también a ser «obras» (de consejo, aliento, presencia); expresión y amor al mismo tiempo.

grado tan siquiera descubrirlos en sí. La palabra los despierta y aviva, y de este modo configura el fondo del ser con los deseos y actitudes que el mismo Dios tiene, sus entrañas misericordiosas de Padre⁵⁶. Por esta razón, cuando la formulación de la palabra es muy densa y se la pronuncia sinceramente, llamando a Dios, aviva los sentimientos del ser del hombre y estos, a su vez, ahondan en el conocimiento de aquello que los labios se atreven a expresar⁵⁷. Precisamente esto es «contemplar» el significado de cada palabra [249]: dejar que la palabra, venida de fuera, establezca la comunión por el amor que despierta en mí⁵⁸. Es entonces cuando el hombre descubre lo que significa el corazón paterno de Dios y el gozo de estar en sus manos. Halla comparaciones, gusto y consolación: el gusto y el sentimiento interno de las cosas espirituales nacido del ejercicio personal del entendimiento y de la voluntad [24].

El gusto consiste en aquella satisfacción y hartura que nace del sentir y gustar de las cosas internamente; es la vivencia. La consolación, en cambio, es el don espiritual que opera el aumento sensible de las virtudes teologales, acompañado con frecuencia de las lágrimas y la alegría interna que atrae irresistiblemente hacia Dios; es la moción.

Y esto es trascender. El cristiano siempre que habla así con Dios transcende. Lo hace profundizando en lo que dice, «contemplando» el significado de cada palabra. Ya que no se trata simplemente de enterarse, sino de dejarse empapar y penetrar. Cuando el sacerdote ora así las Anáforas de la Eucaristía entonces ésta llega a ser un verdadero diálogo con Dios, porque hace presente a Dios con su modo de «ser transcendido» por el misterio. Y eso, que siempre se contagia, es el vehículo ideal de la comunicación de la fe. Lo mismo le ocurre a la madre de familia con su niño cuando penetra con él en los tesoros de la oración o en los contenidos más profundos y nucleares de la revelación⁵⁹.

⁵⁶ ¡Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden! Mt 6,12 - Lc 6,36.

⁵⁷ O bien *se apodera* del corazón el contenido de la palabra (la presencia personal del otro y su amor) que acabamos de pronunciar; o bien *centra la atención* y se convierte en el soporte de la comunión.

⁵⁸ El amor, venido de fuera, halla en mí resonancias y a la vez desencadena una constelación de palabras dirigidas a la persona que así me manifiesta su amor.

⁵⁹ Se trata de producir la fe, proclamando las palabras de fe. De un lenguaje *performativo*: un discurso que compromete a quien lo pronuncia, porque a la vez dice y hace, mediante una especie de rito sacramental (Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* 28), como si se tratase de una ceremonia en la que se *re-conoce* y *re-encuentra* la propia identidad cristiana dentro de la Iglesia a nivel de una *función confesante* y de otra *doctrinal*. Cf. J.-C. DIETSCH, *Los Ejercicios Espirituales y el Credo*, 42: «El símbolo de la fe tiene dos funciones esenciales e inseparables: La primera la podríamos llamar *confesante*. Se trata de un compromiso para con Dios, hecho dentro de una comunidad que se reconoce en este compromiso, a la vez individual y colectivo. La segunda la podemos llamar *doctrinal*. El Credo es la base de la enseñanza catequética, cualesquiera que sean las vías para acceder a ella».

LA FORMA DE PROCEDER ESCALONADAMENTE

A continuación S. Ignacio describe el modo escalonado⁶⁰, el ritmo y su duración. Consta de los siguientes pasos:

1. La *Adición*, «a dónde voy y a qué» [250] [74 y 131].
2. La *Oración preparatoria*, que se hará conforme a la persona a quien va dirigida la oración, encomendándose especialmente a ella [251].
3. La adecuación de la *actitud corporal* con la disposición física en que se halla, según le ayude más o menos a la devoción [252¹]; con la mirada serena y tranquila, si vagar con los ojos de una parte a otra.
4. *Decir vocal* o mentalmente *una palabra* y detenerse sin límite de tiempo mientras halle gusto y consuelo en ella.

* Porque el criterio sobre el *ritmo* [76³] de este modo de oración es que allí me repose sin tener prisa de pasar adelante [252²][254].
5. Proceder de la misma manera con las demás palabras de la oración hasta completar la hora entera [252³].

* Su *duración* Ignacio la repite por tres veces [253] [254²] [255¹].
6. Acabada la hora, *recitará* vocal o mentalmente, bien *el resto* de la oración que ha contemplado u otra diferente oración [253] [254²].
7. Finalmente, dirigiéndose a la persona a quien ha orado, con pocas palabras, *suplicará* le conceda las virtudes o gracias de las cuales sintiere tener mayor necesidad: la «*subyecta materia*» [257]. Con esta petición⁶¹ concluye el diálogo pasivo de este género de oración.

⁶⁰ Cf. J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 111-112: La forma de proceder escalonadamente.

⁶¹ J. CABA, *Pedid y recibiréis*, 19-21 y 99-113 (De la amistad a la insistencia confiada en la petición).

EL TERCER MODO DE ORAR

[258-260]

EL LENGUAJE RITMADO, PROPIO DEL TERCER TIEMPO

El hombre, cuando habla, habla seguido. Bien es verdad que uno a veces habla más deprisa y a veces más despacio; otras hace pausas. Toda conversación posee un *ritmo*, aunque con frecuencia éste sea superficial y carezca de armonía. Pero lo cierto es que el diálogo de la oración cubre una distancia infinita, la que va del orante a la persona a quien se ora y viceversa. Y el puente natural que cubre esa distancia «puede ser» el *ritmo vital* de la respiración, el manantial mismo de la vida, que cuando es pausado se convierte en un remanso de paz⁶².

Por eso S. Ignacio, siguiendo en parte una antigua tradición⁶³, desea que el hombre acepte hablar con Dios por medio de ese impulso vital. Lo cual no siempre es fácil, porque con frecuencia uno tiende a pasarse espontáneamente al 2º modo de orar, a detenerse. Pero no, al cristiano le conviene dialogar con Dios también desde su propio y ritmado *soplo vital*, desde la respiración⁶⁴. Entonces con cada anhélito o «resollo» se dice una palabra. Es esta una manera *muy afectiva* de expresar lo que se va diciendo⁶⁵, un modo de hablar. Entonces, si se habla más aprisa, en cada respiración se dicen una o dos palabras y, si se habla más despacio, cada palabra ocupará diversas respiraciones. Pero lo que *no varía es el ritmo*, el puente que une a Dios con el orante. Es una conversación descansada e *ininterrumpida*, la de la misma vida fuente del que inspira y expira⁶⁶. En-

⁶² Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 307: El mismo *método psico-físico* conlleva «una ralentización reglada de la respiración (más tarde se dirá que es preciso sincronizar la repetición de la fórmula con el ritmo ralentizado de la respiración), una exploración mental del yo visceral en busca del lugar del corazón y la invocación perseverante de Jesús».

⁶³ Cf. I. HAUSHERR, *Les exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique*, OCP 20, 17 [OCA 176, 144]: «Entre el llamado *método hésychástico* y las enseñanzas de S. Ignacio existe un punto común, la idea de la participación del cuerpo en la psicología de la oración»; COP 20, 23 [OCA 176, 150]: «El *palamismo*, al reaccionar contra un espiritualismo demasiado platonizante, ha tratado (*sciemment*) de rehabilitar el cuerpo, templo del Espíritu Santo».

⁶⁴ Cf. El testimonio de María de la Flor, Alcalá de Henares, 10 de Mayo 1527 (MHSI 115, FD, 335): «E que quando dixese el Abemaría, que *diese un suspiro* e contenplase en aquella palabra *Abemaría* e luego *gracia plena*, e contenplar en ella».

⁶⁵ Directorio de POLANCO n° 107 (MHSI 76 *Direct.* 325): «et quod illud *interstitium* respirationum dat tempus oranti [...] et affectu magis ad intellecta moveatur».

⁶⁶ T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 308: «La conclusión que se impone de la lectura de este relato (del Peregrino ruso) es la siguiente: quien une la oración al latido de su corazón, no podrá cesar de orar jamás, porque la oración se convertirá en una función vital de su existencia».

tonces, al hablar con Dios, se habla seguido, como se habla a un Padre. Y, aunque se digan cosas muy emotivas, la conversación *no cesa*, porque se repite sucesivamente el ritmo de la respiración. El es el que nos une a Dios. Eso es lo propio de la pura contingencia creatural, recibir de Dios el aliento de la vida y por medio de él expresarse y alcanzarle. Por ello, cuando la oración llega a una cierta madurez, tiene un ritmo, el de la serenidad, el de la vida latente, el de la pura dependencia creatural, el del propio ritmo vital.

El tercer modo de orar es exactamente igual que el 2º, pero *por compás*⁶⁷. Lo que añade, o aquello en que se distingue del 2º, es el ritmo. El ritmo del 2º admitía pausas, incluso prolongadas, porque se detenía afectivamente gustando del significado. El tercero, en cambio, no, sino que recita rítmicamente palabra por palabra o frase por frase⁶⁸, tomando por medida el propio vivir. Por el ritmo de la respiración el hombre desciende a los estratos vitales más profundos del ser para recuperar allí *la paz y la armonía* de la vida y desde ella ora a Dios.

Esta oración mira simultáneamente tres cosas: el *significado* de lo que se dice, la *persona* a quien se invoca, y finalmente la *distancia ontológica*⁶⁹ entre tanta alteza y tan extrema bajeza [258⁵]. La misma respiración, la expulsión rítmica del aliento, se presta a una oración en que el hombre percibe su latido vital, e inspira-expira el contenido (¡Padre!) que le da la vida⁷⁰. Es el contenido el que une los extremos de tan gran distancia y provoca sentimientos de respeto y humildad⁷¹; suscita y aviva la devoción para afectarse todavía más a aquello que entonces se barrunta y comienza a comprender. Y en ese sentir conoce el vacío de la distancia que Dios colma con el abrazo de su amor de Padre.

El aliento, la respiración serena, recoge el espíritu humano, lo sosiega, concentra la atención, y unifica el sentimiento. El códice de Helyar aconseja incluso que, para ello, antes de la recitación de la oración, la per-

⁶⁷ *Será por «compás»*: Tal vez este modo de orar tenga algo que ver con el ritmo del compás musical.

⁶⁸ Para afectarse todavía más a lo comprendido. Cf. El Directorio del P.I. MIRÓN nº 40 (MHSI 76 *Direct.* 384) El sentido de la repetición consiste en rumiar con gusto y afecto deseado aquellas cosas que sentimos y gustamos de Dios; Cf. J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 120.

⁶⁹ Cf. T. ŠPIDLÍK. *La Spiritualité de l'Orient*, 306-307: «Se puede poner el acento en el primero (la recitación vocal) o en el segundo elemento (el contenido) de la oración (a Jesús). En el segundo caso, la *oración a Jesús* es una de las numerosas oraciones *cataníticas*, en voga en el medio monástico que cultivaba el *penthos*. Los autores más recientes prefieren insistir más bien en el primer elemento: la fuerza especial del nombre de Jesús. Pero es mejor no separar un elemento del otro: la adoración y la compunción, *la visión del abismo entre lo divino y lo humano* y, al mismo tiempo lo que la sobrepasa, la misericordia de Dios-hecho-hombre».

⁷⁰ Recibe y entrega el don de la vida en la mutua donación.

⁷¹ J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 121.

sona tenga un coloquio previo con Aquel a quien se dirige, exponiéndole lo que desea⁷².

Lo que hasta aquí venimos diciendo es extensivo también a la Liturgia, donde este método adquiere una especial relevancia. Así lo han comprendido los maestros de la oración colectiva. Nota musical y palabra alcanzan la unanimidad de la Comunidad que, desde la armonía del impulso vital, se une a Dios, inspira y expira su nombre, y el contenido que expresa se imprime como un sello en ella unificándola, imprimiéndole carácter, constituyéndola como tal. Cuando una Comunidad cristiana llega a una cierta madurez le vienen ganas de cantar, y su armonía se expresa en el ritmo interior (el canto) que asciende a Dios y cubre la distancia que de él le separa. Y de él revierte su amor que, a su vez, crea y configura a la misma Comunidad.

SU DURACIÓN

La *duración* del tercer tiempo es relativamente breve, depende de su repetición, quedando en libertad el que ora para poder alargarla o acortarla según su devoción [260], así como practicarla en cualquier lugar o circunstancia de la vida.

DIRECTORIO: ¿POR QUÉ EN LA 4ª SEMANA?⁷³

El proceso de caminar de fuera a dentro, tomando por objeto la palabra para interiorizarla y conformar con lo que ella dice la propia interioridad, es muy problemático que el individuo pueda hacerlo correctamente antes de la 4ª Semana⁷⁴. Porque solamente cuando ésta ha concluido se da en el ejercitante un aquilatamiento tan fino de sentimientos y una maleabilidad tan grande de los afectos que entonces está más capacitado para recibir en sí la palabra de Dios. Su interior está ya «reblandecido», como la cera blanda, y Dios puede dejar grabada en ella con más facilidad su propia identidad (¡Padre!), su sello de amor y de comunión. Por esta razón Ignacio relega estos dos modos (el 2º y el 3º) para que sean explicados y practicados al final de los Ejercicios⁷⁵. Porque en la 4ª Semana lo que viene «in rec-

⁷² HELYAR, Ex² 449; Directorio de POLANCO: En el tercer modo ejercítese aquella persona que lo experimente más útil para él (Cf. MHSI 76, *Direct.* 326, nota 200).

⁷³ MHSI 76: POLANCO, n° 106, 325; NICOLAI, n°14, 356; I. MIRÓ, n° 129, 413; GZ. DÁVILA, n° [175] 528-529; n° [5] 460-461; Cl. ACQUAVIVA, [264-266] 738-740; GAGLIARDI, [8] 809-810.

⁷⁴ Posiblemente lo pueda hacer en otros momentos, e incluso sin haber hecho tan siquiera los Ejercicios. Pero *su sentido más pleno* lo tiene aquí, en la 4ª Semana. No obstante, estos dos modos de orar conviene explicárselos también a la gente sencilla por tratarse de la transmisión más natural de la fe.

⁷⁵ Directorio de POLANCO (MHSI 76, 323, líneas 264-265): Al final de la 4ª Semana, «se dejan algunos días de ella para ejercitarse en los modos de orar» «ut modis orandi exer-

to», y ocupa el centro, es el Señor y su relación de amor hacia nosotros. Y el hombre aparece, luego, «in oblicuo», como recipiente de los dones y reflejo de su amor.

Es en este momento cuando, al no encontrar palabras adecuadas para expresar el agradecimiento espontáneo que brota del amor que recibe, lo expresa mediante una *ley de sencillez* y de *economía de verbos*, ¡Padre nuestro!.. Para ello toma fórmulas prestadas que no son aumentativos, sino el condensado de toda vivencia posible venida de Dios, y a la vez el pronunciamiento radical interior a favor de la persona a la que uno ama, «su divina majestad». Se establece así, en la pura sobriedad, el lenguaje del amor de Dios al hombre y la súplica indigente que lo espera todo de él.

Quien no ha practicado este intercambio «del recibir y ofrecer» en toda su hondura, después de haber experimentado su propia pobreza junto con el perdón (1ª Semana) y el agradecimiento por la salvación (2ª, 3ª y 4ª Semanas), no ha alcanzado la cima definitiva a la que aspiran los Ejercicios: la mutua comunicación de dones propia del amor⁷⁶.

cendis aliqui dies huius hebdomadae supersint»; Cf. además la Instrucción del P. MERCURIANO nº 50,4: MHSI 76, 252; J. CALVERAS, *Los tres modos de orar*, 144: «Se han de dar siempre», al finalizar los Ejercicios, junto con la contemplación para alcanzar amor.

⁷⁶ ¡Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...! Por ello el 2º y el 3º modo de orar están íntimamente vinculados a la contemplación para alcanzar amor, porque ambas piezas son principalmente el resultado de la iniciativa divina o la comunión que acontece en el misterio de «recibir y ofrecer», «buscar-hallar» y «en todo amar y servir».

Los misterios de la vida de Cristo
nuestro Señor

[261-312]

[261] **¹LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO
NUESTRO SEÑOR**

²*Nota.* Es de advertir, en todos los misterios siguientes, que todas las palabras que están incluidas entre comillas son del mismo Evangelio, y no las que están de fuera. ³Y en cada misterio, por la mayor parte hallarán tres puntos para meditar y contemplar en ellos con mayor facilidad.

[262] **¹DE LA ANUNCIACIÓN DE NUESTRA SEÑORA
ESCRIBE SAN LUCAS EN EL PRIMER CAPÍTULO**
[Lc 1,28.31/ 36 / 38]

²*El primer punto* es que el ángel san Gabriel, saludando a nuestra Señora, le significó la concepción de Cristo nuestro Señor. ³«*Entrando el ángel donde estaba María, la saludó, diciéndole: Dios te salve, llena de gracia; concebirás en tu vientre y parirás un hijo*».

[261] S. Ignacio desgrana a continuación esquemáticamente (mediante una breve y sumaria declaración) 51 misterios de la vida de Cristo que son tal vez modelos de los esquemas que él presentaba al dar la materia de contemplación, para que el que da los Ejercicios se sirviera de ellos según la necesidad. Desglosados en tres puntos nos presentan de ordinario personajes en acción (hechos y dichos) de modo que la imaginación pueda centrarse en ellos con facilidad. Por los criterios exegéticos utilizados en la selección así de los misterios como de los diversos aspectos que le llaman la atención podemos conjeturar los centros de interés de Ignacio. Transcribiremos entrecomilladas («inclusas en paréntesis») las palabras tomadas de los evangelios que él tradujo personalmente (Cf. Ex² 55) con el fin de que se distinguieran del resto de su propio comentario. En el texto *Autógrafo* Ignacio, en lugar de versículos, cita unas letras (A.B.C.D.), debido a que los versículos no fueron introducidos en el texto hasta la cuarta edición de Robert Estienne (Stephanus) en 1551. Pero como estas letras frecuentemente no corresponden ni a los puntos concretos ni a los diversos evangelistas que utiliza simultáneamente, ha sido preciso en esta edición comprobar en cada misterio a qué versículo y a qué evangelio corresponde cada punto con exactitud, para después sustituir las letras citadas por sus referencias precisas.

² *inclusas en:* incluidas entre – ³ *en ellos:* los misterios.

[262] ² *sinificó:* Significó, informó sobre.

⁴*El segundo.* Confirma el ángel lo que dijo a nuestra Señora, significando la concepción de San Joan Bautista, diciéndole: «*Y mira que Elisabet tu parienta ha concebido un hijo en su vejez.*».

⁵*El tercio.* Respondió al ángel nuestra Señora: «*He aquí la sierva del Señor; cúmplase en mí según tu palabra.*».

**[263] ¹DE LA VISITACIÓN DE NUESTRA SEÑORA A ELISABET.
DICE SAN LUCAS EN EL PRIMER CAPÍTULO**

[Lc 1,41-42 / 46-55 / 56]

²*Primero.* Como nuestra Señora visitase a Elisabet, san Joan Bautista, estando en el vientre de su madre, sintió la visitación que hizo nuestra Señora: ³«*Y como oyese Elisabet la salutación de nuestra Señora, gozóse el niño en el vientre de ella;* ⁴*y llena del Espíritu Santo, Elisabet exclamó con una gran voz y dijo: ¡Bendita seas tú entre las mujeres, y bendito sea el fruto de tu vientre!*»

⁵*Segundo.* Nuestra Señora canta el cántico, diciendo: «*Engrandece mi ánima al Señor.*».

⁶*Tercio.* «*María estuvo con Elisabet cuasi tres meses, y después se tornó a su casa.*».

**[264] ¹DEL NACIMIENTO DE CRISTO NUESTRO SEÑOR
DICE SAN LUCAS EN EL CAPÍTULO SEGUNDO**

[Lc 2,4-5/ 7 / 13-14]

²*Primero.* Nuestra Señora y su esposo José van de Nazaret a Belén: «*Ascendió José de Galilea a Belén, para conocer subyección a César, con María su esposa y mujer ya preñada.*».

³*Segundo.* «*Parió su Hijo primogénito y lo envolvió con paños, y lo puso en el pesebre.*».

⁴*Tercero.* «*Llegóse una multitud de ejército celestial que decía: ¡Gloria sea a Dios en los cielos!*»

[264] 2 *conocer subyección:* Someterse al edicto de.

[265]

¹DE LOS PASTORES
ESCRIBE SAN LUCAS EN EL CAPÍTULO SEGUNDO

[Lc 2,10-11 / 16 / 20]

²*Primero.* La natividad de Cristo nuestro Señor se manifiesta a los pastores por el ángel: «*Manifiesto a vosotros grande gozo, porque hoy es nacido el Salvador del mundo*».

³*Segundo.* Los pastores van a Belén: «*Vinieron con prisa y hallaron a María y a José y al Niño puesto en el pesebre*».

⁴*Tercero.* «*Tornaron los pastores glorificando y laudando al Señor*».

[266]

¹DE LA CIRCUNCISIÓN
ESCRIBE SAN LUCAS EN EL CAPÍTULO SEGUNDO

[Lc 2,21 / propio de Ignacio]

²*Primero.* Circuncidaron al Niño Jesús.

³*Segundo.* «*El nombre de él es llamado Jesús, el cual es nombrado del ángel antes que en el vientre se concibiese*».

⁴*Tercero.* Tornan el Niño a su Madre, la cual tenía compasión de la sangre que de su Hijo salía.

[267]

¹DE LOS TRES REYES MAGOS
ESCRIBE SAN MATEO EN EL CAPÍTULO SEGUNDO

[Mt 2,2b / 11bc / 12]

²*Primero.* Los tres Reyes Magos, guiándose por la estrella, vinieron a adorar a Jesús, diciendo: «*Vimos la estrella de él en Oriente, y venimos a adorarle*».

³*Segundo.* Le adoraron y le ofrecieron dones: «*Postrándose por tierra, lo adoraron y le presentaron dones: oro, incienso y mirra*».

⁴*Tercero.* «*Recibieron respuesta, estando durmiendo, que no tornasen a Herodes; y por otra vía tornaron a su región*».

[265] 2 *hoy es nacido*: Hoy ha nacido – 4 *laudando*: Alabando al.

[266] 3 *es llamado Jesús*: Fue llamado, le pusieron por nombre (Lc 2,21).

**[268] ¹DE LA PURIFICACIÓN DE NUESTRA SEÑORA
Y REPRESENTACIÓN DEL NIÑO JESÚS
ESCRIBE S. LUCAS, CAPÍTULO SEGUNDO**

[Lc 2,22-24 / 27-29 / 38]

²*Primero.* Traen al Niño Jesús al templo, para que sea representado al Señor como primogénito, y ofrecen por él «*un par de tórtolas o dos hijos de palomas*».

³*Segundo.* Simeón, viniendo al templo, «*tomólo en sus brazos*» diciendo: «*Ahora, Señor, deja a tu siervo en paz*».

⁴*Tercero.* Ana, «*viniendo después, confesaba al Señor y hablaba de él a todos los que esperaban la redención de Israel*».

**[269] ¹DE LA HUIDA A EGIPTO
ESCRIBE S. MATEO EN EL CAPÍTULO SEGUNDO**

[Mt 2,16.13 / 14 / 15a]

²*Primero.* Herodes quería matar al Niño Jesús, y así mató los inocentes. Y antes de la muerte de ellos amonestó el ángel a José que huyese a Egipto: «*Levántate y toma el Niño y a su Madre y huye a Egipto*».

³*Segundo.* Partióse para Egipto: «*El cual, levantándose de noche, partióse a Egipto*».

⁴*Tercero.* Estuvo allí hasta la muerte de Herodes.

**[270] ¹DE CÓMO CRISTO NUESTRO SEÑOR TORNÓ DE EGIPTO.
ESCRIBE S. MATEO EN EL CAPÍTULO SEGUNDO**

[Mt 2,19b-20a / 21 / 22-23]

²*Primero.* El ángel amonesta a José para que torne a Israel: «*Levántate y toma el Niño y su Madre y va a la tierra de Israel*».

³*Segundo.* Levantándose vino en la tierra de Israel.

⁴*Tercero.* Porque reinaba Arquelao, hijo de Herodes, en Judea, retrájose en Nazaret.

[268] 1 2 *representación* [...] *representado*: Presentación [...] presentado.

[269] 2 *ante de la muerte*: Antes de.

[270] 2 y *va a*: Y vete a – 4 *retrájose en*: Se retiró a.

[271] **¹DE LA VIDA DE CRISTO NUESTRO SEÑOR
DESDE LOS DOCE AÑOS HASTA LOS TREINTA
ESCRIBE S. LUCAS EN EL CAPÍTULO SEGUNDO**

[Lc 2,51-52 / Mc 6,2b-3]

²*Primero.* Era obediente a sus padres. «*Aprovechaba en sapiencia, edad y gracia*».

³*Segundo. Parece que* ejercitaba la arte de carpintero, como *muestra significar* san Marco en el capítulo sexto: «*¿Por ventura es éste aquel carpintero?*»

[272] **¹DE LA VENIDA DE CRISTO AL TEMPLO
CUANDO ERA DE EDAD DE DOCE AÑOS
ESCRIBE S. LUCAS EN EL CAPÍTULO SEGUNDO**

[Lc 2,42 / 43b / 46.48.49b]

²*Primero.* Cristo nuestro Señor, de edad de doce años, ascendió de Nazaret a Jerusalén.

³*Segundo.* Cristo nuestro Señor quedó en Jerusalén, y no lo supieron sus parientes.

⁴*Tercero.* Pasados los tres días, le hallaron disputando en el templo, y sentado en medio de los doctores; y demandándole sus padres dónde había estado, respondió: ⁵«*¿No sabéis que en las cosas que son de mi Padre me conviene estar?*»

[273] **¹DE CÓMO CRISTO SE BAUTIZÓ
ESCRIBE S. MATEO EN EL CAPÍTULO TERCERO**

La despedida de su madre es propia de Ignacio,
tomada del *Vita Christi* L. I, c. 21, fol. 139v

[Mc 1,9a – Mt 3,13 / Mc 1,9b – Mt 3,14-15 / Mt 3,16-17 – Mc 1,10-11]

²*Primero.* Cristo nuestro Señor, después de haberse despedido de su bendita Madre, vino desde Nazaret al río Jordán, donde estaba s. Joan Bautista.

[271] 3 *Parece que:* Ignacio añadió en el A. sobre la línea «*pareçe que*» (ejercitaba la arte de carpintero). Salmerón en la P₁ tachó el verbo *dize*, y escribió en su lugar al margen «*muestra significar*». Esta corrección *no pasa a ninguna versión latina*. – *Por aventura:* Por ventura, acaso.

[272] 3 *sus parientes:* latinismo que significa «padres».

[273] Véase la despedida de Jesús a su Madre en la «*Vita Christi*» Cartujano de LUDOLFO DE SAJONIA L.I, c.21, fol. 139v.

³*Segundo*. San Joan bautizó a Cristo nuestro Señor, y queriéndose excusar, reputándose indigno de lo bautizar, dícele Cristo: «*Haz esto por el presente, porque así es menester que cumplamos toda la justicia*».

⁴*Tercero*. «*Vino el Espíritu Santo y la voz del Padre desde el cielo afirmando: “Este es mi Hijo amado, del cual estoy muy satisfecho”*».

[274]

**¹DE CÓMO CRISTO FUE TENTADO
ESCRIBE S. LUCAS EN EL CUARTO CAPÍTULO,
Y MATEO, CUARTO CAPÍTULO**

[Lc 4,1.2b – Mt 4,1-2a / Lc 4,3 – Mt 4,6.9 / Mt 4,11b]

²*Primero*. Después de haberse bautizado fue al desierto, donde ayunó cuarenta días y cuarenta noches.

³*Segundo*. Fue tentado del enemigo tres veces: «*Llegándose a él el tentador, le dice: “Si tú eres Hijo de Dios, di que estas piedras se tornen en pan. Échate de aquí abajo. Todo esto que ves te daré si, postrado en tierra, me adores”*».

⁴*Tercero*. «*Vinieron los ángeles y le servían*».

[275]

¹DEL LLAMAMIENTO DE LOS APÓSTOLES

[*Vita Christi* L. I, c. 30 sumario, fol. 188r /Jn 1,43 – Mt 9,9
/propio de Ignacio, Cf. *Vita Christi* L. I, c. 30, fol. 188v]

²*Primero*. Tres veces *parece que* son llamados san Pedro y san Andrés. Primero, a cierta noticia: esto consta por san Joan en el primer capítulo. ³Secundariamente, a seguir en alguna manera a Cristo con propósito de tornar a poseer lo que habían dejado, como dice s. Lucas en el capítulo quinto. ⁴Terciamente, para seguir para siempre a Cristo nuestro Señor: san Mateo en el cuarto capítulo y s. Marco en el primero.

⁵*Segundo*. Llamó a Filipo, como está en el primer capítulo de s. Joan; y a Mateo, como el mismo Mateo dice en el nono capítulo.

⁶*Tercero*. Llamó a los otros apóstoles, de cuya especial vocación no hace mención el Evangelio.

[274] 1 Aunque Ignacio cita Lc 4, luego de hecho sólo tiene en consideración la versión de Mt 4,1-11 – *2 fue al desierto*: En Mt 4,1 se dice que «fue llevado» al desierto por el Espíritu.

[275] 2 *Tres veces «parece que» son llamados*: S. Ignacio añadió en el *Autógrafo* sobre la línea las palabras «*parece que*». Salmerón en la P₁. Véase, por otra parte, el asombroso parecido que existe entre este n^o [275] y la versión del Cartujano L.I, c.30, fol. 188r.

⁷Y también tres otras cosas se han de considerar. La primera, cómo los apóstoles eran de ruda y baja condición. ⁸La segunda, la dignidad a la cual fueron tan suavemente llamados. ⁹La tercera, los dones y gracias, por los cuales fueron elevados sobre todos los padres del Nuevo y Viejo Testamento.

[276] **¹DEL PRIMERO MILAGRO HECHO EN LAS BODAS
DE CANÁ GALILEA
ESCRIBE S. JOAN, CAPÍTULO SEGUNDO**

[Jn 2,2 / Jn 2,3.5 / Jn 2,7-8.11]

²*Primero.* Fue convidado Cristo nuestro Señor con sus discípulos a las bodas.

³*Segundo.* La Madre declara al Hijo la falta del vino, diciendo: «*No tienen vino*»; y mandó a los servidores: «*Haced cualquier cosa que os dijere*».

⁴*Tercero.* «*Convirtió el agua en vino, y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos*».

[277] **¹DE CÓMO CRISTO ECHÓ FUERA DEL TEMPLO
LOS QUE VENDÍAN
ESCRIBE SAN JOAN, CAPÍTULO SEGUNDO**

[Jn 2,15a / Jn 2,15b / Jn 2,16 modificado por Ignacio]

²*Primero.* Echó todos los que vendían fuera del templo con un azote hecho de cuerdas.

³*Segundo.* Derrocó las mesas y dineros de los banqueros ricos que estaban en el templo.

⁴*Tercero.* A los pobres que vendían palomas, mansamente dijo: «*Quitad estas cosas de aquí y no queráis hacer mi casa casa de mercadería*».

[278] **¹DEL SERMÓN QUE HIZO CRISTO EN EL MONTE
ESCRIBE S. MATEO EN EL QUINTO CAPÍTULO**

[Mt 5,3-6.8-10 / Mt 5,16 / Mt 5,17.21.27.33.34 – Lc 6,27]

²*Primero.* A sus amados discípulos aparte habla de las ocho beatitudes: «*Bienaventurados los pobres de espíritu, los mansuetos, los misericordes, los que lloran, los que pasan hambre y sed por la justicia, los limpios de corazón, los pacíficos, y los que padecen persecuciones*».

[277] 4 *Quitá estas cosas:* Quitad... – *casa de mercadería:* Casa de contratación.

³*Segundo*. Los exhorta para que usen bien de sus talentos: «*Así vuestra luz alumbre delante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen vuestro Padre, el cual está en los cielos*».

⁴*Tercero*. Se muestra no transgresor de la Ley, mas consumidor, declarando el precepto de no matar, no fornicar, no perjurarse, y de amar los enemigos: «*Yo os digo a vosotros que améis a vuestros enemigos y hagáis bien a los que os aborrecen*».

[279] **¹DE CÓMO CRISTO NUESTRO SEÑOR HIZO
SOSEGAR LA TEMPESTAD DEL MAR
ESCRIBE S. MATEO, CAPÍTULO OCTAVO**
[Mt 8,24 / Mt 8,25-26a / Mt 8,26b-27]

²*Primero*. Estando Cristo nuestro Señor durmiendo en la mar, hizo-se una *gran tempestad*.

³*Segundo*. Sus discípulos atemorizados lo despertaron. A los cuales por la poca fe que tenían reprende, diciéndoles: «*¿Qué teméis, apocados de fe?*»

⁴*Tercero*. Mandó a los vientos y a la mar que cesasen. Y, así cesando, se hizo tranquila la mar. De lo cual se maravillaron los hombres, diciendo: «*¿Quién es éste, al cual el viento y la mar obedecen?*»

[280] **¹DE CÓMO CRISTO ANDABA SOBRE LA MAR
ESCRIBE S. MATEO, CÁPITE 14**
[Mt 14,22-23 / Mt 14,24-26 / Mt 14,27-32]

²*Primero*. Estando Cristo nuestro Señor en el monte, hizo que sus discípulos se fuesen a la navicilla y, despedida la turba, comenzó a hacer oración solo.

³*Segundo*. La navicilla era combatida de las ondas. A la cual Cristo viene andando sobre el agua, y los discípulos pensaban que fuese fantasma.

⁴*Tercero*. Diciéndoles Cristo: «*Yo soy, no queráis temer*», san Pedro, por su mandamiento, vino a él andando sobre el agua. El cual, dudando, comenzó a sampuzarse; mas Cristo nuestro Señor lo libró, y le reprendió de su poca fe. Y después, entrando en la navicilla, cesó el viento.

[279] 2 *hízose un* («terremoto») «*a gran tempestad*»: S. Ignacio tachó la palabra «*terremoto*» [también EL CARTUJANO alude aquí a un terremoto] Cf. L.II, c.46, fol. 31v.] y escribió al margen «*gran tempestad*». Salmerón en la P₁.

[280] *sampuzarse*: Hundirse, sumergirse.

**[281] ¹DE CÓMO LOS APÓSTOLES FUERON ENVIADOS A PREDICAR
ESCRIBE S. MATEO EN EL DÉCIMO CAPÍTULO**

[Mt 10,1 / Mt 10,16 / Mt 10,8c-9.7]

²*Primero*. Llama Cristo a sus amados discípulos y dales potestad de echar los demonios de los cuerpos humanos y curar todas las enfermedades.

³*Segundo*. Enséñalos de prudencia y paciencia: «*Mirad que os envío a vosotros como ovejas en medio de lobos; por tanto, sed prudentes como serpientes y simplices como palomas*».

⁴*Tercero*. Dales el modo de ir: «*No queráis poseer oro ni plata; lo que graciosamente recibís, dadlo graciosamente*». Y dioles materia de predicar: «*Yendo predicaréis, diciendo: Ya se ha acercado el reino de los cielos*».

**[282] ¹DE LA CONVERSIÓN DE LA MAGDALENA
ESCRIBE S. LUCAS EN EL SÉPTIMO CAPÍTULO**

[Lc 7,37 / Lc 7,38 / Lc 7,39ss.47.50]

²*Primero*. Entra la Magdalena donde está Cristo nuestro Señor sentado a la tabla, en casa del fariseo; la cual traía un vaso de alabastro lleno de unguento.

³*Segundo*. Estando detrás del Señor, cerca sus pies, con lágrimas los comenzó de regar, y con los cabellos de su cabeza los enjugaba, y besaba sus pies, y con unguento los untaba.

⁴*Tercero*. Como el fariseo acusase a la Magdalena, habla Cristo en defensión de ella, diciendo: «*Perdónanse a ella muchos pecados, porque amó mucho. Y dijo a la mujer: tu fe te ha hecho salva, vete en paz*».

**[283] ¹DE CÓMO CRISTO NUESTRO SEÑOR DIO
A COMER A CINCO MIL HOMBRES
ESCRIBE S. MATEO EN EL CAPÍTULO 14**

[Mt 14,15 / Mt 14,18-19 / Mt 14,20]

²*Primero*. Los discípulos, como ya se hiciese tarde, ruegan a Cristo que despidiera la multitud de hombres que con él eran.

[281] *simplices*: Sencillos – *graciosamente*: gratis, gratuitamente – *dadlo*: Dadlo.

[282] *2 asentado a la tabla*: Sentado a la mesa.

[283] *3 trujesen*: Trajesen.

³*Segundo.* Cristo nuestro Señor mandó que le trajesen panes, y mandó que se sentasen a la tabla; y bendijo, y partió, y dio a sus discípulos los panes, y los discípulos a la multitud.

⁴*Tercero.* «Comieron y hartáronse, y sobraron doce espuertas».

[284] **¹DE LA TRANSFIGURACIÓN DE CRISTO
ESCRIBE S. MATEO EN EL CAPÍTULO 17**

[Mt 17,1-2 / Mt 17,3 / Mt 17,4-9]

²*Primero.* Tomando en compañía Cristo nuestro Señor a sus amados discípulos Pedro, Jacobo y Joan, transfiguróse, y su cara resplandecía como el sol, y sus vestiduras como la nieve.

³*Segundo.* Hablaba con Moisés y Elías.

⁴*Tercero.* Diciendo san Pedro que hiciesen tres tabernáculos, sonó una voz del cielo que decía: «*Este es mi Hijo amado, oídle*». ⁵La cual voz, como sus discípulos la oyesen, de temor cayeron sobre las caras, y Cristo nuestro Señor tocólos, y díjoles: «*Levantaos y no tengáis temor. A ninguno digáis esta visión hasta que el Hijo del hombre resucite*».

[285] **¹DE LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO.
JOAN, CAPÍTULO 11**

[Jn 11,3-4 / Jn 11,25 / Jn 11,35.41-42.43]

²*Primero.* Hacen saber a Cristo nuestro Señor Marta y María la enfermedad de Lázaro. La cual sabida, se detuvo por dos días, para que el milagro fuese más evidente.

³*Segundo.* Antes que lo resucite, pide a la una y a la otra que crean, diciendo: «*Yo soy resurrección y vida; el que cree en mí, aunque sea muerto, vivirá*».

⁴*Tercero.* Lo resucita después de haber llorado y hecho oración. Y la manera de resucitarlo fue mandando: «*¡Lázaro, ven fuera!*».

[286] **¹DE LA CENA EN BETANIA.
MATEO, CAPÍTULO 26**

[Mt 26,6 – Jn 12,1 / Mt 26,7 / Jn 12,4 – Mt 26,8.10]

²*Primero.* El Señor cena en casa de Simón el leproso, juntamente con Lázaro.

[284] 4 *oídle*: Oídle.

[285] 3 *aunque sea muerto*: Aunque haya.

³*Segundo*. Derrama María el unguento sobre la cabeza de Cristo.

⁴*Tercero*. Murmura Judas, diciendo: «¿Para qué es esta perdición de unguento?» Mas él excusa otra vez a Magdalena, diciendo: «¿Por qué sois enojosos a esta mujer? pues que ha hecho una buena obra conmigo».

[287]

**¹DOMINGO DE RAMOS.
MATEO, CAPÍTULO 21**

[Mt 21,2-3 / Mt 21,7 / Mt 21,8-9]

²*Primero*. El Señor envía por el asna y el pollino, diciendo: «Desatadlos y traédmelos. Y si alguno os dijere alguna cosa, decid que el Señor los ha menester, y luego los dejará».

³*Segundo*. Subió sobre el asna, cubierta con las vestiduras de los apóstoles.

⁴*Tercero*. Le salen a recibir, tendiendo sobre el camino sus vestiduras y los ramos de los árboles, y diciendo: «¡Sálvanos, Hijo de David; bendito el que viene en nombre del Señor. Sálvanos en las alturas!».

[288]

**¹DE LA PREDICACIÓN EN EL TEMPLO.
LUCAS, CAPÍTULO 19**

[Cf. *Vita Christi* L. III, c. 30, fol. 199r.

Es una concordancia de Mc 11,11b-19; Mt 21,17; Lc 19,47; 21,37.

²*Primero*. Estaba cada día enseñando en el templo.

³*Segundo*. Acabada la predicación, porque no había quien lo recibiese en Jerusalén, se volvía a Betania.

[289]

**¹DE LA CENA.
MATEO 26, JOAN 13**

[Mt 26,21; Mc 14,18 / Jn 13,1-15 / Jn 13,1b; Mt 26,26-28; Jn 13,27]

²*Primero*. Comió el cordero pascual con sus doce apóstoles, a los cuales les predijo su muerte: «En verdad os digo que uno de vosotros me ha de vender».

³*Segundo*. Lavó los pies de los discípulos, hasta los de Judas, comenzando de san Pedro, el cual, considerando la majestad del Señor y su

[287] 2 *desatados*: Desatadlos.

[288] Tomado de la liturgia romana antigua, dominica 10ª después de Pentecostés.

propia bajeza, no queriendo consentir, decía: ⁴«Señor, ¿tú me lavas a mí los pies?» Mas san Pedro no sabía que en aquello daba ejemplo de humildad, y por eso dijo: «Yo os he dado ejemplo, para que hagáis como yo hice».

⁵Tercero. Instituyó el sacratísimo sacrificio de la Eucaristía, en grandísima señal de su amor, diciendo: «Tomad y comed». Acabada la cena, Judas se sale a vender a Cristo nuestro Señor.

[290] **¹DE LOS MISTERIOS HECHOS DESDE LA CENA
HASTA EL HUERTO INCLUSIVE.
MATEO, CAPÍTULO 26 Y MARCO, CAPÍTULO 14**

[Mt 26,30.36; Mc 14,26.32 / Mt 26,37.39b; Lc 22,44 / Mt 26,38; Mc 14,34; Lc 22,44]

²Primero. El Señor, acabada la cena y canta[n]do el himno, se fue al monte Oliveti con sus discípulos, llenos de miedo, y dejando los ocho en Getsemaní, diciendo: «Sentaos aquí hasta que vaya allí a orar».

³Segundo. Acompañado de san Pedro, Santiago y san Joan, oró tres veces al Señor, diciendo: «Padre, si se puede hacer, pase de mí este cáliz; con todo, no se haga mi voluntad, sino la tuya». Y, estando en agonía, oraba más prolijamente.

⁴Tercero. Vino en tanto temor que decía: «Triste está mi ánima hasta la muerte». Y sudó sangre tan copiosa que dice san Lucas: «Su sudor era como gotas de sangre que corrían en tierra»; lo cual ya se supone las vestiduras estar llenas de sangre.

[291] **¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE EL HUERTO HASTA LA CASA DE ANÁS INCLUSIVE.
MATEO 26, LUCAS 22, MARCO 15**

[Mt 26,49.55; Mc 14,45.48-49; Jn 18,4-6 / Jn 18,10-11a; Mt 26,52; Lc 22,51
/ Mt 26,56; Mc 14,50; Jn 18,13.17.22]

²Primero. El Señor se deja besar de Judas, y prender como ladrón. A los cuales dijo: «Como a ladrón me habéis salido a prender con palos y armas, cuando cada día estaba con vosotros en el templo, enseñando, y no me prendisteis». ³Y diciendo: «¿A quién buscáis?» cayeron en tierra los enemigos.

[290] El texto A decía «y marco ca. 15». Una mano lo enmendó sobrescribiendo 14 en lugar de 15. Pero se olvidó de corregir el mismo error en el n° [291] donde de nuevo se dice «mar 15» y debería decir 14. – El n° [201] de los Ejercicios equivale a los números [290] y [291] – 2 cantando: Habiendo cantado; P. y V. «hymno dicto» – Oliveti: Olivete.

[291] 1 S. Ignacio en el *Autógrafo* cita a Mc 15, pero esta referencia está equivocada. En su lugar debe decir Mc 14. – 4 mansueto: manso.

⁴*Segundo*. San Pedro hirió a un siervo del pontífice; al cual el mansueto Señor dice: «*Torna tu espada en su lugar*», y sanó la herida del siervo.

⁵*Tercero*. Desamparado de sus discípulos, es llevado a Anás, donde san Pedro, que le había seguido desde lejos, lo negó una vez. Y a Cristo le fue dada una bofetada, diciéndole: «*¿Así respondes al pontífice?*»

[292]

**¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE CASA DE ANÁS HASTA LA CASA DE CAIFÁS INCLUSIVE**

[Jn 18,24.26-27; Lc 26,61-62 / El *Segundo* es propio de Ignacio

/ Lc 22,63-64; Mt 26,67-68; Mc 14,65; Lc 22,64-65]

²*Primero*. Lo llevan atado desde casa de Anás a casa de Caifás, adonde san Pedro lo negó dos veces. Y, mirado del Señor, saliendo fuera lloró amargamente.

³*Segundo*. Estuvo Jesús toda aquella noche atado.

⁴*Tercero*. Allende de esto, los que lo tenían preso se burlaban de él, y le herían, y le cubrían la cara, y le daban de bofetadas; y le preguntaban: ⁵«*Profetiza nobis, ¿quién es el que te hirió?*». Y semejantes cosas blasfemaban contra él.

[293]

**¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE LA CASA DE CAIFÁS HASTA LA DE PILATO INCLUSIVE.**

MATEO 26, LUCAS 23, MARCO 15

[Lc 23,1; Mt 27,2; Lc 23,2 / Jn 18,38b; Lc 23,4 / Jn 18,40]

²*Primero*. Lo llevan ***toda la multitud de los judíos*** a Pilato, y delante de él lo acusan, diciendo: «*A éste habemos hallado que echaba a perder nuestro pueblo y vedaba pagar tributo a César*».

³*Segundo*. Después de haberlo Pilato una vez y otra examinado, Pilato dice: «*Yo no hallo culpa ninguna*».

⁴*Tercero*. Le fue preferido Barrabás, ladrón. «*Dieron voces todos, diciendo: ¡No dejes a éste, sino a Barrabás!*»

[292] 4 *Aliende*: Allende, además de.

[293] 1 El *Autógrafo* cita a Mt 26, en su lugar debe decir 27 – 2 «*toda la multitud de los judíos*» lo llevan a Pilato, y delante dél lo acusan («*el pueblo menudo de los judíos*»), diciendo». S. Ignacio tachó «*el pueblo menudo de los judíos*» y escribió al margen «*toda la multitud de los judíos*». Esta corrección no pasa a ninguna versión latina. – 3 *habello*: Haberlo.

[294]

**¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE CASA DE PILATO HASTA LA DE HERODES**

[Lc 23,7 / Lc 23,8-10 / Lc 23,11]

²*Primero*. Pilato envió a Jesús galileo a Herodes, tetrarca de Galilea.

³*Segundo*. Herodes, curioso, le preguntó largamente, y él ninguna cosa le respondía, aunque los escribas y sacerdotes le acusaban constantemente.

⁴*Tercero*. Herodes lo despreció con su ejército, vistiéndole con una veste blanca.

[295]

**¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE CASA DE HERODES HASTA LA DE PILATO.
MATEO 26, LUCAS 23, MARCO 15 ET JOAN 19**

[Lc 23,11b-12 / Jn 19,1-3 / Jn 19,5-6a]

²*Primero*. Herodes lo torna a enviar a Pilato. Por lo cual son hechos amigos, que antes estaban enemigos.

³*Segundo*. Tomó a Jesús Pilato, y azotólo. Y los soldados hicieron una corona de espinas, y pusiéronla sobre su cabeza, y vistiéronlo de púrpura; y venían a él y decían: «¡Dios te salve, rey de los judíos!»; y dábanle de bofetadas.

⁴*Tercero*. Lo sacó fuera en presencia de todos: «*Salió, pues, Jesús fuera, coronado de espinas y vestido de grana. Y díjoles Pilato: He aquí el hombre*». Y como lo viesen los pontífices, daban voces, diciendo: «¡*Crucifíca, crucifícalo!*»

[296]

**¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE CASA DE PILATO HASTA LA CRUZ INCLUSIVE.
JOAN 19**

[Jn 19,13-16a / Mt 27,32; Mc15,21; Lc 22,26 / Lc 23,33b; Jn 19,18.19]

²*Primero*. Pilato, sentado como juez, les cometió a Jesús para que le crucificasen, después que los judíos lo habían negado por rey diciendo: «*No tenemos rey sino a César*».

[294] 4 *vestiéndole*: vistiéndole – *veste blanca*: Un vestido blanco.

[295] Propiamente debería decir Mt 27 – 2 *estaban enemigos*: Enemistados – 3 *vestiéronlo*: Le vistieron de púrpura.

[296] 2 *les cometió*: Les entregó de oficio a Jesús – 3 *podíéndola*: pudiéndola.

³*Segundo*. Llevaba la cruz a cuestas; y no pudiéndola llevar, fue constreñido Simón cirenense para que la llevase detrás de Jesús.

⁴*Tercero*. Lo crucificaron en medio de dos ladrones, poniendo este título: «Jesús nazareno, rey de los judíos».

[297] ¹DE LOS MISTERIOS HECHOS EN LA CRUZ.
JOAN 19

[Lc 23,34.43; Jn 19,26-27.28; Mc 15,34 - Mt 27,46; Jn 19,30; Lc 23,46
/ Mt 27,51-52; Mc 15,38; Lc 23,45 / Mt 27,39-40 -
Mc 15,33; Jn 19,23-24 - Mt 27,35; Jn 19,34]

²*Primero*. ³Habló siete palabras en la cruz. Rogó por los que le crucificaban. Perdonó al ladrón. Encomendó a san Joan a su Madre, y a la Madre a san Joan. ⁴Dijo con alta voz: «*Sitio*», y diéronle hiel y vinagre. Dijo que era desamparado. Dijo: «*Acabado es*». Dijo: «*Padre, en tus manos encomiando mi espíritu*».

⁵*Segundo*. El sol fue oscurecido, las piedras quebradas, las sepulturas abiertas, el velo del templo *partido en dos partes de arriba abajo*.

⁶*Tercero*. Blasfémale, diciendo: «*Tú eres el que destruyes el templo de Dios, baja de la cruz*». Fueron divididas sus vestiduras. Herido con la lanza su costado, manó agua y sangre.

[298] ¹DE LOS MISTERIOS HECHOS
DESDE LA CRUZ HASTA EL SEPULCRO INCLUSIVE.
IBÍDEM

[Jn 19,38-39 / Jn 19, 40-42 / Mt 27,65-66]

²*Primero*. Fue quitado de la cruz por José y Nicodemo, en presencia de su Madre dolorosa.

[297] En este n° aparecen dos tachaduras: *una*, la palabra «*piedras*» que era una repetición. *Otra*, «*hecho pedaços*». En su lugar S. Ignacio escribió al margen «*3° partido en dos partes de arriba abaxo*». P₁ «*et velum templi scissum en duas partes*»; V no traduce «*en dos partes*».

Por otra parte, el *Autógrafo* altera el orden: (burlas humanas - palabras y muerte de Jesús - acontecimientos y repercusiones), para seguir un esquema habitual de aquella época: *Primero* las 7 palabras, *segundo* los efectos, y *tercero* las reacciones, (1°: las 7 palabras de Jesús - 2°: la respuesta de Dios, las consecuencias - 3°: las reacciones de la gente, las burlas). De ahí que la P₂ y V. inviertan el orden de los puntos. El 1° de A. pasa a ser el 2° de P₂ y V.; y el 2° pasa a ser el 3°; Y, a la inversa, el 3° de P₂ y V. resulta ser el 1° de A. Esta es la razón por la que, en la actual división por versículos, el versículo 2 sólo contiene una palabra (*Primero*).

- 3 *desamparado*: El *Autógrafo* dice «*desmamparado*» - 4 *Acabado es*: Está - 5 *el velo del templo* («*hecho pedaços*»), «*partido en dos partes de arriba abajo*».

[298] 3 *untado*: unguido.

³*Segundo*. Fue llevado el cuerpo al sepulcro y untado y sepultado.

⁴*Tercero*. Fueron puestas guardas.

[299] **¹DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO
NUESTRO SEÑOR.
DE LA PRIMERA APARICIÓN SUYA**

Tomada del *Vita Christi* L. IV, c. 70 fol. 178v a 179r, col. I
[1 Cor 15,6; Mc 8,17]

²*Primero*. Apareció a la Virgen María. Lo cual, aunque no se diga en la Escritura, se tiene por dicho en decir que apareció a tantos otros. ³Porque la Escritura supone que tenemos *entendimiento*, como está escrito: «¿*También vosotros estáis sin entendimiento?*»

[300] **¹DE LA SEGUNDA APARICIÓN.
MARCO CAPÍTULO 16**

Vita Christi L. IV, c. 71 y 72 [Mc 16,1-3 / 16,4.6b / Mc 16,9 – Jn 20,11-18]

²*Primero*. Van *muy* de mañana María Magdalena, Jacobi y Salomé al monumento, diciendo: «¿*Quién nos alzaré la piedra de la puerta del monumento?*»

³*Segundo*. Ven la piedra alzada y al ángel que dice: «¿*A Jesús Nazareno buscáis? Ya es resucitado, no está aquí.*»

⁴*Tercero*. Apareció a María, la cual se quedó cerca del sepulcro, después de idas las otras.

[301] **¹DE LA TERCERA APARICIÓN.
S. MATEO ÚLTIMO CAPÍTULO**

Vita Christi L. IV, c. 73, fol. 194rv [Mt 28,8 / 9 / 10]

²*Primero*. Salen estas Marías del monumento con temor y gozo grande, queriendo anunciar a los discípulos la resurrección del Señor.

[299] 2 *en decir*: diciendo. Parece que el mismo copista Ferrão añadió aquí la palabra «*entendimiento*» («supone que tenemos [*entendimiento*]»).

[300] 1 Ignacio omite el relato de la tumba vacía (Jn 20,1-10) porque en esa perícopa no aparece la figura del Resucitado como objeto de contemplación. – 2 *Van «muy» de mañana («salido el sol»)*: S. Ignacio tachó «*salido el sob*» y añadió sobre la línea «*muy*». Salmerón en la P₁ – 3 *ya es resucitado*: ya ha resucitado.

³*Segundo*. Cristo nuestro Señor se les apareció en el camino, diciéndoles: «¡Dios os salve!» Y ellas llegaron y pusieron a sus pies y adoraronlo.

⁴*Tercero*. Jesús les dice: «No temáis; id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea, porque allí me verán».

[302]

**¹DE LA CUARTA APARICIÓN.
CAPÍTULO ÚLTIMO DE LUCAS**

Vita Christi L. IV, c. 75 [Lc 24,12.34]

²*Primero*. Oído de las mujeres que Cristo era resucitado, fue de presto san Pedro al monumento.

³*Segundo*. Entrando en el monumento, vio solos los paños, con que fue cubierto el cuerpo de Cristo nuestro Señor, y no otra cosa.

⁴*Tercero*. Pensando san Pedro en estas cosas, se le apareció Cristo; y por eso los apóstoles decían: «*Verdaderamente el Señor ha resucitado y aparecido a Simón*».

[303]

**¹DE LA QUINTA APARICIÓN.
EN EL ÚLTIMO CAPÍTULO DE S. LUCAS**

Vita Christi L. IV, c. 76 y 77 [Lc 24,13-24 / 25-26 / 29-33.35]

²*Primero*. Se aparece a los discípulos que iban en Emaús hablando de Cristo.

³*Segundo*. Los reprende, mostrando por las Escrituras que Cristo había de morir y resucitar: «¿*Oh necios y tardos de corazón para creer todo lo que han hablado los profetas! ¿No era necesario que Cristo padeciese y así entrase en su gloria?*»

⁴*Tercero*. Por ruego de ellos se detiene allí, y estuvo con ellos hasta que, en comulgándolos, desapareció. Y ellos, tornando, dijeron a los discípulos cómo lo habían conocido en la comunión.

[302] 2 de presto: con presteza.

[303] 4 en comulgándolos: Ignacio traduce de este modo la fórmula técnica («partir el pan») para designar la Eucaristía. Lc 24,30 «y, habiéndolo partido se lo dio a ellos» – cómo lo habían conocido en «la comunión»: «En el partir el pan» dice el evangelio de Lc 24,35.

[304]

**¹DE LA SEXTA APARICIÓN.
JOAN CAPÍTULO 20**

Vita Christi L. IV, c. 77. Es una mezcla de Jn 20 y de Lc 24,33ss.
[Jn 20,19 / 22-23]

²*Primero*. Los discípulos estaban congregados «*por el miedo de los Judíns*», excepto santo Tomás.

³*Segundo*. Se les apareció Jesús, estando las puertas cerradas, y estando en medio de ellos, dice: «*Paz con vosotros*».

⁴*Tercero*. Da les el Espíritu Santo, diciéndoles: «*Recibid el Espíritu Santo: a aquellos que perdonáredes los pecados, les serán perdonados*».

[305]

**¹LA SÉPTIMA APARICIÓN.
JOAN 20**

Vita Christi L. IV, c. 78 [Jn 20,24-25 / 26-27 / 28-29]

²*Primero*. Santo Tomás, incrédulo, porque era ausente de la aparición precedente, dice: «*Si no lo viere, no lo creeré*».

³*Segundo*. Se les aparece Jesús desde ahí a ocho días, estando cerradas las puertas, y dice a santo Tomás: «*Metete aquí tu dedo y ve la verdad, y no quieras ser incrédulo, sino fiel*».

⁴*Tercero*. Santo Tomás creyó, diciendo: «*Señor mío y Dios mío*». Al cual dice Cristo: «*Bienaventurados son los que no vieron y creyeron*».

[306]

**¹DE LA OCTAVA APARICIÓN.
JOAN CAPÍTULO ÚLTIMO**

Vita Christi L. IV, c. 79 [Jn 21,1-6 / 7 / Jn 21,9-10.12-13.15-17]

El «*panal de miel*» aparece en el *Vita Christi* L. IV. c.77 y corresponde no a Juan 21 sino a Lc 24,42

²*Primero*. Jesús aparece a siete *de sus discípulos* que estaban pescando, los cuales por toda la noche no habían tomado nada. Y extendiendo la red por su mandamiento, «*no podían sacalla por la muchedumbre de peces*».

[304] En este número Ignacio no cita a Lc 24,36-45 – 4 *que*: a quienes.

[305] 2 *era ausente*: Estaba ausente – 3 *ve la verdad*: comprueba la veracidad.

[306] 2 *Jesús aparece a 7* («apóstoles») *de sus discípulos*: S. Ignacio tachó la palabra «apóstoles» y en su lugar escribió «*de sus discípulos*». Salmerón en la P₁ – 4 *parte de un pez asado y un panal de miel*: Este añadido del «panal de miel», que también aparece en el Cartujano, aunque en otro lugar (c. 77) a propósito de Lc 24,42, fue pronto sustituido por el «pan y el pez» de que habla Jn 21,9, tanto en la P₁ como en la V. (Cf. Ex² 368-369).

³*Segundo*. Por este milagro san Joan lo conoció y dijo a san Pedro: «*El Señor es*». El cual se echó en la mar, y vino a Cristo.

⁴*Tercero*. Les dio a comer parte de un pez asado y un panal de miel. Y encomendó las ovejas a san Pedro, primero examinado tres veces de la caridad, y le dice: «*Apacienta mis ovejas*».

[307]

**¹DE LA NONA APARICIÓN.
MATEO CAPÍTULO ÚLTIMO**

Vita Christi L. IV, c. 80 [Mt 28,16 / 17.18 / 19]

²*Primero*. Los discípulos, por mandado del Señor, van al monte Tabor.

³*Segundo*. Cristo se les aparece y dice: «*Dada me es toda potestad en cielo y en tierra*».

⁴*Tercero*. Los envió por todo el mundo a predicar, diciendo: «*Id y enseñad todas las gentes, bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*».

[308]

**¹DE LA DÉCIMA APARICIÓN.
EN LA PRIMERA EPÍSTOLA A LOS CORINTIOS, CAPÍTULO 15**

[1 Cor 15,6a]

²«*Después fue visto de más de quinientos hermanos juntos*».

[309]

**¹DE LA UNDÉCIMA APARICIÓN.
EN LA PRIMERA EPÍSTOLA A LOS CORINTIOS, CAPÍTULO 15**

[1 Cor 15,7a]

²«*Apareció después a Santiago*».

[310]

¹DE LA DUODÉCIMA APARICIÓN.

Tomada probablemente del *Vita Christi* L. IV, c. 75, fol. 199v col. I.

²Apareció a José ab Arimatía, como *piamente se medita y se lee en la «Vida de los Santos»*.

[307] 3 *Dada me es*: Me ha sido dada...

[310] 2 como («dice el evangelio de Nicodemo») «*piamente se medita y se lee en la vida de los Santos*»: S. Ignacio tachó «*dize el evangelio de Nicodemo*» y, a continuación de

[311]

**¹DE LA TERDÉCIMA APARICIÓN.
PRIMERA EPÍSTOLA CORINTIOS, CAPÍTULO 15**

[1 Cor 15,8 / a los padres del Limbo / ¿1 Cor 15,7?]

²Apareció a san Pablo después de la Ascensión: «*Finalmente a mí, como abortivo, se me apareció*». ³Apareció también en ánima a los padres santos del limbo. ⁴Y después de sacados y tornando a tomar el cuerpo, muchas veces apareció a los discípulos, y conversaba con ellos.

[312]

**¹DE LA ASCENSIÓN DE CRISTO NUESTRO SEÑOR.
ACT. 1**

Vita Christi L. IV, c. 82 [Hch 1,3-4 – Lc 24,49 / Lc 24,50 – Hch 1,9 / Hch 1,10-11]

²*Primero*. Después que por espacio de cuarenta días apareció a los apóstoles, haciendo muchos argumentos y señales y hablando del reino de Dios, mandóles que en Jerusalén esperasen el Espíritu Santo prometido.

³*Segundo*. Sacólos al monte Oliveti, y en presencia de ellos fue elevado, y una nube le hizo desaparecer de los ojos de ellos.

⁴*Tercero*. Mirando ellos al cielo, les dicen los ángeles: «*Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Este Jesús, el cual es llevado de vuestros ojos al cielo, así vendrá como le visteis ir en el cielo*».

como, escribió «*ptamente se medita y se lee en la vida de los Santos*» [Salmerón en la P₁. (V. «*ut pie meditari licet*»)]. Lo cual demuestra que tenía noticia (tal vez por el *Vita Christi* CARTUJANO, c. 75) del evangelio apócrifo de Nicodemo, escrito hacia el año 350, y también llamado «*Acta Pilati*». Cf. la descripción de esta aparición en el *Evangelium Nicodemi Byzantinum*, CC [SAI 3] 289-291.

[311] 4 *tornando a tomar*: Tomando otra vez el cuerpo.

[312] 2 Conviene señalar que Ignacio omite aquí el relato de Pentecostés lucano sobre el don del Espíritu Santo y lo sustituye por la Contemplación para alcanzar amor – 3 *Oliveti*: Olivete – 4 *ir en el cielo*: Ir al cielo.

LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO

[261-312]

GÉNESIS DEL TEXTO

Nacen inicialmente en Loyola, como extractos de la vida de Jesús¹, sacados del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. De este modo Ignacio de sus raíces en la piedad medieval y en el modo como la Tradición² contempló los misterios de la vida del Salvador.

Desconocemos la evolución ulterior de estos extractos. No aparecen ni en H., ni en C., ni en I., ni en M. Solamente conocemos las correcciones que introdujo Ignacio en el texto *Autógrafo*³ y los retoques existentes en las distintas versiones latinas⁴.

Aparecen como un bloque íntegro y compacto entre 1537 y 1539⁵. Lo sabemos porque, aunque no están en C., los contenía el texto sobre el que trabajó dicha acomodación, ya que ésta (C.) conserva alusiones a los

¹ Cf. *Autob.* c.1º, nº 11; y c.2º, nº 18.

² Cf. JOANNES DE CAULIBUS (Choux) OFM. (s.XIV) S. Geminiano. *Meditationes vitae Christi* (apócrifo atribuido a S. Buenaventura. Cf. *DSp* 1, 1850-1851; *DSp* 8, 324-325); LUDOLFO DE SAJONIA, cartujo († 1378), *Vita Christi* (1ª ed. Colonia 1472), *Vita Christi Carfaxano romançado por fray Ambrosio Montesino*, 4 vols, Alcalá de Henares 1502-1503. Cf. *Ex*², p. 43; San BERNARDO, *SCt* 20 V,6; BAC 491, 284-286 (Cf. CH. DUMONT, *La Spiritualité de Saint Bernard*, 507: «Todas las palabras y gestos de Jesús tienen un significado de gracia». Con este espíritu inaugura el método de la contemplación de las escenas evangélicas hasta la aplicación de sentidos); ELREDO DE RIEVAL, *De Institutione Inclusarum*, (SCh 76, 42-167) véase especialmente 24-27.34-35. 132 (Cf. M.L. DUTTON, *The Cistercian Source: Aelred, Bonaventure, and Ignatius*, 151-178; Véase además *CivCatt* 141 [IV] (1990) 210-211).

³ Cf. *Ex*² 93-94, en total son 9 correcciones o añadiduras (271².275.279.293.297.300.306.310).

⁴ Véanse las notas existentes en *Ex*² de la página 324 a la 373. Son principalmente interesantes aquellas correcciones de la P₁, porque son las que más nos acercan a la primitiva traducción de Ignacio ([269] «ideoque» por «ob quod»; [273] «recusanti» por «refutanti»; [275] «aliquam» por «aliqualem»; [285] «cum imperio» por «imperiose»; [291] «et cum ante dixissent» por «ante quod, dicto»; [298] «in presentia Matris dolorose» por «coram quo»; etc.).

⁵ *Ex*² 32-33.

misterios existentes en el modelo sobre el que trabajaba el copista⁶. Luego, con gran probabilidad, son anteriores a 1538, fecha en que probablemente se acaba de redactar por completo el texto Coloniense⁷.

La hipótesis más plausible es que Ignacio elaborara primero unos extractos de sus lecturas y, andando el tiempo, teniéndolos presentes pero libre de todos ellos, con los Evangelios delante, fuera traduciendo y haciendo un breve esquema de cada una de las perícopas, (*por la mayor parte* en tres puntos de cada uno de ellos. Cf. [261]).

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

S. Ignacio selecciona y presenta 51 misterios de la vida de Cristo⁸. Por el esquematismo y concisión con que son presentados, así como por las citas evangélicas⁹, parece ser no las tomó, ni parcial ni totalmente, de ninguna traducción de la época¹⁰. Lo más probable es que fuera el mismo Ignacio quien los eligiera y tradujera personalmente del latín de la Vulgata.

Cinco criterios analíticos

Esto nos obliga a establecer 5 *criterios* para el análisis de este documento: 1. El primero será la *comparación* del texto de Ignacio con los cuatro volúmenes del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, fijándonos especialmente en el *número, orden, y modo* de comentar los misterios, con el fin de detectar las posibles huellas y parentescos. Y al mismo tiempo con el fin de poder cotejar las citas evangélicas de ambos. Esto nos permitirá descubrir el criterio que guió a Ignacio en la selección, tanto de los misterios como de

⁶ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos*, 28-29.

⁷ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 89-90: El estilo del primer colaborador de Ignacio (¿Fabro?) -palabras rebuscadas y construcciones especiales-, también se deja sentir en los Misterios de la vida de Cristo. Lo cual demuestra que tuvo que ser él quien los tradujo por primera vez al latín. Teniendo que ser contemporáneas de ellos las Notas existentes en el cuerpo de los Ejercicios que a los Misterios se refieren [162] y [226]. El traductor las incluyó en el texto C., pero no copió en él la serie de los Misterios; Ex² 459-460.

⁸ IG. IPARRAGUIRRE, *Obras Completas*, BAC²1963, 248, nota 140: «Varias veces cambia el orden de los misterios, para acomodarlos, sin duda, de modo más apto al fin total de los ejercicios. Varios de los puntos e ideas no se encuentran en los evangelios. En general, depende mucho de la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, que leyó en Loyola, en donde se encuentran los detalles piadosos que entrevera en este sumario»; CL. FLIPO, *Les mystères du Christ dans les Exercices de Saint Ignace*, 214: «Los puntos que Ignacio propone, a manera de apéndice, en la serie de los *Misterios de la vida de Cristo* desempeñan el oficio del primer preámbulo de las contemplaciones».

⁹ Véanse las ediciones de la Vulgata de la época.

¹⁰ La edición de FCO. DE ENZINAS es de Amberes, año 1543. Cf. Ex² 55; C. DE DAL-MASES, *Ejercicios Espirituales*, 142 nota b.

los versículos (aspectos) concretos dentro de cada uno de ellos, y la comprensión cristológica de la persona de Jesús que él contempló.

2. Dado que S. Ignacio no cita por versículos, sino por letras, conviene determinar el texto que comenta *cotejando las citas* evangélicas con los versículos de las modernas ediciones del N.T. para ver a cuál de ellos corresponden. Y, si viene al caso, analizar su modo de traducir.

3. El tercero es el análisis del *uso entreverado* (a modo de concordancia) de los diversos evangelistas en el comentario de una misma perícopa, y su posible intencionalidad.

4. Por otra parte, es preciso perseguir, principalmente en el Cartujano, el origen de aquellas *piezas anómalas* o extrañas, existentes en el texto de Ignacio, que no aparecen en los relatos evangélicos.

5. Y, finalmente, el *género literario* esquemático, propio de la breve y sumaria declaración, que distingue a este documento del resto del Libro, en orden a iluminar el modo de su utilización y la manera de narrar fielmente el fundamento verdadero de la historia de la tal contemplación [2¹⁻²].

La aplicación de estos 5 criterios persigue principalmente *tres finalidades*: Descubrir la *intencionalidad cristológica* latente¹¹, el Cristo que Ignacio contempla y nos transmite. El *objeto* y el *modo* de la contemplación. Y, por último, la *enseñanza* que de ellos se deriva, para el que los da, en cuanto al modo de narrar fielmente el fundamento verdadero de la historia al que se ejercita.

Dividamos el texto en cuatro grandes bloques: Los misterios de la Infancia [262-272], la vida pública de Jesús [273-288], la Pasión [289-298] y, finalmente, los misterios de la Resurrección [299-312].

¹¹ F. DE HUMMELAUER, *Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta*, (50-61: *De contemplationum cum meditationibus nexu*); 53: «selegit mysteria, e quibus ipse in suo secessu maiorem hauserat fructum, ob intimiorem eorum cum universi secessus scopo electionisque negotio affinitatem» (teniendo en cuenta su más estrecha conexión con la perspectiva global del retiro y finalidad de la elección).

SYNOPSIS DE LOS MISTERIOS DE LA INFANCIA

[262] De la Anunciación	Lc 1. letr.C		Lc 1,26-38
[263] De la Visitación	Lc 1. Letr.D		Lc 1,39-56
[264] Del Nacimiento de Cristo	Lc 2. letr.A.B		Lc 2,1-14
[265] De los pastores	Lc 2. letr.B.C		Lc 2,15-20
[266] De la Circuncisión	Lc 2. letr.C		Lc 2,21
[267] De los tres Reyes Magos	Mt 2. letr.A	Mt 2,2b-12 ←	
[268] De la Purificación y Representación	Lc 2. letr.D.E		Lc 2,22-38
[269] De la huida a Egipto	Mt 2. letr.C	Mt 2,13-16 ←	
[270] De cómo Cristo se tornó de Egipto	Mt 2. letr.D	Mt 2,19b-23 ←	
[271] De la vida desde los doce años a los treinta (Mc 6,2b-3)	Lc 2. letr.G		Lc 2,51-52
[272] De la venida de Cristo al Templo	Lc 2. letr.F		Lc 2,42-49b

Si tenemos ante los ojos el volumen I del *Vita Christi* y lo *comparamos* detenidamente con los números [262-272] del Libro de los *Ejercicios*, constatamos las siguientes *diferencias* y *semejanzas*: De los 20 capítulos que el Cartujano dedica propiamente a la Infancia de Jesús y a la figura del Bautista, si exceptuamos el c. 2º y el 20º¹², que no se refieren propiamente

¹² *Vita Christi*, L.I, c.2º: «De cómo se halló el remedio pa la salud del linaje humanal y del nacimiento de la Virgen María»; L.I, c.20º: «Cómo todo el remedio de los pecadores es hazer penitencia. E cómo este sacramento es de absoluta necesidad, y de grandes particularidades de la penitencia muy secretas y excelentes».

a textos evangélicos, S. Ignacio retiene solamente 10¹³. De esos diez episodios seleccionados, 7 pertenecen al evangelio de Lucas y 3 son de Mateo; con lo cual resultan 11 escenas contemplativas, que habrán de ser distribuidas en los tres primeros días de la 2ª Semana.

Su distribución en tres días contemplativos

Si posteriormente tenemos en cuenta que en los números [128], [132] y [134], el mismo Ignacio nos indica la posible distribución de estos tres días, comprobamos que, de las 11 perícopas, empareja y retiene solamente 6, de las cuales 5 son de Lucas y solamente una pertenece al evangelio de Mateo.

Día 1º	- La Encarnación [262] - El Nacimiento [264]	Lc 1,26-38 Lc 2, 1-14
Día 2º	- La Presentación en el templo [268] - La huida como en destierro a Egipto [269]	Lc 2,22-38 Mt 2,13-18
Día 3º	- «era obediente a sus padres en Nazaret» [271] - «cómo después le hallaron en el templo» [272]	Lc 2,51-52 Lc 2,41-49b

En la secuencia de Lucas Ignacio intercala tres episodios del evangelio de Mateo (los Magos, la huida y el retorno de Egipto: Mt 2,12-23), interrumpiendo a su vez el hilo de éste con la Purificación y Representación del primogénito en el templo¹⁴, tal y como lo hacen las modernas sinopsis en la actualidad¹⁵.

En el esquema lucano Ignacio opera, además, una permuta interesante: adelanta la vida oculta (Lc 2,51-52) a la pérdida en el templo con una intencionalidad bien precisa y determinada, poner de manifiesto que la *sumi-*

¹³ El 5º, 6º, 9º, 10º, 11º, 12º, 13º, 14º, 15º y 16º. Téngase en cuenta que el Nacimiento (Lc 2,1-20) Ignacio lo desdobra en dos escenas contemplativas [264] y [265]; Cf. S. ARZUBIALDE, *La contemplación del Nacimiento de Jesús en el mes de Ejercicios, según S. Ignacio [110-117] y [264-265]*, 106.

¹⁴ D. STANLEY, *Contemporary Gospel-criticism and «the mysteries of the life of our Lord» in the Spiritual Exercises*. 29-30. Intercala la presentación del Niño [268] entre la visita de los Magos [267] y huida a Egipto [269] con el fin de unificar la irreconciliable secuencia narrativa de la Infancia de Lucas y Mateo.

¹⁵ K. ALAND, *Synopsis*, nº 8 a 10, 13-16.

sión a Dios (el “estado de perfección evangélica [...] por vacar en puro servicio de su Padre eterno”) es muy superior a la *obediencia* a los *padres de la tierra* (imagen del estado que se caracteriza simplemente por la custodia de los mandamientos) [135]. Tal permuta Ignacio la lleva a cabo con el fin de iluminar la elección¹⁶. Ya desde la contemplación de la Infancia, Ignacio está pensando y preparando la elección. Prueba de ello es que estos dos misterios los elige y retiene indefectiblemente. Y luego volverá a aludir expresamente a ellos en el solemne preámbulo para considerar estados, que desempeña la función de engranaje que articula la infancia con el día 4º de la 2ª Semana.

Conviene advertir, de paso, cómo traduce Ignacio el texto de Lc 2,42. Mientras que en el texto original se dice que “sus padres *subieron* según su costumbre a Jerusalén”. S. Ignacio redacta su punto primero como si Jesús subiera sólo por propia iniciativa: “Christo nuestro Señor, de edad de doce años, *ascendió* de Nazaret a Jerusalén”. Da la impresión de que Ignacio le está viendo obrar, ya desde este momento, de modo totalmente independiente de los vínculos familiares.

Seis piezas extrabíblicas

De las 6 *piezas anómalas* o extrabíblicas¹⁷ que aparecen en los misterios de la Infancia según S. Ignacio, sólo dos de ellas coinciden en alguna medida con el texto de Ludolfo de Sajonia: la de “conocer subyección a César” [264²] y la de la compasión que sintió María en el momento de la Circuncisión

¹⁶ H. COATHALEM, *Commentaire du livre des Exercices*, 276. Ignacio cambia el orden (que retiene la crítica moderna) de los misterios dentro de cada semana en función de la elección. Así por ejemplo, «cambia el orden respectivo de los misterios de obediencia en Nazaret y de la pérdida en el Templo»; J. ROUWEZ, *Pour un recit Ignatien de l'Évangile [261-312]*, 465: «Pone de relieve el vínculo existente entre la obediencia y el crecimiento espiritual».

¹⁷ Deseo simplemente presentar *las 6 piezas en paralelo* para que juzgue por sí mismo el lector: 1. [263²] «sintió la visitación que hizo nuestra Señora»; EL CARTUJANO L.I c.6º, fol 39v: «E como sintió la presencia del Señor, trepaba de plazer, gozándose dentro de las entrañas de su madre». 2. [264²] «para conocer subyección a César»; EL CARTUJANO L.I c.9º, fol.4r: «para fazer ellos esta profesión y reconocimiento de sujeción y paga del dinero como lo hazían los otros». 3. [265²] «el Salvador del mundo»; EL CARTUJANO, Ib. fol.8r: «E nómbralo Salvador porque...». 4. [266⁴] «Toman el Niño a su Madre, la cual tenía compasión de la sangre que de su Hijo salía»; EL CARTUJANO, L.I c.10, fol.64r: «El segundo mysterio principal que en este sancto día se hizo es que nuestro Señor Jesu Christo comenzó a derramar por nuestra redemption su sacratissima sangre quando fue cortada con cuchillo de piedra su carne delicada y tierna [...] mas llorando él, ¿crees tú que su madre pudo encobrir sus lágrimas?, pues syn dubda lloraba ella con lastimera amargura?». 5. [271³] «Parece que exercitaba la arte de carpintero»; EL CARTUJANO, L.I c.16, fol.109r: «El bienaventurado Joseph buscaba del arte de su carpentería el mantenimiento que podía»; Ib. c.65, fol.162v. «E dezía ¿Por ventura no es este hijo de un carpintero? lo qual dezían por Joseph que era oficial de labrar madera» [...] «traen por vituperio diziendo que es hijo de carpintero, o que él mesmo lo era» 6. [272⁴] «y demandándole sus padres dónde había estado»; EL CARTUJANO, L.I c.15, fol 103r: «díxole con algún sentimiento de madre: O hijo, ¿por qué lo heziste con nosotros assi?»

por la sangre que manaba de su Hijo [266⁴]¹⁸. Lo cual pone todavía más en evidencia que Ignacio selecciona y traduce directamente sus puntos del latín.

Desde el punto de vista del *estilo*, la narración es escueta en extremo, telegráfica. Abundan los verbos en presente o en pretérito perfecto. Recogen los desplazamientos o narran la actividad de los personajes, con el fin de poner al que se ejercita frente al acontecimiento en la *inmediatez* del misterio, sin otra mediación.

Así pues, mientras el Cartujano en 18 capítulos baraja 22 perícopas evangélicas¹⁹, Ignacio retiene solamente 10, de las cuales empareja 6 y en ellas Lucas viene a ser la columna vertebral. Con esos elementos construye tres días contemplativos en los que la Encarnación y el Nacimiento irían necesariamente emparejados. Y lo mismo habría que decir de la obediencia de la Vida Oculta con la Pérdida y el Hallazgo en el templo. En esta estructura solamente cabría una cierta posibilidad de variación o bien por lo que se refiere al día 3º, o bien por la adición de algún día más, dedicado a la Infancia de Jesús, como lo prevé el número [162].

Dos intenciones de fondo aparecen con un cierto relieve en este esquema. La primera la conocemos por los números [101-116]. La Encarnación es la obra de la Trinidad que se abaja a la indigencia de la situación humana [106] para llevar a cabo la obra de la redención. Es un movimiento *descendente* del Verbo eterno encarnado [107-109] *hacia* la suma pobreza, los trabajos... oprobios, hasta dar en la muerte de cruz [116]. Y el retorno hacia Dios, en cambio, es un *ascenso* creciente por la *obediencia* y *sumisión* a los mandamientos, "siendo él en obediencia a sus padres" [135], y en definitiva a su Padre, Dios [271] [272] [134] y [135]. Entre estos dos polos dialécticos, en que se articula la salvación, hallamos el resto de los misterios de la Infancia²⁰. Misterios en los que el hombre contempla la *pobreza* de Dios, su encarnación hasta el final en las realidades humanas, su sometimiento a los avatares de la historia y a las prescripciones de la Ley (Lc 2,22-40)... El Niño se va preparando en su disponibilidad para el querer del Padre (Lc 2,49b)²¹; y el que contempla se sumerge en el conocimiento interno de Jesús [104], en el clima del retorno a Dios por la sumisión a su voluntad (la elección).

¹⁸ J. ROUWEZ, *Pour un recit Ignatien*, 473. Ve en este detalle una evocación de la Pasión, «la plenitud ya anticipada de la Pasión».

¹⁹ 3 son de Juan, 8 de Mateo y 11 de Lucas.

²⁰ C. FLIPO, *Les mystères du Christ dans les Exercices de saint Ignace*, 217. La selección y el orden de los misterios de la segunda semana los persigue Ignacio en función de las personas que se van a comprometer en una elección de estado de vida propiamente dicha. «La afirmación es clara: los dos misterios del día precedente están escogidos a propósito para poner de relieve la dialéctica de la elección».

²¹ J. ROUWEZ, *Pour un recit Ignatien*, 468: «con el v. 47 elude la importancia de la sabiduría del niño de la que se admiran los padres [...] Así todo el texto propuesto hace de la pregunta de los padres [...] una cuestión que se enraíza más netamente en la profundidad del origen del Niño».

SINOPSIS DE LOS MISTERIOS DE LA VIDA PÚBLICA

[273] Se bautizó (Mc 1,9.10-11)	Mt 3 letr. D	Mt 3,13-17		
[274] Fue tentado	Lc 4 A. Mt 4. A	Mt 4,1-11b	Lc 4,1-3	
[275] Del llamamiento	Mc 1,16-20	Mt 4,18-22; 9,9	Lc 5,1-11	Jn 1,25-51
[276] Las bodas de Caná	Jn 2. letr. A.B.	←	←	Jn 2,2-11
[277] «echó fuera del Templo»	Jn 2. letr. C	←	←	Jn 2,15-16
[278] Del semón del monte	Mt 5. letr. A.B	Mt 5,3-34	Lc 6,27	
[279] Hizo sosegar la tempestad	Mt 8. letr. C.	Mt 8,24-27		
[280] Andaba sobre la mar	Mt 14. letr. C	Mt 14,22-32		
[281] De cómo los Apóstoles fueron enviados a predicar	Mt 10. letr. A.B	Mt 10,1-16		
[282] De la conversión de la Magdalena	Lc 7. letr. E.F.G	←	Lc 7,37-50	
[283] Dio de comer a cinco mil	Mt 14. letr. B.C.	Mt 14,15-20		
[284] De la transfiguración	Mt 17. letr. A.B	Mt 17,1-9b		
[285] De la resurrección de Lázaro	Jn 11. letr. A.B.C.	←		Jn 11,3-43
[286] De la cena de Betania	Mt 26. letr. A.	Mt 26,6-10		Jn 12,1-4
[287] Domingo de Ramos	Mt 21. letr. A.B	Mt 21,2-9		
[288] De la predicación en el templo	Lc 19. letr G Mc 11,11b-19	Mt 21,17	Lc 19,47 y 21,37	

Los misterios de la *vida pública* exigen una especial atención, porque en ellos es preciso tener en cuenta el criterio selectivo, la imagen de Jesús que Ignacio contempla, y la dinámica de la elección en que se halla el que se ejercita. Entre estos dos puntos referenciales acontece la identificación con su persona en donde la libertad alcanza la plenitud por el amor en la decisión.

A la vista del cuadro sinóptico de los misterios de la vida pública podemos constatar que Ignacio selecciona 16 escenas evangélicas y 27 textos, para ser distribuidos en ocho días contemplativos, del 5º al 12º. Coincide con el Cartujano en la alusión a la despedida de su madre²², pero principalmente en el relato de la vocación de los discípulos [275]²³ con el que mantiene un estrecho paralelismo; aparte de otras pequeñas semejanzas²⁴ de menor importancia, atribuibles posiblemente a que circulaban y eran de dominio público en los ambientes religiosos de la época. Se separa de él, en cambio, en asuntos de gran alcance: en la *diferente traducción* del texto evangélico, por el *género de comentario*, y sobre todo por el *estilo literario* tan peculiar. Mientras el Cartujano pretende ser exhaustivo en la armonización de su comentario exegético-espiritual²⁵, tanto por lo que se re-

²² Ej. [273²] «Christo nuestro Señor, despues de haberse despedido de su bendita Madre, vino desde Nazareth al río Jordán, donde estaba S. Joan Baptista». EL CARTUJANO, L.I c.21, fol.139v: «Cumplidos veynte y nueve años [...] y comenzados ya los treynta, quando sant Juan baptizaba y predicaba antes que fuese Christo, dixo a su madre. Señora, tiempo es ya que yo me vaya a glorificar y magnificar la gloria de mi Padre y a manifestarme al mundo, porque ha grandes tiempos que estoy escondido y retraydo de la común conversación de la gente y es me forçado obrar la salud de las ánimas, ca por esta me embió acá mi Padre celestial. E esto dicho recibí licencia y bendición della y del sancto Joseph. E tomó su camino [...] Partiéndose de la ciudad de Nazareth de la provincia de Galilea [...] E fue se derecho a la ribera del Jordán a donde Sant Juan baptizaba...»

²³ *El Cartujano* en el L.I c.24 habla de la primera vocación (Jn 1,35-51); y en el c.29 habla de la 2ª (Lc 5,1-11) y de la 3ª (Mt 4,18-22). Al comenzar el c.30 hace un sumario, a modo de recapitulación de todo lo narrado anteriormente, que dice así: «Tres llamamientos (según lo que arriba es escripto) has visto que fueron los de los discípulos. Del primero haze memoria sant Juan. E entonces vinieron primero a la fe y no a más, y para tener *alguna noticia* y familiaridad con el Salvador. Del segundo habla sant Lucas, y entonces también lo siguieron por oyr su doctrina *con intención de tornar se a sus casas y a sus propiedades* como de hecho se tornaron. Del tercero *llamamiento* hablan san Mattheo y sant Marcos, y entonces vinieron a *perseverar con él y a seguir su perfección*» [...] «ca sabía muy bien las grandes cosas que había de hazer dellos, porque aun eran hombres *de ruda condición y de baja y pobre nación*. Y syn dubda los había de establecer y promover en príncipes del mundo y en cabdillos y vencedores para la batalla espiritual de todos los fieles»; Cf. A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales*, 142-143.

²⁴ Para no cansar al lector solamente presentaré algunas muestras de ello. Compárense estos textos con su equivalente del libro de los Ejercicios: LUDOLFO L.I c.22: «Si hijo de Dios eres, di que estas piedras se tornen en pan» Cf. Ej.[274³]; LUDOLFO L.II c.46: «E terremoto grande fue hecho» Cf. Ej.[279²]; LUDOLFO L.III c.17: «Lázaro ven fuera» Cf. Ej. [285⁴]; LUDOLFO L.III c.25: «E estaba en la casa de Simón el leproso [...] y san Lázaro era uno de los que estaban asentados [...] E allegose la bienaventurada María Magdalena» Cf. Ej. [286²⁻⁴]; etc.

²⁵ D. STANLEY, *Contemporary Gospel-criticism*, 29.

fiere a la diversidad de sentidos²⁶ de la Escritura, como por las citas de los Padres de la Tradición, S. Ignacio es conciso y escueto hasta el extremo.

Sigue principalmente el evangelio de *Mateo*, tal vez porque en aquella época era el más pastoral y conocido en el seno de la Comunidad eclesial. Aunque, los datos que a continuación analizaremos, más bien inclinan a pensar, que ello se debe a que la imagen que Ignacio posee de Jesús durante su vida pública se asemeja más a la cristología de Mateo que a la de los demás evangelistas.

Con relación a la secuencia evangélica, introduce en ella cambios notables²⁷: Une las dos escenas del lago (Mt 8,24-27 y 14,22-32). Para ello altera el orden anteponiendo Mt 14,22-32 al envío de los discípulos en misión Mt 10,1-16, desgajando así la manifestación de su condición divina (crisofanía) sobre el mar²⁸ de la sección de los panes. Adelanta la cena de Betania al Domingo de Ramos. De este modo retiene las dos unciones por su distinto significado: la misericordia de Jesús en el caso de Lc 7,36-50 y la unción real, posterior a la cabalgada mesiánica²⁹, en el caso de Betania. Intercala Lc 7,36-50 inmediatamente después de enviar Jesús «a sus amados discípulos» a predicar [281]. De este modo la misión queda especificada por la concesión del perdón [282] y la distribución de los panes [283]. Acepta el orden de Juan por lo que se refiere al comienzo de la vida pública de Jesús [276-277], separando así el Domingo de Ramos [287] de la Purificación del Templo [277]. E inserta la resurrección de Lázaro [285] entre la Transfiguración [284] y la cena de Betania [286] con el fin de unir, de nuevo, dos escenas emparentadas por el mismo ambiente familiar. De este modo las relaciones de Jesús con Marta, María y Lázaro adquieren un relieve especial. Finalmente, concluye todo el ministerio de la vida pública con una alusión a su actividad docente en el templo³⁰, que recibe a cam-

²⁶ Sentidos «literal», «moral», «alegórico», «espiritual» y «anagógico».

²⁷ F. De HUMMELAUER, *De Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta*, 57: El autor presenta un esquema muy luminoso de la discrepancia existente entre el orden de los misterios de la vida pública de Ignacio y el orden evangélico.

²⁸ Cf. D. STANLEY, *Contemporary Gospel-criticism*, 32, nota 26.

²⁹ [286³⁻⁴] Mas él excusa otra vez a la Magdalena, diciendo: «¿Por qué sois enojosos a esta mujer, pues que ha hecho una buena obra conmigo?» (Jn 12,4-5). De nuevo *la benignidad* de Jesús con el pecador frente a los malos pensamientos de Judas; J. DELORME, *El evangelio según S. Marcos*, 104: «la mujer que toma un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio (14,3) [...] significando con ello que reconoce a Jesús como mesías al derramar sobre su cabeza el óleo de la *unción real*».

³⁰ *Vita Christi* L.III c.30, fol.199r: «E estaba entonces cada día en el templo enseñando a todos en general y en público» [...] «E después que hubo Christo mirado a todos y viese que era ya muy tarde y hora de recogerse en alguna casa, y que ninguno le convidaba ni acogía, dize el texto que los dexó y que se salió de la ciudad y se volvió a Betania con sus doce discípulos» [...] «que miró el Señor acá y allá por ver si hallase algún lugar adonde se retraxese». Da la impresión que esta concordancia de textos diversos (Mc 11,11b-19; Mt 21,17; y Lc 19,47; 21,37) la Iglesia la contemplaba la Dominica 10ª después de Pentecostés y de ahí la tomó también Ignacio.

bio la falta de acogida por parte de la multitud que acaba de escucharle: «porque no había quien lo recibiese en Jerusalén» [288³¹].

De las 16 escenas contemplativas 5 son *relatos de milagro* [276] [279] [280] [283] y [285]. Ninguna versa sobre una parábola o sobre otros personajes donde Jesús no sea el centro de la escena y la imaginación no pueda quedar atraída por su figura³². Cuando aparecen los discípulos, estos juegan un papel secundario. Es Jesús quien los llama, instituye o envía, pero no son ellos los que articulan la secuencia de los pasajes seleccionados. Guiado por un criterio selectivo espontáneo, Ignacio elige los *episodios de mayor trascendencia* en la vida de Jesús; espigados intencionadamente en orden a poner de manifiesto los aspectos más relevantes de su personalidad: su condición divina, su dignidad y su mansedumbre: Jesús es el Hijo de Dios [273⁴] [274³] y [284⁴], señor del templo [277], «consumador» de la ley [278⁴], señor de la creación [279⁴] [280] y de la vida [285³]. Misericordioso y perdonador, dispuesto siempre a excusar al pecador [282⁴]³³. Trata con mansedumbre a los pobres y humildes: [277⁴] «a los pobres [...] mansamente dijo». En él se pone de manifiesto su condición divina [284], que viene a salvar [287⁴]. Para ello elige discípulos de ruda y baja condición [275⁷], que por su fragilidad se hundan en las dificultades [280⁴], pero a los que Jesús llama y eleva a la suprema dignidad [275⁹] «sobre todos los padres del nuevo y viejo testamento».

Aparece, por consiguiente, la imagen del Pantocrator, *en poder y majestad*, que *contradice* aparentemente³⁴ la invitación que, como «leit motiv», se le dirige al que se ejercita durante toda la 2ª semana: la petición de los oprobios y humillaciones [98] [147] y [167]³⁵. Sin embargo, ambos

³¹ Véase J. ROUWEZ, *Pour un recit Ignatien*, 474.

³² Cf. Cl. FLIPO, *Les mystères du Christ*, 214: «En la contemplación, tal como la entiende Ignacio, la liberación de lo imaginario es como la condición previa - un preámbulo, dice él - para que se despierte el deseo. Sin imágenes el deseo no puede tomar cuerpo. Permanece inhibido por los razonamientos y las consideraciones [...] Lo imaginario viene a ser el lugar de la revelación del deseo, y yo puedo entonces pedir lo que deseo»; M. De CERTEAU, *L'espace du désir*, 128: «Esta manera de proceder es una manera de dar lugar al otro [...] para el ejercitante, dar lugar al deseo que le viene del Otro».

³³ «habla en defensa della»; [286⁴] «mas él excusa otra vez».

³⁴ P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según San Ignacio*, 65-66: «La selección que hace Ignacio de los misterios de la Segunda Semana y su misma presentación estilística de los de la Tercera Semana muestran como Camino la gloria del Pantocrator y los sufrimientos del Siervo Paciente [...] El Pantocrator es el mismo Siervo Paciente».

³⁵ [98³] «de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza»; [147²⁻³] Que yo sea recibido debajo de su bandera... «y primero en suma *pobreza espiritual* y [...] no menos en *pobreza actual*; segundo en pasar *oprobios y injurias*»; [167³⁻⁴] Por imitar y parecer más actualmente a Cristo «quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo».

aspectos, el Cristo en majestad y la elección de su abajamiento, corresponden intrínsecamente al centro neurálgico de la cristología subyacente³⁶ que Ignacio nos presenta. Detrás de este panorama de grandeza humano-divina queda dibujada «la majestad crucificada de Dios», en palabras de H. Rahner, con la que el individuo se siente interpelado a comprometer su vida.

Posteriormente [158-161], será el mismo Ignacio quien elija de entre los 16 misterios de la vida pública una posible organización, que se la ofrece al que se ejercita, presentándole al día *un único* misterio. La razón de esta parquedad de materia contemplativa posiblemente se deba a dos razones: a que, como el que se ejercita se halla en tiempo de elección, la materia de ésta habrá de ocuparle buena parte de su tiempo; o tal vez a una creciente polarización de la atención en el misterio contemplado. Esto evidencia, una vez más, que el criterio selectivo de los diversos misterios deberá adoptarse en función de la *situación* en que se halle el que se ejercita en su proceso de elección. Los misterios deben ser elegidos y ofrecidos en orden a poder recibir el don de la libertad filial propia de Jesús.

³⁶ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 118 (*Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 283): «La estructura fundamental en la que se realiza (el asemejarse) la imitación de esta vida humano-divina, que se percibe en el movimiento de los espíritus, es el contraste (la contraposición) entre el esfuerzo (*labor*) y la *gloria* expresado teológicamente; la aporía indisoluble entre la vida de Dios en la pequeñez de su aparición terrenal y la gloria del Creador y Señor que en ella se oculta y al mismo tiempo se manifiesta» [93] [95]; D. STANLEY, *Contemporary Gospel-criticism*, 30 y 44: «Este Cristo con el que ha de hablar el ejercitante es ciertamente el Señor resucitado, que permanece como el verdadero crucificado».

Su emparejamiento para ocho días contemplativos. La organización de los días 5° al 12°

Día 5°	- El Bautismo [273] La manifestación de la condición filial y divina de Jesús.	Mt 3,13-17
Día 6°	- Las tentaciones [274] Es puesto a prueba en su condición de Hijo de Dios.	Mt 4,1-11b
Día 7°	- El llamamiento [275] Síntesis de las diversas etapas de la llamada.	Mt 4,18-22 Lc 5,1-11 Jn 1,35-51
Día 8°	- El sermón del monte [278] Jesús, consumidor de la Ley, expone la nueva Ley del Reino.	Mt 5,3-44
Día 9°	- Camina sobre el mar [280] Se manifiesta como detentor del poder supremo (de resucitado) y sostiene al discípulo que se hunde en su debilidad.	Mt 14,22-32
Día 10°	- Predica en el Templo [288] No obstante, el ministerio docente de Jesús topa con la indiferencia colectiva	Lc 19,47; y 21,37
Día 11°	- La resurrección de Lázaro [285] Jesús es el señor de la vida, «y la manera de resucitarlo fue mandando»	Jn 11,3-43
Día 12°	- Domingo de Ramos [287] El hijo de David entra en su ciudad, baluarte de la oposición, como la salvación que viene de lo alto	Mt 21,1-9 Jn 12,13

En este esquema Ignacio ha adelantado la predicación en el templo [288] al día décimo, porque de lo contrario (su posición al final de la 2ª semana) podría dar la impresión de que todo el ministerio de Jesús concluía con un fracaso por falta de acogida.

En resumen, podemos decir que existe una perfecta coincidencia entre la cristología que subyace a estos misterios de 2ª Semana y la que aparece en el Llamamiento del Rey Temporal. Esta oscilaba entre dos polos contrapuestos: la suprema *gloria del Kyrios*, revestido del poder divino [95³], que llamaba, y la *kénosis* de los «trabajos» (la pobreza, los oprobios y humillaciones) en que ésta naturaleza divina se encarnaba bajo los velos de la condición humana [98]. «La aoría indisociable entre la vida de Dios

en la pequeñez de su aparición terrenal, y la gloria del Creador y Señor que en ella se oculta y al mismo tiempo se manifiesta»³⁷. Del mismo modo, el conocimiento interno y la asimilación a Cristo, que acontece por la acuñación de la libertad en el momento de la elección, oscila entre estos mismos extremos³⁸. Vinculada a la contemplación de la majestad de Jesús, se abaja y oculta en la tierra (humus-humilis) de lo humano³⁹, para poner de manifiesto el amor que viene «de lo alto»⁴⁰ y la gloria del Reino. De este modo, la transformación exigida de los afectos [155-157] se consuma en la libertad del amor que espontáneamente asume el mismo destino de su Señor [167].

LOS MISTERIOS DE LA PASIÓN

Dos dificultades presenta el texto de Ignacio en los misterios de la pasión [289-298]: que están divididos conforme al criterio de los sucesivos desplazamientos de lugar («desde [...] hasta»), y que no se ciñe a un único evangelista, sino que hace una selección o concordancia de los aspectos que más le llaman la atención, dando así origen a una amalgama de textos diversos. Esto nos obliga, primero a investigar el *origen* de las *piezas más llamativas* que en él aparecen y, en segundo lugar, a verificar qué textos evangélicos utiliza en cada uno de los números, ya que las citas que aparecen debajo de los subtítulos con frecuencia no corresponden a los versículos reales que en ellos se contienen.

³⁷ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, 118; J. LOSADA, *La cristología de la meditación del llamamiento del Rey Temporal*, 154: «El título (Kyrios-Señor) está, pues, esencialmente unido a la humillación, a la obediencia hasta la muerte y a la cruz. El Kyrios-Señor es el Crucificado. Por otra parte, el título expresa directamente la exaltación hasta Dios, la transcendencia por encima de toda la creación, participando de la dignidad y poder divinos».

³⁸ P.-H. KOLVENBACH, *La pasión según S. Ignacio*, 67: «Ignacio propone el relato evangélico de la Pasión como un camino pascual de misterios que en el fondo dicen que el camino del *magis* es el del *minus* (ser estimado por vano y loco por Cristo), porque es en la impotencia de la kénosis como se nos revela la Gloria del Omnipotente»

³⁹ Cf. D. STANLEY, *Contemporary Gospel-criticism*, 41: Cada evangelista escribe su evangelio «no meramente como una colección de memorias del pasado, sino como hechos actuales en los que trata de comprometer (to involve) a su lector»

⁴⁰ Directorio *Autógrafo* n° 6 (MHSI 76, 70): «sin querer ver ni sentir cosa que non sea de arriba»; Cf, n° 21, 76.

Comparación entre el Cartujano e Ignacio

<i>El Cartujano L. IV</i>	<i>Ignacio</i>
1. La Cena pascual hebrea (c. 53). 2. El lavatorio de los pies (c. 54). - De la caritativa corrección a Judas (c. 55). - Judas sale del cenáculo a procurar la muerte de Jesús. 3. Del establecimiento del santísimo sacramento del cuerpo de N.S. (c. 56).	1. La cena del cordero pascual [289 ²] y la predicción de su muerte. 2. El lavatorio de los pies [289 ³⁻⁴] (Ignacio pasa el episodio de la advertencia al punto 1 ^o) 3. Instituyó el santísimo sacrificio de la Eucaristía [289 ³] - Acabada la cena, después de participar del cuerpo de Jesús, Judas se sale a vender a Cristo.

El misterio de la Cena [289], por ejemplo, está estructurado conforme al criterio de la época que separaba por completo la cena pascual hebrea de la institución de la Eucaristía, e intercalaba entre ellas el lavatorio de los pies. Es ilustrativa a este respecto la comparación de Ignacio con el Cartujano⁴¹.

Este modo de presentación bien pudo ser un estereotipo de la época. Y prueba de ello es que las tres piezas, por así decir extrabíblicas, existentes en el n^o [289] aparecen también en el Cartujano, aunque con una redacción un poco diferente:

- | | |
|----|---|
| a) | <i>Ignacio:</i> «considerando (Pedro) la majestad del Señor y su propia bajeza».
<i>El Cartujano:</i> «E el entonces muy espantado por la <i>consideración</i> de la divinidad y de la <i>majestad</i> de su maestro». |
| b) | <i>Ignacio:</i> «Mas San Pedro no sabía que en aquello daba <i>ejemplo de humildad</i> ».
<i>El Cartujano:</i> «por encomendarnos y enseñarnos... la virtud y forma de la humildad»... «porque recibiesen <i>ejemplo de humillarse</i> y de servir». |
| c) | <i>Ignacio:</i> «en grandísima señal de su amor».
<i>El Cartujano:</i> «cómo tuvo por bien el clementísimo Señor de ordenar este sacramento con voluntad formada de amor inmenso y con charidad dignísima». |

⁴¹ Cf. Ph. REMELS, *La Cène dans les «Exercices Spirituels»*, 123ss. El autor no tiene en cuenta en su análisis el posible origen de la organización estereotipada de los hechos que aparece ya en el Cartujano.

Algo parecido ocurre en el caso del n° [297] en el que la estructura (1° Las 7 palabras; 2° los efectos de la muerte; 3° las reacciones de los asistentes) rompe el hilo de la secuencia evangélica de los hechos⁴², dando como resultado un conjunto un poco confuso, que pretende centrar la atención en la persona de Jesús (conforme al esquema de las 7 Palabras)⁴³ y en las consecuencias (efectos y reacciones de la gente) de la crucifixión.

La organización de los siete días de tercera Semana según el n° [208]

Es preciso reagrupar ahora los números de Ignacio, tal y como él mismo los distribuye por días, según el criterio que la exégesis moderna establece sobre el relato más antiguo de pasión, y transcribir los versículos concretos a los que Ignacio se refiere. El relato más antiguo de pasión se componía de 5 episodios: el Arresto, el Proceso Judío, el Proceso Romano, el Suplicio-la Muerte, y finalmente la Sepultura.

Día 1°:

a) *La Cena* [289]

b) *La agonía del huerto* [290]

Mt 26,30.36 (Mc 14,26.32) * Mt 26,37.39b; Lc 22,44 * Mt 26,38 (Mc 14,34); Lc 22,44

Y el *Prendimiento* [291,2-4]

Mt 26,49.55 (Mc 14,45.48-49); Jn 18,4-6 * Jn 18,10.11; Mt 26,52; Lc 22,51

Día 2°:

a) El *Proceso judío. En casa de Anás* [291⁵]

Jn 18,13.17.22 (1ª negación de Pedro; y la bofetada)

b) *En casa de Caifás* [292]

Jn 18,24.26-27; Lc 22,61-62 * Lc 22,63-64; Mt 26,67-68 (Mc 14,65); Lc 22,64.65

(2ª y 3ª negación; conversión de Pedro (Lc); las burlas y los ultrajes).

⁴² Cf. A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion*, 150. En el relato de Marcos son 6 las escenas del Calvario, por este orden: Requerimiento de Simón, Crucifixión, Burlas, Tinieblas, la Muerte-sus repercusiones, y la Mención de las mujeres.

⁴³ *Vita Christi* L.IV c.63, fol. 127r y siguientes. El *Autógrafo* altera el orden: burlas, palabras, acontecimientos, para seguir un esquema habitual de aquella época: *Primero* las 7 palabras, *segundo* los efectos, y *tercero* las reacciones: (Lc 23,34.43; Jn 19,26-27.28; Mc 15,34 - Mt 27,46; Jn 19,30; Lc 23,46 / Mt 27,51-52; Mc 15,38; Lc 23,45 / Mt 27,39-40 - Mc 15,33; Jn 19,23-24 - Mt 27,35; Jn 19,34); Cf. H. COATHALEM, *Comentaire*, 276. Acomoda el misterio de la crucifixión en referencia al esquema habitual de las personas, palabras y acciones.

Día 3º: El Proceso Romano (1ª parte)

- a) 1ª Comparecencia ante Pilato [293]
Lc 23,1,2; Mt 27,2 * Jn 18,38b; Lc 23,4 * Jn 18,40
- b) En casa de Herodes, tetrarca de Galilea [294]
Lc 23,7-11

Día 4º: El Proceso Romano (2ª parte)

- a) Segunda comparecencia ante Pilato [295]
Lc 23,11b-12 * Jn 19,1-3 * Jn 19,5-6a
- b) El fin del proceso romano y la transición a la crucifixión [296²]
Jn 19,13-16a

Día 5º: La Crucifixión y muerte.

- a) Desde casa de Pilato a la cruz inclusive [296³⁻⁴]
Mt 27,32 (Mc 15,21); Lc 22,26 * Lc 23,33b; Jn 19,18.19.
- b) De los misterios en la cruz [297]
Las 7 palabras * Mt 27,51-52 * Mt 27,39-40; Jn 19, 23-24 (Mt 27,35); Jn 19,34.

Día 6º: La Sepultura [298].

- a) Desde la cruz hasta el monumento [298²⁻³]
Jn 19,38-39 * Jn 19,40-42 * Mt 27,65-66
- b) Desde el monumento hasta la casa de nuestra Señora [208⁸]

Día 7º: Contemplación de toda la pasión junta [208⁹]. Considerar por todo el día cómo...

- a) El cuerpo de Cristo quedó separado de su ánima, y dónde y cómo sepultado: (el yacer del cuerpo y la vaciedad del Sheol)
- b) La soledad de nuestra Señora, y la de los discípulos.

A la vista de este reparto de los días [208], de los textos que Ignacio selecciona, y de su aproximada correlación al relato más antiguo de pasión, podemos constatar que Ignacio no selecciona⁴⁴ «determinados» misterios, sino que recorre *toda* la pasión ordenadamente, dedicándole a cada episodio un día, excepto al proceso romano al que le dedica dos (días 4º y 5º).

⁴⁴ A diferencia de la 2ª Semana en que sigue principalmente a Mateo.

De los textos que entresaca hay un predominio notable de Juan y de Lucas. Lo cual pone de manifiesto que Ignacio subraya por una parte la dignidad de Jesús (Juan)⁴⁵, «su majestad» [289³], y por otra su mansedumbre (Lucas)⁴⁶, «el mansueto Señor dice» [291⁴]. Juan es la columna vertebral tanto del relato del proceso judío, que se desdobra en dos tiempos⁴⁷, como de la comparecencia ante el Pretor romano (Cf. [293³] a [296²]). Pero no teme salpicar la secuencia con datos provenientes de Lucas y de Mateo con tal de completar la escenificación⁴⁸.

Siguiendo a *Lucas*, Ignacio interrumpe el relato de Juan en 18,40 para intercalar la comparecencia ante Herodes y el desprecio del Tetrarca (Lc 23,7-11).

Desde el punto de vista *estilístico* llaman la atención dos detalles: En los números [289] y [290] es Jesús quien actúa y toma la iniciativa. A partir del número [292], precisamente del arresto, los verbos principales o pasan a la pasiva («se dexa besar», «es llevado»,...) o bien él pasa a ser el sujeto paciente de las acciones que otros ejercen sobre él («lo llevan atado», «se burlan de él»). Jesús queda ya definitivamente a merced de los acontecimientos.

Con frecuencia el primer punto es «un desplazamiento» de lugar y el tercero el resultado del acontecimiento. En cada punto, después de una oración principal, que narra la acción realizada por una persona («ver las personas»), viene una oración subordinada regida por un verbo de decir en pretérito perfecto, imperfecto o gerundio («dixo», «decía», «diciendo»), que completa, aclara o explica la acción («oír lo que dicen»). La selección y disposición de los elementos, por parte de Ignacio, se acomoda así a la dinámica interna de la contemplación que él mismo ha bosquejado [193]. Se contemplan hechos («mirar lo que hacen») y dichos («oír lo que dicen»).

Pero en el centro de la escena está siempre la imagen, la humanidad de Jesús. Todo está referido a él. Si Ignacio añade algunos elementos, a decir verdad bien escasos, ajenos al texto evangélico, son simplemente notas aclaratorias sobre su situación física⁴⁹.

⁴⁵ Cf. Ig. DE LA POTTERIE, *La pasión según San Juan*, 147-149: la hora de la glorificación y exaltación; 152 «una forma de teofanía, que deja a los hombres prosternados de terror delante de Dios».

⁴⁶ A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion*, 142: su grandeza moral que repara los daños causados y cura la herida infligida a su adversario.

⁴⁷ A) En casa de Anás (18,13), 1ª negación de Pedro (18,17) y la bofetada (18,22); B) Lo llevan atado a casa de Caifás (18,24) y a continuación las otras dos negaciones de Pedro (18,26-27).

⁴⁸ J. ROUWEZ, *Pour un recit Ignatien de l'Évangile* [261-312], 469: «dans les Mystères de la Passion, pratique les quatre Evangiles en un seul»

⁴⁹ [290⁴] «lo cual ya se supone las vestiduras estar llenas de sangre»; [292³] «Estuvo Jesús toda aquella noche atado»; [296³] «y no pudiéndola llevar».

Pasamos así del conocimiento interno [104] de la «majestad» (2ª Semana), a la identificación con la «*humanidad* de Jesús anonadada» [195], y de ahí a la comunión con sus sentimientos por el amor⁵⁰. No obstante, S. Ignacio mismo nos pone en la pista del modo de apropiación del misterio: *considerar* lo que Cristo «*padece*» en la humanidad [...], *considerar* cómo la divinidad «*se esconde*» [...], *considerar* cómo todo esto padece «*por mis pecados*» [195-197]. Tres pasos escalonados en los que el verbo «*considerar*» designa una mirada del corazón que se deja impresionar por las imágenes que contempla⁵¹. Considerar significa ponderar afectivamente y ahondar en el sentido último que se esconde bajo la epidermis de los acontecimientos para quedar afectado por él. Al final resulta que el hombre se siente conernido, se experimenta a sí mismo como el origen y el destinatario, de todo lo que acontece («todo esto padece *por mis pecados*»).

La dialéctica de la comparación que en la primera Semana servía para ahondar en la conciencia de pecado⁵², se muda ahora, por la inmediatez del contacto con *la humanidad* de Jesús, en los sentimientos de *pena* y *lágrimas* [48³], fruto de la comunión [193]. Es la experiencia provocada por el amor, reflejo subjetivo de la incorporación al misterio de la salvación.

SINOPSIS DE LOS MISTERIOS DE LA RESURRECCIÓN

En la tercera Semana del Libro de los Ejercicios Ignacio indicaba con toda precisión el número de días (7) que se deben dedicar [208] y el modo de distribuir la materia que correspondía a cada uno de ellos. Llama la atención, en cambio, que en la cuarta Semana no se haga más que una alusión genérica a esos detalles [226]. Tenemos, pues, que deducirlos por el número de apariciones del Resucitado (14) que Ignacio presenta al final de los misterios de la vida de Cristo [299-312] y que, si las emparejamos de dos en dos, resulta que son 7 días contemplativos como en la Semana anterior; quedando la contemplación para alcanzar amor, a semejanza del Principio y Fundamento y las maneras de Humildad, como una consideración que habrá de hacerse «a ratos por todo el día» [164²] al final de los Ejercicios, y a la que no se destina un día particular.

⁵⁰ En la tercera Semana aumentan notablemente los *elementos unitivos*: dolor «con», quebrando «con», *pena interna* [...] que pasó *por mí*; H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitzen*, 118-119 (*Ignatius von Loyola*, 284): «Este sería el lugar para entresacar de la Cristología paulina, de una forma exegéticamente rigurosa, aquellas frases que manifiestan, en las diversas conexiones de la palabra *syn*, la asimilación de la vida de gracia de un cristiano al Cristo crucificado, sepultado, resucitado y sentado a la derecha del Padre»

⁵¹ Cf. Ph. REMELS, *La Cène dans les 'Exercices Spirituels'*, 117, nota 11.

⁵² Ej [50³] y [59¹]. Metidos de lleno en la dinámica de la contemplación unitiva de 3ª Semana, aparece el elemento típico de la meditación de tres potencias: el vaivén de la persona contemplada al sujeto que «padece con» Cristo. Volvemos así, desde dentro del misterio de la persona de Jesús, a revivir los sentimientos de 1ª Semana.

Sinopsis

[299] Se aparece a María nuestra Señora <i>Vita Christi</i> t. IV, c.70			
[300] A la Magdalena Mc 16, letr.C (1-9)			Jn 20,11-18
[301] A las tres Marías en el camino Mt 28	Mt 28,8-10		
[302] A Pedro en el monumento Lc 24, letr.B		Lc 24,12.34	
[303] A dos camino de Emaús Lc 24		Lc 24,13-35	
[304] A los Once en ausencia de Tomás Jn 20, letr.E.F			Jn 20,19-23
[305] A los Once en presencia de Tomás Jn 20, letr.G			Jn 20,24-29
[306] A siete discípulos cuando pescaban Jn 21, letr.A.B			Jn 21,1-17
[307] A los discípulos en el Tabor Mt 28, letr.D Mt 28,16-19	Mt 28,16-19		
[308] A 500 hermanos juntos 1ª Cor 15, letr.B			1 Cor 15,6
[309] A Santiago 1ª Cor 15, letr.B			1 Cor 15,7
[310] A José de Arimatea <i>Vita Christi</i> t. IV c.75 <i>Evangelio de Nicodemo o Acta Pilati</i> (ca.350)			
[311] A Pablo y a los SS. Padres del limbo 1ª Cor 15, letr.B			1 Cor 15,8.7
[312] La Ascensión Hch 1, letr.A.B Hch 1,3-4; 1,9; 1,10-11		Lc 24,49.50	

La comparación con la Vita Christi del Cartujano

Surge entonces la pregunta, ¿de dónde deduce Ignacio que el número de apariciones fueran 14? Es sumamente aleccionadora a este respecto la lectura del c.81 del tomo IV del *Vita Christi* Cartujano y su comparación con los números [299-312] de los Ejercicios. Dice allí el Cartujano que el número de apariciones fueron 14⁵³, de las cuales 10 nos narran los evangelistas y las otras 4 no⁵⁴.

EL CARTUJANO	S. IGNACIO
<ol style="list-style-type: none"> 1. A la Virgen María 2. A María Magdalena 3. A las tres Marías 4. A Pedro 5. A José de Arimatea 6. A Santiago el Menor y a los Padres en el paraíso terrenal 7. A los dos de Emaús 8. A los Once en ausencia de Tomás 9. A los Once en presencia de Tomás 10. A 7 discípulos en el mar de Tib. 11. A los discípulos en Galilea 12. A 500 hermanos 13. En el momento de la Ascensión 14. Ese mismo día otra vez en el monte Olivete 	<ol style="list-style-type: none"> 1. A la Virgen María 2. A María Magdalena 3. A las Marías 4. A Pedro 5. A los dos de Emaús 6. A los Once en ausencia de Tomás 7. A los Once en presencia de Tomás 8. A 7 discípulos cuando pescaban 9. A los discípulos en el Tabor 10. A 500 hermanos juntos 11. A Santiago 12. A José de Arimatea 13. A Pablo y a los SS.PP. del Limbo 14. La Ascensión

No deja de ser interesante la comparación de los esquemas de ambos autores:

Tres conclusiones se desprenden de este parangón. *Coinciden* en el número de 14, así como en la aparición a la Virgen María y a José de Arima-

⁵³ L.IV, c.81, fol.230v. col. I y II: «En así parece que las vezes que nuestro redemptor apareció fueron quatorze, de las quales son escriptas solas diez en el evangelio...»

⁵⁴ *Las evangélicas serían*: A la Magdalena (c.72); a las tres Marías (c.73); a S. Pedro (c.75); a los dos de Emaús (c.76); a los Once en ausencia de Tomás (c.77); a los Once en presencia de Tomás (c.78); a siete discípulos junto al mar de Galilea (c.79); a los discípulos en Galilea (c.80); y la Ascensión (c.82); Y *las que no aparecen en el evangelio*, lógicamente, las restantes: A la Virgen María (c.70); a José de Arimatea (c.75); a Santiago el Menor (c.75); y a los 500 hermanos (1ª Cor). (Cf. fol. 232r., col.II).

tea. Se separan, sin embargo, en que Ignacio *cambia y mejora el orden*. Presenta primero las apariciones evangélicas [300-307], y después las de la 1ª a los Corintios [308-309] [311], respetando el orden narrativo de la Carta e insertando entre ellas la aparición a José de Arimatea. La figura de Santiago, que en el Cartujano es el Menor, en Ignacio aparece simplemente como Santiago. *Añade y antepone la aparición a Pablo*, señalando previamente que aconteció después de la Ascensión. Tal vez porque vio reflejada su propia experiencia del Resucitado en la aparición al Apóstol de los gentiles. Y, por último, suprime una de las dos apariciones del día de la Ascensión. Quizá porque la escena del «Tabor» ya la ha contado en la 9ª aparición, cuando sigue fielmente a Mt 28,16-19 [307]. Y omite el relato lucano de Pentecostés.

Por otra parte, las 4 *piezas extrabíblicas* más notables que aparecen en el texto de Ignacio, las hallamos también en la obra del Cartujano: La aparición a la Virgen María y la explicación de su silencio por parte de la Escritura [299]; el pez asado y el «panar de miel» que Jesús les ofreció para que comieran junto al lago [306⁴]⁵⁵; la ubicación de la última aparición del evangelio de Mateo sobre el monte Tabor [307²]⁵⁶; y, por último, la 12ª aparición a José de Arimatea que, como piamente se medita y lee, aparece en la vida de los Santos [310]⁵⁷. El Cartujano muy bien pudo ser la fuente de todos estos materiales con los que Ignacio compuso las 14 apariciones, pero también es posible que el origen de ellas fuera el dominio público de una época en la que estos elementos eran de sobra conocidos por la piedad popular⁵⁸.

⁵⁵ El detalle del «panal de miel» aparece en el *Cartujano* en el episodio de la aparición a los Once en ausencia de Tomás y son los discípulos los que se lo ofrecen al Señor (L.IV c.77, fol.208, col.II): «E como algunos dellos aun dudasen y no creyesen y del muy grande gozo estoviesen maravillados, dixo: ¿Teneis aquí alguna cosa que se pueda comer? [...] E ellos ofresciéronle parte de un pez assado [...] y un panal de miel. E comió delante dellos»

⁵⁶ El CARTUJANO en el c. 80 ofrece dos hipótesis sobre la palabra *Galilea* (L.IV c. 80, fol.226v, col.II): a) «unos dizen que el monte se llamaba Galilea, que es un monte que dista una milla del monte Olivete...» b) «Otros dizen (y parece cosa de más credito) este aparecimiento haber seydo en el monte de *Tabor*, a donde fue el Señor trasfigurado, el qual es en Galilea, porque ally había mostrado a solos tres discípulos la gloria de su resurrección advenidera y que por esto quiso allí mostrar a todos sus discípulos ser ya su resurrección cumplida. De donde parece que se acertaron también allí otros quinientos hermanos cristianos, allende delos onze discípulos, y que aquella fue la manifestación de la qual escribe el apóstol en la primera epístola que embió a los de Corinthio diciendo»: Después apareció a más de quinientos hermanos que estaban *ayuntados en uno*, mas aquí no se escriben sino solos onze apóstoles, porque estos eran principales discípulos de Jhesu Christo».

⁵⁷ En la 12ª *aparición* dice Ignacio que «Apareció a Joseph ab Arimatía, como dize el evangelio de Nicodemo». Posteriormente Ignacio escribió «como piamente se medita y se lee en la vida de los santos». Esta corrección demuestra que Ignacio tenía al menos noticia del evangelio apócrifo de Nicodemo, escrito hacia el año 350 y también llamado «*Acta Pilati*» (Cf. Ex² 56; C. De DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 163). El CARTUJANO, por su parte, nos refiere (L.IV c.75, fol.199v, col.I): «apareció a Joseph ab Arimatía el qual lo había sepultado en su monumento. E cerca deste aparecimiento se lee en el *evangelio de los nazarcos*...»

⁵⁸ J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, 55: «Ignacio está en las antípodas de sus contemporáneos del Renacimiento. Es un medieval descarriado (éga-

La labor redaccional de S. Ignacio y su significado

Desde el punto de vista del análisis estilístico y *redaccional* convendría retener los siguientes datos: Ignacio contempla por orden y detenidamente «todas» las apariciones del Resucitado⁵⁹. Acepta para ello los esquemas exegéticos que le vienen dados. Resume, según *un cliché* muy personal y con una concisión extrema, el relato evangélico y la automanifestación del Resucitado. Para ello selecciona de ordinario *tres elementos*: la *historia* (punto 1º) o situación existencial de los personajes en el plano de la salvación⁶⁰; la *aparición*, como acontecimiento en que el resucitado toma la iniciativa (punto 2º)⁶¹; y, finalmente, el *desenlace* de la cristofanía: un don (la paz, el Espíritu), la misión («los envió»), la transformación de los personajes, o bien unas palabras explicativas (punto 3º)⁶².

Añade de su cosecha *algunos matices*: Concede mayor importancia a la aparición a la Virgen María; Articula de manera sumamente concisa las apariciones, según un esquema creado por él, en coherencia con la «breve o sumaria declaración» [2¹]; Imprime un orden más correcto al esquema tradicional; Suprime la contemplación de Pentecostés⁶³; Añade la aparición a Pablo, y acaba su relato con la descripción de la actitud final de la Iglesia, en espera del Espíritu, la escena lucana de la Ascensión. Con lo cual, en su

ré) en pleno siglo XVI. No que él no haya comprendido su tiempo. Al contrario, posee geniales intuiciones sobre las necesidades profundas de su época; pero sus gustos, sus tendencias, su intransigente seriedad sobrenatural, le oponen violentamente al naturalismo y al diletantismo escéptico de tantos humanistas»; Cf. D. STANLEY, *Contemporary Gospel-Criticism*, 45.

⁵⁹ En los números que tratan de la Resurrección no muestra preferencia especial por ninguno de los evangelistas, sino que los recorre a todos por igual, con el fin de contemplar todas las apariciones (Cf. Sinopsis).

⁶⁰ Con frecuencia *desplazándose de un lugar a otro*: «van», «salen», «fue de presto», etc. Pero haciendo especial hincapié en su situación existencial: preguntas, temores, conversación, motivaciones, disposiciones espirituales, etc. Cf. A. CHAPPELLE, *Les apparitions*, 407-408: Una situación espiritual en un espacio humano. El lugar en que se encuentran está vinculado a un desplazamiento o a una asamblea. Sus móviles, palabras, reacciones afectivas, describen las coordenadas espirituales del espacio en que se mueven. Las circunstancias definen los contornos en que tendrá lugar la manifestación de la Resurrección.

⁶¹ La divinidad responde mediante un *signo* (un gesto de automanifestación) y una *palabra de interpretación* a los expectativas de los beneficiarios. Cristo revela así su identidad.

⁶² La cristofanía posee un carácter performativo, es divinamente transformadora de los discípulos: aumenta la fe en la resurrección, suscita la esperanza o confiere un mensaje o misión.

⁶³ Anunciado en [312²] «mandóles que en Jerusalén esperasen el Espíritu Santo prometido», Ignacio omite intencionadamente no el Pentecostés de la versión Joana (Jn 19,30.34; 20,22 [304⁴] la efusión del Espíritu el domingo de Pascua), sino la tradición lucana (Hch 2 el nacimiento de la Iglesia por la venida del Espíritu a los 50 días de la Pascua). Porque ésta será descrita a partir de una experiencia muy personal y peculiar de la efusión pascual del Espíritu. En su lugar aparece la contemplación para alcanzar amor [230-237]. POLANCO Doc. 20 n° 102 (MHSI 76, *Direct.* 323).

enorme sobriedad, pone de relieve todo el despliegue automanifestativo de la Resurrección⁶⁴ a la Comunidad.

La organización de los relatos de las apariciones según S. Ignacio

	DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO		[218-229]
Día 1º	De la primera aparición suya a Ntra. Señora De la segunda aparición suya (Magdalena y Salomé)	Mc 16,1-11	[299] [300]
Día 2º	La tercera aparición (a las tres Marías) La cuarta aparición (la profanía de Jesús a Pedro)	Mt 28,1-10 Lc 24,9-12; 33-34	[301] [302]
Día 3º	La quinta aparición (a los dos de Emaús) La sexta aparición (a los 11 en ausencia de Tomás)	Lc 24,13-35 Jn 20,19-23	[303] [304]
Día 4º	La séptima aparición (al incrédulo Tomás) La octava aparición (a 7 discípulos junto al lago)	Jn 20,24-29 Jn 21,1-17	[305] [306]
Día 5º	La novena aparición (en el Tabor) La 10ª aparición (a más de 500 hermanos)	Mt 28,16-20 1º Cor 15,6a	[307] [308]
Día 6º	La 11ª aparición (a Santiago) La 12ª aparición (a José de Arimatea)	1º Cor 15,7a	[309] [310]
Día 7º	La 13ª aparición (a Pablo y a los padres del Limbo) La 14ª aparición (la Ascensión)	1º Cor 15,8 Hch 1,1-12	[311] [312]

La aparición a Pablo y el relato lucano de la Ascensión

En el nº [311] S. Ignacio reúne en una misma contemplación tres apariciones muy dispares en el espacio y en el tiempo. En ellas el Resucitado abarca todo el tiempo anterior y posterior de la resurrección.

⁶⁴ Et. LEPERS, *L'Ascension dans les Exercices* [212], 103-104: Estas contemplaciones ponen de relieve tres dimensiones de la realidad eclesial: el *kerygma* y la fe (que se convierte en misión), los *sacramentos* (la Iglesia toma forma en el espacio sacramental y Pedro ocupa el lugar jerárquico como primer testigo de la resurrección) y la *eucaristía*. El punto de partida es el sepulcro, donde se explicita la historia del Redentor resucitado. Cf. A. CHAPPELLE, *Les Apparitions*, 406-409.

La conversión de Ignacio fue un fiel reflejo de *la aparición del Señor a Pablo* en el camino de Damasco⁶⁵, y su presencia en el Libro de los Ejercicios posee sin duda para él un significado muy especial. Ignacio la llama «aparición»⁶⁶. Tiene lugar después de la Ascensión. Se orienta hacia el *futuro* de la misión, que es nuestro presente actual. Pero ostenta un carácter creador y fundacional de la fe de la Iglesia, semejante al de las apariciones a los «*Doce*» anteriores a la Ascensión. Por ello Ignacio la incluye entre las oficiales que le preceden.

La aparición a los *santos Padres del Limbo*⁶⁷, en cambio, cronológicamente debería ser la primera que habría que presentar. Tuvo lugar en el momento del descenso del Señor al «Sheol» como Salvador [219²]. Pero Ignacio la coloca aquí porque equivale a la recapitulación por parte del Resucitado de todo *el pasado* de la historia de la salvación. Mientras que las múltiples apariciones indeterminadas a los discípulos apuntan a la familiar «conversación» con el Resucitado, que fue la repercusión inmediata de la redención, destinada a alcanzar en el espacio y en el tiempo a toda la humanidad. El Resucitado recapitula de este modo, en «un acto redentor» del tiempo de plenitud (40 días), a la humanidad y a la historia en su totalidad. La presencia de Cristo Resucitado en su Iglesia va más allá del antes y del después de los límites de la Ascensión.

La conversión de S. Ignacio a la eclesialidad leída desde el episodio de la Ascensión

Para Ignacio la experiencia de *la Ascensión* estuvo vinculada a tener que verse arrancado de los santos lugares⁶⁸, donde pensaba *imitar* a Jesús hasta en sus últimos pormenores materiales (las huellas en la piedra)⁶⁹, y

⁶⁵ Gál 1,15-16; Flp 3,12; 1 Cor 9,1; 15,8; Hch 9,3-6. Ignacio cae herido en Pamplona el lunes de Pentecostés de 1521.

⁶⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *L'apparition du Ressuscité à Paul*, 279-280: «Se ha hecho ver por mí» 1 Cor 15,8; «Yo he visto al Señor» 1 Cor 9,1; «Se dignó revelar a su Hijo en mí» Gál 1,16; «He sido alcanzado por Cristo» Flp 3,12; «Conocerle» 2 Cor 4,6 y Flp 3,10-12. Se trata de la aparición «extraoficial» y última de un ciclo. Un acontecimiento que pertenece a una historia «significativa». Con dos dimensiones: la de la iniciativa divina expresada por la voz pasiva y la de la misión confiada. Cf. p.290: Hch 9,3-6 Se trata o de una «visión objetiva» o de una «experiencia real» de carácter suprahistórico.

⁶⁷ [311²] «Apareció también en ánima a los padres santos del limbo; y después de sacados y tornando a tomar el cuerpo»..; LUDOLFO L.IV, c.75, fol.200v, col.I: A los del Limbo, se lee en el título «partióse de allí a visitar a los sanctos padres.. los quales había dexado quando subió con ellos del infierno en el parayso terrenal».

⁶⁸ *Autob.* c.4^o, n^o 45-48. «Su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando aquellos lugares santos».. Pero «el guardián le respondió que no veía cómo su quedada pudiese ser».

⁶⁹ LUDOLFO presenta en el c.82 dos apariciones en el monte Olivete el día de la Ascensión (Mc 16,14ss y Hch 1). Añade además un detalle que impresionó vivamente la men-

adentrarse por el camino de un *seguimiento*, cuyo horizonte le era totalmente desconocido e indeterminado. Supuso para él el paso de «lo particular», Palestina, a la Iglesia «universal» bajo la guía del Espíritu⁷⁰. La ascensión significó, por tanto, el punto final de una 4ª Semana que se abría así a la cotidianidad real de un presente historizado en la vida de la Iglesia. Con ella era preciso pasar a la actividad apostólica conforme a la elección. Significaba la desaparición del Jesús visible de Nazaret que daba paso al compromiso apostólico (la etapa específicamente romana), a partir de la experiencia del Resucitado presente, en el Espíritu⁷¹, en cada concreción histórica de la vida y misión eclesial.

Según esto, S. Ignacio utiliza el texto lucano⁷² para ayudar a su vez al que se ejercita a salir de su retiro espiritual de modo semejante a como él se vio obligado a abandonar los lugares de Palestina y de Jerusalén⁷³. La

te de Ignacio: Las huellas de los pies en la piedra de la Ascensión: «y que aquella piedra en que puso los pies cuando quiso sobir quedó señalada y ympresa de sus sacratísimos pies, como si los assentara sobre nieve o sobre cera blanda, y tal ympression fizieron que nunca pudieron después ser cubiertas [...] De donde parece ser enseñamiento de verdad auer puesto el fijo de Dios los pies sobre aquel lugar, pues que hasta el día de hoy tan señaladas parecen allí sus pisadas y las conserva la tierra en aquella misma forma y figura que las dexó impremidas» Cf. L.IV, c.82, fol.242v, col.II; Cf. *Autob.* c.IV, nº 47: «Y acabado esto, volviendo donde antes estaba, le vino grande deseo de tornar a visitar el monte Olivete antes que se partiese, ya que no era voluntad de nuestro Señor que él quedase en aquellos santos lugares. En el monte Olivete está una piedra, de la cual subió nuestro Señor a los cielos, y se ven aún agora las pisadas impresas; y esto era lo que él quería tornar a ver [...] y estando allá, se tornó a acordar que no había bien mirado en el monte Olivete a qué parte estaba el pie derecho, o a qué parte el izquierdo; y tomando allá, creo que dio las tijeras a las guardas para que le dejasen entrar».

⁷⁰ *Autob.* c.10º, nº 94: «Y así ellos, viendo que se alejaba la esperanza de pasar a Jerusalén, se dividieron por el Véneto con intención de esperar el año que habían determinado, y si después de cumplido no hubiese pasaje, se irían a Roma». Cf. Èt. LEPERS, *L'Ascension dans les Exercices*, 99.

⁷¹ *Autob.* c.4º, nº48; «Y llegando a él, trabóle reciamente del brazo, y él se dejó fácilmente llevar. Mas el buen hombre nunca le desasió. Yendo por este camino así asido del cristiano de la cintura, tuvo de nuestro Señor grande consolación, que le parecía que veía a Cristo sobre él siempre. Y esto hasta que allegó al monasterio duró siempre en grande abundancia».

⁷² Conserva de la Ascensión, según S. Lucas (Hch 1,3-4 - Lc 24,49/ Lc 24,50 - Hch 1,9/ Hch 1,10-11), la mención de la nube (Jesús es elevado a su condición divina, con lo cual desaparece de su vista), y el anuncio del retorno del Señor: «vendrá como le visteis ir en el cielo». De este modo describe la disposición de la Iglesia para recibir el Espíritu y el don de la misión. La presencia del Espíritu de Cristo en nuestra historia [230-237]. Cf. J. ROUWEZ, *Pour un recit Ignatien de l'Évangile*, 467: «combina Hch 1,3 con 1,4 y 1,8ab. Este ensamble perturba el orden secuencial del relato (lucano)».

⁷³ Por eso selecciona en el *punto 1º*: «mandóles que en Jerusalén esperasen el Espíritu Santo prometido». Este don que subyace a toda la experiencia de los Ejercicios, y aparece «in crescendo» en la multiplicidad de «argumentos y señales» durante los cuarenta en que el Resucitado pone de manifiesto su divinidad. Son signos por los que el Resucitado, con su presencia, hace patente la presencia del Reino en la Iglesia (Sobre los «argumentos y se-

Ascensión amplía el concepto de aparición hasta hacerlo coincidir con la amplitud del acto redentor cuya eficacia es ahora universal. El ejercitante es arrastrado por la fuerza del llamamiento de su «*Creador y Redentor*» [229⁴] a la tarea apostólica de la misión eclesial en ayuda de las almas. Culmina de este modo la vivencia de la nueva dimensión de Jesús en el Espíritu y comienza su etapa romana (los Hechos de los Apóstoles) en que desemboca la conversión a la eclesialidad. El hilo conductor de todo este proceso no podrá ser otro que el don de Pentecostés, descrito ya en la Contemplación para alcanzar amor.

DIRECTORIO

Los misterios deben ser elegidos para ser contemplados en función de la situación espiritual del que se ejercita. Cada bloque deber ser tratado por separado como una unidad⁷⁴, leída desde la experiencia propia de la Semana a la que pertenece. Ambas lecturas habrán de ser complementarias. A cada grupo subyace una visión cristológica y una intencionalidad que habrá de ser cuidadosamente respetada. Y, finalmente, todo el conjunto de los misterios habrá de ser enriquecido con las mejores aportaciones de la exégesis actual.

ñales» [312²] Cf. CARTUJANO L. IV, c.81 fol. 230v, col.I Sumario; y fol. 231r, col.I). Ignacio apunta así a la tensión entre el presente y el futuro desconocido, que nutre la esperanza del don del Espíritu en cada momento de la vida eclesial. El *punto 2º* es un fundido de Lc 24,50 y de Hch 1,9: La desaparición definitiva subraya por una parte la iniciativa del Resucitado que los conduce al monte de los Olivos, lugar del futuro retorno, y por otra a su permanente presencia en la ausencia, por ser arrebatado («le hizo desaparecer») en la nube de la divinidad. El consuelo del Espíritu será el que habrá de suplir esta desaparición definitiva, cuya presencia, no obstante, ocupa desde el más allá de Dios todo el espacio y el tiempo de la Redención. *Punto 3º*: El mismo Resucitado «así vendrá como le visteis» partir. El ejercitante es invitado a continuar su *seguimiento* del Rey eternal reconociéndole universalmente presente por el Espíritu en todas las cosas.

⁷⁴ F. De HUMMELAUER, *Meditationum et Contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta*, 60: «A duplici igitur periculo nobis caveamus oportet: *primum*, ne ea quae recensuimus omnia tanquam temere et oscitanter scripta negligentes, et in sanctum Patrem simus iniquiores eiusque mentem non satis assequamur; *deinde*, ne in singulis quibusque apicibus profundius quid subodorati, et textui vim inferamus nostrosque sensus pro ignatianis dividere videamus». El doble peligro consistiría: Por una parte en tratar injustamente el texto de Ignacio sin percibir su intencionalidad, achacando a inadvertencia los cambios que Ignacio opera en él. Y, por otra en violentarlo, atribuyendo un significado excesivamente profundo a la más mínima divergencia textual.

GÉNESIS DEL TEXTO II

«POST CONSUMMATA STUDIA»

La segunda etapa redaccional, ya en Italia, de 1536 a 1541

EL CICLO PNEUMATOLÓGICO. LA GÉNESIS DEL TEXTO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA RESURRECCIÓN

INTRODUCCIÓN

S. Ignacio llegó a Venecia a finales de 1535. Pasó en la ciudad de los canales todo el año de 1536 hasta el momento en que llegaron a ella sus compañeros desde París (8 de Enero de 1537). El pequeño grupo recibió aquí, entre el 10 y el 24 de Junio de 1537, las sagradas órdenes del sacerdocio¹. En Octubre de 1537 Ignacio pasa por un período de grandes consolaciones². Es posible que fuera a partir de ese momento, «*una vez acabados sus estudios*», cuando S. Ignacio comenzara la *revisión* del libro de los Ejercicios de que nos habla Nadal³. Por último, en el mes de Noviembre Ignacio recibe la visión de la Storta (a 16,5 km de la capital) y un día de ese mismo mes de 1537 Ignacio, Fabro y Laínez entran definitivamente en Roma por la puerta de la Piazza del Popolo.

Sabemos que es en esta época de grandes consolaciones cuando S. Ignacio revisa todo el texto anterior y añade nuevas piezas (misterios de la vida de Cristo [261-312]). Pero concentra principalmente su atención en la elaboración de las reglas del final. Comienza así lo que, en mi opinión, podría denominarse el ciclo pneumatológico del texto de los Ejercicios Espirituales.

I. EL LEGADO DEL MONACATO. EL TRÁNSITO DE LA DIÁKRISIS A LA “DISCRETIO”

Los diversos contenidos tradicionales de la diákrisis

Conocemos, por otra parte, de qué motivos principales se componía el *legado del Monacato* y cómo era interpretada la *διάκρισις* por parte de

¹ Antes de recibir las órdenes todos emitieron, por propia iniciativa, los votos de pobreza y castidad en manos del legado Verallo. El diez de Junio, que era domingo, recibieron las órdenes menores los que no las tenían. El 15, festividad de los santos Vito y Modesto, que en Venecia era de precepto, el subdiaconado; el 17, domingo, el diaconado; y el 24, fiesta de S. Juan Bautista, el sacerdocio. Los ordena el obispo de Arbe, Vicente Nigusanti en la capilla de su casa particular.

² *Autob.* [94.95]. Tal vez sea este el momento de su decidida apertura a la experiencia pneumatológica y Trinitaria. Cf. NADAL, *Dialogi pro Societate, Secundus Dialogus*, cap I [8], FN II 239.

³ Cf. *Apologia pro Exercitiis*, FN I 318-319; Nadal IV 826.

los fundadores de las Órdenes religiosas a la hora de legislar⁴, así como los criterios de *moderación* que los maestros de la vida espiritual consideraban indispensables para una vida ascética equilibrada⁵. El legado constaba de elementos bien importantes. Yo señalaría, entre otros, los siguientes:

1. La figura del «padre espiritual» y la práctica de la dirección espiritual⁶.

2. El depósito ascético-espiritual de conocimientos adquiridos por experiencia y acuñados en los apotegmas de los Padres del desierto⁷ (sobre la transparencia, la ascesis, la penitencia, la moderación en el comer y en el orden de vida, el análisis de la tentación, etc.). Un saber espiritual acumulado, fruto de la experiencia y patrimonio de los “ancianos”.

3. En el caso de Evagrio, la sistematización de la vida espiritual en dos etapas (πρακτική y γνώσις)⁸; y la clasificación (jerarquización) de las *diversas tentaciones* (o enfermedades del alma) conforme a los 8 pecados capitales, mediante un análisis pormenorizado de la tentación, siguiendo en esto la estela de la «vita Antonii»⁹; Así como de la aspiración al ideal de la impasibilidad (ἀπάθεια) tal y como la concebían los Padres como término¹⁰ de la purificación y condición de posibilidad para el encuentro con Dios.

4. Además del hallazgo del *medio* entre los dos extremos viciosos (o *discretio*), adaptado a cada persona según sus posibilidades, en orden a lograr aquella pureza de corazón necesaria para la unión con Dios (la oración pura), mediante la práctica de la virtud (Juan Casiano)¹¹.

⁴ S. ARZUBIALDE, «Discretio», en *DEI*, I 623-636.

⁵ Cf. *Monachisme*, *DSp* 10, 1524-1617; GARCÍA M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, BAC 351.376.588.

⁶ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*; Además, *DSp* 3, 1008-1060.

⁷ L. REGNAULT (Ed). *Les Sentences des Pères du désert* (4 vols) Solesmes 1966-1981; Jean Claude GUY, *Les Apophtegmes des Pères*. Collection Systématique I-II, Sch 387 y 474.

⁸ Divide la vida espiritual fundamentalmente en dos etapas: πρακτική y γνώσις. Por las que se camina mediante la práctica de las virtudes: «La fe (πίστις), oh hijos, la confirma el temor de Dios (φόβος), y a éste, a su vez, la templanza (εγκράτεια) y a la templanza la mantiene firme la perseverancia (ὑπομονή) y la esperanza (ἐλπίς). Y de ambas nace la impasibilidad (ἀπάθεια), de la que es descendiente la caridad. La caridad es puerta del conocimiento natural (θεορία φυσική) al cual suceden la teología (θεολογία) y la beatitud final (μακαριότης)» *TPract.*, pról 8..

⁹ J. DANIELOU – A.-Cl. GUILLAUMONT – F. VANDENBROUCKE, *Démon*, *DSp* 3, 152-234.

¹⁰ De manera que la πρακτική se ordena siempre a un conocimiento superior o gnosís. Cf. *TPract.*, 32: «Pero hasta que no hayamos gustado el conocimiento (γνώσις), ejercitémonos con ardor en la vida práctica (πρακτική), mostrando a Dios que nuestro fin es realizar las cosas en orden a su conocimiento». Pero el presupuesto esencial de éste es la impasibilidad (ἀπάθεια) en que culmina la πρακτική.

¹¹ S. ARZUBIALDE, *Casiano e Ignacio, continuidad y ruptura. Una original aportación de S. Ignacio de Loyola a la historia de la Tradición espiritual*. En «Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio» (Simposio Internacional, Loyola 15-19 Sept 1997), 123-240.

5. De la prudente sabiduría a la hora de legislar¹² —en el caso de los fundadores— con la medida propia de quien elabora para la comunidad una ley humana, suave y fácil de cumplir. Y un modo de gobernar, paternal y misericordioso solícito, mirando siempre al mayor bien de cada uno de los individuos y en especial el de la comunidad.

6. Del análisis del *origen de las mociones* o discernimiento, en orden a distinguir no sólo entre el bien y el mal (el *ágraphon* de los banqueros acreditados: «γίνεσθι δόκιμοι τραπεζίται») ¹³, sino especialmente para vivir de manera plena la comunión con Dios en libertad: 1. el triple origen de los pensamientos o mociones, 2. el camino por entre los extremos: el exceso y el defecto, 3. y la virtud como equilibrio o moderación.

Lo que quiere decir que en este gran patrimonio tradicional hallamos todavía entremezclados los motivos del hallazgo del medio (*discretio*) que posteriormente derivará en la virtud de la prudencia, y el origen o procedencia de las mociones (discreción de espíritus), que a su vez se desglosará en el discernimiento de espíritus (procedencia de la moción) y en la deliberación frente a los asuntos contextualizados de la vida.

7. Por último, en el caso de la Iglesia del Oriente cristiano, surge con fuerza la espiritualidad propia del hesicasmo¹⁴, vinculada estrechamente a la «oración de Jesús», que S. Ignacio recogerá en el tercer modo de orar.

Cómo recibe y distribuye S. Ignacio las piezas de la tradición

Sabemos, por otra, cómo distribuye S. Ignacio los elementos que recibe de esta tradición monacal¹⁵. Envía en primer lugar a los Ejercicios *dos bloques* tradicionales:

¹² El ejemplo más elocuente tal vez sea la Regla de S. Benito

¹³ H. RAHNER, «*Werdet Kundige Geldwechsler*». *Zur Geschichte der Lehre des Heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister*, en «Ignatius von Loyola», Würzburg 1956, 301-341; A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente*. Cf. Bibliografía final.

¹⁴ P. ADNÈS, *Hésychasme*, DSp 7, 381-399; J. GRIBOMONT, *Hesicasmo*, DicPatr I (1026-1027) «*La hesyía o descanso, reposo exterior y sobre todo interior, elimina las pasiones y las preocupaciones, pero no el trabajo ni la responsabilidad pastoral, aunque a veces procure mantenerse lejos de esta última. Es uno de los objetivos de la renuncia monástica, una condición de la oración. El motivo, atestiguado ya a finales del siglo IV para Egipto y Capadocia, crece en importancia en Palestina y en el Sinaí (Doroteo, Clímaco). Para el legislador Justiniano, hesicasta es sinónimo de anacoreta. Dentro del monaquismo bizantino el hesicasmo caracterizaba la tendencia de Simeón el Nuevo Teólogo, y luego de Gregorio Palamas y de la Filocalia. En occidente tenemos un ideal contemplativo análogo, pero menos diferenciado de la soledad y de las técnicas de recogimiento*».

¹⁵ H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien*, en F. Wulf, «Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis» (1556-1956), Würzburg 1956, 223-261; RAHNER, H. *Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchen-väter*. En «Ignatius von Loyola als Mensch und Theologie», Freiburg 1964, 235-250; S. ARZUBIALDE, voz «Discretio», en *DEI*, I 623-

a) Ej [32] el *origen* de las mociones.

b) La *discretio*: el hallazgo de la estabilidad y del “medio”, como resultado de la acción de Dios:

1 Con relación a las mociones y a los estados de ánimo [318-321]
por entre la consolación y la desolación.

2 Por lo que toca a la penitencia [82-87] y [89]

[87] tres *finalidades*

para que la sensualidad obedezca a la razón (ἀπάθεια)

[89] el hallazgo de la medida de la penitencia, adaptada a las posibilidades.

3 El equilibrio en el juicio moral: notas sobre los escrúpulos [345-351]

más allá de la propia subjetividad: del modo de ser.

o de los éxitos o los fracasos

solidarse en el medio para en todo quietarse

4. Ordenarse en el comer [210-217].

sea señor de sí, así en la manera como en la cantidad.

1. Considera, en primer lugar, que del ejercicio de la libertad depende del origen de las mociones –de la distinción de su diversa procedencia [32] o *discernimiento de espíritus*–.

Se sirve para ello de una pieza tradicional que, ya desde Orígenes, distinguía cómo *unas* mociones provienen de uno mismo, otras son dadas inmediatamente por Dios [330] y otras finalmente pertenecen al influjo del enemigo que induce al exceso sirviéndose para ello del engaño. Bien se trate de la tentación de 1ª o de 2ª semana [325-327] [331-334], en orden a lograr la desviación. Conjunto al que S. Ignacio añade, tal vez siguiendo a Casiano, el binomio consolación desolación [316-317] como otro posible origen de una doble moción¹⁶.

2. El otro bloque, en cambio, se refiere en concreto a la *discretio* (en su primer nivel *ascético espiritual*) como medio indispensable del «*equilibrio interior*» – fruto de la experiencia de la justificación gratuita de Dios por el inmerecido perdón (el πένθος o el don de la compunción).

En el camino a recorrer por entre los vectores que emanan de la consolación o de la desolación [318-321] –las dos concupiscencias de la carne

636. La labor redaccional de S. Ignacio de Loyola la descubrimos no sólo por los elementos de la tradición (en realidad casi todos los elementos de la diákrisis) que él asumió, sino también por su modo de organizarlos y su interpretación.

¹⁶ Cf. Carta a Teresa Rejadell [4] 11 Junio 1536

y del espíritu que comprobamos en Juan Casiano—, la persona debe tener en cuenta las notas a cerca de los escrúpulos [345-351] con el fin de *solidarse en el medio* para en todo quietarse [350³], y esperarlo todo, no de sí mismo, sino de Dios [351]. Lo cual es una verdadera conversión a la relación gratuita de amistad [322]¹⁷.

En su segundo nivel, no obstante, ha de suplicar el don de la *indiferencia* frente a la disposición divina [15³] [179³] y «*hallazgo del medio*» [84³] [213¹⁻²] [229⁵] [350³] que a cada uno conviene: la verdadera *medida adecuada* a las propias posibilidades y a las exigencias de la gracia: tanto en la *penitencia* [89] como en el caso particular de la *abstinencia* por lo que se refiere a ordenarse en el comer [210-217]. De manera que el sujeto no quede inutilizado para otro tipo de actividad humana o espiritual¹⁸ [213³].

Remite, por último, a las *Constituciones* y a las Cartas (con la excepción de la *moderación* y el *justo medio* en el modo de distribuir limosnas Ej [339²]) lo que para la tradición equivalía al ejercicio de la *discretio* en su doble vertiente: en cuanto moderación equilibrada en *todo modo de actuación exterior*, acomodándose para ello a las circunstancias (de tiempos, lugares y personas) en orden a lograr el mayor bien aquí y ahora posible (que él identifica con la mayor gloria de Dios y la mayor perfección de su ánima Ej [339²]); y en la *perspectiva monacal* de la interpretación del modo de gobierno e interpretación de la Regla, así como en su acomodación a los casos particulares. Si bien en el caso de S. Ignacio, este gran bloque de la virtud él lo vincula directamente a la unción o don del Espíritu (Const [134-135])¹⁹, lo cual le aproximaría más al don de consejo de Santo Tomás.

3. Como consecuencia de la experiencia trinitaria de la Storta y de la guía del Espíritu que, desviando sus planes iniciales encamina sus pasos hacia Roma, S. Ignacio elabora, desde el punto de vista de la comunión del Espíritu, su visión eclesiológica, el sentido teológico de su vinculación eclesial, y el modo de «estar en y sentir con» la Iglesia.

Todos estos elementos me inducen a mi a pensar que, en Venecia 1536, comienza propiamente el despliegue pneumatológico del libro de los Ejercicios. La perspectiva corresponde a la época de la Resurrección. Sin saberlo nombrar todavía con exactitud, S. Ignacio va a vivir en el Espíritu la experiencia trinitaria y eucarística de ser puesto con el Hijo en el seno de la Iglesia y en el ámbito de la misión²⁰.

¹⁷ *Conl* IV 3-6.

¹⁸ *Conl* XXI 3-5; *Inst* v 8-9

¹⁹ S. ARZUBIALDE, «Discernimiento - Unción del Espíritu - y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de S. Ignacio de Loyola», *Manr* 70 (1998) 231-267.

²⁰ J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma (IHSI) 1953, 33-42.

Análisis formal del texto de Helyar

46

DE ELECTIONE

[175] TRES SUNT MODI ELECTIONIS.

Primus est, quando ipse Creator ostendit se per suos effectus ad ipsam animam tam abundanter, ut ipsa anima libere sequatur illud ostensum absque electione, scilicet, sequar vel non sequar, ut Paulus *et apostoli*.

[176] *Secundus*, quando accipimus experientiam ratione consolationis divinae vocantis ad se, et ratione desolationis adversarii removentis a Deo, vel ab eo quod nobis ostensum est a Deo.

[316] Voco consolationem,

quando est in anima volente Deo servire

gaudium spirituale,

fides in augmento, et sic

spes, charitas et fervor;

similiter, quando

animus elevatur circa superiora, ad ea amanda ac desideranda,

et maxime quando est cum abundantia lachrimarum.

[317] Voco desolationem omne illud quod est contrarium consolationi, scilicet,

turbationem contra gaudium,

diffidentiam contra fidem,

et sic quando *deest*

spes, fervor, charitas.

[177] *Tertius* modus est, quando nos utimur nostris [potentiis] naturalibus libere, absque ulla agitatione nec a bono nec a malo spiritu. Et tunc mere propter laudem Domini et salutem nostram, absque aliqua affectione inordinata, eligimus hanc vel illam viam.

49 REGULA OBSERVANDA IN DESOLATIONE

[318] In desolatione numquam faciemus mutationem,

sed manebimus constanter in eo proposito seu determinatione,

in qua eramus ante talem desolationem,

quum in ipse desolatione maxime vigeant cogitationes a daemone.

63	DE DISCRETIONE SPIRITUUM
<p>DUPLICITER CONSOLATUR ANIMA:</p>	
<p>[330¹] <i>primo modo,</i></p>	<p>solum ex Deo sine causa.</p>
<p>[331] <i>Secundo modo,</i></p>	<p>cum causa. Et hoc modo poterit consolari ex Deo et ex bono angelo et ex malo angelo.</p>
<p>[330²⁻³] Intelligo</p>	<p>sine causa, sine aliqua praevia dispositione seu cogitatione; et ad hoc requiritur potentia infinita.</p>
<p>[331]</p>	<p>Cum causa intelligo <i>consolari,</i> cum aliqua praevia dispositione, cogitatione seu locutione. Et hoc modo poterit consolari tam ex Deo quam a bono angelo, et tam a malo angelo quam a quocumque homine.</p>
<p>Igitur quando cum uno proposito in electione circa unam materiam proveniunt consolationes et non e contra, et postea circa aliam materiam diversam in uno proposito veniunt consolationes et non e contra; non est inferendum, scilicet, si primae consolationes sunt a Deo, etiam secundae.</p> <p><i>Prima ratio:</i> aliquae sunt consolationes sine causa, aliquae vero cum causa.</p> <p><i>Secunda ratio:</i> quando aliquis est in una voluntate, scilicet, habendi, idque ex habitu, et postea advenit consolatio <i>sine causa</i> ad contrariam partem, ad extinguendum primum propositum, non poterit esse nisi a Deo.</p> <p>Quando autem venit consolatio cum lachrimis, conformiter ad illud quod est in mea voluntate vel in habitu, sufficit causare illam consolationem sive bonus sive malus spiritus.</p>	

II. SITUACIÓN DE LAS REGLAS DE DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS SEGÚN EL CÓDICE DE HELYAR, PARÍS, AÑO 1535

Para contextualizar exactamente el momento de la génesis del texto en que nos encontramos en este momento, deseo partir de París 1535 y en concreto del análisis del texto de Helyar con el fin de establecer con precisión en qué estado redaccional se hallaba la discreción de espíritus en el momento en que S. Ignacio sale de París camino de Azpeitia.

Para ello deseo detenerme un instante, en el análisis conjunto de tres números [46.49.63] del texto Helyar que tratan entreveradamente de la elección y de las reglas de discreción de espíritus. Tal análisis pienso arroja un haz de luz sobre aquello que en especial preocupa a S. Ignacio en París: el *don del Espíritu como fundamento de la libertad* y la ulterior decisión basada en la acción inmediata de Dios en cuanto contradistinta de la proveniente de las causas creadas.

Estructura y contenido de la discreción de espíritus, en cuanto fundamento de la elección

Del análisis formal de estos dos cuadros se deduce que el texto de Helyar²¹ contiene acerca del discernimiento de espíritus cinco bloques bien diferenciados:

1 *El triple origen de los pensamientos* Ej. [32] antepuesto al examen general —«Sunt in me tres cogitationes: *prima quidem propria*, egrediens ex libero arbitrio et voluntate, tamquam ab intus ad foras; *aliae duae* egrediuntur a foris ad intus, id est, a bono et malo angelo ad me»²²— que en cierto sentido se vuelve a repetir posteriormente con relación al triple origen de la consolación con causa: «Et hoc modo poterit consolari tam ex Deo quam a bono angelo, et tam a malo angelo quam a quocumque homine»²³. Lo que quiere decir que, aunque no sabemos cómo, para este momento ya ha llegado a manos de S. Ignacio la pieza de Orígenes que aparece posteriormente en Juan Casiano²⁴, pero que en esta fase redaccional, todavía oscila entre el lugar que originariamente ocupaba en la *diákrisis* (por naturaleza pertenecía al discernimiento) y el puesto que definitivamente ocupará en los Ejercicios antes del examen general, n° [32].

2 *La definición de qué es consolación y qué es desolación* en el marco de la elección, Ej. [316-317]²⁵. «Voco *consolationem*, quando est in ani-

²¹ Cf. Ex² 445-451; J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos*, 18.

²² Ex² 430, n° 4.

²³ Ex² 450 n° 63.

²⁴ ORÍGENES, *De Princ.*, III 2,4 (Sch 268, 168) y JUAN CASIANO, *Conl* I 19 (CSEL 13, 27-29; Sch 42, 99-101).

²⁵ Ex² 445, n° 46.

ma volente Deo servire gaudium spirituale, fides in augmento, et sic spes, charitas et fervor; similiter, quando animus elevatur circa superiora, ad ea amanda ac desideranda, et maxime quando est cum abundantia lachrimarum. Voco *desolationem* omne illud quod est contrarium consolationi, scilicet, turbationem contra gaudium, diffidentiam contra fidem, et sic quando *deest* spes, fervor, charitas».

3 Después de las tres maneras de humildad, el texto propone *la conducta que se debe observar en el tiempo de la desolación*. Ej. [318]²⁶: «In *desolatione* numquam faciemus mutationem, sed manebimus constanter in eo *proposito* seu *determinatione*, in qua eramus ante talem *desolationem*, quum in ipsa *desolatione* maxime vigeant cogitationes a daemone». Luego la copia completa constaría, por lo menos, de un núcleo primitivo ignaciano sobre la discreción de espíritus formado por las reglas 3ª a 5ª Ej. [316-318], que versan principalmente sobre el lenguaje de Dios.

4 Después de los avisos sobre la perseverancia, aparece un apartado titulado «*de discretiones spirituum*»²⁷, que revela la existencia al menos de un esbozo de las reglas de la 2ª Semana, el cual se compone de los siguientes elementos: La *distinción entre la consolación sin causa y con ella* Ej. [330-331], apostillando que sólo la potencia infinita de Dios es capaz de consolar sin causa de este modo: «*Dupliciter consolatur anima: primo modo, solum ex Deo sine causa. Secundo modo, cum causa. Et hoc modo poterit consolari ex Deo et ex bono angelo et ex malo*»²⁸.

a) *Sin causa* sólo puede consolar Dios Ej. [330], a saber, sin previa disposición, pensamiento o mediación. Para esto se requiere la potencia infinita de Dios. «*Intelligo sine causa, sine aliqua praevia dispositione seu cogitatione; et ad hoc requiritur potentia infinita*»²⁹.

²⁶ La regla 5ª, pero sin el ulterior desarrollo de los números [319-321]. Cf. Ex² 446 n° 49.

²⁷ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos*, 26: «En cuanto a las Reglas de discreción de espíritus, se define la consolación y desolación en forma compendiada al tratar del segundo tiempo de elección; y, después de las tres maneras de humildad, se propone la Regula observanda in *desolatione*, de no hacer mudanza en tiempo de desolación. Constarían, por tanto, en la copia completa por lo menos las reglas tercera a quinta de las primeras de discreción de espíritus, las cuales constituirían su núcleo primitivo. Al fin de todo, después de los avisos de perseverancia, aparece un apartado *De discretione spirituum*, donde se distingue entre consolación con causa precedente y sin causa, y de ello se toma luz para inferir cuáles consolaciones son de Dios y cuáles no». Véase la nota 61 de esa misma; 26: Es interesante este pasaje («*Igitur quando cum [...] sive bonus sive malus spiritus*»), porque propone una doctrina que no conservan las segundas reglas de discreción de espíritus, de las que en París también habría ya algún esbozo. Ex² 450-451, n° 63.

²⁸ En el n° [331] de la redacción definitiva de los Ejercicios Dios desaparece como *causa creada* (o segunda) por ser Él la *causa primera y trascendental* (potencia infinita), que, en virtud de su poder creador, actúa de modo diverso, desde lo más íntimo del ser creado, como condición de posibilidad del acto libre, capacitando y haciendo que surja como radicalmente dependiente y a la vez como totalmente autónomo, para que ésta produzca el correspondiente efecto. La expresión «*quam a quocumque homine*» desaparece en el texto definitivo.

²⁹ En el texto definitivo S. Ignacio omite esta última frase «*et ad hoc requiritur potentia infinita*» y tacha la cita de Santo Tomás de Aquino «*Hoc probat B. Thomás I-II, q.9, a.*

b) *Con causa*: puede consolar tanto Dios como el ángel bueno o el malo, como alguna otra mediación, es decir, con una previa disposición, pensamiento o *locución*? Ej. [331]. «*Cum causa intelligo consolari, cum aliqua praevia dispositione, cogitatione seu locutione. Et hoc modo poterit consolari tam ex Deo quam a bono angelo, et tam a malo angelo quam a quocumque homine*».

Esta distinción arroja luz para inferir qué consolaciones provienen estricta e *inmediatamente* de Dios y cuáles tienen *otro origen diverso*. De paso, nos ilumina sobre la preocupación de S. Ignacio por clarificar, ya a la luz de sus estudios parisinos, la diversa intensidad tanto del lenguaje propiamente divino (*inmediato*) y sus consecuencias, como del lenguaje consolatorio que nos viene de Dios a través de alguna mediación (*mediado*).

5. Acaba todo este bloque con un complemento sobre el efecto de la acción inmediata de Dios que ya no conservan las actuales reglas³⁰: «*Igitur quando cum uno proposito in electione circa unam materiam proveniunt consolationes et non e contra, et postea circa aliam materiam diversam in uno proposito veniunt consolationes et non e contra; non est inferendum, scilicet, si primae consolationes sunt a Deo, etiam secundae. Prima ratio: aliquae sunt consolationes sine causa, aliquae vero cum causa. Secunda ratio: quando aliquis est in una voluntate, scilicet, habendi, idque ex habitu, et postea advenit consolatio sine causa ad contrariam partem, ad extinguendum primum propositum, non poterit esse nisi a Deo. Quando autem venit consolatio cum lachrimis, conformiter ad illud quod est in mea voluntate vel in habitu, sufficit causare illam consolationem sive bonus sive malus spiritus*». Que dicho lisa y llanamente equivale a lo siguiente: Cuando un individuo tiene el propósito de elegir algo concreto, si siente consolaciones en favor y no desolaciones en contra, [y después, con relación a otro propósito diverso (en contra)], no se sigue que los dos grupos de consolaciones provengan de Dios. Unas pueden ser de Dios (sin causa) y las otras pueden provenir de otro agente (con causa) ajeno a la mera libertad.

Por consiguiente, en el caso en que una persona esté decidida por su modo de ser (ex habitu) a tener algo (habendi) y le viene una consolación *sin causa* que le inclina a lo radicalmente opuesto, hasta el punto de *llegar a extinguir el primer propósito*, esto sólo puede provocarlo la misma Infinitud divina actuando inmediatamente (de solo)³¹ sobre la raíz y el núcleo

1 [et] 6,3; q.10, a.4 ad 3». Pero como la cita del Aquinate permanece en la P₁, esto indica que S. Ignacio la tachó en el *Autógrafo* después de haber sido transcrita en la P₁ (año 1541).

³⁰ Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos*, 26 nota 61.

³¹ Cf. *Autob.*, c.3^o: «[26]. Mas, cuando se iba acostar, muchas veces le venían grandes noticias, grandes consolaciones espirituales, de modo que le hacían perder mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir, que no era mucho; y mirando él algunas veces por esto, vino a pensar consigo que tenía tanto tiempo determinado para tratar con Dios, y después todo el resto del día; y por aquí empezó a dudar si venían de buen espíritu aquellas noticias, y vino a concluir consigo que era mejor dejallas y dormir el tiempo destinado, y lo hi-

de la libre disposición humana. En cambio, cuando la consolación con lágrimas viene a reafirmar el propósito que ocupaba el ánimo (el propósito que le animaba a decidirse o al que estaba inclinado), esta consolación ya no es necesariamente sin causa, porque la puede provocar tanto el buen espíritu como el malo. Luego este modo incipiente de discurrir pone en evidencia que S. Ignacio, en París, todavía titubea y atribuye la mutación de una decisión concreta a la experiencia de un género especial de consolación (*sin causa*).

No obstante, acerca de este complemento, convendría destacar *dos cuestiones*: Una, se refiere a la *consolación sin causa* como criterio definitivo de elección, capaz de modificar por completo incluso una toma de decisión previa o anterior («*ad extinguendum primum propositum*»). Esta nota, que aparece en tres lugares diferentes³², S. Ignacio, no la retuvo en la redacción final de las reglas. Y, *otra*, que el breve apunte que aquí aparece sobre el origen de la consolación *con causa*, proveniente del buen o del mal espíritu, germen del n° [331], S. Ignacio lo ampliará posteriormente en la descripción de la tentación bajo especie de bien [332-334].

Conclusiones del análisis del texto de Helyar

Luego, desde el punto de vista *pneumatológico*, tres elementos destacan con fuerza en este año 1535: 1 Que S. Ignacio, ya desde el comienzo pero definitivamente en París, vincula la consolación del Espíritu a la disposición de la libertad (elección) como don recibido y modo ideal (o tiempo) de elección; 2 En *segundo lugar*, que en este momento está especialmente preocupado por la distinción entre la acción *inmediata* de Dios y el lenguaje divino que nos llega *a través de alguna mediación* (con causa); 3 Y, finalmente, que, en su opinión, sólo una intervención *inmediata*, propia de la Infinitud divina, —por su *origen, naturaleza, luminosidad y evidencia*— es capaz de mudar un propósito determinado aparentemente inamovible.

zo así. [27]. Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne. Y contándolo después a su confesor, el confesor le decía que mirase por ventura si era aquello tentación; mas él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello». Probablemente al terminar este n° 27 tuvo lugar la primera interrupción de la 1ª fase del relato autobiográfico (1553).

³² Aquí (1535), en la carta a Teresa Rejadell (n° 5) (1536), y en el c.3° [27] de la *Autobiografía*. S. Ignacio comienza a dictar la *Autobiografía* en Agosto-Septiembre de 1553 (1ª fase).

III. EL ESTADO DE LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO SEGÚN LA CARTA A SOR TERESA REJADELL. VENECIA AÑO DE 1536

Pasemos ahora de París (1535) –el texto de Helyar pertenece al período parisino– a Venecia (1536) desde donde S. Ignacio escribe a sor Teresa Rejadell (18 de Junio de 1536)³³. El mismo cambio de escenario pone en evidencia que aunque ya en París S. Ignacio estuviera rumiando las piezas fundamentales, todavía embrionarias, de su pneumatología, «post consummata studia», es cuando van a hacer su aparición tanto en el conjunto de Reglas hasta el final, como en la unión del Espíritu que preside e inspira el texto de las *Constituciones*.

Tratemos, por tanto, de sintetizar y clasificar los elementos del discernimiento que aparecen en la carta³⁴ a sor Teresa Rejadell en relación con el proceso espiritual que S. Ignacio describe en la Autobiografía –acerca del origen de la turbación y la causa por la que la persona *se aparta del mayor servicio* de Dios y reposo de su alma–. Y lo que más destaca es cómo vincula S. Ignacio en Venecia el género de tentación a las dos concupiscencias, de la carne y del espíritu. Cosa que en J. Casiano aparece con toda nitidez.

El análisis de la tentación a partir del modo de proceder del mal espíritu y de las armas que éste utiliza

El curso general del enemigo con los que comienzan a servir a Dios es el siguiente. La *primera arma* que esgrime es poner abiertamente impedimentos y obstáculos para que la persona no proceda adelante³⁵. La persona *supera* esta primera tentación si se decide a romper con todos estos inconvenientes y elige querer padecer con su Criador y Señor (= Cristo).

a) Las seducciones del enemigo en tiempo de consolación

Descrita esta ley general, S. Ignacio pasa a analizar lo que se deriva tanto de la consolación como de la desolación. Porque lo que emana de la «concupiscencia del espíritu» –el impulso que tira *hacia arriba*, hacia el bien– es ya algo más sutil que la mera inclinación a la vuelta atrás anterior. Consiste precisamente en atribuirse a sí mismo el don de la consolación. De esta tendencia *hace el enemigo su segunda arma* de combate espiritual, induciendo a la *jactancia* o *vanagloria*, y dándole a entender al sujeto que en

³³ MHSI 22, Series Prima, Epp I, carta 7, Madrid 1903, 99-107. BAC 1963, 623-628.

³⁴ Nos parece que es lícito y sumamente provechoso reagrupar y ordenar aquellos elementos que en la carta aparecen dispersos.

³⁵ 101; *Autob.* c. 3^o, n^o 20; n^o 21: «empezó a tener grandes *variedades* en su ánima»; diversidad de mociones e inclinaciones. Esta experiencia dará lugar posteriormente a la elaboración de los números Ej. [314-315].

él hay mucha bondad o santidad. El modo de *superarla* consiste entonces en resistir a la tal suasión humillándose y abajándose³⁶ (cuanto pudiere).

Con la *tercera arma*, en cambio, el enemigo procura herirle moviéndole a una *falsa humildad*, para que no hable a los demás de las cosas buenas, santas y provechosas, recibidas de su Señor. Le pone en el pensamiento que pecaría si hablara en favor propio de los dones que Dios le ha dado, con el fin de que no haga fruto ni en sí mismo ni en los demás Cf. Ej [351]. S. Ignacio reacciona entonces denunciando este sutil género de hipocresía. Sepa que aquellos deseos de servir a Cristo N.S. no son suyos, sino un don, que el Señor le concede gratuitamente. Hablando de ellos le alaba, porque no se atribuye nada a sí mismo, sino a Dios.

La superación de la tentación en estos dos últimos casos, por tratarse de una manera incorrecta de recibir la gracia, consiste en no apropiarse el don de la consolación, humillándose y diciendo, desde el fondo de su extrema pobreza, que aquel don inmerecido no le pertenece, sino que es totalmente obra gratuita de Dios.

b) Las seducciones del enemigo en el tiempo de la desolación

Las tendencias que emanan, por el contrario, de la «concupiscencia de la carne», *mueven decididamente hacia abajo*. Inciden a veces en la desconfianza en el Señor y otras en la deformidad de la propia psicología (anchura [*ánima gruesa*] o estrechez [*ánima delgada*]). Porque el enemigo en tiempo de desolación pone todo tipo de inconvenientes posibles para que nos desviemos de lo comenzado. Nos pone *tristeza* y pensamientos *como si del todo estuviésemos olvidados* y apartados de Dios, para traernos en *desconfianza*³⁷ de su Providencia. Y, caso de que esto no lo lograra, trae después otro *temor mucho peor*: pues le hace creer que *se halla como apartado*, segregado y fuera del Señor nuestro³⁸.

En cambio, cuando el enemigo constata que el individuo tiene una cierta *psicología defectuosa*, ejerce su influjo sobre su *conciencia gruesa o estrecha*. De manera que si halla a una persona que tiene la conciencia *ancha*, se ayuda de la falta (defecto) que en ella siente para tratar de engrosarla (todavía) más y más hasta hacer que considere *poca cosa* incluso los muy grandes pecados mortales³⁹. Pero, si halla una persona de conciencia *delgada*, entonces procura confundir⁴⁰ aquella conciencia, desbaratándola, afligiéndola y atormentándola si cabe todavía más⁴¹. Vuelve a ser de nuevo la manifestación de ambas concupiscencias, pero aplicadas ahora a la con-

³⁶ Persuasión que dará lugar más tarde a los números Ej [323-324]

³⁷ 104-105. Ej. [317].

³⁸ 103. Ej. [317³] [318-321]. Autob. c. 3^o, [21].

³⁹ 103. Ej. [349⁴⁻⁵].

⁴⁰ Embolumar = embolicar = embolismo.

⁴¹ 103-104. Ej. [349¹⁻³]. Autob. [22-25].

ciencia moral —el germen de lo que después serán las notas para sentir y entender *escrúpulos* y suasionés.

Cómo caminar por entre las concupiscencias, de la carne y del espíritu, que emanan bien de la consolación o bien de la desolación

S. Ignacio deduce la conclusión: el *origen último* de todas estas diversidades, variedades y temores, radica en *dos lenguajes diversos*. Se debe al fenómeno de la alternancia de consolación y desolación, dos lecciones (o lenguaje) que el Señor acostumbra a dirigir. «*Para más en alguna manera declarar el temor cómo se causa, diré, aunque breve, de dos lecciones que el Señor acostumbra dar o permitir. La una da, la otra permite*».

*Definición de la consolación*⁴² Ej [316] «*La que da es consolación interior*»⁴³:

1 Esta «*echa toda turbación*»; 2 «*y trae a todo amor del Señor*»; 3 «*A quiénes ilumina en tal consolación*»; 4 «*a quiénes descubre muchos secretos y más adelante*». 5 «*Finalmente, con esta divina consolación todos trabajos*

⁴² 104. Ej. [316].

⁴³ Carta a S. Fco. de Borja, duque de Gandía, Roma 20 de Sept. de 1548. MHSI 26, Series Prima, Epp. 2, Madrid 1904, 235-236: *Los santísimos dones de la consolación espiritual*: «y en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, buscar más *inmediatamente* al Señor de todos, es a saber, sus *santísimos dones*, así como una infusión o gotas de lágrimas, agora sea: 1º, sobre los propios pecados o ajenos; agora sea, 2º, en los misterios de Xto N.S. en esta vida o en la otra; agora sea, 3º, en consideración o amor de las personas divinas; y tanto son de mayor valor y precio, cuanto son en pensar y considerar más alto. Y, aunque en sí el 3º sea más perfecto que el 2º, y el 2º más que el primero, aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios N.S. más se comunica mostrando sus *santísimos dones* y *gracias espirituales*, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gracia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras (vías) para caminar por la que le es *más declarada*, más feliz y bienaventurada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, abrazados y unidos con los tales *santísimos dones*. Los cuales entiendo ser aquellos, que no están en nuestra *propia* potestad para traerlos *cuando queremos*, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien: así como son (ordenando y mirando a la su divina Majestad) intensidad de fe, de esperanza, de caridad, *gozo y reposo espiritual*, lágrimas, consolación intensa, elevación de mente, impresiones y iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones, con humildad y reverencia a la nuestra santa madre Iglesia, y a los gobernadores y doctores puestos en ella. Cualquiera de todos estos *santísimos dones* se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones o parte de ellos. No quiero decir que *solamente* por la complacencia o delectación de ellos los hayamos de buscar, mas conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van *mezcladas, frías y turbadas*, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o parte de ellos y gracias así espirituales, cuanto nos puedan ayudar a mayor gloria divina».

son placer y todas fatigas descanso. A quien camina con este fervor, calor y consolación interior, no hay tan grande carga que no le parezca ligera; ni penitencia o trabajo tan grande que no sea muy dulce». 6 «Ésta nos muestra y abre el camino de lo que debemos seguir y huir de lo contrario»; 7 «no está siempre en nosotros, mas camina siempre sus tiempos ciertos, según la ordenación»; 8 «y todo esto (acontece) para nuestro provecho».

Descripción de la desolación Ej. [317]⁴⁴. «Pues, quedando sin esta tal consolación, luego viene la otra lección, es a saber»:

1 «Nuestro antiguo enemigo, poniéndonos todos inconvenientes posibles por desviarnos de lo comenzado, y tanto nos veja, y todo contra la primera lección»,

2 «poniéndonos muchas veces tristezas, sin saber nosotros por qué estamos tristes»,

3 «ni podemos orar con alguna devoción, contemplar, ni aun hablar, ni oír de cosas de Dios N.S. con sabor o gusto interior alguno»; «que no sólo esto, mas si nos halla ser flacos, y mucho humillados a estos pensamientos dañados»,

4 «nos trae pensamientos como si del todo fuésemos de Dios N.S. olvidados»; «y venimos en parecer que en todo estamos apartados del Señor nuestro»; y cuanto hemos hecho, y cuanto queríamos hacer, que ninguna cosa vale»; «así procura traernos en desconfianza de todo»,

5 «y así veremos que se causa nuestro temor y flaqueza, mirando en aquel tiempo demasiadamente nuestras miserias, y humillándonos tanto a sus falaces pensamientos».

El objetivo de ambas lecciones: La necesidad de equilibrarse confiando, no es sí mismo, sino en el poder salvífico de Dios, más allá tanto del propio modo de ser (subjetividad) como de la tentación sobrevenida “de fuera”

Dado que al enemigo no le preocupa si lo que dice es verdad o mentira, pues lo único que pretende es vencernos, el *principio general* acerca del *modo más correcto de reaccionar* frente a todos estos géneros de suasion es: obrar *contrario modo* a como el enemigo procede. Bien contra la inclinación natural desordenada o bien contra la tentación misma o bien contra la tendencia deforme del psiquismo. Lo que S. Ignacio formula como el «*intenso mudarse contra*»⁴⁵. «Por donde es menester mirar quién

⁴⁴ 104-105 Ej. [317].

⁴⁵ Ej. [319.350].

combate». «Si es *consolación*, bajarnos y humillarnos, y pensar que luego viene la prueba de la tentación» (desolación) Ej. [323-324]. Si el enemigo *nos alza*, abajarnos contando nuestros pecados y miserias. Y si *nos baja y deprime*, alzarnos en verdadera fe y esperanza en el Señor y esperar con paciencia la consolación del Señor. «Si viene la *tentación, escuridad o tristeza*, ir contra ella, sin tomar resabio alguno (amargura, resentimiento), y esperar con paciencia la consolación del Señor, la cual secará todas turbaciones, tinieblas de fuera». Ej. [318-321]. En definitiva, si *trata de engrosar la conciencia*, procure de adelgazarse. Y si *trata de adelgazarle en extremo*, procure *solidarse en el medio* para en todo quietarse Ej. [350³].

El objetivo que el buen espíritu persigue con tales vaivenes no es otro que el *equilibrio* (el «medio») que *genera la justificación gratuita* (la compunción) de parte de Dios. Porque, después del síndrome del drama del pecado y del perdón, la persona no puede quedar ni zarandeada ni maltrecha, sino que, puestos los ojos, no en sí, sino en el poder inaudito de la misericordia divina, ha de quedar afianzado sólidamente en el abandono confiado al poder de Dios y en la verdadera relación *gratuita* de la amistad⁴⁶, más allá de méritos o fracasos personales. Para ello ha de tratar de *equilibrarse, poniendo la confianza* no en sus propias fuerzas, sino *sólo en Dios* y en su designio providente. Éste es el fundamento de la verdadera humildad y la auténtica búsqueda de su gloria Ej. [351] «*Así es menester que caminemos para que no seamos turbados, de tal modo que el burlador quede burlado*».

Una incipiente descripción de la consolación sin causa

La carta termina con un apunte inacabado y enigmático: *Dios habla al alma, dentro de ella, sin ruido de voces* (Ej. [330]), «alzándola toda a su divino amor», de tal modo que, aunque quisiera el alma, no podría resistir el sentirlo, haciéndola, por otra parte, sumisa a los preceptos de la Iglesia y a la obediencia a nuestros mayores⁴⁷ y llenándola de sentimientos de humildad. Siendo la transición al *análisis del 2º tiempo de la consolación* (¿sin causa? Ej. [336]) el segundo aspecto conclusivo. Porque, pasado el tiempo de la tal presente consolación, allégase el enemigo todo «*debajo de alegría y buen color*» (sub specie boni)⁴⁸: para hacernos *añadir* (aumentar, crecer) algo a lo que hemos sentido de Dios, y de este modo para desordenarnos y desconcertarnos por completo, o para hacer que *disminuyamos* (*menguar*) algo de la *lección recibida* (del *buen sentido* recibido). De tal modo que no cumplamos todo aquello que Dios nos ha mostrado. De ahí que en este caso sea menester prestar más advertencia que en las demás cosas.

⁴⁶ Aunque aquí todavía no aparece propiamente la apertura a la gratuidad que posteriormente veremos en las reglas en el n° [322].

⁴⁷ Ej [42] la consolación como origen del sentir con la Iglesia.

⁴⁸ Tal vez una incipiente descripción de la tentación *sub angelo lucis* [332-334].

EL PROGRESO DE LA CARTA CON RELACIÓN AL CÓDICE DE HELYAR

Cuadro comparativo de ambos documentos y reflexiones conclusivas

CÓDICE DE HELYAR	CARTA A TERESA REJADELL
[316-317] El binomio consolación-desolación	[314-315] [316-317]
[318] La reacción frente a la desolación.	[319-320] y [318-321] [349] [323-324] [351] [349-350]
[330] La acción «inmediata» de Dios [331]	[330] [336] El tiempo posterior a la consolación sin causa

Si tenemos ante los ojos este esquema comparativo y el estudio de los dos textos que hemos venido analizando, podemos extraer las siguientes conclusiones: En la carta a sor Teresa falta el primer bloque de las notas para sentir y entender escrúpulos Ej. [346-348], pero el resto de dichas notas [349-351] está. Todavía no está desarrollado con nitidez el motivo de la distinción entre la tentación descarada o manifiesta Ej [325-327]; y sólo hallamos una breve alusión a la tentación *bajo capa* (o especie) *de bien*, sin explicitación alguna ulterior.

La carta, por consiguiente, supone un claro avance con relación al texto de Helyar. Aparecen en ella nuevos elementos, aunque indudablemente el *motivo predominante* es el comportamiento, en especial de los principiantes, frente a las *dos concupiscencias de la carne y del espíritu* que emanan de la consolación y la desolación. Trata entreveradamente los modos de comportamiento en el período de alternancia de las fases consolatorias y desolatorias por las que pasa la persona, así como aquellos momentos en que, debido al síndrome del pecado, predominan los escrúpulos o una deficiente formación de la conciencia moral.

Se ordena a la superación de desviación hacia los extremos, para que la persona *se alargue* en el servicio de Dios. a) Por una parte el extremo que se deriva de la desolación, la inclinación al abatimiento y a la desesperanza, la cual incide tanto en las tendencias propias de la sensibilidad como en la

psicología propia del individuo; y aquel que proviene o se apoya en la psicología deforme, la anchura o la estrechez de conciencia. b) Y, por otra, el extremo del mal uso de la gracia: cuando la persona trata de apropiársela indebidamente por la jactancia o vanagloria en la propia bondad; así como cuando, por falsa humildad (pusilanimidad), ni atribuye a Dios los dones, ni se fía de él (porque desconfía de la gracia y su poder). Falsa humildad que no se identifica sin más con la tentación *sub angelo lucis*⁴⁹.

5. Por tanto, S. Ignacio en Venecia está preocupado por las dificultades del principiante, las tentaciones descaradas que padece como resultado de los vaivenes consolatorios, y por el camino a recorrer entre la concupiscencia de la carne y del espíritu Ej. [313].

Lo cual pone en evidencia que posteriormente se vio en la necesidad de separar el bloque de los extremos provenientes de la consolación-desolación del fenómeno de los escrúpulos. Porque todas las personas avanzan por entre consolaciones y desolaciones. Ésta es una ley universal. En cambio, sólo algunos experimentan los escrúpulos, de manera transitoria y padecen la *pusilanimidad* propia de la falsa humildad. No obstante, si los escrúpulos se prolongan, generan graves daños tanto personales como apostólicos. Luego parece que la redacción (no la experiencia) de las notas sobre los escrúpulos, así como los n° [319-321] y [323-324], es posterior al año 1536.

Pero también cayó en la cuenta de que la oscilación entre la consolación y la desolación, así como las dificultades que de ella se derivaban no abarcaba por completo todo el espectro de las pruebas de la vida espiritual, y que por consiguiente era necesario tratar el tema de la tentación con mayor amplitud.

En resumidas cuentas, la carta versa fundamentalmente sobre el tratamiento de las reglas de 1ª Semana, con un apéndice sobre la consolación sin causa [330] y sobre el 2º tiempo de la misma [336]. No alude a los n° [325-327] ni menciona la distinción existente entre la tentación descarada o manifiesta [9-10]. Tampoco trata de la tentación *sub specie boni* (*sub angelo lucis*) [332-334]. Lo cual induce a pensar que el motivo de la tentación, como criterio de distinción entre la 1ª y la 2ª semana así como su desarrollo, fue objeto de una elaboración posterior, hacia 1539.

Finalmente, resulta extraño, que la carta a Teresa Rejadell no profundice en la distinción existente entre la consolación sin causa, sólo de Dios –el motivo que aparece especialmente resaltado en el texto de Hel–, y aquella que tiene otro origen (angélico, diabólico o pulsional).

⁴⁹ Leo BAKKER, 41, *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Würzburg 1970, 41 (*Libertad y experiencia*, 1995).

CONCLUSIÓN

La labor redaccional a partir de este momento: El ciclo pneumatológico

Esto supuesto, me inclino a pensar que S. Ignacio en este momento tiene entre sus manos o está leyendo *algún documento monacal* que trata conjunta y simultáneamente de los elementos básicos que pertenecen a la *διάκρισις* (*discretio*) tradicional: —el espectro de la *tentación* y sus diversas armas; el motivo de la *penitencia*, y el ordenarse en el comer; el *equilibrio psicológico* entre extremos o el hallazgo de la medida o medio que a cada uno conviene en todo lo que se refiere a la vida interior; y el equilibrio *espiritual*, propio de quien ya no se fía de sí, sino de Dios, como resultado de una auténtica experiencia cristológica de la justificación.

Esto supuesto, de 1536 (Venecia, carta a Sor Teresa Rejadell) a la fecha en que se cierran los Ejercicios 1541 S. Ignacio elabora, a partir de los textos de la diákrisis tradicional (¿Juan Casiano?), el ciclo pneumatológico conforme a los criterios de los que se servía la tradición: la «discretio».

1. La adaptación (penitencia) a partir del lenguaje de Dios.
2. El hallazgo del medio (ordenarse en el comer). O la moderación.
3. El equilibrio moral o espiritual (escrúpulos) y [318-321].
4. El discernimiento del origen de los diversos espíritus.
 - * Por entre los extremos de la concupiscencia.
 - * Las diferentes clases de tentación.
 - * y las distintas formas consolatorias como fundamento de la libertad [330].
5. El Espíritu y la relación existente entre Cristo esposo y la Iglesia esposa (La Storta). Definitiva conversión a la eclesialidad (romanidad) a través del vínculo al Vicario de Cristo.
6. Y la ley interior y unción del Espíritu (Constituciones). La ley espiritual (norma o código de la vida religiosa: la «discreta caritas», virtud específica del Superior y búsqueda del mayor bien espiritual.

Luego a partir del análisis diacrónico y formal, propio del período veneciano que hemos realizado, pienso que ahora sí estamos en disposición de poder abordar la estructura y el contenido de las reglas que van del n° 313 hasta el final 370. Sabiendo que S. Ignacio, sin explicitarlo, comienza aquí en esta última etapa de la génesis del texto, el proceso pneumatológico que corresponde a la experiencia de la Resurrección: «el hallazgo del medio, la discreción (entre los extremos), la investigación del origen de las mociones, el equilibrio moral, y el sentir con la Iglesia en donde se halla

presente en el Espíritu de Dios». En definitiva, una pneumatología que, partiendo del legado de la tradición, analiza no sólo la actividad del Espíritu en relación con el proceso interior de la vida espiritual del individuo, sino también la actividad propia de su Persona en relación con la formación del Cuerpo total de Cristo (el sentir con la Iglesia) y el modo de proceder sabia y discretamente (movidos por la ley interior, la unción, del Espíritu) en la misión – la *discreta caritas* que S. Ignacio reservará para las *Constituciones*. Por consiguiente, la pneumatología ignaciana, pese a su sencillez y partiendo del legado de la tradición, va a aportar tres aspectos peculiares a la divinización de la libertad humana desde una cristología típicamente pneumatológica –la presencia y actividad del Espíritu en y sobre la humanidad de Jesús.

DON DEL ESPÍRITU Y LIBERTAD

La discreción de espíritus

INTRODUCCIÓN GENERAL

Existen en la Tradición¹ dos grandes líneas de comprensión del discernimiento de espíritus, que a veces suelen hallarse entremezcladas y vulgarmente se suelen confundir. Una *exegético-dogmática* y otra *ascético-espiritual* (o monacal). La *primera* se refiere a la doctrina y distingue, como el experto cambista, la verdad dogmática del error por el cuño real que ostentan las monedas². La *segunda*, en cambio, verifica la «procedencia» de las mociones, si provienen «del buen o del mal espíritu», por el sedimento que dejan en nuestro interior, en orden a avanzar por el camino de la ascesis, lograr la perfección de la virtud (la pureza del corazón) o hallar la voluntad de Dios. Por primar el lenguaje de Dios y el hallazgo de la voluntad divina, Ignacio se sitúa abiertamente en la corriente interpretativa de la ascética monacal de la Tradición.

Al abordar las reglas, nos hallamos, por consiguiente, en la médula de la espiritualidad ignaciana, la teología del Espíritu y su actividad «inmediata o mediada» sobre el corazón, presupuesto esencial de la verdadera libertad y fundamento de la elección³. Por este motivo el tema adquiere hoy una relevancia especial y una extremada modernidad. El hombre de espíritu se decide siempre a partir del lenguaje de Dios, que confiere plenitud

¹ 1 Cor 12,10. La discreción de los espíritus es un don del Espíritu Santo.

² Distinguir lo verdadero de lo falso o la capacidad de discernir entre la legítima figura de la verdad evangélica y el error (APELES, *homilía pseudoclementina* II,51; III,50; XVIII,20); advertir si los evangelios son canónicos o no (ORÍGENES, *In Luc I* GCS IX, [35] 3-4; Sch 87); distinguir en la persona de Cristo lo humano de lo divino sin separación (ATANASIO, *De sententia Dyonisii* 9; *Ep. Serap.* I, 21) Cf. nota 136; observar atentamente y poner a prueba «por su modo de vivir» la doctrina del que predica o si su discurso proviene del Espíritu Santo o del propio corazón (ORÍGENES, *In Ezq* II,2; GCS VIII, [33] 343; Sch 352) ya que también dentro de la Iglesia el hombre «eclesiástico» puede ser engañado por el espíritu del Anticristo (ORÍGENES, *Com in Mat* 24,4,5; GCS IX, [38] 60); verificarlo todo a la luz de la Palabra de Dios. En Orígenes el Cristo perfecto discierne, como prudente cambista a los mensajeros de Cristo de los emisarios del Anticristo (ORÍGENES, *Com in Io.* XIX, 7,44; XXXII, 10,215; Sch 290 y 385). Pues en definitiva Dios es el gran discernidor de los pensamientos de nuestro interior. (Véase H. RAHNER, *Werdet Kundige Geldwechsler*, En *Ignatius von Loyola*, 334-336).

³ Porque los tres tiempos de elección de los Ejercicios corresponden a los distintos niveles del lenguaje de Dios. Cf. H. Urs VON BALTASAR, *Teológica* III. *El Espíritu de la Verdad*, 356-362 (381-401).

a su ser personal; se decide movido por el desinterés y el amor. Y en tal acto coinciden en él apetencia y libertad. Porque entonces el hombre elige lo que Dios se ha dignado ponerle previamente en el corazón.

LA DISTINCIÓN ENTRE EL EXAMEN GENERAL Y EL DISCERNIMIENTO

Existe en el *De Principiis* de Orígenes un texto sobre la constatación de los diversos *pensamientos* que se halla íntimamente vinculado al discernimiento del origen de las *mociones*⁴; y la misma pieza aparece en Juan Casiano, asimismo vinculada al proceso de la «discretio»⁵. Pero es curioso constatar cómo Ignacio ha desgajado ese párrafo del bloque de la discretio y lo ha antepuesto al conjunto del examen general [33-43], no sin antes haber operado en él una notable mutación.

Descarta a Dios como origen de los diversos pensamientos⁶. Reserva para el *examen general* el análisis del «propio lenguaje»⁷, a saber, la respuesta de la propia libertad a los diversos influjos externos y periféricos (pensamientos) sobrevenidos tanto de dentro como de fuera, pero ajenos al núcleo más íntimo de la libertad. Y centra el *discernimiento* en tres cosas bien diferentes: el análisis de las mociones provenientes de Dios que afectan principalmente al núcleo del ser (vivencias y mociones)⁸; la clarificación de la actitud religiosa ideal que el hombre debe siempre adoptar ante Dios⁹; Y, finalmente, dedica una parte importante, aunque no la principal, a la distinción entre la actividad del «buen» y del «mal» espíritu¹⁰ y al análisis del fenómeno de la tentación¹¹.

⁴ *De Princ* III 2,4 (SCh 268, 168): «*Cogitationes, quae de corde nostro procedunt (vel memoria quorumcumque gestorum vel quarumlibet rerum causarumque contemplatio), invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus continentur, interdum etiam a deo vel a sanctis angelis inmittantur*».

⁵ *Conl. I, 19* (CSEL. XIII, 27-29) «*Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex deo, ex diabolo et ex nobis...*»; Ej [32²⁻³] «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 malos*».

⁶ De fuera provienen los pensamientos e influjos externos. De Dios, en cambio, las mociones que afectan a todo el ser.

⁷ Mi propio lenguaje son: los pensamientos, palabras y *obras realizadas* por mí como reacción frente a los diversos pensamientos cargados de dinamicidad.

⁸ Ya que en la mente de Ignacio el discernimiento versa principalmente sobre el *lenguaje de Dios* [316-317] y [330] y sus repercusiones sobre el núcleo de la libertad.

⁹ La actitud propia de la indigencia sostenida por el poder de Dios que se afirma en y abandona a su poder [322], incluso más allá de los vaivenes tendenciales de la vivencia [318-321] y [323-324].

¹⁰ La *distinción* de la actividad de los dos espíritus se despliega en tres momentos principales: el discernimiento inicial [314-315], la consolación con causa por parte de los dos espíritus [331] y el discernimiento por connaturalidad [335].

¹¹ La tentación manifiesta de 1ª Semana [325-327], y aquella otra velada bajo especie de bien, más propia de la 2ª [332-334].

EL SIGNIFICADO DE LA PALABRA MOCIÓN

El *conocimiento* posee una dirección *centrípeta*. El sentimiento y la *vivencia*¹², en cambio, se caracterizan por su misma *inmanencia*. Mientras que la *moción* o la tendencia dicen referencia a un impulso *centrífugo* en alguna dirección.

Las consolaciones y desolaciones son principalmente *sentimientos*, aunque con frecuencia también se derive de ellas una fuerte «tendencia hacia» algo. Mientras que los *espíritus* y *afecciones* son tendencias marcadas por un fuerte rasgo adhesivo-emocional (direccional) hacia adelante o hacia atrás.

Por su mismo contenido semántico la palabra genérica *moción* (kinesis)¹³ describe aquel impulso afectivo, que acontece en la interioridad del ser humano y es el resultado de un conocimiento sensible-emocional sobrevenido de fuera, que afecta al ámbito apotencial del deseo y lo configura emocionalmente en alguna dirección¹⁴.

Por su origen divino, algunas mociones son signo de la voluntad divina y el modo ordinario y habitual de dirigirse Dios al hombre (su lenguaje) para otorgarle, en el amor, la plenitud y con ella la verdadera libertad. Otras, en cambio, son el resultado de la coherencia de la Verdad con el fondo del ser humano o con el recto uso de la «razón» ordenada intrínsecamente hacia el bien¹⁵.

La palabra «*espíritus*», por su parte, encierra en el texto ignaciano tres significados distintos: o bien equivale a los *diversos movimientos*,

¹² El verbo *sentir* posee según Ignacio dos significados fundamentales:

A. *Experimentar en mí* sensaciones producidas por causas externas o internas: 1 La actividad y las reacciones corporales: [215²] sentimiento (gusto); [217] apetencia; 2 Experiencias afectivas: - Sentimientos espirituales recibidos: [62²][78¹⁻²][118³][193] sentimiento, [213²][227³] [320²]; - Afectos o repugnancias emocionales espontáneas, turbación:[157¹] Cf. [16][342¹][347²].

B. *Discernir, comprender, juzgar*, opinar, formarse un parecer exacto: 1 Caer en la cuenta de las disposiciones del otro: [6¹][8¹][10¹][27³][263²][334¹]; 2 El modo particular de entender una cosa, comprender afectivamente, gustar: [2²⁻⁴] [63²⁻³]; 3. El régimen o las prácticas a adoptar, después de prudentes ensayos: [89³][130⁴][235³]; 4 Comprender por sí mismo las necesidades del alma, reconocer lo existente en mí:[109²][179³][184³][257¹][338³]; 5 Discernir una verdad, llegar a una convicción: [322³]; 6. Discernir el origen, la naturaleza y el valor de los movimientos interiores: [313][345]; 7 Mantenerse en conformidad con el sentido verdadero: [352] sentido; Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, *Sentir, sentimiento, sentido*, 418-423; C. De DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 204-205.

¹³ H. BACHT, *Die Frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit*, 245.

¹⁴ D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 284: «*Moción* es una inclinación que lleva hacia algo [...] pero nunca una acción deliberada del ejercitante».

¹⁵ La *moción racional* y las mociones provenientes de todas aquellas «mediaciones» que conducen al hombre hacia adelante, *hacia el Bien* (propio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones), son de buen espíritu, a saber, según el Espíritu de Dios.

concretos e individuales, considerados en su unidad genérica, que manifiestan una cierta tendencia o propensión¹⁶. O bien dice relación a *las causas* de donde proceden, personificadas o no¹⁷; o bien, por último, se refiere a *la bondad y malicia* intrínseca de las mismas *tendencias* (el buen y el mal espíritu) en cuanto tal¹⁸.

Son de *buen espíritu* aquellas tendencias que inducen al bien limpio «sin mezcla» y confieren al hombre madurez, plenitud y libertad en su búsqueda del Bien, más allá de todo otro interés. Las del *mal espíritu*, por el contrario son principalmente direccionales, se refieren al camino, y desvían de la correcta dirección o inducen a la vuelta atrás.

EL LENGUAJE DE DIOS EN CUANTO PRIMER PRINCIPIO DE LIBERTAD

La libertad humana se superpone y acontece a partir de la aparición de las diversas mociones. Estas son por naturaleza su mismo supuesto. De ahí que su discernimiento consista por esencia en una verificación de su *procedencia* (origen), *calidad* (bondad o malicia), y *dirección* (a dónde conducen) para que, a partir de ellas, el hombre se decida según el querer de Dios. Es preciso dejar que aparezcan tanto las vivencias como las mociones en toda su potencia y dinamicidad, así como la adhesividad del mundo emocional a las mismas, con el fin de dejarse guiar por las buenas y rechazar aquellas que destruyen la imagen del ser del hombre¹⁹ que, a semejanza de Jesús, se hace disponible para asumir y dar cumplimiento a la voluntad salvífica de su Padre.

Pero, debido a que en todo este proceso existe un peligro tan enorme de autoengaño²⁰, el discernimiento sólo podrá quedar cerrado al final²¹, y

¹⁶ IOANNES BONA, *Tractatus de Discretione Spirituum* c. 3, [ed., de Paris año 1847], pp. 27.29: «Haec animi pathemata, hae perturbationes, hi motus sunt, quos in nobis excitant, vel Deus, vel.. Significat tandem *spiritus* internam inspirationem, sive impulsum, instinctum, et motionem, qua quis seipsum sentit ad aliquid agendum, vel non agendum incitari».

¹⁷ De ahí su carácter de ajenidad o como sobrevenidas «de fuera».

¹⁸ J. CLEMENCE, *Le discernement des esprits*, RAM 27, 348.

¹⁹ M. GIULIANI, *Les motions de l'Esprit*, 64ss. Distingue tres estadios en el proceso del discernimiento, *sentir* (experimentar), *discernir* (descubrir el valor espiritual de estas mociones y aceptar el sentido hacia el que Dios nos mueve, prestándoles una total adhesión), y *recibir la confirmación* divina que garantice la decisión tomada.

²⁰ Directorio del P. Cl. ACQUAVIVA Directoria, [162] MHSI 76, 683: El tiempo de la elección «expositum estdiversis motibus animi, et saepe etiam erroribus, cum homo non solum a malo vincatur, sed plerumque etiam boni et recti imagine fallatur»; L. BEIRNAERT, *Discernement et psyquisme*, 59: «los *espíritus* pueden servirse no solo de los deseos conscientes, sino también de las necesidades inconscientes para dificultar (entraver) al alma en su camino, o al contrario para hacerles progresar».

²¹ Ignacio busca primero la confirmación interior verificada por el consuelo. *Autob.* 99: «Et questo gli accadeva spesso andando parlando di cose di importanza, et quello gli faceva venire in confirmatione»; *Diario Espiritual* 18 de Febrero [46][47-48] «confirmación

como resultado de la verificación histórica y el paso por la realidad; *en la confirmación* proveniente del resultado objetivado en la historia y en el tiempo.

LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN DE ESTAS REGLAS Y SU ESTRUCTURA

Por el criterio de los datos que nos aportan los *testimonios externos* sabemos que el análisis de las mociones nace en Loyola (1521-1522) con la constatación de la diversidad de los sedimentos afectivos que dejaban en él los pensamientos en que a veces se demoraba²².

Como veíamos en la introducción al ciclo pneumatológico, al analizar el tránsito de la época de París a Venecia, mientras el *texto de J. Helyar*, da fe de que ya en París (1535) este documento constaba al menos de tres elementos fundamentales: la definición de consolación-desolación vinculada estrechamente al 2º tiempo de elección (nº 46); de una regla germinal sobre el comportamiento que se debía seguir en tiempo de desolación (nº 49)²³, y finalmente de la distinción y ulterior explicitación de la consolación con causa o sin ella (nº 63). La *carta a sor Teresa Rejadell*, fechada en 1536 nos ofrece un desarrollo mucho más amplio de todo lo anterior. Consta de 6 núcleos fundamentales: 1 El curso general del enemigo con los que comienzan a servir a Dios; 2 Las seducciones del enemigo en el tiempo que sigue a la consolación; 3 así como a la desolación. 4 El origen último de estas diversidades; 5 El principio general que se debe seguir para reaccionar frente a todas estas suaciones; 6 y una incipiente descripción de la consolación sin causa²⁴.

Por el criterio del *latín utilizado*, sabemos que el primer colaborador de Ignacio (¿Fabro?) tradujo las dos primeras reglas [314-315] que éste aca-

ultimada a la santísima Trinidad»; M. GIULIANI, *Les motions de l'Esprit*, 71-75;72: «que el quiera confirmarla dándole a sentir interiormente que la acepte (l'agrée) y se convierta en su garante».

²² *Autob.* c.1, [8]: «Había todavía esta diferencia» que unos le dejaban «seco y descontento» y de los otros «quedaba contento y alegre [...] y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios». Por los sedimentos afectivos que le dejan Ignacio divide los pensamientos en dos bloques y atribuye la procedencia de unos al demonio y la de los otros a Dios. Cf. *Autob.*, c.3º, nº 21-25.

²³ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 26: «Constarían, por tanto, en la copia completa por lo menos las reglas tercera a quinta [316-318] de las primeras de discreción de espíritus, las cuales constituirían su núcleo primitivo».

²⁴ En el tratamiento de la carta las notas para entender escrúpulos y suaciones aparecen todavía íntimamente vinculadas a los comportamientos específicos de los tiempos inmediatamente subsiguientes a la consolación y a la desolación. Pero en ella están ausentes los nº [346-348]: la distinción entre el verdadero y el falso escrúpulo; no está desarrollado todavía el tema de la tentación manifiesta de 1ª semana [325-327]; y sólo aparece una breve alusión al tema de la tentación bajo especie de bien, sin ninguna explicitación ulterior.

baba de concluir²⁵ y retocó las ya existentes [316-317] y [318], obra del primer traductor (¿Ignacio?). Sabemos además que el traductor del castellano al latín desde el n° [319] en adelante ya no fue Fabro, sino Salmerón²⁶.

Cuatro etapas en la historia de la redacción de estas reglas

Estas y otras razones de *dependencia interna* nos permiten distinguir 4 etapas sucesivas en la historia de la redacción. Resumo aquí brevemente lo desarrollado al comienzo del libro al analizar la evolución diacrónica del texto:

1. La primera etapa pertenecería al *período de Loyola y Manresa*. La *Autobiografía* da testimonio de que Ignacio, durante su convalecencia de Loyola así como en su época manresana²⁷, experimentó fuertes conmociones internas. Esto despertó su interés por conseguir una mayor información, de palabra y por escrito, acerca de la actividad del Espíritu de Dios.

De donde se infiere que la primera redacción de los Ejercicios de Manresa contendría probablemente alguna descripción, al menos muy rudimentaria, de la diversidad de las mociones²⁸, aunque no podamos saber exactamente ni su contenido ni su estructuración.

2. La *segunda etapa es anterior a 1535* y su fuente principal el texto de Helyar. Contiene tres bloques separados²⁹: 1 La definición de consolación-

²⁵ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 94, nota 42. Ignacio elaboró las reglas [314-315] y antepuso al bloque ya existente [316-318], después de haber escrito previamente las que van del n° [319] al [321]. Y corrigió de su puño y letra las palabras *sexta regla* por *cuarta regla*. Corrección que ya hallamos en C. Cf. Ex² 498, n° 96.

²⁶ En Noviembre de 1537 Ignacio, Fabro y Láinez entran en Roma por la piazza del Popolo y comienzan a habitar en una casa de Trinità dei Monti. En la cuaresma de 1538 Ignacio da los Ejercicios en Montecasino, por espacio de 40 días al doctor Ortiz. Después de Pascua, el 21 de Abril, se reúnen en Roma todos los compañeros para deliberar acerca de su futuro. Y, habiéndoles dado licencia el cardenal legado de Roma, Vicente Carafa, para que predicaran y confesaran, como predicadores apostólicos, se entregaron con todo fervor a sus ministerios en la misma Ciudad eterna. Esta nueva actividad hubo de ser el motivo para que *un nuevo* colaborador (Salmerón) elaborara la 2ª acomodación de los Ejercicios para el mes completo, el texto *Coloniense* (C). Ignacio se halla por entonces en plena revisión a fondo de los Ejercicios y redactando los últimos documentos. En el mes de Mayo o Junio de 1539 Fabro abandona definitivamente Roma y Salmerón le sustituye en su tarea de 2º colaborador de Ignacio y en realidad de tercer traductor.

²⁷ La experiencia del *Cardoner*: Cf. *Autob.* c.III, n° 30-31; POLANCO, *De vita P. Ignatii*, 526) «Subita quadam et insolita luce illustratus de divinis mysteriis mirum in modum fuit; et eadem lux ad *discretionem* etiam *spirituum* bonorum a malis in particulari se extendebat, adeo ut omnia divina et humana novis mentis oculis sibi cernere videretur; et inde *summa spiritualis consolationis abundantia* consecuta est, cum thesauros suos divinae suae bonitatis in eius animam uberrime effunderet qui Pater est misericordiarum et Deus consolationis».

²⁸ Ex² 31.

²⁹ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 26 y nota 61.

desolación [316-316] vinculada al 2º tiempo de elección; 2 y la conducta que se debe observar en el tiempo de la desolación [318], que aparece ubicada después de las tres maneras de Humildad. Probablemente este sería el núcleo primitivo [316-318] de la copia completa. 3 Finalmente, un esbozo de la consolación sin causa y con ella [330-331], con dos complementos sumamente reveladores³⁰.

3. El contenido de la *tercera etapa* lo conocemos por la carta a Teresa Rejadell así como por la labor del primer corrector, de la P1, y 2º traductor del texto de los Ejercicios³¹. Este colaborador de Ignacio (¿Fabro?) retocó con anterioridad a 1539 el latín primitivo deficiente de las reglas [316-318] y tradujo por su cuenta los nº [314-315] añadidos después³².

4. La *cuarta etapa* va de 1539 a 1541. El segundo colaborador (¿Salmerón?) tradujo directamente desde la regla 6ª [319] hasta el final. Lo sabemos por dos razones: porque a partir de ese número no aparece ninguna muestra de la intervención del primer corrector (¿Fabro?) y en segundo lugar porque cesan las correcciones autógrafas de Salmerón³³.

La estructura interna de las mismas

Luego por la convergencia del criterio analítico de la procedencia de los materiales tradicionales que Ignacio utiliza, así como por el análisis formal de superficie, podemos fácilmente comprobar que *la estructura* de las reglas consta de ocho apartados distintos: 1 El *lenguaje de Dios* [316-317], Consolación-Desolación; 2 El doble comportamiento frente a las tendencias que nacen de tales mociones [318-321] y [323-324]; 3 La interpretación de la desolación [322]; 4 Tres parábolas sobre la tentación

³⁰ a) La afirmación de que *sólo la potencia infinita de Dios es capaz de consolar de este modo* (sin causa). Lo cual nos ilumina sobre la preocupación de Ignacio por respaldar su vivencia con la autoridad de los Maestros (I-II, q.9, a.1.6, q.10, a.4). b) Y un complemento que ya no conservan las reglas de discreción actuales (que va desde «Igitur quando...» hasta «sive bonus sive malus spiritus» Ex² 450-451). De este complemento convendría retener *dos aspectos*: la consolación sin causa era el *criterio definitivo* de elección, capaz de modificar por completo una toma de decisión anterior («ad extingendum primum propositum»). Aspecto que también aparece en la carta a Teresa Rejadell (nº 5), así como en la Autobiografía (c.3º, [27]), pero que Ignacio dejó caer en la redacción final del nº [330]. Y otro, *un breve apunte sobre el origen de la consolación «con causa»*, proveniente del buen o del mal espíritu, que será el germen del nº [331] actual.

³¹ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 72: «Al estudiar la intervención del primer corrector en las cinco primeras reglas de la primera semana, veremos cómo retocó el latín primitivo de las reglas tercera, cuarta y quinta, y tradujo por su cuenta la primera y la segunda, que son posteriores; pero no trabajó ya sobre las siguientes asimismo posteriores».

³² Tal vez el nº [335], por su carácter estrictamente paralelo, pertenezca a esta misma etapa redaccional.

³³ J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 85.

manifiesta de 1ª Semana [325-327] ³⁴; 5 El criterio universal de la actividad del Espíritu de Dios [329]; 6 La consolación sin causa [330] y su complemento [336] (que es un añadido de última hora); 7 La consolación con causa [331] y su proceso posterior, de tentación «bajo especie de bien» [332-334]; 8 Y la gran inclusión de apertura y cierre de todas las reglas: «proceder adelante en el bien obrar» [314-315] y el discernimiento por connaturalidad [335]³⁵.

³⁴ Este apartado debe ir precedido del criterio sobre la distinción entre situación espiritual de 1ª Semana o de 2ª. Cf. Anot. [9-10].

³⁵ M.J. BUCKLEY, *The structure of the rules for discernment of spirits*, 27ss. El autor toma como punto de referencia la matriz causal coordinada de la experiencia religiosa, distribuida de modo tripartito, que se desplaza según un vector descendente de arriba abajo (lo preternatural, los pensamientos y la afectividad). Pero descuida que para un análisis medianamente riguroso de la estructura de las reglas se deben emplear principalmente otros criterios: como son el origen tradicional de los materiales, la historia de la redacción del texto y el del análisis formal de superficie del original (A.).

Reglas de discernimiento
de primera Semana

[313-327]

[313] ¹REGLAS PARA EN ALGUNA MANERA SENTIR Y
 CONOCER LAS VARIAS
 MOCIONES QUE EN LA ÁNIMA SE CAUSAN:
²LAS BUENAS PARA RECIBIR Y LAS MALAS PARA LANZAR,
 Y SON MAS PROPIAS PARA LA PRIMERA SEMANA

[314] ¹*La primera regla.* En las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, ²por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados. ³En las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón.

[315] ¹*La segunda.* En las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo,

[313] 1 *sentir y conocer*: Advertir el «impulso hacia» de la vivencia que el hombre experimenta, e investigar el origen de donde procede – *mociones*: Tendencias (κίνησις), experimentadas como «venidas de fuera» (ajenas), y previas al acto de libertad, que inclinan a todo el hombre, pero principalmente su mundo afectivo-emocional, en una dirección determinada. «Moción» equivale a «espíritu», aunque esta última palabra signifique a un tiempo la misma moción y el origen (personal o no) de donde procede (Cf. H. BACHT, *Die frönm-nastischen Grundlagen...* 239-246) – 2 *lanzar*: Rechazarlas.

[314] 1 *placeres aparentes*: Manifiestos, descarados, no velados (Cf. [329²]) – *placeres sensuales*: Sensibles o propios de los sentidos [35²][98³][182²][314¹]. La sensualidad es la potencia sensitiva, no necesariamente sexual [87²] y [97²]. Pero también hay que tener en cuenta aquellas tendencias e inclinaciones naturales que experimenta el hombre «según la carne» a la emancipación de Dios; y que no necesariamente coinciden con el estrato ontológico sensible e inferior contrapuesto al espiritual. Esta definición depende de la interpretación teológica que se dé al término «concupiscencia» – 3 *contrario modo*: De modo diametralmente opuesto. Este binomio juega el papel de eje dialéctico en los números [314] y [315] – *sindérese*: Aquella capacidad natural de la razón para juzgar rectamente, que percibe lo que se adecúa con lo que hay de bueno en el hombre, y según Dios le conviene. Cf. DYONISIO EL CARTUJANO, *De discretione et examinatione spirituum* art. XX, col. 298: «quoniam rationalis natura seu spiritus humanus per synderesim semper remurmurat malo, et naturaliter inclinatur ad bona». Viene a ser la recta conciencia que nos guía de modo permanente hacia el bien y nos remuerde cuando obramos mal (el gusano de la conciencia).

[315] 2 *morder*: Con la turbación de los escrúpulos [347²] por ejemplo – *tristar*: Entristecer [195²] [315²] – *poner impedimentos*: Aparentemente razonables y legítimos, pe-

es el contrario modo que en la primera regla. ²Porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no pase adelante; ³y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quietando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante.

[316] ¹*La tercera*, de consolación espiritual. Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánimo a inflamarse en amor de su Criador y Señor; ²y conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. ³Asimismo, cuando lanza lágrimas motivadas de amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. ⁴Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánimo, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor.

[317] ¹*La cuarta*, de desolación espiritual. Llamo desolación todo el contrario de la *tercera* regla, ²así como *escuridad* del ánimo, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, ³moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. ⁴Porque, así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación.

[318] ¹*La quinta*. En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación. ²Porque, así como en la consolación nos guía y

ro especiosos y falsos [329²] para que no proceda adelante – 3 *pase o proceda adelante*: Los verbos de movimiento, «conservar y aumentar» y «pasar o proceder adelante» son los pares dialécticos en los que gravita la irreductible oposición que se establece en las dos primeras reglas [314] y [315].

[316] 2 y *consequenter*: Y de resultas o como consecuencia de la tal moción (V. *nec iam*: de tal modo que ya no). J. CALVERAS traduce, en cambio, aquí esta expresión por «asimismo» (*Directorio*, 199) y C. DE DALMASES por «también» (192) (Cf. P₁ y P₂ «etiam») – 3 *lágrimas motivadas*: Que mueven a [229³] – 4 *leticia*: Alegría (Cf. «alegría» [78^{1(2w)}}][229^{2,3}][329^{1,2}]) Referida de ordinario a la consolación, pero principalmente a la experiencia de la resurrección de Cristo – *quietándola y pacificándola*: Sosegándola en la paz que se deriva de la comunión con Dios.

[317] 1 todo lo contrario de la «*tercera*» regla: En el A. originalmente ponía «*primera*». Pero cuando Ignacio añadió y antepuso posteriormente los n^o [314] y [315] se vio obligado a tachar «*primera*» y poner en su lugar entre líneas la palabra «*terçera*» – *escuridad*: S. Ignacio tachó la palabra «*ceguedad*» y a continuación de *Así como* escribió encima «*escuridad*». Salmerón en la P₁. – *moción a*: Atractivo por o inclinación a – 3 *infidencia*: Desconfianza – *perezosa*: en el Autógrafo original se lee «*peresoza*».

aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar.

[319] ¹*La sexta*. Dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, ²así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia.

[320] ¹*La séptima*. El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; ²pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta. ³Porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa, quedándole tamen gracia suficiente para la salud eterna.

[321] ¹*La octava*. El que está en desolación trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen, ²y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la *sexta regla*.

[322] ¹*La nona*. Tres causas principales son porque nos hallamos desolados: La primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así, por nuestras faltas, se aleja la consolación espiritual de nosotros. ²La segunda, por probarnos para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias. ³La tercera, por darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor; ⁴y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación.

[323] *La décima*. El que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces.

[319] ¹ *mudar*: «Cambiar de», variar – *el intenso mudarse contra*: «Reaccionar» intensamente en sentido contrario a la inclinación de.

[320] ¹ *potencias naturales*: A merced de su «capacidad natural» sin la ayuda especial de la gracia – ³ *abstraído*: Privado de – *hervor*: Fervor – *tamen*: Con todo.

[321] ¹ *trabaje de estar*: Se esfuerce por mantener y conservar – ² *poniendo*: Si pone o caso de que ponga – *en la «sexta regla»*: El mismo cambio que operó S. Ignacio en la regla cuarta [317¹], y por la misma razón, se vio obligado a realizarlo aquí. Tachó las palabras «cuarta regla» y en su lugar escribió «sexta regla».

[322] ² *para cuánto somos*: Qué damos de sí por nosotros mismos – *nos alargamos*: Hasta qué punto prolongamos (dilatamos, continuamos adelante) nuestro esfuerzo en el servicio más allá de los límites del interés o la espera de una recompensa – *estipendio de*: Paga a cambio o recompensa por – ³ *que no es de nosotros traer o tener*: Que no está en nuestra mano, a nuestra disposición, lograr que se nos conceda ni conservar el don, gratuitamente concedido, de la consolación.

[324] ¹*La undécima*. El que está consolado procure humiliarse y bajarse cuanto puede, pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación. ²Por el contrario, piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor.

[325] ¹*La duodécima*. El enemigo se hace como mujer en ser flaco por fuerza y fuerte de grado. ²Porque, así como es propio de la mujer, cuando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huida cuando el hombre le muestra mucho rostro; ³y, por el contrario, si el varón comienza a huir perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la mujer es muy crecida y tan sin medida; ⁴de la misma manera, es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo, dando huida sus tentaciones, ⁵cuando la persona que se ejercita en las cosas espirituales pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo el opósito per diametrum. ⁶Y por el contrario, si la persona que se ejercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, ⁷no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia.

[326] ¹*La terdecima*. Asimismo se hace como vano enamorado en querer ser secreto y no descubierto. ²Porque, así como el hombre vano, que, hablando a mala parte, requiere a una hija de un buen padre o a una mujer de buen marido, quiere que sus palabras y suasionen sean secretas; ³y el contrario le displice mucho, cuando la hija al padre o la mujer al marido descubre sus vanas palabras y intención depravada, porque fácilmente colige que no podrá salir con la impresa comenzada; ⁴de la misma manera, cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionen a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto. ⁵Mas cuando las descubre a su buen confesor, o a otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias, mucho le pesa; ⁶porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos.

[324] ¹ *humiliarse*: Humillarse – *cuán para poco es*: Qué débil e indigente se suele hallar en orden a obrar el bien en tiempo de.

[325] ¹ *se hace*: Se ha = Se comporta habitualmente de modo semejante a – *de grado*: Gustosamente. Es lo contrario de «con repugnancia» o «a pesar suyo» (P. «sponte»); *en ser flaco por fuerza y fuerte de grado*: Es débil con el fuerte y se complace (le agrada o «se realiza») siendo fuerte y despiadado con el débil, porque esto reafirma su inseguridad – *le muestra mucho rostro*: Da la cara, hace frente decididamente a su rival (la dificultad) – *3 tan sin medida*: Tan desmedida, desmesurada – *5 haciendo el opósito per diametrum*: Lo diametralmente opuesto solamente a aquello que es tentación o inclinación desordenada [325³] y [351³], (P₂ cita a Sant 4,7 «Resistid al diablo y huirá de vosotros»; Ef 4,27: «No deis lugar al diablo») – *7 de su dañada intención con tan crecida malicia*: P₁ y P₂ «Por lo cual rectamente dice Job del demonio: «non est potestas super terram, quae comparetur illi» (Job 41,24).

[326] ¹ *se hace*: Se ha – ² *requiere*: Cuando «seduce» a – *suasionen*: proposiciones torcidas o deshonestas a las que trata de inducirle persuadiéndole (Cf. [326^{2,4}] [345]) – *sean secretas*: que permanezcan ocultas y no lleguen a saberse – ³ *6: colige*: Deduce – *6 en ser*: Si llegan a descubrirse.

[327] ¹*La quatuordécima*. Asimismo se [hace] como un caudillo, para vencer y robar lo que desea. ²Porque, así como un capitán y caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo, le combate por la parte más flaca, ³de la misma manera, el enemigo de natura humana, rodeando, mira en torno todas nuestras virtudes teologales, cardinales y morales, ⁴y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos.

[327] 1 *Asimismo (se hace)*: Añadimos «se hace» en coherencia con [325¹] y [326¹]. En este caso el verbo «Se ha» o «se hace», como dice S. Ignacio, no aparece en el *Autógrafo* (P. «sic habet»; V. «solet [...] imitari») – 2 *campo*: Ejército en campaña – *asentando su real*: Acampa, instala su campamento.

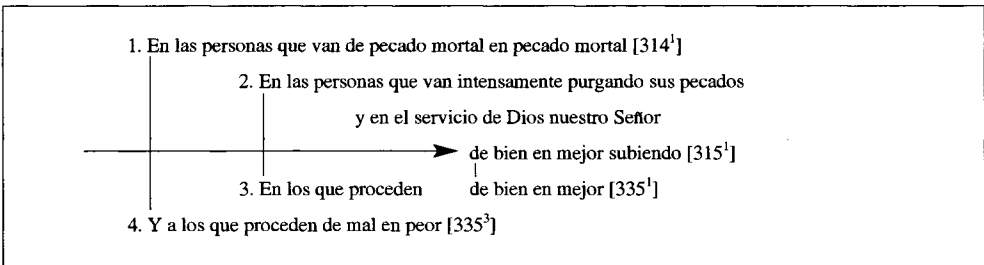
Proceder adelante
en la vida espiritual

[314-315]

PROCEDER ADELANTE EN LA VIDA ESPIRITUAL

[314 – 315]

Las reglas [314-315] y la [335] forman una *gran inclusión* de apertura y cierre de todo el conjunto, tanto de la 1ª como de la 2ª semanas. En ellas se habla de las mismas situaciones espirituales prototípicas y en ellas casi todos los elementos formales se corresponden tanto de modo simétrico como concéntrico:



Las palabras «*contrario modo*» o «*cuando es símile-cuando es contraria*», se repiten rítmicamente y desempeñan la función de eje dialéctico que articula ambos bloques. Expresan el fenómeno de la «*alternancia*» de actividades de los espíritus que se acomodan, sin variar su intencionalidad, a la semejanza o contrariedad de las disposiciones espirituales en que se halla el individuo.

La regla [335], por su parte, añade y explicita la razón de este fenómeno común: «*cuya causa es la disposición del ánima ser a los dichos ángeles contraria o símile*» [335⁴]¹.

¹ El predominio y continuidad de la *orientación* actual así como de la *impresión afectiva* habitual (la actitud de amor o de egoísmo) hace que lo que se les resiste o se les opone provoque remodimientos, agitación y el impacto semejante un choc. Cf. J. CLEMENCE, *Le discernement des esprits dans les «Exercices Spirituels» de Saint Ignace de Loyola*, RAM 27, 363.

Si por lo que atañe al fenómeno de la «alternancia» no existe, pues, diferencia alguna entre el comienzo y el final de la primera y de la segunda Semana, la única distinción posible entre ambos bloques recae en que mientras las dos primeras reglas [314-315] insisten en el *movimiento*: los obstáculos que es preciso superar y en la necesidad de avanzar (proceder adelante en el bien obrar), al final [335] se pone el acento en la *impresión afectiva* en que consiste el discernimiento por connaturalidad. Y esto es debido a que en el primer caso la atención se centra en los primeros compases que siguen inmediatamente a la conversión, mientras que en el segundo el discernimiento se fija especialmente en el modo tan diverso de entrar y tocar².

GÉNESIS DE LOS NÚMEROS [314-315]

Ignacio comenzó a redactar las reglas de discernimiento por el lenguaje de Dios³, reglas [316-317]. Pero posteriormente se vio en la necesidad de incluir y anteponer a todo el conjunto dos reglas que reflejaran una experiencia común a todo principiante en la vida espiritual: la necesidad de proceder siempre adelante en el bien obrar, superando las dificultades aparentemente insalvables que para ello se le presentaban en el tiempo que sigue inmediatamente a la primera conversión⁴. Elevó así la experiencia de los comienzos a la categoría de norma general sobre el lenguaje de los dos espíritus con relación al camino hacia la libertad en la búsqueda del bien. La vida espiritual es un camino en el que el hombre no se puede detener, si-

² [335] Lo que a uno le sienta bien (enfervoriza y consuela) o le cae mal (enfrija), provocándole la desolación. La gota de agua penetra (entra) en la esponja con «dulzura, suavidad, con silencio, imperceptiblemente (leve)», mientras que el impacto sobre la piedra (toca) genera radicalmente todo lo contrario, crea «inquietud, agudeza, perceptibilidad (con sentidos) y con estrépito (con sonido)», perceptiblemente.

³ Lo sabemos por las dos correcciones hechas por Ignacio de su puño y letra en el texto *Autógrafo* (*tercera por primera* [317¹] y *sexta por cuarta* [321²]). Cf. Ex² 376, línea 80 y 380, línea 41.

⁴ La *Vita Antonii* de S. ATANASIO ofrece un paralelismo notable con el contenido de estas dos reglas. En ella los demonios tratan de desviar al monje del camino emprendido:

a) A las personas *simples*, recordándoles los bienes que un día dejaron n^o 5, y haciéndoles imaginar n^o 23 placeres oscenos («Ubi enim palam per obscenas voluptates cor decipere nequeunt, alia aggrediuntur via, vanisque speciebus perterrere nituntur») o infundiéndoles miedo para hacerles caer en la desesperación. Su ataque (asalto) entonces es ruidoso, imaginativo y dirigido a la sensibilidad. Para ello les representan también placeres manifiestos e impuros: Cf. n^o 23, 42.

b) y a los que *tratan de progresar* (fervorosos y piadosos) o bien los conducen a extremos, fomentando en ellos la tendencia al exceso o bien, mediante el engaño, les tienden trampas y emboscadas para que desistan del camino emprendido, desesperen del ascetismo y de la vida solitaria y se vuelvan atrás: Cf n^o 5,7,18,20,23,27,40. (PG 26, 846-907; SCh 400, 142-252). Cf. G. SWTEK, *Discretio spirituum*, 46; J.T. LIENHARD, *On «discernment of spirits» in the early Church*, 515-516.

no que *debe siempre avanzar*. Ir hacia adelante y *superarse constantemente* en el bien obrar es el principio básico de la salud espiritual, mientras que ceder a la inercia o bien ante la dificultad, principalmente imaginativo-sensible de los comienzos, no conduce a otra cosa que a la autodestrucción.

Aunque el contenido sustancial de estas dos reglas aparece tanto en la Autobiografía⁵ como en la carta a Teresa Rejadell⁶, y es una norma deducida de la experiencia que Ignacio padeció, sabemos que su ulterior elaboración y posición en el orden actual, como pieza de apertura de todas las reglas, es muy posterior en la historia de la redacción⁷.

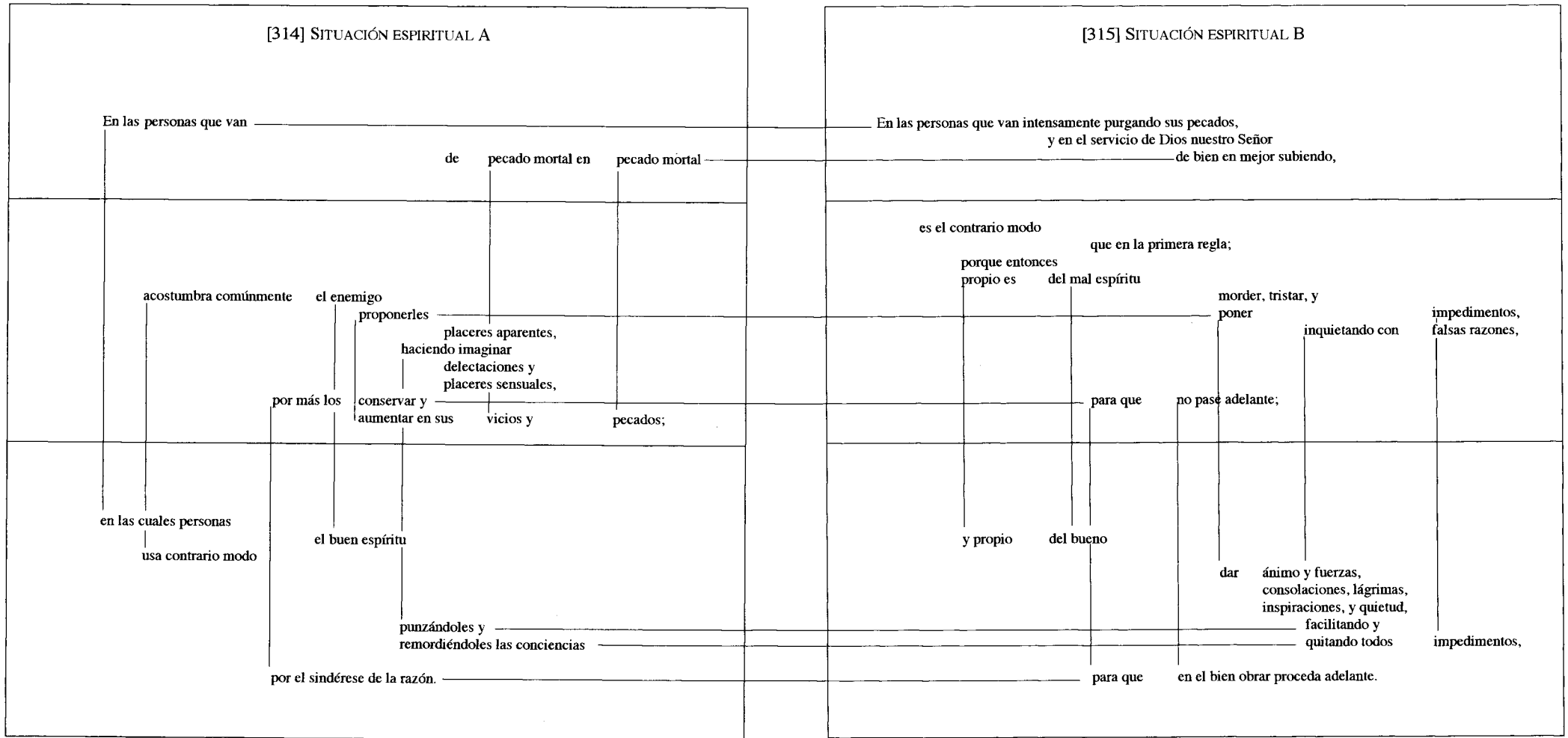
⁵ *Autob.* c. 3º, [20]: «le vino un pensamiento recio que le molestó, representándosele la dificultad de su vida, como que si le dijeran dentro del ánima: -¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?-. Y ésta fue la primera tentación que le vino después de lo arriba dicho [...] y ordinariamente leía a la misa la Pasión, *procediendo siempre en su igualdad*».

⁶ MHSI *EpIgn* I, (MHSI 22, 101) Venecia 18 de Junio 1536: «Y cuanto a la primera parte, el curso general que el enemigo tiene con los que quieren y *comienzan* servir a Dios N.S., es poner *impedimentos* y *obstáculos*, que es la primera arma con que procura herir, es a saber: ¿cómo has de vivir toda tu vida en tanta penitencia, sin gozar de parientes, amigos, posesiones, y en vida tan solitaria sin un poco de reposo?, como de otra manera te puedas salvar sin tantos peligros; dándonos a entender que hemos de vivir en una vida más larga, por los trabajos que antepone, que nunca hombre vivió. No nos dando a entender los solaces y consolaciones tantas, que el Señor acostumbra a dar a los tales, si el nuevo servidor del Señor rompe todos estos inconvenientes, eligiendo querer padecer con su Criador y Señor».

⁷ Fue probablemente Fabro quien las tradujo directamente del castellano al latín antes de partir de Roma hacia Parma en el mes de Mayo o Junio de 1539. Por tanto, su inclusión en el lugar que ahora ocupan no parece que pueda ser anterior a esta fecha. Y habrá que pensar, por lo que se refiere al nº [335], que, por su semejanza habría que situarla en la misma época redaccional. Ambos bloques poseen la misma estructura, vocabulario, contenido y función de apertura y cierre de todo el conjunto.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Análisis formal de los números [314] y [315].



El análisis formal arroja una nueva luz sobre el contenido espiritual que estas dos reglas describen.

Desde el punto de vista formal, el centro de gravedad recae en la contrariedad (contrario modo) e *irreductibilidad* de las *intenciones de los dos espíritus*, que no varía en ninguna ocasión: el enemigo trata de frenar el movimiento, mientras que el buen espíritu induce siempre a proceder adelante en el divino servicio mediante la práctica del «bien obrar». Los verbos principales que atañen a la actividad del que se ejercita son todos ellos de movimiento⁸ y dirección, mientras que los que se refieren a la actividad de los espíritus describen su influjo sobre el mismo⁹, de frenado o impulsión.

Las dos reglas describen *situaciones prototípicas o paradigmáticas*, propias del momento inmediatamente anterior o posterior al impulso propio de la primera conversión. Pero por haber sido elevadas a la categoría de ley universal, son dos reglas válidas y aplicables a cualquier momento y situación en que la persona se pueda encontrar. En cualquier hipótesis, al iniciar los Ejercicios el hombre debe comenzar por discernir si avanza o retrocede en su práctica del bien. Porque según sea la respuesta que dé a esta cuestión podrá constatar la variedad de los *obstáculos* (impedimentos) que experimenta para proceder adelante y la diversidad de las mociones que le inducen a avanzar o a retroceder. De donde se deduce que en la vida espiritual la *ley universal* consiste en «proceder siempre adelante» en el servicio de Dios nuestro Señor.

Bien es verdad que a los comienzos existen unas resistencias muy peculiares provenientes de la inercia situacional¹⁰, y que cuando la persona supera esta barrera inicial y avanza decididamente hacia el bien, las mociones de los espíritus varían y se invierten. De donde se deduce que la «disposición del alma» a los tales espíritus (las cargas emocionales que configuran su *situación*)¹¹ son precisamente el origen de la variedad y alternancia de dichas mociones [335⁴].

⁸ «van, de bien en mejor subiendo», por más los «conservar y aumentar» en..., para que no «pase adelante», para que en el bien obrar «proceda adelante».

⁹ La actividad de frenado de parte del *enemigo*: acostumbra [...] proponer, hace imaginar; morder, tristar, y poner impedimentos. La actividad de impulsión del *buen espíritu*: usa contrario modo [...] punzando y remordiando las conciencias; dar ánimo, facilitando y quitando todos impedimentos.

¹⁰ De ahí que las dificultades sean imaginativas y sensibles, porque *forman parte de la situación del pasado* al que se halla vinculado emocional y sensiblemente el hombre.

¹¹ S. ATANASIO, *Vita Antonii* 42,5 (SCh 400, 248-250) «porque cuando vienen (los enemigos) tal como nos encuentran, de ese modo se comportan con nosotros, y adaptan sus fantasías a los pensamientos que hallan en nosotros» («Cum advenient enim, quales nos repererint, tales erga nos futuri sunt, atque phantasias suas cogitationibus quas in nobis deprehenderint accommodant»).

LA ALTERNANCIA DE LA ACTIVIDAD DE LOS ESPÍRITUS

Porque el *lenguaje* de los espíritus¹² está siempre referido al camino, debido a que aquellos acomodan el influjo de su actividad tanto a la dirección del movimiento (progreso o retroceso) como a las disposiciones del individuo en su trayectoria de superación. Por ello ni es uniforme ni es ni siempre igual, sino que varía. Lo que nunca varía en ellos es su intencionalidad.

En la situación espiritual A

«*las personas que van de pecado mortal en pecado mortal*»¹³

El enemigo trata de paralizar el movimiento (conservar y aumentar) haciendo que el hombre no «pase adelante». Para ello se sirve principalmente de la inercia emocional que proviene de la situación pecaminosa en que el individuo se encuentra, así como del influjo ambiental sobre su mundo imaginativo-sensible¹⁴. Ambas cosas refuerzan la situación emocional

¹² En este caso la palabra «espíritus» designa tanto al «enemigo» como al «buen espíritu», y apunta a un tiempo así al carácter personal como la calidad (la bondad o malicia) de la misma moción.

¹³ EVAGRIO PÓNTICO, *Cap. pract.* 6, «Ocho son los pensamientos genéricos que comprenden todos los pensamientos», gula, fornicación, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vana gloria, y orgullo, «Que estos pensamientos turben o no turben al alma no depende de nosotros; pero que se demoren o no, que desencadenen las pasiones o no, eso sí depende de nosotros» (SCh 171, 506-509). Los pecados mortales o capitales fueron considerados de modo diverso en la Tradición. Siguiendo a Evagrio y tal vez a una tradición más amplia, Cf. ORÍGENES, *Hom in Iesu Nave XV,5* (GCS 30, 385; SCh 71, 348ss). Oriente consideró que existían 8 pecados capitales, mientras que Occidente pensó que únicamente había 7. Cf. I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, OCA 183, 11-22; Th. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, 244-245; Para Occidente véase Sto. TOMÁS DE AQUINO (I-II q. 84, a. 3-4; II-II q. 153, a. 4) y J. CALVERAS, *Los «Confesionales» y los Ejercicios de San Ignacio*, 68-69. En la literatura de los Confesionales de la época que Ignacio maneja «pecado mortal» no significa necesariamente lo que hoy entendemos por pecado «grave», sino que se refiere a los pecados «capitales» que entonces se llamaban «mortales». Con ello se alude a aquellas personas descuidadas y remisas en su vida cristiana, que empotradas en su tibieza, abandono o dejadez, de hecho, no avanzan ni en el camino de su superación ni en el seguimiento incondicional a Jesús, sino que de ordinario se dejan llevar de las tendencias propias de los siete pecados capitales. Cf. J.J. TONER, *A Commentary on S. Ignatius' Rules for the discernment of spirits*, Anand, 50: «These are primarily sources or tendencies giving rise to sinful acts».

¹⁴ La expresión «haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales» equivale a: Fomentando imaginaciones carnales de placeres impuros, deleites sensibles, vanidades mundanas. Aquellas representaciones de carácter principalmente sensible que experimenta más agudamente el hombre cuando se halla alejado de Dios. Para ello ejerce su influjo principalmente sobre el mundo imaginario, emotivo y sensible. S. ATANASIO, *Vita Antonii* n° 23 (SCh 400, 198-200) «Ubi enim palam per obscenas voluptates cor decipere nequeunt, alia aggreuntur via...»; Cf. FABRO, *Memorial* n° 9; G. FESSARD, *La Dialectique* I, 240: Dadas las dos orientaciones opuestas de la libertad subjetiva [...] «Para el yo, que se aparta del Fin, la

de la desolación y logran deformar la dimensión de los impedimentos, presentándolos como obstáculos insalvables¹⁵ hasta llegar a crear en él una falsa paz: ¡A fin de cuentas todo da igual!¹⁶ El enemigo pretende que el hombre se instale así definitivamente en su parálisis y, al acrecentar sus vicios y pecados, se sienta radicalmente incapacitado para avanzar.

Es la tentación manifiesta que niega en definitiva el poder de la gracia, haciendo que el individuo se abandone irremisiblemente a la propia situación¹⁷.

Mientras que *el buen espíritu*, por el contrario, apela a la «recta razón» de la conciencia (la sindéresis)¹⁸. Ejerce su influjo sobre aquella parte más sana de la naturaleza humana que se halla ordenada al bien, sin mezcla de mal, en coherencia con el fondo de su ser. El hombre está bien hecho, su verdad más profunda busca el bien, aunque con frecuencia se halle en contradicción consigo mismo. Por ello el buen espíritu punza y espolea para que el individuo, sacudiendo su pereza, salga decididamente de aquella situación.

En la situación espiritual B

«las personas que van intensamente purgando sus pecados y en el servicio de Dios [...] de bien en mejor subiendo»

Ignacio describe de dos modos esta situación: Se trata de personas que se hallan en el momento inmediatamente posterior a su conversión, en

ausencia creciente de Este se disimula bajo las *delicias aparentes* y las imágenes de las *delectationes et voluptates sensuales*»; M.A. FIORITO, *Discernimiento y lucha espiritual*, 44.

¹⁵ Aumenta desmesuradamente la dificultad, en verdad más aparente que real, pero cargada de sentimiento, ruido, estrépito y emotividad.

¹⁶ S. ATANASIO, *Vita Antonii*, n° 25 (SCh 400, 206) «sed ut simpliciores ad desperationem deducant: inutilemque dicant asceticam vitam, nauseamque hominibus afferant monasticæ vitæ, tanquam onerosæ et molestissimæ: et eam exercentibus impedimento sint».

¹⁷ ORÍGENES, *Hom in Iesu Nave XVI*, 1 (SCh 71, 360): «Quod utique de peccatore dici non poterat, quia peccator non est proventus dierum; non enim se extendit ad ea quæ in ante sunt, obliviscens ea quæ retrorsum sunt (Flp 3,13) sed semper retro convertitur et ad vomitum suum redit (Prov 26,11) et ideo non est aptus regno coelorum (Lc 9,62). Qui autem semper ad priora extenditur et ad perfectionem fertur, iste proventus est in diebus suis».

¹⁸ DIONYSIO CARTUJANO, *De discretione et examinatione spirituum*, Opera Omnia XL, 298: «Triplici autem signo potest homo cognoscere a naturali moveatur instinctu.. Tertium, quod naturalis instinctus facit hominem tepescere a conatu et augmento proficiendi et minuit in ipso divinæ dilectionis ardorem, convertitque hominem ad se ipsum, et tergum vertit ad Deum [...] Primum, quoniam *rationalis natura* seu spiritus humanus *per synderesim* semper remurmurat malo et naturaliter inclinatur ad bona [...] Vermis eorum non morietur.. id est remurmuratione synderesis *conscientiæque remorsu*... ratio *naturaliter tendit ad optima* [...] ad vera ac bona [...] optimum hominis est esse secundum rationem [...] innatus est animæ rationali habitus primorum principiorum in agibilibus: quem habitum multi solennes doctores appellant *synderesim*»; C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 167: Sindéresis, la «capacidad natural para juzgar rectamente» (Real Academia). R. OTTO, *Das Heilige; Lo Santo* ([Rev de Occidente] ²1965, 188): «*synteresis*: la chispa divina en el hombre».

un período de fuerte purificación. Caminan habitualmente en la búsqueda de la voluntad divina, en la dirección correcta del mayor servicio. Y progresan por el desinterés del amor propio en la búsqueda permanente del mayor agrado de Dios.

En ellas *el enemigo*, sirviéndose de la mentira, ejerce su influjo sobre la sensibilidad. Provoca para ello un «dolor-miedo-e-inquietud», destructivo y paralizante, representando abultados impedimentos para progresar en el servicio de Dios, «como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo» [9²]¹⁹, e inquietando principalmente con falsas razones que influyen sobre su todavía frágil sensibilidad. El engaño y la mentira serán así las armas que traten de frenar su débil emotividad para que no progrese en la nueva vida ni en el servicio de Dios.

Mientras que *el buen espíritu* consuela, da ánimo y fuerza²⁰ inspirando en él el don de la consolación, única arma capaz de liberarle de todos los impedimentos y crear en él la facilidad para el bien obrar. Sólo la consolación es verdaderamente poderosa para despejar y presentar en toda su grandeza el horizonte del servicio de Dios.

En resumidas cuentas: El enemigo ejerce su influjo en la periferia del ser, y carece de poder²¹. Por irreversible que parezca la situación, la gracia todo lo puede. Más allá del espejismo atrayente de la sensibilidad y de la enorme dificultad que representa la nueva vida, la verdadera felicidad se halla más allá, en la coherencia de la recta razón dinamizada por el amor y en los consuelos que se derivan de la comunión con Dios. La actividad del buen Espíritu en los primeros compases de la vida espiritual consiste en un impulso hacia adelante, que trata de superar todo tipo de obstáculos y de avanzar²².

¹⁹ S. ATANASIO, *Vita Antonii*, 5, 7, 23 (SCh 400, 142-156.198-200): El enemigo tiene trampas en el camino para impedirle que progrese; Cf. *Autob.* c.III [20]; Carta a *Teresa Rejadell* (18 de Junio 1536) (MHSI 22,101): Cómo poder vivir una vida tan larga (toda la vida) haciendo penitencia (los trabajos y las dificultades); no gozar ya más ni de parientes ni de amigos; no tener ni bienes ni posesiones; tener que soportar una vida tan solitaria sin ningún otro consuelo (= reposo); y ocultarnos los solaces y consolaciones que el Señor acostumbra a dar a los que se le entregan incondicionalmente.

²⁰ *Vita Antonii* n° 35 (SCh 400, 230-232); Carta de Ignacio a F. Leerno, (Roma 30 Dic 1553, MHSI 33 *Eplgn* VI, 109-110). S. Ignacio le exhorta a no perder ánimo, a no ser pusilánime, a no fiarse de sí mismo y a confiar en los dones de Dios (BAC²1963, 842-843).

²¹ Cf. S. ATANASIO, *Vita Antonii*, n° 27, 28, y 42 (SCh 400, 210-216. 248-252).

²² L. BOUYER, *La vie de S. Antoine*, 144: «La règle suprême du discernement des esprits paraît être de ne jamais s'arrêter, de ne jamais se contenter de ce qui n'est pas l'Éternel lui-même, et de ne jamais croire, en cette vie, qu'on l'aurait déjà atteint».

El lenguaje de Dios
consolación y desolación
[316-317]

EL LENGUAJE DE DIOS
CONSOLACIÓN Y DESOLACIÓN

[316-317]

EL BINOMIO TRADICIONAL

Las reglas de la discreción de espíritus comenzaban por la que hoy es la regla tercera¹, por el binomio consolación-desolación. Existe por otra parte una cierta probabilidad de que el bloque formado por el lenguaje de Dios [316-317] y las causas de la desolación [322] provengan de un mismo núcleo tradicional², a partir del cual Ignacio pudo comenzar a formular su experiencia sobre las diversas mociones que sentía en su interior.

Ya en el año 1956 Hugo Rahner³, citaba dos textos tradicionales que describen el fenómeno de la consolación-desolación⁴. Pero hemos de reconocer que, de los tres textos citados, los dos primeros pertenecen a un estrato excesivamente arcaico que todavía tenía como telón de fondo el tema de la *doble vía* (Dt 30,15), presidida respectivamente por el ángel del bien o del mal⁵, y no trataban de interpretar a continuación las

¹ Prueba de ello es que Ignacio, de su puño y letra, cambió las palabras *primera* por *tercera* [317¹] y *cuarta* por *sexta regla* [321²]. Cf. Ex² 94 y 376.380.

² De depender de algún autor de la gran historia de la Tradición sobre el discernimiento de espíritus, lo más verosímil es que este núcleo tradicional provenga de la *Conlatio* IV de J. CASIANO, por tener con él el mayor número de coincidencias y puntos en común, como más adelante se verá.

³ *Werdet Kundige Geldwechsler zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius*, 330-331.

⁴ HERMAS, *El Pastor*, Mand VI 2,1-6 y X,1-3 (SCh 53bis, 172-173 y 188-189); S. ATANASIO, *Vita Antonii* 35.36 (SCh 400, 230-234) Cf. S. ATANASIO, *Vie et conduite de Notre Père Saint Antoine* SO., 28, 50-52; (Véase además: ORÍGENES, *De Princ* III,3,4 (SCh 268, 192-194); J. CASIANO, *Conl IV, Abbatis Danihelis: De concupiscentia carnis ac spiritus* c.2, (CSEL XIII, 98).

⁵ TESTAMENTO DE LOS XII PATRIARCAS, *Testamento de Judá* 20,1, «Dos espíritus tienen trato con el hombre, el espíritu de la verdad y del error» (ed. M. De Jonge); PSEUDO BER-NABÉ, *Epístola* 18,1 - 19,1 (SCh 172, 194-197).

causas de la desolación. Mientras que J. Casiano desliga ya el fenómeno de la actividad inmediata de dichos ángeles y nos ofrece la descripción de una fenomenología de mociones e inclinaciones que debe ser interpretada a la luz de la cercanía o de la lejanía de Dios. Desde este punto de vista su pensamiento global está más próximo al de Ignacio⁶ que cualquier otro texto de la Tradición⁷. Pero, mientras las descripciones tradicionales del fenómeno adolecen de una falta de sistematización de la vivencia⁸, Ignacio trata de llevarla a cabo con bastante precisión, para después hacer de ella el juicio del discernimiento y el fundamento de la libertad.

El núcleo tradicional de Casiano no tiene con la regla de Ignacio ni el más mínimo parentesco verbal⁹. Ambos narran la vivencia de forma bastante diversa; y el fenómeno «consolación-desolación» no desempeña en uno y en otro la misma función dentro del esquema general de la teoría del discernimiento¹⁰. Mientras para Casiano la «discretio» es un cami-

⁶ Véanse las 4 versiones ignacinas diferentes que poseemos sobre el lenguaje de Dios (consolación-desolación): a) [316-317]; b) *Directorio Autógrafo* n° 11-12 y 18 (Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Direct.* MHSI 76, 72-73 y 76); c) *Carta a Sor Teresa Rejadell*, Venecia 18 de Junio 1536, (MHSI 22, *Eplgn* I, 104-105); d) Carta a Fco. de Borja, duque de Gandía, Roma 20 de Sept 1548 (MHSI 26, *Eplgn* II, 235-236).

⁷ En él se describe una fenomenología, desligada propiamente de la actividad angélica (cosa que no ocurre en la *Vita Antonii*), y por otra parte se vincula estrechamente el bloque consolación-desolación (c.II, lb. 98) —el lenguaje de Dios— a las causas de la desolación (c. III, lb. 98-99ss). Cf. [316-317] y [322].

⁸ Aunque es preciso confesar que *El Pastor de Hermas* pensaba que el ángel de la justicia y el ángel del mal presidían toda la *vida moral*, y se manifestaban mediante unos signos fenomenológicos que aparecen en el ser humano. El ángel de la justicia es: «delicado, modesto, dulce y tranquilo», mientras que el ángel de la perdición es: «colérico, amargo e insensato»; Cf. HERMAS, *El Pastor*, Mand VI 2,3-4 (SCh 53bis, 172-173).

⁹ J. CASIANO, *Conl.* IV, c.2°:

A *Consolación*: «Hic igitur beatus Danihel inquirentibus nobis, cur interdum residentes in cellula tanta alacritate cordis cum ineffabili quodam gaudio et exuberantiasacratissimorum sensuum repleremur, ut eam no dicam sermo subsequi, sed ne ipse quidem sensus occurreret, oratio quoque pura emitteretur ac prompta et mens plena spiritualibus fructibus preces suas efficaces ac leves etiam per soporem supplicans ad deum pervenire sentiret.

B *Desolación*: ac rursus nullis existentibus causis tanto subito repleremur angore et inrationabili quadam maestitia premeremur, ut non solum nosmet ipsos huiusmodi sensibus arescere sentiremus, verum etiam horreret cella, sorderet lectio, ipsa quoque instabilis ac nutabunda et quodammodo ebria emitteretur oratio, ita ut ingemescerentibus et conantibus nobis ad directionem pristinam revocari mens nostra non posset, quantoque intentius ad dei reduceretur intuitum, tanto vehementius ad discursus instabiles lubrico raperetur excessu et ita omni spiritali fructu redderetur effeta, ut nec desiderio regni caelorum nec metu gehennae proposito ab hoc letali quodam somno valeret excitari, ita respondit».

¹⁰ Fuera del hecho de que ambos contraponen la consolación a la desolación; se preguntan por su origen; piensan que debe ser interpretada la desolación; y consideran que la voluntad humana se halla situada entre las dos fuerzas antagónicas de la carne y el espíritu, que ejercen un intenso influjo sobre él. Este último aspecto lo veremos desarrollado a

no a recorrer entre los extremos desordenados que dan al traste con la moderación, Ignacio hace del lenguaje de Dios la piedra de toque de la verdadera libertad.

continuación por los dos autores en los modos de comportamiento en tiempo de consolación y desolación [318-321] y [323-324]. Este será, precisamente, el tema fundamental de la segunda etapa en la historia de la redacción de las reglas de Ignacio. Cf. J. CASIANO, *Contl.* IV 7-8 (SCh 42, 172-173): «tres enim res hic indicari videntur, prima *carnis* adversus spiritus pugna, secunda spiritus adversus carnem concupiscencia, tertia voluntas nostra, quae velut media conlocatur».

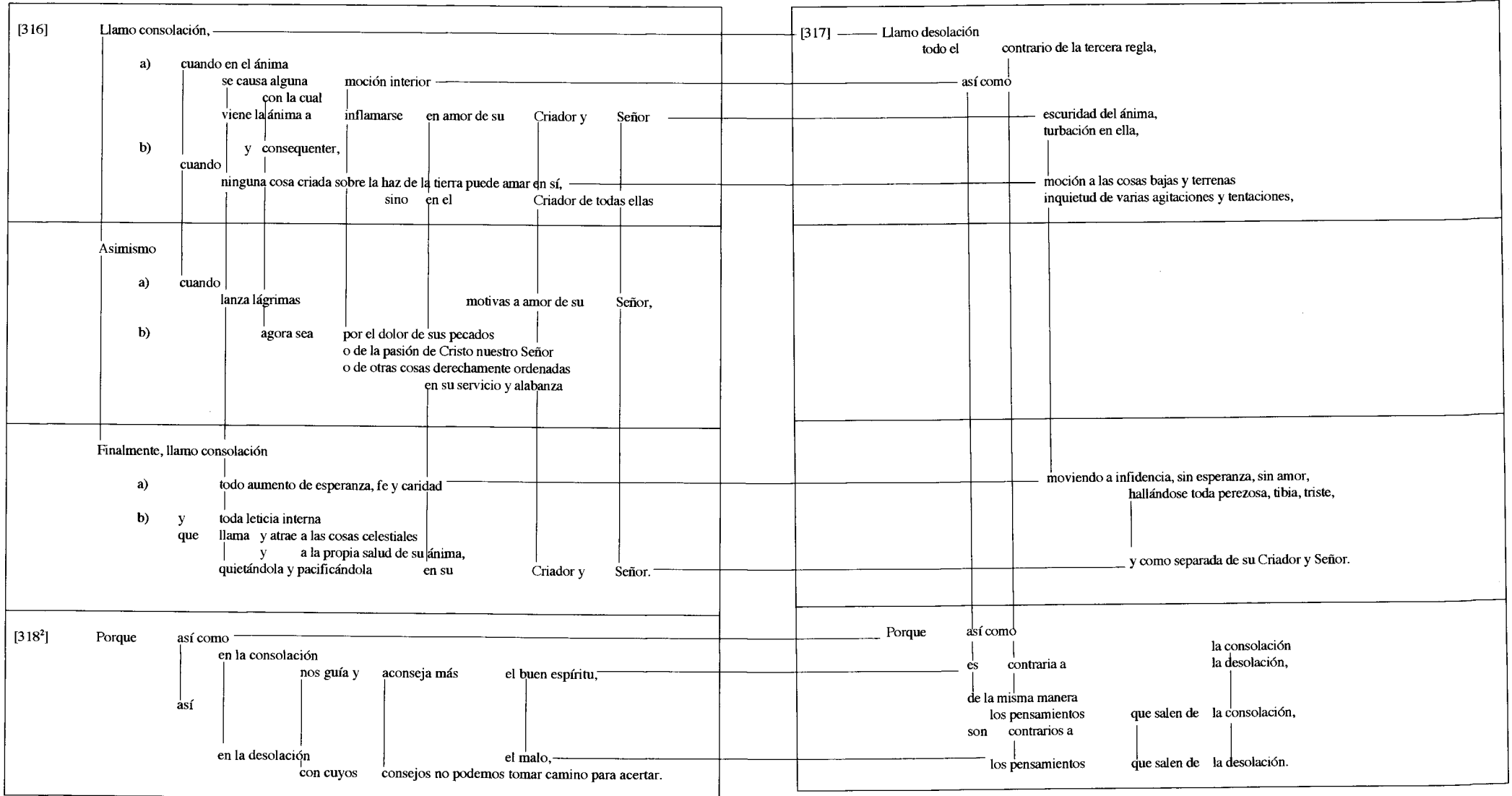
ANÁLISIS FORMAL

LA TERCERA DE CONSOLACIÓN ESPIRITUAL

Tres niveles diversos [316] y [318²]

LA CUARTA DE DESOLACIÓN ESPIRITUAL

Descripción fenomenológica [317]



Lo primero que salta a la vista al ordenar los nº [316-317] es que mientras la regla de la consolación posee una cierta estructura y gradación trimembre, la desolación es una pura descripción fenomenológica, aparentemente desordenada, sin ninguna correspondencia simétrica con la anterior.

Su origen, Dios «Criador y Señor»

En la regla [316] Dios es designado como *su Criador y Señor*, como Dios y Señor de su criatura. Estas palabras forman una *inclusión* de apertura y cierre del núcleo de la sección, que describe el *contenido esencial* de la vivencia. En ella el hombre experimenta a Dios en cuanto su Absoluto, Creador y Dueño. Pero resulta que ese Absoluto es de amor, que «afecta y mueve» («se causa alguna moción») todo el ser del hombre hasta inflamarlo en su amor¹¹. De las 5 referencias a la divinidad existentes en el texto, 4 de ellas denominan a Dios «su Criador y Señor»¹². La alusión a Cristo, en cambio, en el centro de la sección, aparece de modo incidental: como la mediación concreta histórica, única, de acceso a Dios. De este modo Ignacio distingue e identifica al mismo tiempo a Jesús, a quien de ordinario llama Cristo «Nuestro Señor», con el «Criador y Señor»¹³.

Desde el punto de vista *fenomenológico*, 5 términos diversos¹⁴ describen los caracteres psicológicos en que se manifiesta la vivencia como un

¹¹ Inflamarse en amor de su Criador y Señor: La consolación (vivencia-moción) espiritual es un don de Dios, en que él se autocomunica al hombre en el amor. En ella Dios es el agente (*se causa*) y el hombre se comporta de un modo más pasivo que activo. Cf. D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 124: «Hay que pedir ese amor [233], porque es un don de Dios, consistente en la comunicación de las dos partes [231]. No es, por tanto, unilateral. En la consolación amorosa hay vivencia de comunión, de inmediatez, de presencia [15]».

¹² Aun cuando la 2ª formulación omite el término de «Señor» y la 3ª no exprese explícitamente el calificativo de «Criador», se dan por supuestos. Todas ellas describen a Dios en cuanto Dios, Amor absoluto y trascendente, y Señor de su criatura.

¹³ Dios en cuanto Dios. Cf. Ex² 745:

Criador: [15⁶][20⁷][38²][39^{1,2,4}][53][316²][330¹];

Criador y Señor: [5¹][15^{3,6}][16¹][20⁹][38⁴][39^{4,7}][50⁴][184³] [316^{1,4}][317³][324²][351²];

Señor y Criador: [39³]; *Criador y Redentor*: [229⁴]; Cf. Ex² 781 la palabra *Señor*. La fórmula *Criador y Señor*, se refiere casi siempre a Dios en cuanto Dios, Creador y Amor, su *divina Majestad*.

Cf. J. SOLANO, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas*, 242; H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, GuL 35, 20 y nota 18; M.A. FIORITO, *Discernimiento y lucha espiritual*, 123-124. Quizá exista en los autores una cierta precipitación por querer ver a Cristo en estas afirmaciones más genéricas. Y, aunque es verdad que Ignacio en Cristo está viendo al Creador y Señor. También es verdad que el uso habitual de la fórmula «Criador y Señor» se refiere de ordinario a la Trinidad, a Dios en cuanto Dios.

¹⁴ «*moción interior*», «inflamarse en amor», «lágrimas motivas a amor», «leticia interna», que al atraerla hacia lo alto la deja quieta y en paz «quietándola y pacificándola en su Criador y Señor».

impulso provocado desde fuera en el interior del hombre, que afecta a todo su ser, tanto sensible como espiritual, y lo inflama en un amor, con frecuencia a diversa intensidad. Por él reconoce experimentalmente el hombre lo que Dios siente por él (¡Dios me ama!) o a Dios en cuanto Amor. Inmediatez por la que el mismo Dios, al autoentregarse de ese modo, desvela la certeza y la evidencia, la constatación sorprendida, de una realidad oculta habitualmente, que le hace derramar lágrimas y le colma de la plenitud de la alegría y felicidad. Tal amor ilumina, unifica e integra al hombre desatándolo de todo apego desordenado a las criaturas¹⁵ y lo eleva en la alegría hacia Dios, su Creador y Señor, en la búsqueda de la propia salvación.

Ignacio describe así el «lenguaje de Dios» por los rasgos fenomenológicos que el hombre experimenta; que no son otra cosa que el reflejo psicológico de la intensificación de los vínculos de la comunión y de la relación de amor-amistad: la fe, esperanza y caridad.

Los *verbos principales*, por su parte, presentan una forma tan peculiar e impersonal¹⁶ que por ellos difícilmente logramos averiguar quién es el *sujeto agente* y la causa última que provoca la moción. Narran puramente lo que acontece sin especificar ni el autor ni la causa de donde procede la vivencia. Pese a que en tres ocasiones se nos hable del motivo o de la mediación intermedia en que ésta acontece¹⁷. Formas impersonales, semejantes a un pasivo divino, que apuntan en último término a que la causa no puede ser otra que la inmediatez de la comunión. ¡Dios está aquí y me ama, sin yo merecerlo ni provocarlo! He ahí el fondo de la cuestión.

La estructura trimembre describe implícitamente tres niveles genéricos de consolación.

Las correspondencias verbales existentes en la regla nos permiten establecer *tres niveles* de consolación o tres grados diversos de autoluminosis en la epifanía de Dios, que van de mayor a menor, según la intensidad del amor que el hombre siente en sí. Cada uno de ellos comienza con las palabras «llamo consolación»¹⁸. Y cada uno describe un aspecto diverso de la *única y misma* vivencia a diverso nivel de intensidad¹⁹.

¹⁵ «y *consequenter*, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas».

¹⁶ «*se causa*», «viene la ánima a», «no puede amar», «lanza lágrimas motivas a», «todo aumento de». Lo cual no prejuzga que la consolación sea con causa o sin ella, cosa que Ignacio ahora no desea abordar.

¹⁷ a) «el dolor de sus pecados»; b) «la pasión de Cristo nuestro Señor»; c) u «otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza».

¹⁸ Aunque en el segundo caso el estribillo se da por supuesto: a) «*LLamo consolación cuando en el ánima...*»; b) «*Asimismo (llamo consolación) cuando lanza...*»; c) «*Finalmente, llamo consolación todo aumento...*».

¹⁹ Desde el análisis formal no parece que se le pueda dar la razón a D. GIL (*Discernimiento según S. Ignacio*, 120.125) cuando distingue 5 capítulos de consolación: 1 «la in-

La fórmula y *consequenter*²⁰ equivale en este caso particular a «de resultas de». Apunta al efecto inmediato del amor, en que se pone de manifiesto la nueva creación. El hombre, «como consecuencia de» la vivencia, constata que Dios le ha concedido en el amor la ordenación espontánea de su relación a las cosas en que consiste la verdadera libertad.

El primer nivel

«Llamo consolación, cuando en el ánimo se causa alguna moción interior»
con la cual²¹

a) viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor»
«y consequenter,

b) cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí,

sino en el Criador de todas ellas»²².

flamación en amor a Dios (consolación amorosa a Dios en sí mismo); 2 el amor ordenado a todas las criaturas (consolación amorosa a las criaturas en Dios); 3 las lágrimas de amor al Señor (consolación amorosa por motivos históricos); 4 el aumento teologal; y 5 la alegría del Reino». Porque la consolación, por su misma esencia, es *la recepción gratuita de una iniciativa divina* que posee distintos matices, como los colores del arco iris que surgen de la refracción de la luz, y diversa intensidad, según sea la inmediatez [15^{3,6}] e intensidad de la autocomunión del mismo Dios. Afecta a todo el ser y posee una fuerte connotación afectiva, que es el motivo común.

²⁰ Esta palabra que se repite 11 veces en el Libro de los Ejercicios (*consequenter* [44⁷]; y *consequenter* [25²][50⁶] [51⁶][316²][234²]; y así *consequenter* [31¹][217²][50⁶][134]; *consequentemente* [259] tiene 2 *significados fundamentales*:

A) el de *sucesión lógica o temporal*: 1. y a continuación, después, [134][25]; 2. del mismo modo o de modo semejante [50²][51][259] Cf. «y por consiguiente» [23⁶]; 3. y así sucesivamente [31][217];

B) y el de *consecuencia o resultado que de ello se deriva*: 1. por consiguiente [234], de lo anterior se infiere; 2. y así como consecuencia o de resultas de [44][316].

J. CALVERAS la traduce en nuestro caso [316²] por «asimismo» y el «cuando» por «con la tal moción» (*Directorio*, 199 y 399; Según él, expresa siempre sucesión lógica, nunca ilación); D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 125 la traduce por «por consiguiente»; C. De DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 192 por «también», «etiam» (P). Mi opinión al respecto es que en el caso presente no significa ni *asimismo*, ni *además*, ni equivale a otro *cuando*, sino que viene a ser la consecuencia inmediata de la vivencia: «de resultas de» de la tal inflamación en el amor; «cuando» = ya no puede amar ninguna cosa criada, si no es a partir y desde ese amor. Tres razones abogan en favor de esta hipótesis: 1^a que el significado más obvio de la palabra latina «consequenter» es el de consecuencia, 2^a la estructura interna y formal de la regla, y 3^a que también la Vulgata la traduce por «*nec iam*» omitiendo el «cuando» = y ya no puede amar. (y esta expresión equivale a un resultado de algo).

²¹ «por la cual», o «a causa de la cual». Este giro ilumina, a su vez, el significado del *consequenter* que viene a continuación: «y de resultas de [...] cuando ya ninguna cosa».

²² Una comisión, nombrada en 1554 por el arzobispo de Toledo, Silíceo, tachó esta proposición como propia de *alumbrados*. Véase el *Chronicon* de Polanco IV, 415, n^o 895. En

Consta de dos elementos: de la *vivencia* («viene a inflamarse») y de la *consecuencia inmediata* de la tal inflamación. La inmediatez del amor de Dios da origen «eo ipso» a la nueva creación. Porque el amor crea al hombre «de arriba», «de lo alto». Sin que éste haga nada, ordena su relación a las criaturas en referencia espontánea al Creador²³. Da origen a un amor desinteresado y no posesivo por el que ya no pretende encerrarlas en sí mismas, separándolas de su Dios. Y, junto con la inflamación en el amor por la que el hombre conoce lo que Dios siente por él (es arrastrado hacia él), recibe como don la verdadera libertad, por la que se ordenan sus afectos dispersos en la dirección correcta del desinterés del amor.

El segundo nivel

«Asimismo (llamo consolación) cuando

- a) lanza lágrimas motivas a amor de su Señor,
- b) agora²⁴ sea por el dolor de sus pecados
 - o de la pasión de Cristo nuestro Señor
 - o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza»

Las lágrimas son un don de Dios²⁵ y la manifestación externa del amor que el hombre experimenta (la *vivencia*). Poseen en sí mismas la fuerza integradora que distiende las capas más endurecidas del ser para poder rendirse sin condiciones al amor. Porque, en cuanto experiencia humana, mueven y provocan²⁶ al amor de las personas divinas actualmente conocidas²⁷. Entonces, cualquier *mediación* religiosa, bien sea la contrición, bien la contemplación de la pasión de Cristo, o bien cualquier otra posible causa, son el motivo que aviva las brasas del amor en el que Dios mismo se comunica.

carta a Nadal a 12 de Abril de 1554 (MHSI 33 Ep VI, 598-599) Polanco defendió dicha proposición (Cf. Dalmases 168 nota); Cf. D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 126: Ve aquí dos contraposiciones interesantes: por una parte «en sí» y «en el Criador»; y, por otra, entre «ninguna cosa» y «todas ellas».

²³ La ordenación del amor a las criaturas es una *consecuencia* espontánea del amor de la consolación. Cf. Ig. IPPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*, 15. El autor cita a LA PALMA (*Guía espiritual*, tr.4 c.4): «más si hirviere en amor del sumo Bien, luego renuncia y aparta de sí los bienes exteriores, porque le fatigan y enfadan y le impiden la pureza de este amor».

²⁴ La expresión «agora sea» = *ya sea* (ahora sea por) corresponde a su paralela superior «cuando ninguna» = *ya no puede amar*.

²⁵ La palabra *lágrimas* aparece 11 veces en el libro de los Ejercicios ([4.48.55.69.78.79.203.282.315.316.322]) y 175 en el relato del Diario Espiritual; S. THIO DE POL, *La intimidad del peregrino*, 212-213.

El tercer nivel

«Finalmente, llamo consolación

a) todo aumento de esperanza, fe y caridad

b) y toda leticia interna

→ que llama y atrae a las cosas celestiales
 | y a la propia salud de su ánima,
 quietándola y pacificándola en su Criador y Señor»

Tres son los elementos de este tercer nivel, la *vivencia*, descrita de dos modos diferentes²⁸, la *dirección* hacia donde va a parar el impulso espontáneo de la alegría²⁹ y el *resultado anímico* final³⁰.

La alegría interna es una experiencia totalizante, resultado de la automanifestación del amor de Dios. Es elevación del ánimo y tendencia hacia arriba, hacia lo positivo y mejor. Por ella el hombre «sale de sí» hacia lo que es más para acoger plenamente la salvación (Mt 13,44). Es la versión fenomenológica y existencial de todo crecimiento («aumento») en la vida teológica; un signo de la verdadera salud, o de que el hombre experimenta y vive gozosamente el «acontecimiento» de sentirse amado y salvado. La alegría es, en definitiva, el signo externo de la misma experiencia de la salvación³¹.

Ignacio concluye describiendo el resultado y la síntesis de toda la vivencia consolatoria. La paz, la quietud y el reposo son el efecto, totalizante y unificador, provocado por la evidencia y la certeza del amor. La serenidad, el resultado más firme de ella³².

²⁶ Son *motivas* e *incentivas a amor*. J. CALVERAS, *Directoria*, 199 y 462.

²⁷ Carta a S. FCO DE BORJA, 20 de Septiembre 1548 (MHSI 26 *EpIgn* II, n° 466, 236): «en consideración o amor de las *personas divinas*; y tanto son de mayor valor y precio, quanto son de pensar y considerar más alto».

²⁸ *Inmanente*: a) «todo aumento de esperanza, fe y caridad», b) «y toda leticia interna» (*alegría*: [78²¹] [229²¹] [329²¹]). Cf. apartado de la verdadera alegría nota 27).

²⁹ *La moción*, tendencial: «que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima»: Todo tira hacia arriba, se proyecta hacia el amor, la superación, el más y el futuro de Dios. Nada pesa, todo tira hacia «lo alto».

³⁰ El *sedimento anímico*, fenomenológico, que deja en el ser del hombre. La deja quieta y en paz en Dios.

³¹ Es la interpretación que el N.T. nos ofrece de la «verdadera alegría».

³² J. CLEMENCE, (*Le Discernement des esprits*) tal vez minusvalora el aspecto sensible («assez grossière»), en su distinción entre la consolación sensible y otra puramente espiritual, de esta experiencia de amor: «nous avons affaire à des âmes progressantes... Il définit maintenant avec plus de précision ce qu'est la consolation décrite ici est une consolation authentique, certes mais c'est une consolation *encore assez grossière*, c'est la consolation des

Algunas omisiones y su significado

S. Ignacio omite en esta descripción *siete aspectos* importantes que él mismo explicita en otros lugares. No hace mención de la «iluminación y elevación de la mente»³³, ni de la vivencia en cuanto signo autoluminoso que, en el amor, le muestra al hombre el camino que debe seguir³⁴. Aunque este aspecto lo insinuará de pasada al final de la regla [318], cuando hable de «tomar camino para acertar»³⁵. Ni de la facilidad que genera la consolación para arrostrar trabajos y fatigas³⁶. Ni de la gratuidad de este inefable don de Dios, del cual el hombre no dispone jamás³⁷. Ni del conocimiento

débutants. Elle est authentique, parce qu'elle tend à favoriser le progrès de l'âme qui progresse; elle est assez grossière, parce qu'elle se manifeste surtout sur le plan sensible.. Tout cela n'indique-t-il pas une consolation déjà très parfaite, très spirituelle? Il ne le semble pas. Saint Ignace décrit ce que ressent l'âme consolée; sa description est non pas «objective», «scientifique», «abstraite», mais «subjective», «psychologique», «concrète». Rappelons-nous d'abord que nous sommes en première semaine [...] le retraitant [...] est peu versé dans les choses spirituelles et s'il est tenté d'une façon grossière et flagrante [...] il est aisé de conclure sur quel plan se situe la consolation» (364-365.366); «Tout ceci ne doit pas nous faire mépriser la consolation. Les premiers progrès spirituels se font normalement au niveau de la sensibilité. Avant d'être adulte, il faut avoir été enfant; or la vie de l'enfant est caractérisée par une prédominance de la sensibilité» (367).

³³ Ej [2³] «el entendimiento es ilucidado por la virtud divina»; [363⁵] «siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina»; Directorio *Autógrafo* n° 11 (MHSI 76, *Directoria*, 72-73): «y elevación de mente, que todos son dones del Espíritu Santo»; Carta a Sor Teresa Rejadell, Venecia 18 de Junio de 1536 (MHSI 22 *EpIgn*, I 104): «y a quiénes ilumina en tal consolación, á quiénes descubre muchos secretos, y más adelante»; Carta a S. Fco. De Borja, Roma 20 de Sept de 1548 (MHSI 26 *EpIgn*. II 236): «elevación de mente, impresiones y iluminaciones divinas»; J. HELYAR, n° 46 (Ex² 445): «quando animus elevatur circa superiora»; Cf. Directorio Cl. ACQUAVIVA, n° 192 (MHSI 76, 702): «lumen, et clarior cognitio rerum divinarum».

³⁴ Carta a Sor Teresa Rejadell, Ib. 104: «Esta nos muestra y abre el camino de lo que debemos seguir, y huir de lo contrario»; Carta a S. Fco. De Borja, MHSI 26, *EpIgn*, II 236. «aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios N.S. más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias y gracias espirituales, porque veey y sabe lo que más le conviene, y como quien todo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gratia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras para caminar por la que es más declarada, más felice y bienaventurada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, abraçados y unidos con los tales santísimos dones».

³⁵ Cf. M. GIULIANI, *Les motions de l'Esprit*, 67: «El sentimiento espiritual (de la vivencia) no tiene su fin en sí mismo. Es preciso «sentir» el modo como Dios obra en nosotros para hacernos más fieles a aquello que desea manifestarnos a través de él. La moción del Espíritu es un signo que nos precisa incesantemente la acción hacia la que Dios nos empuja o arrastra (entraîne)».

³⁶ Carta a Teresa Rejadell, MHSI 22 *EpIgn*, I 104: «Finalmente con esta divina consolación todos trabaxos son placer, y todas fatigas descanso. El que camina con este fervor, calor y consolación interior, no hay tan grande carga, que no le parezca ligera; ni penitencia, ni otro trabajo tan grande, que no sea muy dulce».

³⁷ Carta a S. Fco. De Borja, MHSI 26 *EpIgn*, II 236 «Los cuales (los santísimos dones) entiendo seer aquellos, que no están en nuestra propia potestad para traerlos quando queremos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien».

experiencial que en la consolación tiene el hombre de las tres divinas personas³⁸. Ni de la actitud de humildad y reverencia obediencial para con la santa madre Iglesia Jerárquica³⁹. Ni, por último, del *desinterés* con que el hombre debe vivir el gozo de estos santísimos dones⁴⁰.

No pretende Ignacio ser exhaustivo en la descripción del fenómeno. Simplemente desea describir la vivencia en su pura nuclearidad de amor como primer principio de conocimiento espiritual, incluso al margen de todo objeto concreto en que ella pueda manifestarse, o de toda posible decisión ulterior. Pero los aspectos omitidos son de una importancia tan considerable que forman parte esencial de la misma consolación y habrán de ser tenidos siempre presentes.

Síntesis de algunos caracteres fundamentales de la consolación

Según esto, podríamos resumir de este modo sus rasgos principales. Viene de fuera; es un don ajeno del que el hombre no dispone. No da ideas. Fundamentalmente consiste en la automanifestación del amor, inmediato o mediado, que Dios siente por el hombre; le arrastra a éste irresistiblemente al amor de su Creador y Señor. «Afecta» a todo el ser y lo cambia. Es una vivencia fenomenológica, un lenguaje de amor, que se reconoce por «cómo se siente» el hombre. Crea la evidencia y seguridad de sentirse amado. Es sencillo unitario y denso. Anonada. Crea silencio de todo otro lenguaje. Tiene una fuerte dinámica hacia arriba; todo tira hacia lo alto. Genera la libertad de todo otro amor. Todo el ser se hace transparente y unificado en su intencionalidad⁴¹. El hombre queda «suelto, humilde, alegre y llevado»; sumido en el amor reverencial de quien se siente en paz y serenidad, amado y en las manos de Dios. Queda grabado en el ser y permanece y dura en el tiempo. El hombre ya no lo podrá olvidar jamás. Es la autoentrega del mismo Dios en el Espíritu.

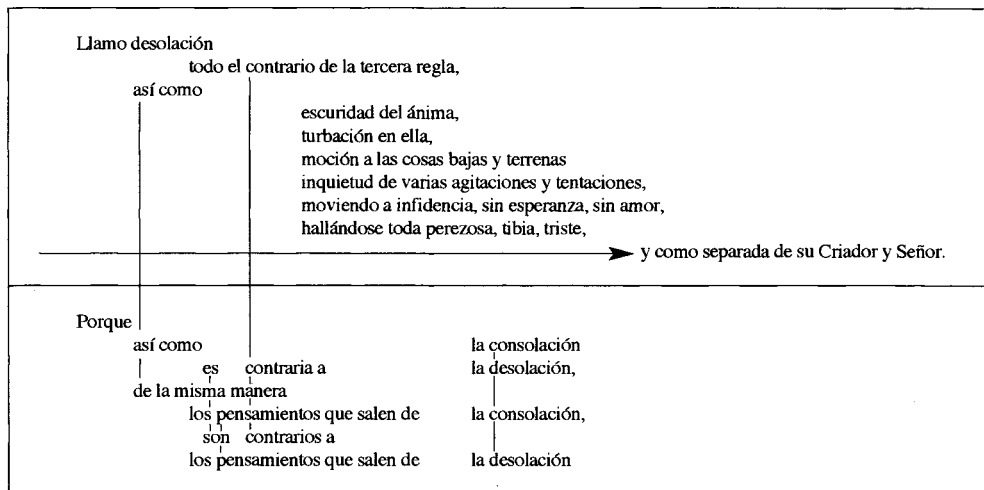
³⁸ *DEsp*, 19 de Febrero n° 52 y 54, 21 de Febrero n° 62-63, 27 de Febrero n° 83, 6 de Marzo n° 121 y 123, etc.

³⁹ Carta a S. Fco. De Borja, MHSI 26 *Eplgn*. II 236 : «con humildad y reverencia a la nuestra santa madre iglesia, y a los gobernadores y doctores puestos en ella».

⁴⁰ Carta a S. Fco. De Borja, Ib. 236: «No quiero dezir que *solamente* por la complacencia o delectación dellos los hayamos de buscar, mas conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o parte dellos y gracias espirituales, quanto nos puedan ayudar, a mayor gloria divina».

⁴¹ Crea la necesidad vital de irradiar a los otros el amor del Señor. Es un fenómeno dinámico y dinamizador hacia la misión; una tendencia amorosa que, proveniente de lo alto, se historiza en obras y palabras en la vida de los hombres.

ANÁLISIS FORMAL DE LA DESOLACIÓN



En el interior de la 4ª regla [317] no se da casi ninguna correspondencia verbal entre sus elementos ni con relación a la regla anterior. No apreciamos en ella disposiciones simétricas de importancia, salvo los términos de la contrariedad⁴², que como eje dialéctico vuelven a aparecer y van a jugar de aquí en adelante un papel decisivo y primordial. El paralelismo entre «moción a» y «moviendo a» apunta a la dirección del movimiento que imprime la vivencia. Y, por último, las palabras «su Criador y Señor» desempeñan la función de *inclusión* y cierre con relación al comienzo de la regla anterior. Con ellas se podría dar por finalizado el conjunto de la unidad de ambas; siendo la explicación final [317⁴] un apéndice paralelo al de la regla que viene a continuación [318²].

La contrariedad

El vínculo que une estrechamente la vivencia de la consolación con la desolación es precisamente su irreductible oposición. Tal vez sea el directorio *Autógrafo* quien mejor empareje y presente en paralelo los elementos de esta contrariedad⁴³.

⁴² «el contrario de» corresponde a «es contraria a» y a «son contrarios a».

⁴³ MHSI 76, n° 12, 72 y n° 18, 76: «La desolación es el *contrario*, del espíritu malo, y dones del mismo, así como guerra *contra* la paz, tristeza *contra* gaudio espiritual, esperanza en cosas bajas *contra* la esperanza en las altas; así el amor bajo *contra* el alto, sequedad *contra* lágrimas, vagar la mente en cosas bajas *contra* la elevación de mente».

El núcleo de la vivencia

Lo contrario de hallarse inflamado por el amor de Dios

Dios se aleja del campo de la experiencia. Y esta pérdida tiene unas repercusiones inmediatas en todo el ser. Precisamente por ello, S. Ignacio formula el lenguaje de Dios (en este caso su silencio) en aquellas categorías fenomenológicas que son el reflejo psicológico de la pérdida real o aparente de la comunión, «como separada de su Criador y Señor». Este es el *núcleo* de la única y misma vivencia⁴⁴, descrita aquí mediante *seis* síntomas aparentemente dispersos. Pero que en realidad tres de ellos pueden ser reagrupados en torno al fenómeno de la *vivencia* oscuridad-agitación⁴⁵, y los otros tres describen más bien los síntomas de la *moción*. El hombre que ha perdido la gozosa experiencia del amor de su Creador se experimenta a sí mismo en radical *contradicción* con la inclinación más profunda de su naturaleza, llamada a la luz de la vida por la comunión⁴⁶.

La moción: «moviendo a»

La dirección del movimiento inherente a la misma vivencia

Los otros tres síntomas, en correspondencia con otros tantos de la regla anterior, describen la *inclinación tendencial* por la que se ve arrastrado todo el ser. El primero se refiere a la relación del hombre a las cosas, otro a la pérdida de la fe y el último al lastre del todo el ser.

La inclinación a lo bajo y su significado:

La «moción a cosas bajas y terrenas» apunta decididamente a un movimiento hacia lo bajo, que trata de establecer una relación del hombre

⁴⁴ D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 141: «pensamos que esta regla trae una colección de ejemplos de desolación; cada parte del párrafo indica una desolación». Si así fuera, S. Ignacio no hablaría de desolación en singular, sino de desolaciones. Lo que sí es admisible es que se puede experimentar la desolación a diverso nivel de intensidad en cuanto a la lejanía de Dios. Eso sí es real.

⁴⁵ a *vivencia*: «de oscuridad y confusión»: La *oscuridad* de todo el ser; la *turbación*, asociada unas veces a la tristeza [329] y otras a la duda [347] o al desconcierto [349]; y la *inquietud* de varias agitaciones y tentaciones.

⁴⁶ Y esto al cerrarle en la «finitud de su yo» le llena de perplejidad y confusión. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de Concupiscencia*, 414: «La experiencia de la humanidad, la analítica en torno a su propio estado realizada en el curso de su historia, puede mostrar muy bien que, de hecho, el hombre no concibe la concupiscencia (en cuanto resultado de la pérdida de la comunión con Dios) como cosa obvia, sino como un *no-deber-ser*, como algo que provoca confusión y que le obliga a plantearse el problema de su explicación, si es que el hombre es la obra de un Dios incapaz de crear algo contradictorio».

a las cosas emancipada de la dependencia de Dios⁴⁷. Si en el tiempo de la consolación el hombre no podía amar ninguna cosa criada sobre el haz de la tierra sino movido por el amor a su Creador [3162], en el tiempo de la desolación esa relación positiva a todo lo creado tiende a quebrarse. Asistimos, por consiguiente, al conato de la pérdida de la integridad original⁴⁸. Por esta razón la inclinación a las cosas bajas y terrenas no debe ser entendida simplemente ni como una mera apetencia de cosas sensibles, ni tampoco como una mera sublevarción de la parte sensible contra la espiritual, sino como la tendencia a establecer una relación desordenada a uno mismo y a todo lo creado, prescindiendo de Dios. En este sentido, hemos de aceptar que la soberbia, el engreimiento y el egoísmo espiritual, a pesar de ser por su misma estructura inclinaciones sutiles y refinadas propias del espíritu, son tendencias carnales que nacen también de la desolación.

La noche de la fe⁴⁹:

El otro síntoma que aparece es la inclinación a la desconfianza, junto con el debilitamiento de la fe la esperanza y el amor⁵⁰. Esta expresión define teológicamente lo que aparentemente le acontece (ocurre) cuando Dios se aleja de él. Si el amor y la gracia de la amistad de Dios son la luz, la libertad y la vida del hombre, su ausencia le conduce a éste a la oscuridad de la noche total en que queda encerrado en el sinsentido de su finitud. Sobreviene entonces la crisis de la fe y del sentido fundante de la existencia: saberse amado por Alguien que se halla presente y cercano. Se resquebraja la fe en cuanto adhesión fundamental a Dios y seguridad primigenia que da sentido a la vida. El hombre llega entonces incluso a dudar de la existencia de Dios. Y a partir de tal experiencia se acentúa la dificultad de amar de-

⁴⁷ Es la concupiscencia *de la carne*. J. CASIANO, *Conl IV*, c.11 (SCh 42, 175): «Quamobrem in hoc loco carnem non hominem, id est, hominis substantiam, sed voluntatem carnis et desideria pessima debemus accipere [...] dum concupiscentia carnis, quae praecipitanter fertur ad vitia, his quae ad praesentem requiem pertinet deliciis gaudet...».

⁴⁸ La descripción teológico espiritual de lo que es la concupiscencia como inclinación.

⁴⁹ La experiencia del cielo cerrado; la sensación de separación y de pérdida de la confianza en Dios. El hombre se siente como apartado de aquella relación amistosa de Dios, más aún, como si Dios no existiera. Cf. A. HAAS, *Commento sulle Annotazioni agli Esercizi Spirituali*, 73.

⁵⁰ «moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor»; TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Histoire d'une Ame*, (c.X L'épreuve de la foi 1896-1897, fol.6v) 1973, 241-243: «Cuando deseo que mi corazón, fatigado por las tinieblas que le rodean, descansa con el recuerdo del país luminoso hacia el que aspiro, se redobla mi tormento; me parece que las tinieblas, tomando la voz prestada de los pecadores, me dicen burlándose de mí: ¡Sueñas con la luz, con una patria embalsamada de suaves perfumes, sueñas con la posesión eterna del Creador de todas esas maravillas, crees que un día saldrás de las tinieblas que te rodea! Adelante, adelante, regóciate con la muerte que te dará, no lo que esperas, sino una noche todavía más profunda, la noche de la nada».

sinteresadamente al prójimo por el abandono al misterio de Dios. Se quiebran en su misma raíz la fe, la esperanza y el amor.

*El lastre de todo el ser*⁵¹

Lo opuesto de la alegría, del crecimiento y la superación es precisamente la pereza, la tibieza y la tristeza⁵². El compendio de los síntomas de quien se ve privado de Dios y su función disgregadora: ¡Para nada vale ya seguir adelante! Por el mismo precio, mejor hacer mudanza, huir de esta confusión y cambiar.

LA EXPLICACIÓN FINAL

Ignacio añade un apéndice⁵³ explicativo común a esta regla y a la anterior. Su estilo comparativo agrega algo nuevo y diverso de la vivencia en cuanto tal: lo que sobreviene ahora («sale»), en el 2º tiempo del fenómeno, no son mociones, sino pensamientos, su racionalización⁵⁴.

⁵¹ El corrector (¿Fabro?) de la primitiva traducción hecha probablemente por el mismo Ignacio, para suprimir el gerundio coordinativo *hallándose*, supuso que el «hallarse perezoso, tibio y triste», dependía todavía gramaticalmente del primer gerundio *moviendo a* (que tradujo por «sollicitans» y luego fue cambiado por «inducens»; Cf. P₁, Ex² 379) y, en consecuencia, construyó como complemento de *sollicitans*, lo que venía a continuación. Pero el hallarse tibio, perezoso y triste es un aspecto de la desolación distinto de la pérdida de la comunión teologal (infidencia, pérdida de fe, esperanza y amor); Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 79, nota 29.

⁵² Que no debe ser confundida con la depresión, porque su sintomatología es bien diversa. El deprimido no desea ni tan siquiera seguir viviendo. El triste *desolado*, en cambio, desea vivir intensamente, pero compensando su vacío y sus carencias al margen de Dios. Cf. Carta a Sor Teresa Rejadell, 18 de Junio de 1536, (MHSI 22 *EpIgn* I, 104): «y todo contra la primera lección, poniéndonos muchas veces tristeza sin saber nosotros por qué estamos tristes»; *Directorio Autógrafo* n° 12 (MHSI 76, 72) «tristeza contra gaudio espiritual».

⁵³ Al analizar las correspondencias del interior de esta regla veíamos que propiamente acababa con las palabras «*su Criador y Señor*», por formar una inclusión de cierre con el comienzo de la regla anterior («inflamarse en amor de su Criador y Señor»). si a este dato añadimos el paralelismo con el apéndice del n° [318²], constatamos que debe ser tratado aparte como una unidad.

⁵⁴ Carta a Sor Teresa Rejadell, Ib. 104-105: «nos trae pensamientos, como si del todo fuésemos de Dios N.S. olvidados; y venimos en parecer que en todo estamos apartados del Señor nuestro».

diversos, los pensamientos, que ya no son propios de Dios. Por este motivo estos dos apéndices, en su modestia, nos informan sobre la línea divisoria de demarcación que separa los *pensamientos* y *propósitos* que sobrevienen y se adhieren a la vivencia en cuanto tal⁵⁹. El lenguaje que Dios dirige al hombre es siempre una palabra de amor que afecta y eleva no ya simplemente el ámbito racional de la personalidad, sino a todo su ser⁶⁰.

El análisis de los pensamientos es, por consiguiente, un complemento indispensable no sólo para detectar los influjos sobreañadidos procedentes «de fuera»⁶¹, sino también para desmontar los mecanismos y sutilezas del psiquismo en que de ordinario suele el hombre quedar atrapado.

Lo que se deriva de la consolación y lo que sale de la desolación

Los pensamientos carnales pueden sobrevenir a raíz tanto de la consolación como de la desolación. Si bien es verdad que priman mucho más después de esta última. Porque es carnal *toda confianza en uno mismo*, que no atribuya sólo a Dios el bien y pretenda otorgarse a sí mismo la salvación.

En este sentido la carta a Teresa Rejadell ilumina como ningún otro documento acerca del contenido de los consejos y pensamientos que, a juicio de Ignacio, más daño pueden causar. Atañen fundamentalmente a la confianza en uno mismo y a la desconfianza de Dios, desglosada en cuatro aspectos subordinados: 1. Son pensamientos que a veces sugieren a la desviación del camino emprendido o la vuelta atrás, mediante la acentuación de las impresiones afectivas de tristeza, poniendo para ello todos los inconvenientes posibles para avanzar; 2. Inducen a pensar que Dios le tie-

⁵⁹ Y por otra parte explican perfectamente por qué Ignacio descartó de la pieza tradicional. ORIGENES, *De Princ.*, L. III, c. 2, n° 4 (SCh 268, 171); J. CASIANO, *Conl.* I, c.19,1, (CSEL XIII, 27; SCh 42,100) a Dios como origen de los pensamientos. Esta mutación supone un gran avance en la historia de la discreción de espíritus con relación al pensamiento tradicional. Porque con ella Ignacio no sólo se distancia de aquella corriente que reducía en la práctica el discernimiento al análisis de los *logismoi* (EVAGRIO Y DIADOCO DE FÓTICE), sino también de aquella otra que consideraba la *discretio* exclusivamente como una virtud de la razón, iluminada de lo alto, ordenada a lograr la pureza del corazón evitando los extremos del exceso y el defecto (J. CASIANO; Cf. F. DINGJAN, *Les origenes patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence*, 25.29) y que luego habría de derivar en el estudio de la virtud de la *prudencia* (S. TOMÁS DE AQUINO). Mediante estas modificaciones Ignacio pone de relieve la centralidad de la vivencia de Dios en cuanto «passio» de amor, ordenada primordialmente al cambio de la persona, a partir de la cual el hombre, sintiéndose amado, alcanza la plenitud de la libertad.

⁶⁰ Aunque con frecuencia, en la tal experiencia, también quede «ilucidado» el entendimiento «por la virtud divina» [2³], pero ciertamente no sólo él, sino todo el ser en el amor que siente en sí.

⁶¹ El influjo del medio ambiente, diríamos hoy, y la actividad del buen y del mal espíritu.

ne a uno olvidado y que se halla irremisiblemente apartado de él; 3. Reducen en la práctica a la nada el valor de las propias obras y la colaboración de la libertad con la gracia en el proceso de la salvación⁶². 4. Y le encierran al hombre en el estrecho círculo de su yo, haciendo que mire en demasía en sus fuerzas y flaquezas, induciéndole de este modo al desencanto y a la desilusión

Y esto «sale», es decir, puede ser la prolongación espontánea que el egoísmo humano fomenta a raíz de los sentimientos e inclinación que brotan de la vivencia anterior, pero que no se identifican necesariamente con ella. Porque el fenómeno de la tentación, al menos en este primer estadio, consiste según Ignacio en la manipulación de la moción (del impulso) que aflora así de la consolación como de la desolación⁶³, cuando el hombre confía en sí mismo y desconfía de Dios. Ésta es a sus ojos la única tentación, que se opone frontalmente a la verdadera humildad y al abandono en Dios en que acontece la salvación. Y esta lección la debe aprender con toda exactitud del hombre de 1ª semana que se siente perdonado y amado en su condición de pecador⁶⁴.

⁶² Que «cuanto hemos hecho, y cuanto queríamos hacer, que ninguna cosa vale; así procura traernos en *desconfianza* de todo».

⁶³ Lo primero que conviene discernir es que existen *dos concupiscencias*: una, que nace del consuelo del espíritu y de las buenas obras, y otra, de la desolación y del pecado. Y las dos pueden ser manipuladas por el egoísmo. De donde se deduce que el camino espiritual es un camino a recorrer por entre las dos hasta que la voluntad se afirme en la confianza no en sí, sino en Dios, que es la verdadera magnanimidad de la humildad. Cf. J. CASIANO, *Conl.* IV 9,2 (SCh 42, 173-174) «Nunc ergo opus est nobis, ut prius duarum concupiscentiarum vim, id est carnis et spiritus, agnoscamus, et ita demum quae voluntas sit nostra, quae inter utraque posita est, discutere valeamus, deinde quid possit voluntatis nostrae non esse similiter discernamus».

⁶⁴ Cf. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, 367-368. «La consolación y la desolación son como los *dos pies* que nos permiten avanzar por el camino de la fe. Es preciso –como lo hacemos al caminar– apoyarse alternativamente en la consolación y en la desolación; ni la una ni la otra importan verdaderamente; se alternan al (gré) de Dios que sabe lo que necesitamos y que (règle) en nosotros el movimiento de los espíritus. Lo que importa es avanzar, caminar; y no caminamos ni avanzamos más que por la fe. Es preciso creer en el amor con que somos amados [...] Se trata de descubrir, más allá de la consolación y de la desolación, la pura fe, yendo más allá de la sensibilidad y al mismo tiempo sin renegar de ella. Pura fe que es humilde paciencia y confianza intrépida».

Un camino a recorrer
por entre los dos extremos
de la concupiscencia
[318-321] y [323-324]

UN CAMINO A RECORRER
 POR ENTRE LOS DOS EXTREMOS DE LA CONCUPISCENCIA
 [318-321] Y [323-324]

INTRODUCCIÓN

S. Ignacio cayó pronto en la cuenta de que de la consolación y de la desolación emanaban dos tendencias contrapuestas¹. Ninguna de ellas se identificaba exactamente con la vivencia de donde nacían. Y ambas corrían el riesgo de que en ellas se enroscara la misma tentación: fiarse de uno mismo y no de Dios. O bien el hombre se inclinaba a ensoberbecerse y atribuirse la consolación, o bien se venía abajo con la desolación². De las dos, en el sujeto de 1ª semana, por no hallarse todavía solidamente afirmado en el seguimiento de Jesús, predominaba la impresión afectiva del desaliento y la inclinación espontánea a la huida. Mientras que la refinada sutileza de la soberbia, velada bajo apariencia de bien (que se atribuye a sí mismo las buenas obras, los dones de Dios y la «propia perfección»), era más propia del candidato que andaba adelante en la vida espiritual (2ª semana).

Ciertamente es una experiencia tradicional que se remonta al mismo Evangelio. Muchas de las parábolas y la misma actitud de Jesús, al ubicarse entre los pecadores y fustigar la autosuficiencia de los fariseos, no tienen otro significado que la purificación correcta de la relación del hombre a Dios³. El hombre es pura indignidad a quien Dios perdona y ama. Todo lo recibe gra-

¹ Cf. JUAN CASIANO, *Conl* IV.

² Carta a Sor Teresa Rejadell, 18 de Junio 1536 (MHSI 22 *EpIgn* I, 105) «Por donde es menester mirar quién combate: si es consolación, bajarnos y humillarnos, y pensar que luego viene la prueba de la tentación; si viene la tentación, oscuridad o tristeza, ir contra ella sin tomar resabio alguno, y esperar con paciencia la consolación del Señor, la cual secará todas turbaciones, tinieblas de fuera».

³ Cf. J. DUPONT, *Le Dieu de Jésus*, 323 «Jesús no teme hablar de un Dios que se interesa mucho menos por los justos que por los pecadores y otros marginados de la sociedad religiosa: su Dios rehúsa dejarse acaparar por un grupo de devotos. Aprecia la soberana libertad de su gracia con relación a todos los hombres. Pero este Dios de los pecadores no es acomodaticio [...] su exigencia sobre el hombre es radical. Excluye tener que compartir. No se contenta con un cierto número de observancias; reclama el corazón del hombre» Cf. además 342-343.

tuitamente de él y de su amor. Nada le pertenece y, por este motivo, a nadie puede despreciar, creyéndose bueno o mejor⁴. De donde se deduce que el camino espiritual apunta a la verdadera humildad, que consiste en afianzarse en la solidez⁵ del verdadero amor; en saberse pobre y pecador, pero querido por el Dios y Padre de la misericordia. Y en caminar resueltamente por entre los vaivenes de juicio erróneo⁶ o de la sensibilidad, por entre los éxitos y las pruebas de la vida, con igualdad de ánimo, puesta la confianza no en uno mismo, sino en el poder, en la misericordia y en la amistad gratuita del Señor⁷.

S. Ignacio acaba la primera semana describiendo de modos diversos y complementarios un principio espiritual equilibrador⁸. Dios es Amor, el único que puede salvar. Venirse abajo o huir es en definitiva hallarse a merced de la alternancia de la sensibilidad y no estar a la altura del verdadero amor que ha de pasar por la prueba, fiado de Dios. Engreírse y atribuirse el bien (consolación o buenas obras) es desconocer el amor filial que, en la extrema pobreza, vive la alegría de no ofrecer resistencia a la gloria de Dios, sino que se deja amar. Todo es don y gracia [322]. Y el hombre indigna regalada por el perdón, que se abandona al poder y fidelidad de quien sabe le ama. Ese es el fruto correcto que se deriva de la compunción⁹: la humilde magnanimidad, que se abandona a Dios Padre y a su amor en Cristo, crucificado por mí [53]. La actitud de aquel para quien sólo su amor y su gracia le bastan.

⁴ Lc 18,10-14a: El Dios de Jesús prefiere con mucho la súplica de perdón que le dirige el pecador, que se confía totalmente a su misericordia, que todas las buenas obras que hacen del fariseo un modelo de piedad y parecen asegurarle ante Dios su superioridad sobre los pecadores de solemnidad Cf. J. DUPONT, I *Le Dieu de Jésus*, 326.

⁵ [350³] «procure solidararse en el medio, para en todo quietarse».

⁶ Las «notas para sentir y entender escrúpulos» [345-351] forman parte, por su misma naturaleza de esta única y misma experiencia espiritual: de «los que quieren y comienzan a servir a Dios N.S.» (Teresa Rejadell, 101). Aunque versan principalmente sobre el juicio moral equivocado, las oscilaciones de la sensibilidad, la naturaleza psíquica extremosa (el ánimo gruesa o delgada), y la confianza en uno mismo o en Dios, la afinidad temática y de contenido de ambos bloques y su pertenencia a la misma etapa evolutiva espiritual, está garantizada por el tratamiento que la Carta a Teresa Rejadell hace de estos temas; hasta cierto punto los une y entremezcla.

⁷ [351²⁻³] «debe de alzar el entendimiento a su Criador y Señor; y si ve que es su debido servicio, o a lo menos no contra, debe hacer per diametrum contra la tal tentación, «iuxta Bernardum eidem respondentem: Nec propter te incepti, nec propter te finiam».

⁸ El principio espiritual equilibrador del psiquismo espiritual es la gratuidad de quien se sabe pobre, pero amado, y por eso confía plenamente en la fidelidad de Dios. Es el fruto de la experiencia del perdón (compunción); la actitud de aquel para quien sólo el amor y la gracia de su Padre le bastan.

⁹ La experiencia espiritual que sintetiza toda la 1ª Semana. En ella las lágrimas son «el bautismo del Espíritu» (Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 39,17. *In sancta Lumina*, PG 36,355a. Y como el sentimiento de sentirse pecador (el estado del corazón que se manifiesta por los sentimientos) es más importante que decir «yo he pecado» (el acto), los monjes de Oriente consideran además siempre preciosos los fenómenos afectivos (el dolor y las lágrimas) que acompañan al cambio de la apreciación del pasado. Cf. Th. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, 188-190.

A. EL MODO CORRECTO DE COMPORTARSE
EN EL TIEMPO DE LA DESOLACIÓN
[318-321]

Las reglas [318] a [321] son un pequeño tratado de normas de funcionamiento para el hombre que se halla en desolación, bien se trate de un período muy breve o prolongado. Se dividen en dos bloques separables: la 5ª y la 6ª [318-319] por una parte y la 7ª y 8ª [320-321] por otra. Con ellas cambia el género literario. Pasamos de un estilo expositivo-iluminativo [316-317] (el texto anagógico) a otro exhortativo normativo, principalmente semántico. Dan por supuesto que la persona ha tenido una cierta experiencia de la consolación y se ha determinado a seguir adelante por el camino acertado hacia Dios.

LA ESTRUCTURA NARRATIVA DEL PRIMER BLOQUE [318-319]

Un consejo, que se desdobra en dos facetas complementarias, y se desarrolla escalonadamente de modo antitético o dialéctico.

Parte de una idea matriz, fruto de la experiencia:

El hombre desolado tiende siempre a *cambiar* la dirección del camino emprendido (la orientación de su vida), tiende a abandonar y huir. Es la «tentación» que emana espontánea de la misma vivencia de sentirse a sí mismo como separado de Dios. El presupuesto o punto de partida es la concupiscencia de la carne¹⁰. La inclinación que brota espontánea de la vivencia de la desolación es la huida, emanciparse de Dios. En cuanto tendencia está referida al camino, pero no es todavía ni tentación del enemigo ni pecado.

ANÁLISIS FORMAL

¹⁰ Para Ignacio esta concupiscencia tiene 5 manifestaciones capitales: 1. La tendencia a la huida y al abandono de los propósitos y determinaciones tomados en tiempo de consolación; 2. La ceguera y oscuridad para interpretar correctamente el silencio de Dios o para comprender su significado; 3. La impaciencia frente a las vejaciones y dificultades que le sobrevienen; 4. La tendencia a la laxitud moral, caso de que el ánimo sea gruesa ([349^a] «procura de engrosarla más»); y 5. Mirar en exceso la propia miseria y fragilidad, sentirse impotente ante la dificultad, abatirse y no fiarse de Dios.

[318]	<p>En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante</p> <p>en los propósitos y determinación, en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la la antecedente determinación en que estaba en la antecedente consolación.</p>
	<p>Porque así como en la consolación así nos guía y aconseja más el buen espíritu, en la desolación con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar. el malo,</p>
[319]	<p>Dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse la misma desolación; el intenso mudarse la misma desolación; así como en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar, y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia.</p>
[320]	<p>El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, amor y gracia intensa, gracia suficiente quedándole tamen para la salud eterna. la gracia suficiente</p>
[321]	<p>El que está en desolación trabaje de estar en paciencia, poniendo que es contraria a las vejaciones que le vienen, y piense que será presto consolado las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la sexta regla.</p>

[317 ¹]	<p>Porque así como es contraria a la consolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación, son contrarios a la consolación, los pensamientos que salen de la desolación.</p>
[324 ²]	<p>Por el contrario, piense el que está desolado que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor.</p>
T. DE KEMPIS, L.II, c.9:	<p>Cum ablata fuerit consolatio, non statim desperes; sed cum humilitate et patientia expecta coelestem visitationem: quoniam potens est Deus amplioem tibi redonare consolationem</p>

El principio dialéctico y su progresión concatenada se desglosa en dos tiempos:

regla 5ª	En tiempo de desolación:
1.	No sólo no debe Usted hacer mudanza jamás ¹¹ Sino que (=mas) debe permanecer firme y constante en los propósitos y en la determinación antecedente, en que estaba.
regla 6ª	2.
	No sólo no ¹² debemos mudar los primeros (antecedentes) propósitos ¹³ . Sino que aprovecha mucho el reaccionar contra (el intenso mudarse) las mismas tendencias que emanan de la desolación. Esa es la actitud correcta e ideal. Afectarse al opuesto de la inclinación natural desordenada.

La reacción típica de Ignacio: el «intenso mudarse contra»

La progresión lógica de Ignacio pasa del «estar firme y constante»¹⁴ al «intenso mudarse contra»¹⁵, que es la reacción contra las inclinaciones

¹¹ Nunca (= en ningún caso) se debe cambiar de propósitos y determinación.

¹² Dado que no... (= se da por supuesto que [...]) y se descarta por completo la mutación).

¹³ El verbo *mudar* desempeña en [319¹] la función de palabra «gancho», que une una regla con la otra, concatenándolas y haciendo avanzar la progresión lógica según la dialéctica de la oposición. Por ello, esta frase es el engarce y el cierre de la sección anterior, regla 5ª. En tiempo de desolación, en ningún caso se puede hacer mudanza.

El verbo *mudar*, (el sust. *mudanza*(s) [89.318.89]), *mudar*: [130.229.319], *mudar la*: [105], *mudar se*: [49.133.319], *mudando*: [105.119.244.247], *mudándose*: [20.49], *se mudara*(n): [206.206], *nos mudemos*: [89], *mudare*: [16]. Tiene dos significados principales:

a) *uno* referido al cambio de las afecciones (adherencias emocionales) a algo o a la intensa reacción en contra de una inclinación anímica mediante una serie de diligencias ([16] moverse para venir al contrario o afectarse al contrario), pedir lo contrario de aquello a lo que se halla mal inclinado o afectado [157];

b) y *el otro*, al cambio de propósito y determinación (abandonar unos y tomar otros). Entonces es un verbo referido al camino y al movimiento hacia adelante o hacia atrás. Equivale a retroceder o a volverse atrás, al abandono de la decisión tomada de caminar por un estado o modo de proceder, al abandono de la orientación de la vida según Dios, o a organizarse la vida al margen de la comunión. Cuando lo que aquí se halla en juego, en último término, es que el hombre debe tomar el camino exacto, según la voluntad divina, para acertar. Otros dos significados de menor relevancia son el de a) cambiar de casa, b) o bien hacer modificaciones en las adiciones y en la materia de la oración.

¹⁴ Es la traducción positiva de «nunca hacer mudanza» y «no debemos mudar» los propósitos y determinación.

¹⁵ La expresión «mudarse contra» se sirve también del verbo *mudar*, que es el gancho que concatena una idea con la otra. Pero de las 20 veces que S. Ignacio utiliza el verbo o la palabra «mudanza», en todas las demás (19), excepto en esta, significa «cambiar» o

que emanan de la desolación. Nos hallamos así ante una forma original del más ignaciano, que ha aparecido ya en otros lugares y refleja a las claras su temperamento estrenuo y generoso. Una forma de ser caracterial, traspasada ya por la gracia al plano sobrenatural de la fidelidad en el amor.

Dos complementos

La explicación que fundamenta la primera norma [318²]

«Porque	así como	en la consolación nos guía y aconseja más	el buen espíritu,
	así	en la desolación	el malo
→ con cuyos <i>consejos</i> no podemos tomar camino para acertar»			

Los pensamientos que se adhieren a la inclinación que brota de la vivencia la pueden orientar en una dirección determinada¹⁶ cambiando por completo el sentido primigenio de los propósitos y determinación primera. Porque, al haberse retirado el influjo positivo y benéfico de Dios, queda un espacio más amplio tanto para el propio juicio¹⁷, como sobre todo para el influjo del mal espíritu sobre los juicios e imaginación¹⁸. El hombre en el tiempo de la desolación se halla de modo predominante bajo el influjo de aquella tendencia emancipatoria¹⁹ que brota de la vivencia desolada, y

«trasladarse». Solamente en este caso significa oponerse a o reaccionar contra la dinámica (tendencia o inclinación) de la misma desolación. Cf. [16] y [157²] Afectarse al contrario y extinguir el tal afecto desordenado.

¹⁶ J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, 366: «La consolación, pues, no es pura [...] que está mezclada. El sabe muy bien el peligro que representa, la utilización que hará de ella el mal espíritu. Por eso [...] acaba por insistir en las ventajas que ofrece la desolación y por mostrarse reservado de cara a la consolación». Afirma que no se nos habla ni de una consolación ni de una desolación totalmente puras, sino que pueden estar mezcladas. Esto es, no ocupan y abstraen de tal modo la conciencia y el sentimiento que no quede un resquicio para otro tipo de influjo simultáneo. De ahí el peligro de la utilización que puede hacer de ella el mal espíritu. Sólo Dios, en cuanto Creador y Señor en la consolación sin causa, será capaz de apoderarse y ocupar la intimidad del hombre de tal manera que se apoderará totalmente del individuo, sin dudar ni poder dudar, y no dejará espacio para ningún otro tipo de influjos en este primer tiempo de la consolación.

¹⁷ De ahí la necesidad de «mucho examinar. Cf. Vulgata, Ex² 378-379: «cum discussione sui».

¹⁸ Cf. D. GIL, *Discernimiento según San Ignacio*, 171-172.

¹⁹ K. RAHNER, *Sobre el Concepto teológico de Concupiscencia*, 387: «Para S. Pablo, carne no es una parte del hombre, sino todo él, incluida también su dimensión espiritual. Es el hombre que, falto de la gracia por la ausencia del Espíritu Santo...» Cf. nota 10: «Pero *pneuma* no es para él la parte espiritual del hombre, sino el Espíritu divino, regalado por la gracia desde el cielo, el cual tiene que limpiar de pecado y santificar también la parte supe-

guiado de modo más intenso por las sugerencias (*consejos*) del mundo y del espíritu del mal²⁰, que le ofrecen otras alternativas más inmediatamente gratificantes con relación a la orientación de su vida.

La idea de la *irreducibilidad* de las tendencias que brotan de la consolación y de la desolación era una idea preciosa a los ojos de Ignacio y pertenece a la misma entraña dialéctica en que se halla situado el campo de batalla del espíritu humano. Pero, de modo semejante, se da la misma irreductible oposición entre los pensamientos que se adhieren a la consolación o a la desolación.

Al mismo tiempo, esta aclaración preanuncia y se corresponde simétricamente con la explicación que luego aparecerá en el n° [320²⁻³].

*Las diligencias que explicitan y concretan el intenso mudarse
contra la misma desolación*

Este segundo complemento de las reglas 5ª y 6ª es el apéndice final con que termina el n° [319²]. El hombre reacciona contra la desolación sirviéndose de tres diligencias fundamentales: la *oración*, el *examen* y la *penitencia*. Al intenso mudarse anterior corresponde ahora el «instar más»²¹. El más de esta regla no sólo se refiere a la permanencia en la firmeza y constancia de la determinación precedente, sino que añade un plus de intensidad anímica a la superación de la tendencia emancipatoria y de los consejos mundanos sugeridos por el enemigo. Las diligencias son, pues, la expresión pormenorizada del magis, y se ordenan aquí a la manifestación de la actitud propia del verdadero amor.

Abarcan tres ámbitos: la oración. Porque en tiempo de desolación es lo primero que el hombre suele abandonar²². El cuidadoso análisis de las propias inclinaciones y motivaciones. E ir todavía más allá («alargarnos en»)²³ de lo estrictamente establecido en la práctica de alguna penitencia conveniente.

rior del hombre para que ésta no sea [...] eso, *sarx*. Y es que la *sarx*, para S. Pablo, es también fuente de pecado espiritual. Toda voluntad de perfección ética carente de gracia es carnal».

²⁰ HELYAR n° 49.

²¹ Nótese las tres expresiones de IGNACIO: «instar más», «mucho examinar», y «alargarnos en»; T. De KEMPIS, L.II, c.9: «Inter haec tamen nequaquam desperat; sed instantius Dominum rogat».

²² Ignacio eleva esta diligencia a la categoría de principio universal, dedicándole una Anotación [13]. «Porque en el tiempo de la desolación es muy difícil cumplir la hora entera. Por tanto, la persona que se ejercita, por hacer contra (el intenso mudarse contra de [319¹]) la desolación y vencer las tentaciones, debe siempre estar alguna cosa más (alargarse en) de la hora cumplida; porque no sólo se avece a resistir al adversario, mas aun a derrocallo». La Anotación [13] no es más que la ampliación y el desarrollo posterior del consejo que Ignacio ofrece al final del n° [319].

²³ El verbo *alargar* Ignacio lo emplea con dos significados bien diversos: demorar-se más en algunas fases de los Ejercicios (alargar-acortar) [226][4][209]; b) E ir más allá de lo estrictamente exigido o conveniente [319][322].

La segunda norma: la paciencia que se fía del poder de la gracia [320-321]

Las reglas 7ª y 8ª también forman una unidad y están vinculadas a las dos anteriores por el principio de la contrariedad²⁴. Enmarcan el presente estado ominoso de la desolación en la perspectiva de la soberanía real de la providencia divina²⁵, desde la que el hombre debe colaborar intensamente con la gracia. Y presentan la desolación como una ocasión preciosa para merecer y aprender a poner la confianza exclusivamente en Dios.

Las dos pertenecen al texto semántico, que el que da los Ejercicios expone al que se ejercita y son todavía más normativas que las anteriores, si cabe. Pasamos de los verbos en infinitivo²⁶ al imperativo y al presente²⁷. Aunque la primera posee también un carácter anagógico ya que, de modo expositivo-normativo, trata de explicar con qué finalidad Dios le ha podido dejar en prueba²⁸. La segunda, en cambio, es puramente semántica, ya que en ella no se menciona para nada el lenguaje de Dios, sino que simplemente se informa sobre la actitud que el hombre debe asumir.

No se habla genéricamente del tiempo de la desolación, sino que van dirigidas *personalmente* al «que está en desolación». Se le habla de la doble actitud que debe adoptar a un tiempo práctica e intelectual.

El presupuesto

En la desolación el hombre queda a merced de sus potencias naturales y esto le hace experimentar agudamente su impotencia. De ahí que lo que brota espontáneo de la misma vivencia es la sensación de indefensión y radical desvalimiento ante lo que parece inevitable; la sugestión de hallarse ante una dificultad imposible de superar. Es la misma inclinación derivada de la vivencia que tiende ahora a absolutizar desmesuradamente la incapacidad personal y las dimensiones de la dificultad. Lo cual no hace otra cosa que debilitar todavía más las aparentemente mermadas energías psicológicas para oponerse y resistir a las impresiones afectivas que le embargan.

²⁴ Al «intenso mudarse contra» del n° 319, corresponde ahora el «trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones [...] poniendo las diligencias contra la tal desolación».

²⁵ Cf. D. GIL, *Discernimiento según San Ignacio*, 182.

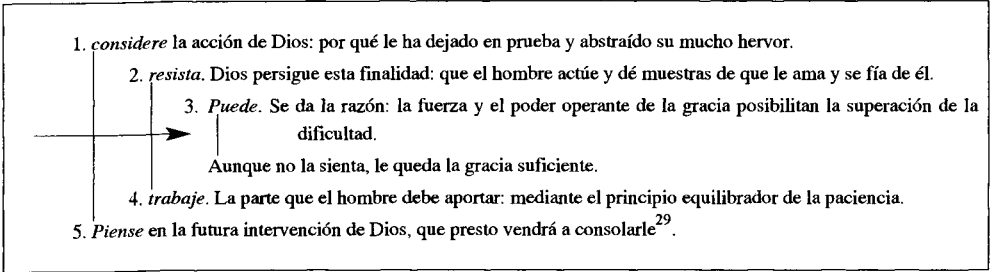
²⁶ Y en plural genérico: «hacer mudanza», «estar firme», «no debemos mudar», «mucho aprovecha el intenso mudarse contra», «instar», «examinar», «alargarnos en».

²⁷ «considere», «resista», «puede», «trabaje» y «piense».

²⁸ Trata de interpretar el lenguaje de Dios, anticipando de este modo la segunda causa del n° [322] y añadiendo un dato nuevo. Dios pretende que el desolado resista a las varias agitaciones y tentaciones.

El principio dialéctico de superación y el centro del relato

Se basa en la alternancia de los verbos principales:



De los 5 verbos, dos apuntan a una actitud intelectual, otros dos a la actividad del hombre, y el principal (*puede*) afirma categóricamente, en presente de indicativo, la fe ciega en el poder de la gracia: *puede*, porque le queda la gracia suficiente. Hasta tal punto es importante esta verdad que Ignacio la vuelve a repetir en el n° [324²]. La autojustificación y las excusas son en definitiva la racionalización de una escapatoria por la que el hombre pretende desistir o abandonar

«Creer que uno lo puede todo», eso no es creer. «Creer que tú lo puedes todo con Dios», eso es creer³⁰. La gracia suficiente equivale entonces a la gracia *eficaz*, desnuda del hervor sensible, por la que el hombre, desde la libre disposición de sí, se abandona al misterio, fiado de su Criador y Señor³¹ y se afirma no en sí, sino en la verdadera relación de amistad.

La lógica narrativa del texto restante

1. Las actividades intelectuales de los extremos (*considerare* y *piense*) tienen por objeto la acción de Dios.

²⁹ Si Usted pone (un gerundio que es condicional = poniendo= si o caso de que Usted ponga) las «diligencias contra» que arriba se le han enunciado. La futura intervención divina está condicionada al intenso mudarse del hombre. Esta sobrecarga final corresponde al modo de reaccionar en contra de la desolación con que concluida el bloque anterior: «el intenso mudarse contra la misma desolación» - «poniendo las diligencias contra la tal desolación». Ignacio prescinde ahora de tener que explicar estas diligencias: «como está dicho en la sexta regla».

³⁰ D. Gil, *Discernimiento*, 187 lo cita como un *Apophthegma* de los Padres del desierto.

³¹ Este aspecto lo deducimos porque el lo que el n° [324] añade al texto presente: «tomando fuerzas en su Criador y Señor». El hombre debe superar todo voluntarismo estéril. Porque la confianza en sí mismo resaca y paraliza, fijando al hombre en un paroxismo ético. Mientras que el abandono al poder de Dios es fuente de alegría y libertad; una energía inquebrantable para superar las dificultades.

También la desolación es un lenguaje. A Usted le toca (el imperativo) interpretar la prueba y su finalidad; desentrañar el significado último de la actividad divina. «El Señor le ha dejado en prueba»³², le ha abstraído su mucho hervor, porque éste es el modo habitual de obrar Dios con sus elegidos³³. Pero *piense* que pronto volverá³⁴, si Usted pone las diligencias convenientes.

2. La finalidad de la prueba, por consiguiente, mira de modo primordial a la actividad del hombre (*para que resista* a las varias agitaciones, tentaciones y vejaciones; y *trabaje de* por mantenerse en paciencia).

Como si Dios pretendiera que el hombre dé pruebas de cómo ama resistiendo a la adversidad que ahora le sobreviene. Porque por el modo de reaccionar se pone de manifiesto quién es quién y cómo ama, el desinterés de su amor. En qué medida es capaz de alargarse en el servicio desinteresadamente cuando aparentemente no recibe recompensa alguna por su generosidad. La prueba se ordena a que se manifieste la calidad de su amor. Será verdadero si resiste las vejaciones y da señal de verdadera y silenciosa paciencia, por ser ésta virtud olvidada el signo inequívoco del verdadero amor que, asumiendo toda la hondura del acto de libertad, los espera todo sólo de Dios.

B. EL MODO DE COMPORTAMIENTO EN EL TIEMPO DE LA CONSOLACIÓN

[323-324]

ANÁLISIS FORMAL Y CONTENIDO

Si prescindimos por un momento del origen de las diversas piezas de las que se pudo servir S. Ignacio para la elaboración de estas reglas y centramos nuestra atención en el análisis formal, nos hallamos ante un *paralelismo simétrico* casi perfecto³⁵.

³² P₁. «quod Dominus ei se ad tempus absconderit» Cf. Ex² 381; Th. DE KEMPIS, L.III, c.30: «Quando tu putas te elongatum a me, saepe sum propinquior. Quando tu aestimas pene totum perditum, tunc saepe majus merendi instat lucrum. Non est totum perditum.. Noli putare te relictum ex toto, quamvis ad tempus tibi miserim aliquam tribulationem, vel etiam optatam subtraxerim consolationem. Sic enim transitur ad regnum coelorum».

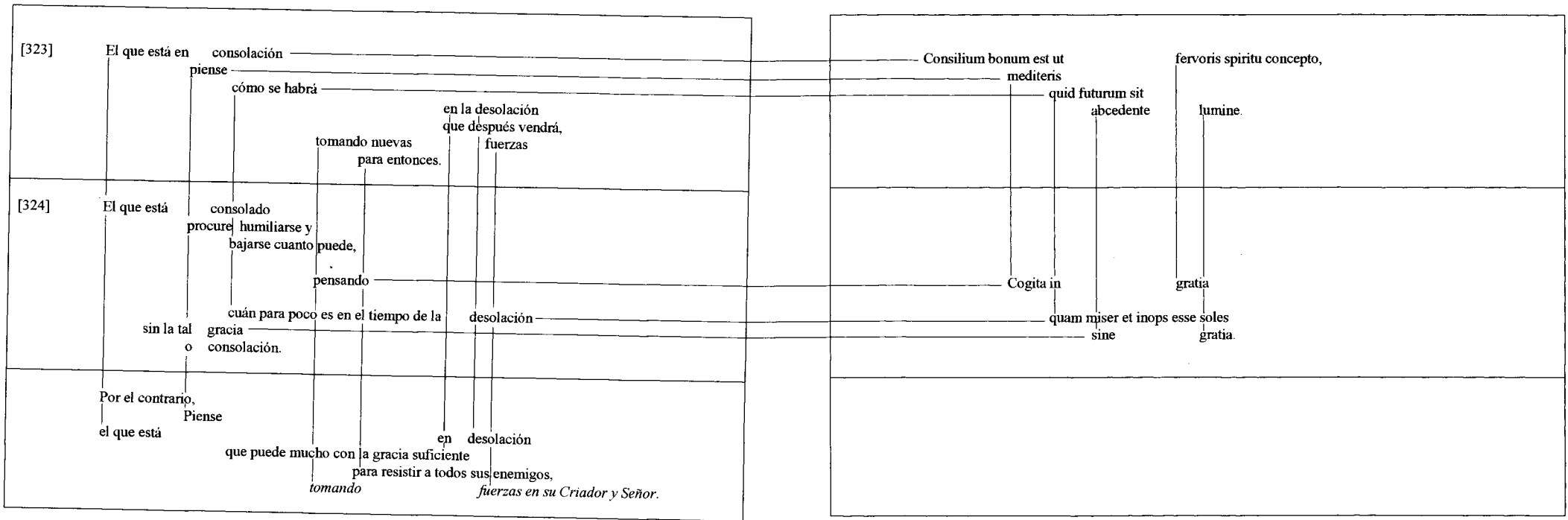
³³ Th. DE KEMPIS, L.II, c.9: «quia in magnis Sanctis, et in antiquis Prophetis fuit saepe talis alternationis modus».

³⁴ Th. DE KEMPIS, L.II, c. 9: «expecta colestem visitationem: quoniam potens est Deus amplio rem tibi redonare consolationem; L.III, c.7: «Quod dum contigerit, recogita et denuo lucem posse reverti, quam ad cautelam tibi, mihi autem ad gloriam, ad tempus subtraxi»; L.III, c.23, *oratio* 1ª final: «et patienter consolationem tuam expectare»; L.III, c.30: «veniet tibi consolatio in tempore suo. Expecta me, expecta: veniam, et curabo te».

³⁵ Tal vez no pueda ser denominada esta figura como «quiasmo» (figura compuesta de una doble antítesis cuyos términos se entrecruzan); Cf. J. DUBOIS, *Diccionario de Lingüística*, 511: *Quiasmo*, «la inversión del orden en las partes simétricas de dos oraciones formando una antítesis o constituyendo un paralelismo».

REGLAS [323-324]

TH. DE KEMPIS, L.III, c.7:



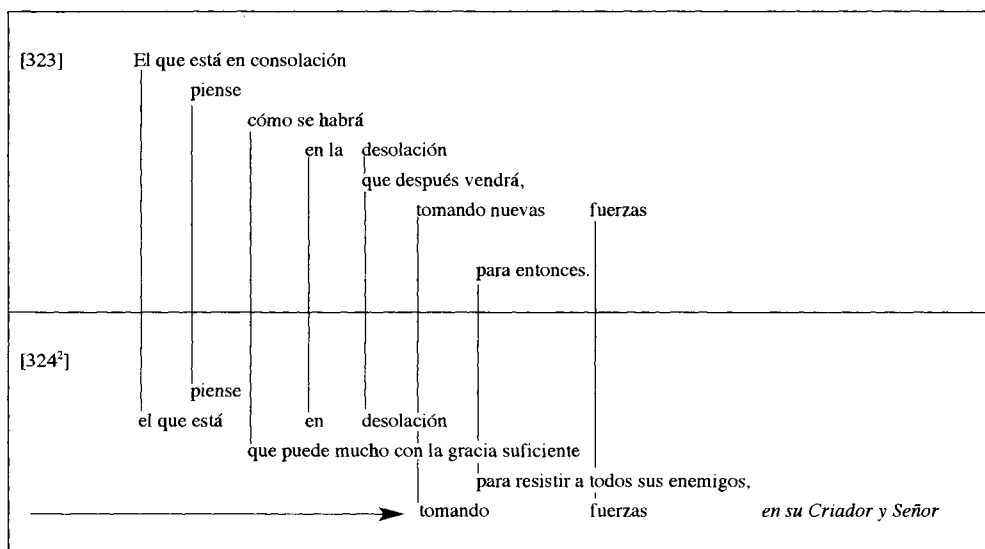
POSIBLE ORIGEN DEL RELATO

Existen dos frases en el Kempis que, por su parecido, bien pudieran ser el punto de partida de estas dos reglas ignacianas. Son dos consejos para el tiempo de la consolación: «Consilium bonum est ut, fervoris spiritu concepto, mediteris quid futurum sit abcedente lumine...» «Cogita in gratia quam miser et inops esse soles sine gratia»³⁶.

³⁶ L.III, c.7, n° 4: «Es un buen consejo que, cuando te halles en tiempo de fervor, pienses qué será de ti cuando se retire la luz»; n° 1: «Piensa en el tiempo de la gracia (consolación) cuán mísero y pobre sueles (quedar) cuando careces de ella...» «Cogita in gratia quam miser et inops esse soles sine gratia. Nec est in eo tantum spiritualis vitae profectus, cum consolationis habueris gratiam: sed cum humiliter, et abnegate patienterque tuleris ejus subtractionem: ita quod tunc ab orationis studio non torpeas, nec reliqua opera tua, ex usu facienda, omnino dilabi permittas».

La estructura de ambos consejos, en paralelo, es idéntica a la de estas dos reglas. Pero Ignacio añade tres elementos nuevos³⁷, de los cuales el tercero se refiere al tiempo de la desolación y, por su paralelismo con la regla 7ª [320], pertenece al grupo anterior.

Entre sus extremos. El paralelismo simétrico



En el *centro* una frase³⁸, el núcleo central, que hace hincapié en la necesidad absoluta de humillarse y bajarse cuanto pudiere. La advertencia

³⁷ 1. [323b] «tomando nuevas fuerzas para entonces» (Th. DE KEMPIS, L.II, c.9: «Datur autem consolatio divina, ut homo fortior sit ad sustinendum adversa. Sequitur etiam tentatio, ne se elevet de bono»); 2. [324^{1a}] «El que está consolado procure humillarse y bajarse cuanto puede» (Th. DE KEMPIS, L.II, c.9: «Cum igitur spiritualis a Deo consolatio datur [...] Noli extolli, noli nimium gaudere, nec inaniter praesumere; sed esto magis humilior ex dono, cautior quoque et timoratio in cunctis actibus tuis: quoniam transibit hora illa, et sequetur tentatio»); Carta a Sor Teresa Rejadell, Venecia, 18 de Junio 1536, (MHSI 22, *IpIgn* I, 105): «Por donde es menester mirar quién combate: si es consolación, bajarnos y humillarnos, y pensar que luego viene la prueba de la tentación»; 3. [324²] «Por el contrario, piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor».

³⁸ «El que está consolado procure humillarse y bajarse cuanto puede, pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación»; Th. DE KEMPIS, L.II, c.9: «Cum igitur spiritualis a Deo consolatio datur, cum gratiarum actione accipe eam;

viene reforzada por la memoria de la extrema pobreza en que se ve postrado el hombre en el tiempo de la desolación. Son dos visiones complementarias que ponen de relieve la absoluta gratuidad de la consolación. Pero el acento de este par no recae tanto en la consideración histórica de la propia indigencia, cuanto en la actitud correcta que el hombre debe adoptar en su relación con Dios. En su camino hacia adelante, para en todo acertar, es preciso que se abaje más y más, y no se atribuya a sí los dones, que sólo a Dios le pertenecen. Prueba de ello es que de hecho se van y pasan, e incluso llegan a perderse. El hombre es pura indigencia a quien Dios regala su amor y éste no le pertenece.

La desolación, así como la consolación, desempeñan, por consiguiente, funciones pedagógicas complementarias³⁹, para que el hombre acierte con el camino exacto de la relación de amistad puramente desinteresada. Para ello debe abajarse y humillarse lo más posible. Porque en la vida espiritual el camino no consiste en ir «hacia arriba», ya que eso equivaldría a apropiarse de los dones de Dios, sino más bien en caminar «hacia abajo», adentrándose en la noche del desinterés y de la gratuidad, donde tiene lugar la verdadera relación de amistad.

Dos frases estrictamente paralelas encierran el cuerpo central

«tomando nuevas	fuerzas para entonces...»	
«tomando	fuerzas	en su Criador y Señor»

Recalcan, por su posición estratégica, dos lecciones de gran alcance. Por una parte, que Dios regala la consolación para que el hombre recobre fuerzas⁴⁰, y para que pueda afrontar los períodos de prueba más difíciles de la vida, sabiendo que Dios está con él y le ama. En la desolación, en cambio, no debe confiar en sus propias fuerzas, sino soportarla «colgado de Dios», que nunca le falta⁴¹.

La *gratuidad*, por consiguiente, no consiste exclusivamente en atribuir a Dios los dones, sino que es además un abandono filial y confiado en el poder de Dios que sostiene la debilidad humana, también en la noche de

sed Dei munus intellige esse, no tuum meritum. Noli extolli, noli nimium gaudere, nec inaniter praesumere; sed esto magis humilior ex dono, cautior quoque et timorator in cunctis actibus tuis: quoniam transibit hora illa, et sequetur tentatio».

³⁹ Carta a Sor Teresa Rejadell, Venecia 18 de Junio 1536 (MHSI 22, *IpIgn* I, 104): «diré, aunque breve, de dos lecciones, que el Señor acostumbra dar o permitir. La una da, la otra permite».

⁴⁰ Desde la seguridad entitativa de sentirse amado.

⁴¹ «tomando fuerzas en su Criador y Señor». Es él, su Criador y Señor quien sostiene a su criatura y se convierte en su seguridad.

la prueba y de la oscuridad. Y se pone de manifiesto en la magnanimidad y fortaleza, propias de quien, apoyándose en el poder de Dios, su seguridad, soportar con paciencia las pruebas y tribulaciones de la vida.

Llama la atención, finalmente, que en este bloque, dedicado al tiempo de la consolación aparezca con tanta fuerza el tema de *la desolación*:

- «piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá»
- «pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia»
- «piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos»

Frente a dos consejos dirigidos directamente al hombre consolado, «procure humillarse» y «tome nuevas fuerzas», tres reflexiones⁴² apuntan hacia el tiempo de la desolación. En la vida espiritual la lección más difícil es ser humilde y atribuirle a Dios los dones, abandonándose a su poder. Pero la experiencia da que también las pruebas hacen estragos, porque inducen a la *desconfianza* y, de hecho, mucha gente abandona en esos momentos. Por ello, S. Ignacio le instruye al principiante sobre el comportamiento, sufrido y paciente, que habrá de asumir y mantener para soportar la desolación. Le enseña la gran lección de la magnanimidad de corazón en que consiste la verdadera humildad. Si aprende a reaccionar así frente a la prueba y la desolación, ésta se convertirá en un período transitorio que pronto pasará, [321³] «presto será consolado»

La concupiscencia del espíritu y el sobreañadido del mal

La consolación conlleva un fuerte impulso, es concupiscencia «hacia arriba»⁴³, que llama y atrae a las cosas celestiales [316⁴]. Pero puede convertirse en una trampa engañosa si el hombre *se la atribuye* o piensa que por sí mismo *la puede alcanzar*, o imagina ingenuamente que ya *no han de volver* los tiempos difíciles de la aridez-oscuridad, o renuncia a su deber de resistir y luchar⁴⁴.

⁴² 1. «piense», 2. «pensando», 3. «piense». Nótese que de estas 5 advertencias, tanto los dos consejos como las tres reflexiones, son avisos de carácter normativo en los que el que da los Ejercicios debe instruir al que los recibe.

⁴³ Equivale a una moción genérica hacia el Bien.

⁴⁴ W. WÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 151-152. Para Orígenes la fuerza (ἀνδρεία = virilidad) es sin duda la más importante de las virtudes cardinales. Porque toda la vida es una lucha contra las pasiones, los demonios y el mundo. Citado por F. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence*, 73, nota 1^a.

Persuadirse de que el hombre, dejado a sus solas fuerzas naturales, es simplemente eso, sarx-debilidad radicalmente necesitada e incapaz para obrar el bien; y humillarse lo más posible fiándose exclusivamente del poder de Dios, es la piedra de toque de la verdadera humildad que el hombre más necesita en el tiempo de la consolación. Porque la conciencia de la extrema pobreza, acogida en el amor por la misericordia, es el único lugar correcto para el servicio y la adoración, donde acontece la verdadera relación desinteresada de la amistad, que se sitúa más allá de los dones y de las pruebas de la vida. Por ser el modo de recibir los dones de Dios sin atribuírselos a uno mismo, sino a Él, y de superar correctamente las pruebas de la vida en la desolación.

Por tanto, para evitar los peligros que pueden sobrevenir a raíz de la concupiscencia del espíritu, el hombre debe relativizar la consolación. *«No todo es malo en la desolación, ni todo bueno en la consolación. Se complementan»*⁴⁵.

⁴⁵ Cf. E. ARREDONDO, papeles ciclostilados, Madrid; J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, 366: Ignacio «acaba por insistir en las ventajas que ofrece la desolación y por mostrarse reservado con relación a la consolación».

La interpretación
de la desolación

[322]

LA INTERPRETACIÓN DE LA DESOLACIÓN

«Mas que todo es don y gracia de Dios Nuestro Señor»

[322]

INTRODUCCIÓN

Con la regla nona nos hallamos ante un texto *semántico*, expositivo o iluminativo, que el que da los Ejercicios explica al que los recibe con el fin de transmitirle una interpretación tradicional de los interrogantes que plantea siempre el fenómeno de la desolación: ¿Qué sentido puede tener el silencio de Dios? ¿por qué causas se produce? ¿cómo comportarse en esos momentos de oscuridad? y ¿qué lecciones debe sacar el hombre de tal situación?

Porque, en la secuencia del libro de los Ejercicios, al llegar al n° [322], pasamos de un «género literario» *exhortativo-normativo* [318-321] a otro simplemente *expositivo-iluminativo* [322]. Lo cual nos pone en la pista de que esta regla pertenece a un estrato de la historia de la tradición diferente de las reglas inmediatamente anteriores y posteriores [323-324], que se refieren al comportamiento en el tiempo de la desolación. La regla, por consiguiente, desde el punto de vista *literario*, equivale a un paréntesis con relación a su contexto. Y, desde el punto de vista del *contenido*, no nos habla ya de la actitud del hombre, sino del lenguaje de Dios¹; de algo que, por su contenido, más se asemeja al binomio «consolación-desolación». En ambos casos se describen los signos por los cuales se autocomunica y expresa la divinidad.

ANÁLISIS FORMAL

¹ Su respuesta e intencionalidad última: el texto propiamente *anagógico*.

[322] TRES CAUSAS PRINCIPALES SON PORQUE NOS HALLAMOS DESOLADOS

EL MODO DE COMPORTARSE EN LA DESOLACIÓN

<p>A. La primera es</p>	<p>por ser tibios, o perezosos y así negligentes por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros</p> <p>en nuestros ejercicios espirituales,</p>
<p>B. la segunda,</p>	<p>por probamos</p> <p>para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos sin tanto estipendio de</p> <p>en su servicio y alabanza, consolaciones y crecidas gracias;</p>
<p>C. la tercera,</p>	<p>por darnos verdadera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener ni otra alguna mas que todo es</p> <p>devoción crecida, amor intenso lágrimas, consolación espiritual, don y gracia de Dios nuestro Señor;</p>
<p>y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna atribuyendo a nosotros la o las otras partes de la</p>	<p>soberbia o gloria vana</p> <p>devoción espiritual consolación.</p>

<p>[320¹]</p>	<p>...considere cómo el Señor le ha dejado en prueba en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo;</p>
<p>Kempis, L.III, c.7: «De occultanda gratia sub humilitatis custodia»</p>	<p>Facti sunt inopes et viles relictii, qui in coelum posuerunt nidum sibi: discant non in alis suis volare, sed sub pennis meis sperare.</p> <p>ut humiliati et depauperati</p>

Ordenado el texto según sus diversas correspondencias simétricas, consta de una proposición principal, «tres causas principales son porque nos hallamos desolados», seguida de tres apartados explicativos, que vienen a ser el desarrollo ulterior de las causas de la desolación. Pero su estructura formal habrá que deducirla no tanto de las disposiciones simétricas, que son escasas, cuanto de la lógica interna de las mismas razones que se describen.

a) De los cuatro «*por*» que encontramos², los dos primeros equivalen a «*por causa o a causa de*» y los otros dos apuntan a una finalidad, «*para*» o «*con el fin de*»³. Sólo este sencillo dato nos desvela dos cosas: por una parte, que Ignacio usa aleatoriamente las preposiciones, y por otra, que en la primera causa Dios responde al comportamiento del hombre, mientras que en las otras dos actúa con una clara intencionalidad: enseñar al hombre determinadas lecciones, prescindiendo de cuál haya sido el comportamiento anterior de la persona. La primera causa tiene como agente principal al hombre, y Dios actúa en consecuencia, mientras que la segunda y tercera forman una unidad en la que Dios toma la iniciativa. Nos hallamos, pues, ante un lenguaje de Dios que se despliega en dos direcciones, divergentes [A] [B.C] pero complementarias.

b) Llama por otra parte la atención el elevado número de *palabras referentes a la consolación*⁴, que como núcleo textual vertebran la regla en su totalidad. Por su abundancia da la impresión como si la regla pretendiera contraponer las causas de la desolación a los bienes que el hombre ha perdido con ella. Como si nos halláramos ante un complemento de la descripción de la consolación en el mismo núcleo interpretativo de la desolación. Lo cual prueba que la desolación posee un marcado carácter pedagógico referido siempre al sentido de la consolación.

c) De los cinco *verbos principales*⁵, salvo el primero, los cuatro restantes describen la desolación como algo francamente positivo. Por su medio Dios trata de (*para*) instruir al hombre acerca de aquellos puntos neurálgicos de la vida espiritual cuyo contenido trasciende la condición de principiante (1ª Semana) a la que teóricamente iría dirigido el silencio de Dios

d) Finalmente, *tres correspondencias*⁶ señalan los diversos ámbitos del comportamiento humano a los que apunta la pedagogía divina: la vida

² *por* ser tibios; *por* nuestras faltas (*por causa de* nuestra tibieza y de nuestras faltas); *por* probarnos; *por* darnos vera noticia (*para* probarnos y darnos verdadera noticia).

³ Debemos añadir que el «*porque*» del apartado final: «y porque en cosa ajena no...» también equivale a *para*. Con él inicia Ignacio el desarrollo de una última finalidad.

⁴ En total 10 expresiones: «consolación espiritual, consolaciones y crecidas gracias, devoción crecida-amor intenso-lágrimas, consolación espiritual, don y gracia de Dios nuestro Señor, devoción, y espiritual consolación».

⁵ *por ser* tibios; *por probarnos*; *por darnos vera noticia*; *para* que internamente sintamos; *porque* en cosa ajena no pongamos nido.

⁶ *en nuestros ejercicios espirituales* (la oración o el trato de amistad con Dios).

de relación y amistad (la oración), la actividad como servicio desinteresado que abarca la vida en su totalidad, y los dones espirituales de los que el hombre jamás podrá disponer.

En *conclusión*, la desolación también es un lenguaje de Dios, que debe ser cuidadosamente interpretado. Se ha de entender su silencio. Dice cosa distinta. Purifica de toda frivolidad⁷.

EL ORIGEN TRADICIONAL DE LA REGLA

El bloque principal de esta regla proviene con bastante probabilidad de la *Collatio* IV de J. Casiano⁸, y la frase «porque en cosa ajena no pongamos nido» da la impresión de que Ignacio la ha tomado del libro 3º del Kempis⁹, sustituyendo el desarrollo que va desde «ut humiliati et depauperati...» por algunas ideas muy particulares que a su vez repite también él en la carta a Teresa Rejadell¹⁰.

en su servicio y alabanza (la actividad, en cuanto servicio desinteresado que abarca la vida entera).

en cosa ajena no pongamos nido (los dones espirituales de los que el hombre no puede disponer).

⁷ E. ARREDONDO, *Papeles ciclostilados*, Madrid 1983: «No todo es malo en la desolación, ni todo bueno en la consolación; se complementan. También en la desolación habla Dios; se ha de entender su silencio: dice cosa distinta; purifica».

⁸ J. CASIANO, *Conl. IV*, Abbatis Danihelis, *De concupiscentia carnis ac spittus*, c. 3-6 (CSEL 13, 98-101; Sch 42, 168-171). Cuando los dos jóvenes le preguntan al beato Daniel de dónde proviene el cambio tan repentino de consolación a desolación que a veces experimentan, éste, haciendo suya la interpretación tradicional, les responde de la siguiente manera: «Tripertita nobis a maioribus ratio super hac qua dicitis sterilitate mentis est tradita. aut enim de *neglegentia* nostra, aut de *impugnatione diaboli*, aut de *dispensatione domini ac probatione* descendit» «et de *neglegentia* (IGNACIO dice: «por ser negligentes») quidem, cum vitio nostro *tepore* (IGNACIO dice: tibios) praecedente incircumspecte nosmet ipsos et remissius exhibentes et per *ignavam desidiam* (IGNACIO dice: perezosos) noxiis cogitationibus pasti terram cordis nostri spinas et tribulos facimus germinare, quibus in ea pullulantibus consequenter efficimur steriles atque ab omni spiritali fructu et contemplatione ieiuni» «de *impugnatione vero diaboli*, cum etiam bonis nonnumquam studiis dediti callida subtilitate mentem nostram adversario penetrante vel ignorantes ab optimis intentionibus abstrahimur vel inviti» «Dispensationis autem ac probationis duplex causa est. *prima*, ut paulisper a domino derelicti et mentis nostrae infirmitatem humiliter intuentes super praecedente puritate cordis, quae nobis est illius visitatione donata, nullatenus extollamur, probantesque nos ab eodem derelictos gemitibus nostris et industria illum laetitiae ac puritatis statum recuperare non posse intellegamus et praeteritam cordis alacritatem non nostro studio, sed illius nobis dignatione conlatam et praesentem de ipsius rursus gratia et inluminacione esse poscendam».

⁹ L.III, c.7: «Facti sunt inopes, et viles relict, qui in coelum posuerunt nidum sibi: ut humiliati er depauperati discant non in alis suis volare, sed sub pennis meis sperare».

¹⁰ 18 de Junio de 1536, (MHSI 22, *Eplgn* I, 101): «Luego procura el enemigo con la segunda arma, es a saber, con la *jactancia* o *gloria vana*, dándole a entender, que en él hay mucha bondad o santidad, poniéndole en más alto lugar de lo que merece»; Cf. [322^a] «al-

Si comparamos el texto de Juan Casiano con nuestra regla, vemos que Ignacio opera en él dos mutaciones fundamentales: la primera consiste en suprimir al diablo como posible causa de la desolación¹¹, y la segunda en desdoblar la tercera causa tradicional en otras dos. Para ello retiene el motivo de la prueba y desdobra a su vez el tema de la gratuidad.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

«*Tres causas principales son porque nos hallamos desolados*»

¿Por qué se aleja Dios o dejamos de sentirle? ¿Por qué a veces nos hallamos como separados de Dios?

S. Ignacio, siguiendo tal vez no sólo la Tradición monacal¹², habla de tres causas *principales*. No afirma categóricamente que éstas sean las únicas. Deja intencionadamente la puerta abierta a la posible existencia de otros motivos o lecciones de Dios, que habrán de ser tenidos en cuenta a la hora de interpretar la «situación» de cada caso particular.

zando nuestro entendimiento en alguna *soberbia* o *gloria vana* atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación»; Cf. [351²].

¹¹ La omisión significa para S. Ignacio que es impensable que el enemigo pueda ser la causa de que Dios se retire de su gozosa autocomunicación, porque esto sería atribuirle un poder del que carece por completo. Si Dios se retira del campo de la experiencia humana tiene que deberse necesariamente a otras razones. Por otra parte, sabemos que este tema de la sutil y astuta penetración del adversario en nuestra mente (la tentación *sub angelo lucis* y el tema de los *logismoí*) con el fin de desviar y torcer nuestras mejores intenciones S. Ignacio la va a reservar precisamente para el discernimiento de 2ª Semana. Cf. [332-334].

¹² MAXIMO EL CONFESOR, *Capita de Charitate* IV 96 (PG 90, 1071-1072bc; Sch 9, 173): «Quatuor universim sunt derelictionis modi: *primus*, certa quadam dispensatione ac consilii ratione (velut in Christo); *secundus*, qui est probationis causa (ut in Jacobo et Josepho); *tertius*, eruditionis causa spiritualis (ut in Apostolo); *quartus*, per aversionem, ut castigatione eruditi, ad poenitentiam flecterentur. Sunt vero *omnes* hi modi *salutares*, divinaeque bonitatis pleni ac miserationis». Cf. *Philocalia des Pères Neptiques* VI, 76: «96. Il y a quatre formes principales d'abandon. Celle qui ressort de l'économie divine - c'est ce qui est arrivé au Seigneur - afin que, par l'abandon apparent, ceux qui sont abandonnés soient sauvés. Celle qui engage dans l'épreuve - ce qui est arrivé á Job et á Joseph - afin de révéler en l'un une colonne de courage et en l'autre une colonne de chasteté. Celle qui touche á l'éducation paternelle - ce qui est arrivé á l'Apótre - afin qu'en s'humiliant il puisse garder la surabondance de la grâce. Enfin celle par laquelle Dieu se détourne - ce qui est arrivé aux Juifs - afin que, chátíés, ils s'inclinent vers le repentir. Toutes ces formes d'abandon sont salutaires et pleines de la bonté de Dieu et de son amour pour l'homme».

La primera causa: la conversión a la seriedad

«*la primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así, por nuestras faltas, se aleja la consolación espiritual de nosotros*».

El cambio fundamental que S. Ignacio opera, en esta primera causa, es que no atribuye el silencio de Dios a la negligencia o al descuido de quien se deja llevar por los malos pensamientos¹³, sino a la *tibieza* y *pereza* en el trato de amistad con el Señor¹⁴. Ignacio confiesa, desde su experiencia personal, que la lejanía de Dios, en un elevado número de casos, no se debe ni a pecados¹⁵ ni tan siquiera a los malos pensamientos, sino a algo más sutil y delicado, como es el desamor. Lo cual hace de la primera causa un género peculiar de respuesta de Dios a la actitud del hombre para tratar de convertirle de la frivolidad a la seriedad en la amistad¹⁶.

El agente es el hombre. Dios actúa exclusivamente en consecuencia, por ser celoso de su amor. Precisamente porque valora ilimitadamente lo que el hombre pueda hacer. Se aleja *porque* el hombre deja de valorar en la práctica su amistad. El hombre descuida a Dios y éste le da a sentir, por medio de la desolación, el valor de lo que el hombre menosprecia. Dios no es en absoluto indiferente ante la actitud del hombre. No le da igual lo que éste haga. Nos hallamos ante un lenguaje sobre la valoración divina de la amistad, y sobre la seriedad, grandeza y hondura de su amor.

La desolación pone a prueba la seriedad. Purifica de toda frivolidad, de querer instrumentalizar a Dios¹⁷, de pensar que el hombre dispone de él cuando quiera y a su antojo.

¹³ J. CASIANO, «Procede de nuestra *negligencia* cuando, precediendo el vicio de nuestra *tibieza*, nos mostramos poco circunspectos y más remisos y, debido a nuestra *perezosa desidia*, apacentándonos (pasti) en los malos pensamientos, hacemos que germinen en la tierra de nuestro corazón las espinas y los abrojos. Y, por consiguiente, si éstos brotan en ella, nos quedamos estériles y ayunos (ieiuni) de todo fruto espiritual y de toda posible contemplación».

¹⁴ La *negligencia* se refiere a la *tibieza* (tepore) y a la *pereza* (ignavam desidiam) en los ejercicios espirituales. Tal vez este último aspecto, que modifica sustancialmente la causa, S. Ignacio lo pudo haber leído en el Kempis, L. 3º, c.30: «Hoc est quod maxime consolationem impedit coelestem, quia tardius te convertis ad orationem. Nam antequam me in te roges, multa interim solatia quaeris, et recreas te in externis».

¹⁵ Esta es la causa más socorrida y la primera a la que todos acudimos. En todo caso se da por supuesta y parece evidente.

¹⁶ Cf. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, I 368-369: «la désolation devient ainsi l'avertissement providentiel qui nous oblige à nous examiner loyalement et à nous ressaisir (rehacernos). C'est Dieu qui nous rappelle que nous sommes capables de faire mieux, en utilisant - puisque nous sommes encore enfants - le goût que nous avons de la consolation. La désolation a le rôle d'une sanction pédagogique».

¹⁷ Cf. E. ARREDONDO, *papeles ciclostilados*: «La desolación pone a prueba la *seriedad*; purifica de toda frivolidad, de querer *instrumentalizar* a Dios».

La segunda causa: la conversión al desinterés

«la segunda, por probarnos para cuánto somos y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias»¹⁸.

La interpretación tradicional atribuía la desolación en tercer lugar¹⁹ a la *permisión* y *prueba* de Dios, y la desarrollaba con relativa amplitud:

1. Cuando es *permisión* de Dios:

- a) El hombre comprueba su impotencia (infirmiorem mentis); reconoce que la precedente consolación era un don concedido por la visita de Dios; y aprende por propia experiencia que de ningún modo se la puede atribuir o ensoberbecer («nullatenus extollamur»).
- b) Además, comprende que, por muchos esfuerzos que haga, no la puede recuperar. Era un don gratuito que debe ser suplicado ahora con humildad²⁰.

2. Cuando es *prueba* en cambio:

- a) Dios pretende que se ponga de manifiesto la perseverancia y el aguante de los deseos del hombre, y con qué intensidad solicita la venida del Espíritu Santo.
- b) Porque solamente en la desolación aprende el hombre a valorar el don de la consolación en su justa medida, así como a conservarlo con sumo cuidado; pues, una vez perdido, reconoce entonces con cuánto esfuerzo y trabajo se logra recuperar este gozo espiritual²¹.

Asumiendo fundamentalmente estas mismas ideas, Ignacio retoma sus piezas principales, pero invierte su orden y las reformula con extremada concisión. La prueba de la *perseverancia* (2a) pasa a primer término después

¹⁸ [320¹] «Considere cómo el Señor le ha dejado en prueba en sus potencias naturales para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo».

¹⁹ Supuesta la eliminación del diablo (2ª causa) como posible causa. Cf. nota anterior.

²⁰ J. CASIANO, «*Dispensationis* autem ac probationis duplex causa est: (A) *prima*, ut paulisper a domino derelicti et mentis nostrae infirmitatem humiliter intuentes, super praecedente puritate cordis, quae nobis est illius visitatione donata, nullatenus extollamur; (B) probantesque nos ab eodem derelictos, gemitibus nostris et industria illum laetitiae ac puritatis statum recuperare non posse intellegamus, et praeteritam cordis alacritatem non nostro studio, sed illius nobis dignatione conlatam, et praesentem de ipsius rursus gratia et inlinatione esse poscendam».

²¹ J. CASIANO, «*secunda vero probationis* est causa, (A) ut perseverantia nostra vel mentis constantia et desiderium comprobetur, (2) et qua intentione cordis vel orationis instantia deserentem nos visitationem sancti spiritus requiramus; (B) manifestetur in nobis, ac pariter agnoscentes, quanto labore amissum istud spirituale gaudium et puritatis laetitiae conquiritur, (2) sollicitius inventam custodire ac tenere adtentius studeamus; (C) quodammodo enim negligentius custodiri solet quiddam creditur facile posse reparari».

de recibir una nueva impostación²². El silencio de Dios evidencia no sólo la fragilidad humana, sino cuál es la firmeza y coherencia de la decisión («para cuánto somos») en el camino emprendido de la fidelidad: *quién es* el hombre en su capacidad de llevar a término la tarea del servicio de Dios²³ en el tiempo de la prueba y de la desolación; y al mismo tiempo *el desinterés* de su amor²⁴: qué capacidad tiene de ir todavía más allá de lo razonablemente establecido cuando carece del estipendio²⁵ o recompensa del amor. Porque cuando el hombre sirve a Dios de esta manera pone de manifiesto su capacidad de arriesgar, en la oscuridad de la de la fe, por la radicalidad del amor.

En este segundo caso el agente, la causa, es la pedagogía divina. Él toma la iniciativa. Como si a Dios le interesara sondear y conocer el corazón de hombre: que aparezca *quién es* y la calidad de su amor; poner a prueba su desinterés. Dios le desea purificar.

La desolación hace clamar a Dios desde la desgana, la náusea y el asco. Y ésta es una experiencia insustituible²⁶. Entonces, dejado en sus potencias naturales²⁷, cuando parece que se quiebra la fe, habrá de resistir a las va-

-
- ²² a) «secunda vero probationis est causa»; S. IGNACIO: «por probarnos»
 b) «ut perseverantia nostra vel mentis constantia et desiderium comprobetur»; S. IGNACIO: «para cuánto somos»
 c) «et qua intentione cordis vel orationis instantia deserentem nos visitationem sancti spiritus requiramus»; S. IGNACIO: «y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias».

²³ La fórmula «para cuánto somos» revela toda una mentalidad: Al hombre se le debe reconocer por la calidad de sus obras, por su capacidad de emprender y llevar a término la obra de Dios.

²⁴ J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits* I, 369: La desolación «est une épreuve qui doit nous aider à prendre conscience du progrès de l'amour désintéressé en nous [...] La désolation, stimulant pédagogique, devient ainsi un témoignage de l'estime que Dieu a de nous et de la confiance qu'il nous fait».

²⁵ Lo que el hombre le debe a Dios, por su condición de criatura, es el servicio y la alabanza [23¹]. «En cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias» significa «en qué medida (hasta dónde Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 202) vamos más allá de lo debido, movidos por el amor. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, 367: S. IGNACIO «il ne craint pas d'appeler *salaire* les consolations et les grâces intenses ce qui suppose que l'âme qui en a besoin n'est pas encore très désintéressés dans son service».

²⁶ E. ARREDONDO, papeles ciclostilados, Madrid 1983.

²⁷ [320¹] «dejado en prueba en sus potencias naturales», cuando se siente como apartado de su Creador y Señor, todo él es incapacidad para obrar el bien, *sarx* en sentido Joánico, no paulino, pero no por eso carece de la asistencia del Espíritu de Dios. «Para S. Pablo, *carne* no es una parte del hombre, sino todo él, incluida también la dimensión espiritual. Es el hombre que falto de gracia por la ausencia del Espíritu Santo, ha caído en el pecado y en la ira de Dios. Nota: Para Pablo *sarx* se opone a *pneuma*. Pero el *pneuma* no es la parte espiritual del hombre, sino el Espíritu divino regalado por gracia desde el cielo, el cual tiene que limpiar de pecado y santificar también la parte superior del hombre para que ésta no sea eso, *sarx*. Y es que la *sarx*, para Pablo es también fuente de pecado espiritual. Toda voluntad

rias agitaciones y tentaciones que le sobrevienen y poner de manifiesto la magnanimidad de su amor. Porque nada como la mediación del silencio de Dios para hacer que aparezca, sin engaño ni mentira, su capacidad de amar. La prueba no es el origen, sino la mediación que pone de manifiesto la realidad que se oculta en el fondo del corazón²⁸. En ella aparece quién es en realidad el hombre, de qué es capaz, y cuál es la calidad de su amor, su capacidad desinteresada de servir a Dios sin otro algún interés²⁹.

La tercera causa: la conversión a la gratuidad

«por darnos vera noticia y conocimiento

a) para que internamente sintamos

que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas
ni otra alguna consolación espiritual,

mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor

b) y porque en cosa ajena no pongamos nido,

alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana

atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación».

Pero existe todavía una lección superior. S. Ignacio retoma de nuevo la triple experiencia tradicional³⁰ y la reelabora a su manera, introduciendo

de perfección ética, carente de gracia, es carnal. El hombre justificado ya no está en carne» K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, 387.

²⁸ En la expresión «por probarnos», el verbo *Probar* significa «mostrar», hacer que aparezca el fondo de la misma realidad. Entonces el hombre conoce, por propia experiencia, su propia verdad.

²⁹ En qué se halla cimentada su amistad. Si el hombre ama a Dios por sí mismo o por sus dones. Si le ama únicamente cuando la cosa va bien o en cualquier circunstancia y ocasión. Cf. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits* I, 368: «La désolation est, en réalité, une invitation à la virilité. Dieu, qui est Père, ne veut pas nous traiter toujours comme des enfants, mais comme des aînés; il ne nous convie pas à la facilité, mais au travail et au progrès dans la lutte; l' intimité avec lui dont il veut nous révéler la joie, n' est pas l' intimité de deux êtres qui jouissent l' un de l' autre, mais l' intimité d' une foi mutuelle totale, d' une confiance réciproque sans réserve ni calcul, dans la réalisation d' une oeuvre commune».

³⁰ A) La incapacidad del hombre *para hacer que vuelva* la consolación: CASIANO, *Conl.* IV,c. 4,1-2 (SCh 42, 169): «probantesque nos ab eodem derelictos gemitibus nostris et industria illum letitiae ac puritatis statum recuperare non posse intellegamus»; S. IGNACIO, «que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas, ni otra alguna consolación espiritual». CASIANO, «manifestetur in nobis, ac pariter agnoscentes quanto labore amissum istud spirituale gaudium et puritatis laetitiae conquiritur...»;

B) Junto con la constatación de que *todo es don y gracia* de Dios: CASIANO, «et praeteritam cordis alacritatem non nostro studio, sed illius nobis dignatione conlatam et prae-

en dicho esquema un inciso tomado del libro de la «Imitación de Cristo»³¹. El hombre no puede hacer nido ni tan siquiera en las cosas santas³², ya que ninguna de ellas se identifica sin más con el mismo Dios ni con la gloria que sólo a él se le debe tributar.

En la tercera causa el agente vuelve a ser de nuevo Dios que pretende enseñar al hombre, por experiencia³³, dos lecciones de las que éste tiene una gran necesidad. Debe caminar hacia la verdadera madurez espiritual, sobre todo al final de la primera semana, desde la experiencia del don de la compunción. Por este motivo el texto se desdobra en dos pequeños apartados: El *primero* apunta a la lección que el hombre debe aprender desde la desolación y el segundo al correctivo que es preciso aplicar a la concupiscencia del espíritu, propia de tiempo de la consolación.

Dios logra que el hombre traspase los límites de la frontera del amor propio, la *propia justicia*, a veces mediante la consolación, pero frecuentemente también en la desolación más extrema, cuando se ve obligado a palpar los límites de su propia nada y fragilidad e incluso, no raras veces, también de su pecado. Entonces, pulverizado su amor propio por el fracaso y la humillación, se ve forzado a empezar de nuevo no desde sí mismo, sino desde el cimiento de Dios. Y esa *conversión* a la gratuidad posee una doble vertiente: es abandono de la confianza en sí mismo, pero es además aniquilación del culto al propio yo³⁴.

sentem de ipsius rursum gratia et inluminacione esse poscendam»; S. IGNACIO, «mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor»;

C) Y la humilde condición de quien *no adora el don, sino al Dador de todos ellos, ni se ensoberbece* o se lo atribuye a sí mismo o a sus propios méritos: CASIANO, «ut paulisper a domino derelicti [...] super praecedente puritate cordis, quae nobis est illius visitatione donata, nullatenus extollamur»; S. IGNACIO, «alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación».

³¹ Cf. T. De KEMPIS, L.III, c.7: «Facti sunt inopes et viles relict, qui in coelum posuerunt nidum sibi: ut humiliati et depauperati discant non in alis suis volare, sed sub pennis meis sperare»; IGNACIO, «y porque en cosa ajena no pongamos nido».

³² K. RAHNER, *Spiritualité Ignatienne et Dévotion au Sacré-Coeur*, 148: «Queda sin embargo que todos estos elementos, sean los que sean, entran en esta indiferenciación de la indiferencia, caen bajo la ley casi mortal que desea que todo lo que no es Dios parezca efímero, reemplazable, inconsistente, y permanece constantemente sometido a una disposición providencial de Dios que no está jamás ligada a la cosa misma y a sus estructuras permanentes, que es así hoy y podrá ser mañana de otro modo [...] Jamás su santa voluntad, que se respeta como un absoluto se identifica perfectamente con la cosa que la voluntad ha querido. Siempre la cosa que se considera como realización de la voluntad de Dios permanece sometida a esta condición que penetra hasta lo más íntimo de su ser: a saber, que es *a causa y durante tanto tiempo como perdura el agrado de Dios*».

³³ «por darnos vera noticia y conocimiento»: Se refiere al conocimiento, fruto de una experiencia padecida en carne viva (el sentimiento interno de la impotencia más absoluta y de la equivocación cometida), de las cosas espirituales, a saber, de cuál es la verdadera relación del hombre a Dios.

³⁴ De la autocomplacencia del justo que se hincha de soberbia y vana gloria por sus méritos o da culto a su propia perfección. Como en Lc 15,11-32 aparecen reflejados aquí

a) La consolación era un *don* del que el hombre no disponía. Prueba de ello es que ni se puede forzar ni menos todavía arrebatárselo a Dios. Al hombre le toca recibirlo con acción de gracias, atribuírselo por completo solamente a él, y humillarse cuanto pudiere [324¹], abandonándose a su voluntad.

«por darnos vera noticia y conocimiento

para que internamente sintamos

que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual,

→ mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor».

Esta lección, que se refiere a la confianza en el propio poder para concederse uno a sí mismo la justicia de la salvación, la aprende el hombre cuando se halla en desolación. Porque entonces comprende, por la esterilidad de todos sus esfuerzos, lo que es *superar la barrera de la propia justicia*; la del que se arroja febrilmente y de modo voluntarista al poder de los propios puños sin sentir la necesidad de la ayuda de Dios³⁵. Tal actitud, condenada de antemano a la esterilidad, experimenta la náusea del resecaimiento interior, la insatisfacción de quien se esfuerza, pero no alcanza el ideal, la tristeza de quien se cree bueno y no lo es, la angustia de quien se esfuerza sin conseguir la alegría de la comunión, y el desamparo de quien se ve triste, solo y desolado³⁶.

En ese callejón sin salida del fracaso, e incluso a veces de la destrucción psicológica y moral, el hombre aprende que *todo es don y gracia de Dios*, que las buenas obras, por mínimas que sean, son un regalo que Dios le concede poderlas realizar, y que la consolación es un don gratuito, por el que Dios se entrega en el amor.

El aparente poder humano, tanto para obrar el bien como para conquistar los dones de la amistad de Dios, está condenado de antemano al fracaso, si Dios mismo no se digna interceder en favor de la debilidad. El lo que quiere lo hace. Y de la noche a la mañana cambia la suerte del pobre y abatido, a condición de que éste se abandone confiadamente a su amor.

también los dos hermanos de la parábola. El pecador experimenta su fracaso y el justo la necesidad de abandonar la propia justicia para convertirse a la alegría misericordiosa del Padre y su amor.

³⁵ K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, 387, nota 10 «la voluntad de perfección ética, carente de gracia, es carnal».

³⁶ *Cuando el hombre confía en su propia justicia*: Se ve aplastado por el peso de su yo: 1. Se esfuerza inútilmente; 2. Va sólo y triste; 3. Se lo atribuye; 4. Adora el culto de su propia perfección; 5. Cae en el voluntarismo; 6. Cree en sí y en la eficacia de su esfuerzo; 7. No alcanza el ideal; 8. Se cree bueno, desprecia a los demás; 9. Y, en definitiva, se siente profundamente insatisfecho porque percibe que se ha instalado en el error.

b) Pero es que además, debido a que el don no se identifica sin más con el Dador de todos ellos, el hombre no puede «hacer nido» ni en el consuelo de la devoción ni en las buenas obras ni en la autocomplacencia de la propia perfección ni en otra cosa alguna³⁷, porque, si lo hiciera, se las atribuiría, se ensoberbecería, se llenaría de autocomplacencia y vana gloria³⁸, y acabaría indefectiblemente por despreciar a los demás. Tal actitud, en definitiva, separaría a Dios del don en el que él se autocomunica y de este modo utilizaría la amistad como el pedestal del ídolo del propio yo, recaando en el peor de todos los pecados, la soberbia de juicio³⁹.

«y porque (= para que) en cosa ajena no pongamos nido,
alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana
atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación».

El hombre desolado, en cambio, desde la distancia crítica y objetivadora que le garantiza la desolación, empieza a poder valorar correctamente dos cosas: el don perdido de la consolación, a saber, qué era la verdadera amistad; y el error que un día cometió cuando indebidamente su propia justicia se la apropió. A través de esta experiencia comienza a percibir el significado de la *justicia de Dios*. Porque, al no tener ya nada que conservar ni perder, excepto su rotundo fracaso, no le queda otra alternativa que acogerse al perdón y a la gloria de Dios.

La desolación pone en crisis el concepto mismo y la búsqueda equivocada de la propia *perfección*, obligándole al hombre a asumir en paz su propia condición indigente como el lugar privilegiado de la adoración del que nunca jamás se podrá apartar⁴⁰, por muchas buenas obras que la perso-

³⁷ IGNACIO ya no habla exclusivamente de la consolación, sino que dice genéricamente «en cosa ajena». A saber de todos aquellos bienes de los que el hombre a veces dispone pero que en modo alguno le pertenecen.

³⁸ Cf. [351] y Carta a Sor Teresa Rejadell, Venecia, 18 de Junio de 1536 (MHSI 22 I, 101): «Luego procura el enemigo con la segunda arma, es a saber, con la *jactancia o gloria vana*, dándole a entender que en él hay mucha bondad o santidad, *poniéndole en más alto lugar* de lo que merece. Si el siervo del Señor resiste a estas flechas, resiste con humillarse y bajarse, no consintiendo ser tal cual el enemigo suade...»; Kempis L.II, c.9: «Cum igitur spiritualis a Deo consolatio datur, cum gratiarum actione accipe eam; sed Dei munus intellige esse, non tuum meritum. Noli extolli, noli nimium gaudere, nec inaniter praesumere; sed esto magis humilior ex dono, cautior quoque et timorator in cunctis actibus tuis: quoniam transibit hora illa, et sequetur tentatio».

³⁹ «alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia». El pecado angélico por antonomasia.

⁴⁰ J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits* I, 369: La desolación «elle nous établit dans l'humilité, qui seule permet d'accueillir le don de Dieu en sa plénitude et de croire parfaitement à l'amour de notre Dieu».

na haya realizado en su vida. Porque entonces, la experiencia de haber topado con el muro (de la desolación) de la más radical impotencia, desplaza de raíz la *esencia misma de la equivocada idea de perfección*, arrancándola definitivamente del yo (nuestra obstinada egolatría o narcisismo inconsciente), para centrarla en la verdadera y desinteresada relación de la amistad y en el descenso ilimitado del Verbo al fondo de la humildad en que el que Dios se complace volcar la Infinitud de su amor en plena libertad [167].

Es la sencilla y equilibrada solución existencial que S. Ignacio nos ofrece acerca de la *justificación gratuita* por la fe.

LA VERDADERA MADUREZ ESPIRITUAL COINCIDE CON EL SENTIDO DE LA GRATUIDAD

Con el fin de enseñar al hombre el desinterés del amor y el lugar donde acontece la verdadera gloria del Creador⁴¹, Dios permite que sobrevenga la desolación porque ésta pone de manifiesto, como ninguna otra mediación, la insuficiencia total del hombre y la bondad y el poder de Dios. Así habla entonces Dios para bien del hombre. Con lo cual le induce a un cambio profundo de actitud, al paso de la «propia justicia» a la *justicia* que viene de Dios⁴²; a la superación de todo voluntarismo para que se abra a la gratuidad de quien, sintiéndose nada e indigencia, experimenta el consuelo de sentirse amado, perdonado y conducido por Dios. Sólo él es capaz de justificar y salvar al hombre mediante su amor y su perdón. Sólo él es Padre y Amor incondicional a quien se debe atribuir la gloria.

Por esto motivo la verdadera adoración y servicio presupone la destrucción del ídolo del propio yo⁴³ y de la propia equivocada perfección. La gloria de Dios pasa por la propia nada e indigencia como lugar correcto para la adoración (la libertad del desinterés propio de la amistad). Y esto acontece allí donde Dios se manifiesta con Amor y el hombre como radicalmente indigente y necesitado, pero sostenido en su debilidad para dedicarse a su servicio⁴⁴. La gloria de Dios, así como la perfección del hombre, acontecen donde se encuentran y convergen la nada del hombre y la bondad y el poder de Dios.

⁴¹ Dios como seguridad y la gloria de Dios como verdadera alegría del hombre. La fórmula ;Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo (gloria)! expresa a un tiempo la Alianza de comunión y pertenencia a Dios así del pueblo como del individuo particular.

⁴² E. ARREDONDO, *Papeles ciclostilados*, Madrid. *Cuando el hombre experimenta la justicia de Dios*: 1. Se sabe incapaz; 2. Desea avanzar; 3. Pide ser llevado; 4. Se deja llevar; 5. Va alegre; 6. No se lo atribuye; 7. Lo agradece todo; 8. No desprecia a nadie; 9. Renuncia a falsos méritos adquiridos; 10. Y no teme las exigencias del Evangelio.

⁴³ Las propias fuerzas, la propia perfección, la propia imagen, fama, méritos o bondad...

⁴⁴ En la misma justificación gratuita va incluida la misión, el deseo de anunciar la salvación. La justificación entraña la dimensión del servicio.

Si es tentado grosera y abiertamente
[325-327]

SI ES TENTADO GROSERAMENTE Y ABIERTAMENTE¹*La tentación manifiesta de 1ª Semana*

[325-327]

INTRODUCCIÓN

En las Anotaciones [9] y [10] Ignacio advierte a la persona que da a otro modo y orden de meditar que el criterio para discernir si el que se ejercita está en 1ª o en 2ª Semana no son tanto los temas que medita o los misterios que contempla² cuanto el género de tentación que padece; a saber, los impedimentos reales³ que se le ofrecen para proceder adelante y avanzar libremente por el camino recién emprendido de la conversión. Si el que se ejercita es tentado grosero y *abiertamente*, si siente impedimentos descarados para proceder adelante en el servicio de Dios, habrá que pensar que todavía es más bien un candidato de primera Semana. Si por el contrario la tentación que padece es primordialmente más sutil, y velada bajo apariencia de bien, son entonces los criterios de discernimiento de 2ª Semana los que habrán de ser utilizados con él⁴.

¹ A. DENIS, *Commentarii in Exercitia Spiritualia* I, 41 induce al consentimiento e impiden el progreso; A. HAAS, *Commento sulle Annotazioni*, 84: «Ser tentado grosero y abiertamente no significa que estén presentes las tentaciones, sino que éstas todavía estimulan directa y prontamente al consentimiento deliberado; o sea, que el ejercitante todavía tiene poca capacidad y fuerza para superarlas».

² Los pecados y pasiones objeto de la vía purgativa o los misterios de la vida de Cristo de la vía iluminativa.

³ «Impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor», manifiestos y de entidad, groseros y relacionados con la inercia para salir de una situación de pecado o la opinión del mundo: «como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo, etc.» [9²].

⁴ GREGORIO DE NISA, *Vit Moys*, L.II. n.º 291 (GNO [W. Jaeger] VII/1 n.º 420, 133; SCh 1, 304-305) «Debido a que, como dije, el ataque del adversario se eleva al unísono que la persona crece en la virtud, y a que él busca ocasiones para hacer que la persona se vuelva hacia el mal, en relación con cada una de las etapas - cuando el pueblo ha crecido en la vida según Dios, el adversario intenta otro tipo de ataque, como hacen los buenos estrategas. Estos, cuando se hallan en presencia de un ejército difícil de superar en batalla alineada, a causa de su mayor potencia, planean un combate contra el enemigo apostándose y por medio de *emboscadas*. Del

LA PROBLEMATICIDAD DEL TEMA DE LA TENTACIÓN

En nuestros ámbitos religiosos hoy no se habla de la tentación porque cuando nos referimos a ella se plantea la cuestión de modo *teórico*: si existe el demonio o no⁵, o sobre la naturaleza de su identidad personal; en lugar de tratarlo a nivel *experiencial*. Con lo cual se acaba por desechar junto con el tema de su personalidad el problema religioso espiritual de la *experiencia* de la tentación. Ahora bien, sobre esta cuestión es preciso constatar dos aspectos: uno, que S. Ignacio intencionadamente no persigue la disquisición teórica sobre la demonología⁶; y otro, que simplemente se limita a constatar el fenómeno de la tentación⁷ que se manifiesta primordialmente como tendencia a la desviación del camino e inducción al abandono de la empresa comenzada hacia el bien.

En este sentido, la tentación *es real* y consiste en una moción o bien a la gratificación consentida del deseo desordenado, o bien a la desviación de la decisión-dirección inicial, o bien a la comunión con el mundo del pecado, o bien al apartamiento de Dios. No se identifica sin más ni con la inclinación de la propia naturaleza⁸ ni con el influjo de un poder maligno so-

mismo modo el estratega del mal a los que están fortificados por la ley y la virtud ya no se les opone de frente, sino que organiza su ataque contra ellos ocultamente y con emboscadas.

⁵ Véase el estudio de H. HAAG, *El diablo, su existencia como problema*, y las conclusiones, 423-425, a las que él llega.

⁶ Prueba de ello es que habitualmente utiliza el término genérico de «enemigo». La problemática demonológica era más propia de la vida monástica de los Padres del desierto y en particular de Evagrio, que fue el gran sistematizador de la demonología. Cf. A. et Cl. GUILLAUMONT, *Démon III. Dans la plus ancienne littérature monastique*, DSp 3, Véase especialmente 197-205; EVAGRIO PÓNTICO, *Cap. pract. I, 6-39* (SCH 170, 90-98 ; BPa 28, 138-151); *De diversis malignis cogitationibus*. (De div. mal. cog.).

⁷ *Por ejemplo*: En tiempo de desolación, esté uno tentado o no, tiene tendencia a abandonar la oración. (Cf. [12³] «Porque *el enemigo* no poco suele procurar de hacer *acortar* la hora de la tal contemplación, meditación o oración»; [13¹] «así en el tiempo de la desolación es muy difícil cumplirla»). Esta es una moción espontánea, fruto de la misma vivencia y no necesariamente del enemigo. Sin embargo, S. Ignacio afirma que ahí se halla también presente el enemigo. Constata simplemente una moción, que es del «enemigo» en cuanto que trata de apartarnos de Dios y de la opción que habíamos elegido como camino ideal. Pero eso no significa la más mínima especulación sobre la personalidad que se pueda hallar detrás de la moción. Es simplemente la constatación de un hecho y la *atribución* genérica del fenómeno «a algo o a alguien», por ser ajeno al núcleo de la libertad. Y esto es absolutamente sano y legítimo. Lo cual nos autoriza a hablar, con toda libertad, del «enemigo» sin prejuzgar ni entrar en otras cuestiones especulativas que más pertenecen a la Teología y a la Psicología, pero no a la exégesis espiritual.

⁸ ORÍGENES, *De Princ.*, III, 2,2 (SCH 268, 160): «In escis quidem et potu possibile erat delinquere nos etiam sine diaboli incitamentis, si forte minus continentes vel minus industrii fuisset inventi». Luego en materia de movimientos naturales (como son el hambre y sed) podemos pecar sin ser incitados a ello por el diablo, simplemente no siendo temperantes ni atentos; por el vicio de la intemperancia que sobrepasa la proporción y la medida que impone nuestra naturaleza. Y a la inversa, los demonios no actúan más que debido a que nuestra debilidad así se lo permite.

brenatural ni con la prueba humana proveniente del mundo exterior. Se ubica en el espacio existente entre la moción y el consentimiento de la libertad. Por eso el hombre la experimenta siempre como un influjo sobrevenido «*de fuera*», ajeno al núcleo más íntimo de su libre albedrío, y que contradice la orientación que un día libremente eligió. Aunque en realidad haya que admitir que, con frecuencia, proviene simplemente del mundo instintual del deseo, pero no nace del núcleo más íntimo de la libertad.

Se refiere al camino emprendido libremente un día hacia Dios. Por ello afecta principalmente a la dirección y a la *evolución del proceso* hacia adelante o hacia atrás. Vulnera la decisión. Trata de apartar o desviar al hombre de la plena adhesión al Bien, e incide sobre las propias inclinaciones naturales, desplegando todo su poder en el tiempo de la oscuridad sobre las tendencias que se derivan de la desolación⁹.

LAS TRES PARÁBOLAS SOBRE LA TENTACIÓN MANIFIESTA

Lo primero que percibimos en el texto ignaciano al llegar al n^o [325] es que se da una cesura respecto del bloque anterior y un cambio de género literario. Pasamos del género *normativo* al puramente simbólico o *parabólico*. Ignacio pretende compensar aquí la omisión llevada a cabo en el n^o [322] donde suprimió al enemigo como causa de la desolación, retomando de este modo un tema tradicional. Si el enemigo no es la causa de la desolación y, si la tentación «sub angelo lucis» es más propia de una situación espiritual posterior¹⁰, cuando el hombre comienza a buscar decididamente el bien, ¿cuáles son las manifestaciones más notables de la tentación manifiesta y descarada? Porque lo típico de la 1ª Semana es que sobrevengan mociones, que ejercen un poderoso influjo sobre la sensibilidad y que traten de hacer que se tambalee su todavía frágil decisión.

⁹ La omisión del enemigo como causa de la desolación llevada a cabo en el n^o [322], prueba que en la mente de Ignacio el enemigo carece de poder, pero es principalmente activo cuando el hombre se halla bajo el síndrome de la lejanía de Dios.

¹⁰ La construcción parabólica, tan férreamente concatenada de estas tres reglas [325-327] prueba evidentemente que Ignacio ha tomado tres motivos tradicionales y los ha estructurado de *modo* totalmente *original*. Son independientes de la elaboración del texto C. (Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 36-37). Su construcción castellana es de un encadenamiento lógico casi perfecto (Ib. 63), las proposiciones períodos tan armónicos y el latín de la P₁ tan pulido (perteneció al tercer traductor y 2^o colaborador, ¿Salmerón?; Ib. 85-86), que habremos de pensar pertenecen al período último redaccional. Si a esto añadimos que el tema tradicional de la tentación se fundaba principalmente en la contraposición «oculto-manifiesto» y en los logismos, tenemos que concluir que existe *una mayor probabilidad* de que Ignacio primero elaborara la tentación de 2ª Semana, siguiendo bastante a la letra algún texto tradicional y, posteriormente por cuenta propia, redactara estas tres parábolas, que forman una perfecta unidad, diferente de todo lo demás.

EL TEMA TRADICIONAL DE LA TENTACIÓN

Existe una gran probabilidad de que Ignacio encontrara unidos en la fuente, de la que se sirvió para la elaboración de estas reglas, los temas de la tentación *manifiesta*, en cuanto contradistinta de aquella otra *sub angelo lucis* (2 Cor 11,14), bajo apariencia de bien. Porque eran patrimonio de la tradición espiritual cristiana diversos aspectos de sobra conocidos por la Comunidad:

– el enemigo *no tiene poder*, es débil¹¹.

a) Actúa en la medida en que se lo permite nuestro titubeo o debilidad. Pretende crear miedo y asustar, siendo ésta su arma principal. Por ello es preciso reaccionar firmemente y desde el principio sin dar cabida a su penetración¹².

b) ejerce su influjo *sobre la periferia* del ser humano, pensamientos e imaginación, y no tanto sobre el núcleo de la libertad.

– De ahí la necesidad de *la transparencia* a los ancianos¹³ que conocen mejor sus astucias y perversidad.

– observa nuestras virtudes y defectos y a la larga nos ataca por *los puntos más débiles* de nuestro ser espiritual.

¹¹ Cf. S. ATANASIO, *Vita et conversatio S.P.N. Antonii* 24.27-28.42 (SCh 400). 24 (203): Cristo nuestro Salvador ha encadenado como a un pájaro al príncipe de ellos para que nos burlemos de él. 27 (211): son débiles y no pueden hacer otra cosa que amenazar. 28 (215): Son tanto más dignos de desprecio cuanto más débiles son. 42 (249): el mismo diablo confiesa que nada puede; nosotros conocida su debilidad, podemos despreciarle; 26 (209): Su arma principal son los pensamientos y la mezcla de lo verdadero con lo falso. 26 y 28 (209.215): Tratan de hacer ruido, impresionar e infundir el miedo.

¹² ORÍGENES, *De Princ.* III 2,2 (SCh 268, 160): Los demonios no actúan más que debido a que nuestra debilidad así se lo permite. «recibimos la semilla del pecado de lo que utilizamos naturalmente. Si no resistimos a los primeros movimientos de intemperancia y nos complacemos más de lo que conviene, entonces la potencia enemiga, toma ocasión de esta primera falta (negligencia) y nos instiga y presiona, valiéndose de todos los medios para multiplicar profusamente los pecados. Somos nosotros los que damos pie a las ocasiones y a los comienzos de los pecados, y las potencias enemigas las que los propagan sin límite»; T. DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, L.I, c.13: «Nescimus saepe quid possumus; sed tentatio aperit quid sumus. Vigilandum est tamen, praecipue circa *initium* tentationis; quia tunc facilis hostis vincitur, si *ostium mentis* nullatenus intrare sinitur; sed extra limen, statim ut pulsaverit, illi obviatur. Unde quidam dixit: *Principiis obsta; sero medicina paratur, cum mala per longas invaluerit moras*. Nam primo occurrit menti simplex cogitatio, deinde fortis imaginatio, postea delectatio, et motus pravus, et assensio. Sicque paulatim ingreditur hostis malignus ex toto, dum illi non resistitur in principio. Et quanto diutius ad resistendum quis torpuerit, tanto in se quotidie fit debilior, et hostis contra eum potentior».

¹³ Ellos poseen la discreto. Sobre la importancia que Ignacio atribuye a la obediencia al P. Espiritual desde la perspectiva del telón de fondo patristico y monacal Cf. H. BACHT, *Die Frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit*, 254-259; H. RAHNER, *Esprit et Église*, 179.

– Su arma principal son *los logismos*: pensamientos imaginativos cargados de dinamicidad que generan procesos a veces imparables, una vez que han echado a andar.

– Aparentemente se presentan como buenos (*sub specie boni*) pero el resultado (el final) es que acaban mal. Por ello se debe acudir o bien a la experiencia ajena o bien al discernimiento desde el final.

Todos estos materiales Ignacio pudo llegar a conocerlos por fuentes bien diversas, pero él los separó en dos bloques e hizo de los mismos una cuidada selección. Distinguió entre la tentación manifiesta y la encubierta en correspondencia con la situación de primera o de segunda semana. Para la primera creó tres parábolas sobre un mismo esquema dialéctico de cuño muy personal. Y reservó el tema más tradicional de la tentación «bajo especie de bien» para una situación espiritual posterior. La tentación *de primera semana* son mociones que atañen a la decisión e inducen descaradamente a la vuelta atrás o hacia el mal. Mientras que la tentación *de segunda* posee un matiz especulativo más sofisticado, de racionalización. Se presenta bajo apariencia de bien, pero oculta otra realidad la cual es preciso desvelar.

ELEMENTOS COMUNES A LOS NÚMEROS [325-327]

Las reglas 12ª a 14ª no hablan ya ni de consolación ni de desolación, sino más bien se refieren a tiempos habitualmente prolongados o a períodos de crisis en que el hombre, fundamentalmente de 1ª Semana, experimenta fuertes resistencias internas para afirmarse decididamente en el seguimiento del Señor. Tratan de desenmascarar *tres estrategias*¹⁴ inconfundibles del enemigo en sus mociones. Las tres son simbolizaciones de su actitud descritas mediante la dialéctica del *combate frontal*, desarrolladas en forma parabólica o de comparación. Porque el enemigo pretende tomar algo que el ánimo justo conserva en posesión.

[325] La *mujer* simboliza «la fuerza aparente»¹⁵, pero en la metáfora utilizada es cobarde. En cuanto se le resiste huye. No obstante se disfraza de poder. El hombre honesto, que riñe con ella, es el que en realidad posee la fortaleza con tal de que no titubee ni se debilite su decisión. [326] El *seductor*, que pretende abusar de una doncella inocente basa la estrategia de su éxito en el mutismo (silencio-secreto) que impone a la mujer. Pero la hija del buen padre o la mujer del buen marido pueden fácilmente conservar su honestidad con tal de que mantengan el principio de la *trans-*

¹⁴ *Se hace como*: es su lenguaje «habitual», el modo ordinario de haberse o comportarse.

¹⁵ Cf. W. SHAKESPEARE, *Hamlet, Act I, Esc. II*: «Frailty, thy name is woman!» «¡Fragilidad, tu nombre es mujer!» *The Complete Works*, 1074.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LAS TRES PARÁBOLAS

Análisis formal

TRES PARÁBOLAS SOBRE

LA TENTACIÓN DESCARADA O MANIFIESTA

<i>[325] El enemigo se hace como mujer</i>		<i>en ser flaco por fuerza y fuerte de grado.</i>	
1	Porque, así como es propio de la mujer, cuando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huida cuando el hombre le muestra mucho rostro;	1	de la misma manera, es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo, dando huida sus tentaciones, cuando la persona que se ejercita en las cosas espirituales pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo el opósito per diametrum.
2	y, por el contrario, si el varón comienza a huir perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la mujer es muy crecida y tan sin mesura;	2	Y por el contrario, si la persona que se ejercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia.
<i>[326] Asimismo se hace como vano enamorado</i>		<i>en querer ser secreto y no descubierto.</i>	
1	Porque, así como el hombre vano, que, hablando a mala parte, requiere a una hija de un buen padre o a una mujer de buen marido, quiere que sus palabras y suasionen sean secretas;	1	de la misma manera, cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionen a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto.
2	y el contrario le displice mucho, cuando la hija al padre o la mujer al marido descubre sus vanas palabras y intención depravada, porque fácilmente colige que no podrá salir con la impresa comenzada;	2	Mas cuando las descubre a su buen confesor, o a otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias, mucho le pesa; porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos.
<i>[327] Asimismo se [hace] como un caudillo,</i>		<i>para vencer y robar lo que desea.</i>	
1	Porque, así como un capitán y caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo,	1	de la misma manera, el enemigo de natura humana, rodeando, mira en torno todas nuestras virtudes teologales, cardinales y morales,
2	le combate por la parte más flaca,	2	y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos.

parencia a su verdadero amor o a quien lo pueda desenmascarar. Porque la tentación en cuanto queda al descubierto se desvanece por sí misma¹⁶. [327] El *caudillo* de un ejército basa el acierto de la estrategia de su asedio en el conocimiento exacto de los puntos más débiles de las murallas de la fortaleza que pretende asaltar, sobre los que finalmente dirigirá su artillería. Pero no logrará tomarlo si, conocida su vulnerabilidad, éstos son firmemente reforzados.

S. Ignacio tiende a explicar las cosas espirituales por medio de metáforas tomadas de la realidad. Explica así que el éxito de la decisión de seguir adelante y avanzar, del proceso espiritual, depende de determinados principios generales que el que se ejercita habrá de seguir siempre sin dudar: *Ponga mucho rostro*¹⁷ frente a la tentación; *sea transparente* y dígaselo a quien verdaderamente pueda denunciar el engaño; y, sobre todo, a la larga *cuide de sus puntos más débiles* y vulnerables que en definitiva pueden echarlo todo a rodar. En resumen, en todo proceda resueltamente adelante haciendo el «opósito per diámetrum» contra la tendencia de la afección desordenada o la inclinación, así de la tentación como de la desolación.

I. LA PRIMERA PARÁBOLA: LA TENTACIÓN ES UNA RIÑA [325]

En la regla 12ª Ignacio parte de un tema tradicional: El enemigo es débil y carece de poder¹⁸; y la tentación una riña en la que alguien ha de salir airoso. No obstante el *agon* acontece en un tiempo puntual y transitorio, que se puede convertir en estado permanente, caso de que el hombre no sepa o no desee reaccionar. Pone de manifiesto (discierne) la *actitud* del individuo¹⁹, su debilidad o su firmeza frente a la dificultad y su nivel de *decisión*. Lo único que hace es desvelar el fondo de su verdad.

Su presentación adquiere hoy una especial dificultad debido al carácter aparentemente «antifeminista» que lesiona el papel de la mujer en un mundo que con razón reivindica sus derechos a pie de igualdad con y sus valores en el seno de la sociedad. Pero no es ésta la intención de Igna-

¹⁶ J. CASIANO, *Conl* II, c.10.2-3, (CSEL XIII, 48-49; SCh 42, 120-121): «qui uniuersas cogitationes in corde nascentes perniciose uerecundia nescit obtegere, sed eas maturo examine seniorum uel reprobato uel admittit. Illico namque ut patefacta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam discretionis iudicium proferatur, serpens taeterrimus uelut e tenebroso ac subterraneo specu uirtute confessionis protractus ad lucem et traductus quodammo ac deonestatus abscedit. Tamdiu enim suggestiones eius noxiae dominantur in nobis, quamdiu celantur in corde».

¹⁷ No titubee, ni sea ambiguo en su decisión frente a...

¹⁸ S. ATANASIO, *Vita et conversatio S.P.N. Antonii*, nº 24.27.28.42 (SCh 400, 200-252).

¹⁹ En ella el hombre debe discernir cómo se comporta (cuál es el grado de decisión) frente a la dialéctica que el enemigo le presenta; su disposición para el combate, su capacidad de reacción, los mecanismos psicológicos que le dominan, si tiene miedo o pierde el ánimo, si le ofrece mucha resistencia y está firme en su resolución.

cio, sino expresar la dialéctica de la riña cuando las armas son a todas luces desiguales. Porque entonces inconscientemente la parte más débil se disfrazará de poder. Y, si vence, hará alarde de una despiadada crueldad.

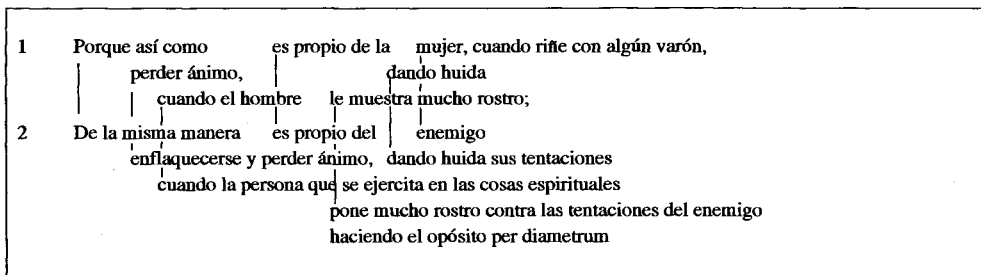
Redactada en todas sus partes según la dialéctica antagonica, tras el enunciado general, que es la alegorización del comportamiento del enemigo, vienen dos bloques en paralelo, que incluyen a su vez dos miembros en contraposición²⁰.

El comienzo es una alegorización:

«El enemigo se hace como mujer en ser flaco por fuerza y fuerte de grado»

El enemigo es débil a la fuerza y se manifiesta aparentemente como si fuese extremadamente fuerte, porque eso reafirma su debilidad²¹. Este es precisamente el *mecanismo psicológico* del débil y el signo de su cobardía y falta de magnanimidad: «Ser débil con los fuertes y déspota en extremo despiadado con los débiles». Realizarse con el débil, afirmando así su debilidad, y ser débil con el fuerte y el adulador. Lo diametralmente opuesto del comportamiento de la magnanimidad. En cambio quien posee realmente el poder, se puede permitir el lujo de mostrarse magnánimo, con tal de que tome conciencia de cuál es el momento preciso en que debe reaccionar.

El centro de la parábola es bimembre y antitético



²⁰ «Porque así como... de la misma manera»; «Es propio de... por el contrario», «es propio del... por el contrario».

²¹ La expresión «ser flaco por fuerza» equivale a «cuando no tiene otro remedio». Y «fuerte de grado» significa «voluntaria y gustosamente», conforme a su gusto o agrado (del latín *gratum* Cf. María MOLINER, 14, 13; *Diccionario de la Real Academia I*, 679). De ordinario se traduce la frase así: el enemigo es débil ante la firmeza y fuerte ante la debilidad del adversario. J. CALVERAS traduce «de grado» por «ante la condescendencia de» (Cf. *Directorio*, 205).

En esta pugna el *enemigo* es quien toma la iniciativa²², mediante la tentación, para lograr «su dañada intención con tan crecida malicia». El es el protagonista principal. La parábola narra lo que le acontece a él. A partir de ese momento el texto ofrece *dos alternativas* antitéticas: a) Se enflaquece, pierde ánimo y huye *ante*²³ quien, al verse atacado, le pone mucho rostro y hace el opositum per diametrum; b) Y su ferocidad, en cambio, no tiene mesura *ante*, quien recibida la embestida, comienza a tener temor, huir y perder ánimo frente a él²⁴. Las dos alternativas *dependen de* la actitud que adopte la persona en particular. Esa es la clave de todo el desenlace, su reacción. Por esa razón el segundo «cuando» equivale a un condicional: «si» o «en caso de que». La valentía del varón enflaquece a la mujer; y su cobardía, por el contrario, le deja a merced de su despiadada crueldad²⁵.

La «pointe» de la parábola y su aplicación²⁶

La «pointe», por consiguiente, recae en el par dialéctico «perder ánimo» - «poner mucho rostro». Porque sólo existe una única clave para poder triunfar en este «ἀγών» del que el hombre no puede escapar: poner mucho rostro, haciendo lo diametralmente opuesto a aquello a lo que induce la tentación: la ausencia de fisuras en la decisión y la firmeza y valentía a la hora de reaccionar.

La regla es simbólica e ilustrativa. Va dirigida a la inteligencia y a la reflexión. Desenmascara, por una parte la actitud del enemigo, pero por otra interroga y discierne al que se ejercita acerca de su posición midién-

²² *Es propio de*: El modo habitual histórico, inducido empíricamente de la estadística de multitud de casos, es que lo típico de la debilidad, cuando tiene que luchar o se ve obligada a reñir con quien es más fuerte o superior.

²³ «Ante» equivale a «en caso de que...».

²⁴ «la ira, venganza y ferocidad de la mujer es muy crecida y tan sin mesura»...«no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana» Cf. Job 41,25; D. Gil, *Discernimiento según S. Ignacio*, 225: «Estamos ante una contrariedad interna del enemigo, que no tiene ánimo, sino que pasa de un extremo al otro de su *cobardía*: ferocidad cruel o fuga [...] crece en el secreto o se disipa en la luz [...] prepotente cuando tiene ventajas y desbaratado en igualdad de condiciones».

²⁵ *La virilidad*, en cuanto *símbolo*, no es patrimonio ni de la masculinidad ni de la femineidad, sino que describe la *resolución sin fisuras de la libertad*, la coherencia y firmeza de la misma decisión. Cf. Sta. TERESA DE AVILA, *Moradas II*, c. único, n° 6, (854): «dejar lo comenzado [...] de no dejarse vencer [...] con gran determinación [...] sea varón». La virilidad en este caso describe la salud espiritual que responde dócilmente a la gracia. Y es patrimonio de la persona que, movida por el Espíritu, desea dar un sí incondicional en su respuesta a Dios en su decisión de luchar con la tentación, bien sea varón o mujer.

²⁶ Llamo *la pointe* al «eje comparativo» del que se infiere la instrucción sobre el proceder del enemigo o el punto en que gravita la comparación en todo relato parabólico. Y el *opósito per diametrum* la lección sobre el modo de proceder que la persona debe hacer en sí habitual.

dole con la reacción ideal. Si el mecanismo psicológico del enemigo es de sobra conocido, ¿cuál es el suyo de Usted? Envía un mensaje al que se ejercita sobre la lección implícita que se debe deducir de la parábola, persuadiéndole de que, con la gracia, es él quien detenta el poder; mientras que el enemigo, aunque despiadado, es pura debilidad. Con tal de que Usted sepa reaccionar, haciendo lo diametralmente opuesto a la inclinación de la tentación. La regla pretende reforzar la psicología del individuo frente a esta aparente fortaleza de la tentación, para lograr que el hombre ponga su confianza en el poder salvífico de Dios.

II. EL ENEMIGO ES UN SEDUCTOR [326]

Por dos razones parece que esta regla es el núcleo más original de las tres. Por estar más desarrollada que las otras dos y por ser la más emparentada temáticamente con las primeras Collaciones de J. Casiano.

Parte de una *experiencia espiritual*. El hombre desolado, sea de 1ª o de 2ª Semana, tiende a encerrarse en el mutismo y en la falta de transparencia, primero consigo mismo y después con relación a los demás. Se oculta inconscientemente la propia realidad porque no desea verla y sobre todo porque no la quiere aceptar²⁷. Se avergüenza de verse enredado en una situación que no controla. Comienza entonces a funcionar el «mecanismo de la negación» cubierto por el velo del silencio.

La tradición, por su parte, había descubierto dos cosas. Que era patrimonio de los ancianos, dada su experiencia (la «discretio»), reconocer y desvelar el engaño; y que, por el mero hecho de hacerla salir a la luz de la verbalización, se marchitaba, ya que, al exponerla, el mismo tentado discernía el engaño y tenía evidencia de lo que debía hacer. El asedio perdía así su carga afectivo-sensible al salir de la oscuridad a la luz. Y la transparencia daba pie al aprendizaje de la «discreción» que prevenía contra todo género de tentación.

El comienzo es una alegorización: La tesis general

De nuevo aparece la imagen de la dialéctica entre dos. La tentación es semejante a la seducción del ánima justa que posee la honestidad. La *oculta* seducción por la palabra y el engaño trata de lograr el dominio y la posesión del bien ajeno por medio del secreto²⁸ impuesto a su rival.

La estrategia del vano enamorado es «querer ser secreto». Se basa en que la persona seducida permanezca en el mutismo y guarde perfecto si-

²⁷ Jn 3,20: El que obra el mal odia la luz, porque no desea que se pongan de manifiesto sus obras.

²⁸ El «hablar a mala parte».

lencio. Consiste en cómo mantener callada a la mujer honesta. Porque la mujer es quien se halla en posesión de la honestidad. La tentación entonces incidirá sobre la inclinación a la pérdida de transparencia que ésta experimenta espontáneamente.

El centro de la sección es el desarrollo comparativo del artificio

Se despliega en tres fases:

El *primer miembro* es afirmativo. El que requiere, hablando a mala parte, quiere y desea que sus palabras²⁹ sean recibidas y tenidas en secreto³⁰. Sus palabras son vanas y engañosas. Habla de amor, pero con una intención depravada³¹. Porque lo que desea es hacerse con la honestidad de la doncella, persuadiéndole de que su amor es limpio y honesto; para que de este modo consienta libremente. Para ello trata de persuadirle de que es más conveniente *que nada se sepa*. Para mantener intacta la honra, y no despertar celos indiscretos; para evitar malentendidos e intromisiones, y otras complicaciones innecesarias que destruirían algo tan valioso³² como el amor que el vano enamorado ofrece.

Para el enemigo la incomunicación, el mutismo y el silencio encubridor de la mujer es la clave de su éxito³³.

El *segundo miembro* sólo presenta una de las dos alternativas posibles de la antítesis en condicional³⁴: la transparencia y manifestación del secreto. Dejando en suspenso la otra hipótesis para el tercer miembro de la sección. La clave del éxito sobre (la «pointe») la tentación se basa en el par «secreto-descubierto». Está en función de la posibilidad de desenmascarar al enemigo mediante la honestidad de la transparencia personal. Por eso «el contrario le displace mucho» o «mucho le pesa»

²⁹ Es una declaración de intenciones, basada en un juego de palabras.

³⁰ *Secreto* no equivale en este momento a *velado*, «sub angelo lucis». Porque la seducción es *frontal*. No obstante, aparece por primera vez el par de verbos «traer-salir» (trae sus astucias [...] que no podrá salir). Cf. E. GONZÁLEZ DÁVILA, Doc.31 [138-139] (MHSI 76 *Direct.* 521).

³¹ «Hablar a mala parte».

³² Pretende hacer valioso lo que es pura falsedad, desabrimiento y engaño.

³³ El seductor siempre basa la clave de su éxito en el *secreto* y en el *engaño*. Véase como muestra un texto de J. ZORRILLA, *Don Juan Tenorio*, act. IV, esc. 1ª, (Espasa Calpe), 91: Hablando Ciutti a Brígida le dice: «Pues yo me voy, que don Juan encargó que *sola vos* debiais con ella (Inés) hablar; Brígida: Y encargó bien, que yo entiendo de esto».

³⁴ El primer *cuando es temporal* («cuando el enemigo de natura humana trae» [326⁴]). Mientras que el segundo es *condicional*: [326⁵] «mas cuando (= si) las descubre», *pero si* las descubre.

El apéndice final

Explica la razón del desagrado y pesar³⁵. Porque si se pone de manifiesto la desvergüenza de la seducción, ésta se desvanece por sí sola y tiene muy pocas probabilidades de medrar. La tentación descubierta pierde aquel vigor afectivo-sensible que había adquirido con el secreto de la oscuridad. Y el seductor deduce que, al ser descubiertos sus engaños no podrá salir con éxito de la empresa comenzada.

La transparencia y la figura del buen confesor³⁶

La figura de la persona espiritual que conoce las³⁷ palabras y suasionés del vano enamorado (seductor) Ignacio la compara a un buen padre o al buen marido. Es alguien que sabe y conoce tales engaños³⁸, pero además busca sólo el bien de la otra persona y no teme ni denunciar ni herir, con tal de que aparezca la verdad y el otro se logre salvar.

En la Tradición la figura del anciano³⁹ era la portadora de la experiencia comunitaria que informaba al joven sobre los engaños y excesos en los que jamás debería caer. De ahí que la humilde transparencia y confesión se ordenaba al aprendizaje de la «discretio» y a la superación de la tentación. Ese gesto ante la mediación humana era el signo eficaz de su sinceridad ante Dios. Por una parte clarifica la decisión del que se ejercita y por otra reconoce al otro como el sacramento⁴⁰ de encuentro con la voluntad di-

³⁵ «porque fácilmente colige que no podrá salir con la impresa comenzada» [...] «porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada en ser descubiertos sus engaños manifiestos». Esta razón o coletilla final no tiene paralelo en las otras dos reglas [325] y [327].

³⁶ MHSI 64 *Constitutiones II*, P.3ª, c.1 [263] 12.; I. HAUSHERR, *Direction Spirituel en Orient*, DSp 3, 1033: «El objeto propio de la (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν) o “manifestación de los pensamientos” es el primer estadio, la prosbolé» (o acción de echar afuera).

³⁷ Aparece una acumulación de palabras que describen las *armas e intencionalidad* del vano enamorado: «astucias, suasionés, vanas palabras, engaños, malicias e intención depravada».

³⁸ S. Iñigo, mediante un gesto insólito, retuvo una noche en su aposento a la «manceba» de su hermano Martín, para poner al descubierto el pecado de su hermano. Como más tarde confesará (al P. Tablares) «Yo sí, que sabía que lo podía hacer». La noticia pasó de Tablares a González Dávila y después de éste al P. Cristóbal de Castro. Cf. J. Ig. TELLECHEA IDIGORAS, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, 242.

³⁹ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, 186: El don de la *diacrisis* unido a la profecía (saber hablar en nombre de Dios) hacen del anciano el perfecto padre espiritual; Th. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, 272: «no todo el mundo es digno de estar iluminado directamente por el Espíritu Santo»; Cf. L. REGNAULT, *Introduction a la doctrine spirituelle de Dorothee de Gaza*, n° 4: Conocimiento propio y necesidad de un guía espiritual (SCh 92, 52-55).

⁴⁰ Cf. D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 250: «En el ejercitante la presencia de una actitud de apertura veraz al director, es como un sacramento de la rectitud de su apertura a la comunicación de la voluntad divina».

vina por el cual nos guía el Espíritu de Dios. Su efecto psicológico es enormemente liberador. Porque antes incluso de recibir la respuesta, quien se hace transparente ha discernido ya la propia situación y su sinceridad incondicionada en el deseo de avanzar. De ahí que en los Ejercicios el rol «del que los da» se ciña⁴¹ con frecuencia simplemente a la figura del espejo objetivador que pone de manifiesto la verdad, previamente manifestada por el otro. Y por parte del que se ejercita se resume en el ejercicio de verbalización, que es un signo eficaz del *opósito per diámetrum* de la inclinación de la tentación. Dios suele de ordinario premiar esta transparencia con el consuelo de la verdad hallada en la humildad.

La *transparencia* es, por consiguiente, un don por el que el Espíritu, que nos da luz para conocer los propios “pensamientos”, nos concede también la libertad para manifestarlos abiertamente sin censuras y posteriormente para dejarnos iluminar. Va por tanto precedida de la atención y vigilancia a la puerta del corazón de los propios pensamientos (autopresencia a lo ocurrido en mi interior y exterior): la *nepsis* o vigilancia, que de ordinario se concreta en el «examen de conciencia». - y seguida de la libre y abierta la manifestación⁴². A esta última se le denomina *exagoreusis* o iluminación, revelar los pensamientos a un “diakrito” o cuenta de conciencia (para saber si los pensamientos son buenos o malos). Los apoftegmas son precisamente el relato de una visita, de una interrogación y de una respuesta. - Lo que constatamos es que uno pierde *transparencia* cuando no se encuentra bien espiritualmente y viceversa la recibe de la comunión. En caso de su pérdida la tentación se traduce en hermetismo incluso en falta de luminosidad para uno mismo. Uno es el último en verlo. Luego la transparencia es un don. - La transparencia no es sin más un carácter abierto, ni mera autopresencia a la propia conciencia o motivaciones (la propia realidad); ni tan siquiera consiste en el reconocimiento de los propios errores y pecados, sino que es además y sobre todo la iluminación y libertad que se derivan de la luz recibida de «lo Alto». El don de la limpieza y “orden interior” de motivaciones, que se manifiesta como disponibilidad para dejarse iluminar, conducir y guiar por el Espíritu. Es por tanto el reflejo espontáneo de la comunión con Dios y un don propio del Espíritu, fruto del amor –origen de la libertad– que el Espíritu nos concede.

III. LA PRUEBA ES UN ASEDIO PROLONGADO [327]

Desconocemos el origen tradicional de esta regla⁴³. Y más bien habría que inclinarse por el mismo Ignacio y su originalidad.

⁴¹ [17] No debe saber ni la vida ni los pecados del que los recibe, pero sí debe «ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los espíritus le traen» [...] ¿Qué dificultades encuentra para afianzarse en su decisión y en definitiva para avanzar».

⁴² I. HAUSHERR, *Direction Spirituelle en Orient*, DSp 3, 1036ss.

⁴³ Aunque se han avanzado algunas hipótesis. Cf. S. JERONIMO, *Epist 107,4* (CSEL 55) Es preciso aprender a no despreciar como pequeño aquello sin lo cual las grandes cosas

En ella cambia el ambiente simbólico de la lucha. Pasamos del nivel privado e interpersonal al contexto castrense bélico-militar. La tentación es un *sitio* prolongado al castillo espiritual⁴⁴. El enemigo basa el éxito del asedio en el *estudio detallado* de los puntos más débiles y vulnerables de la persona a quien desea atacar⁴⁵. Y el mecanismo psicológico que da pie a la tentación es que en toda persona a la larga aparecen siempre, lo quiera o no, algunos puntos más débiles⁴⁶ que el mismo desconocía por completo al comenzar (Lc 14,28-32). La *clave del éxito* final, al no estar formulada⁴⁷, se da por supuesta. Es preciso conocer y reforzar precisamente aquellos puntos más vulnerables de la personalidad porque, si algún día desiste de la empresa comenzada del seguimiento, se deberá a que su aparición acabará por decidir la continuidad.

EL CENTRO DE GRAVEDAD COMÚN A LAS TRES PARÁBOLAS

Recae en los pares dialécticos de la tensión. A partir de ellos aparece la lección o advertencia que se debe deducir y la norma de conducta que debemos practicar. Y, aunque los pares varían de una regla a otra, existen dos elementos comunes a las tres parábolas sobre este género de tentación: la *alternativa* de la que el hombre no puede escapar⁴⁸, y el modo correcto de reaccionar: *per diámetrum*⁴⁹ de la tentación.

no pueden subsistir; V. POGGI, *Saint Jean Climaque et Saint Ignace de Loyola*, 69 nota 84 : Ignacio compara la estrategia del enemigo a la de un jefe militar que despues de haber inspeccionado las fuerzas de un castillo, lo ataca por el punto más débil [327]. Clímaco había hecho esta misma advertencia a propósito del demonio de lujuria: *Scala Paradisi* 15,80 «este demonio , más que ningún otro, está al acecho (à l'affût) de los momentos favorables». Y emplea (emplie) también la imagen militar de la investigación de *los puntos débiles*. *Scala Paradisi* 15,44: «Cuando el demonio desea vincular a dos personas con un lazo deshonesto, sondea las *disposiciones* de cada uno de ellos, para saber por cuál prender el incendio» (PG 88, 889 y 900; Cf. P. Deseille 165); J. CASIANO, *Conl.* V,14.

⁴⁴ «Por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna» se refiere a las virtudes teologales, cardinales y morales.

⁴⁵ A la larga trata de «batirnos» y procura «tomarnos», persigue el dominio total.

⁴⁶ Hay quien es perezoso, quien es soberbio, quien no sabe encajar el fracaso, quien no se fía de Dios, quien se da al vicio, y quien no sabe hallar su identidad ni adaptarse a la medida de sus posibilidades, etc. En todo hombre aparecen a la larga algunos puntos más peculiares de su psicología, o de su situación coyuntural, que si no los previene a tiempo acabarán con el camino emprendido por prometedor que inicialmente pareciera.

⁴⁷ En esta regla falta el tercer miembro que ha sido desarrollado ampliamente en las dos reglas anteriores («y por el contrario...») y la coletilla final («porque fácilmente colige...»). La «*pointe*» en este caso recae en el par «nos bate por la parte más flaca» y la consecuencia implícita. Y el modo de reaccionar ideal será reforzar precisamente los puntos más débiles o delicados.

⁴⁸ O se reacciona de un modo o del otro. No hay una tercera posibilidad.

⁴⁹ [13] «por hacer contra la desolación y vencer las tentaciones»; [16] «si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es

El significado ignaciano de esta fórmula, aparentemente voluntarista, no significa sin más ir contra cualquier inclinación, sino solamente contra el desorden o la tentación, puesta la confianza en el poder del Señor⁵⁰.

DIRECTORIO

Estas tres parábolas, válidas para toda época, pero especialmente necesarias en el momento en que la firmeza de la decisión es todavía quebradiza, van dirigidas a los recién salidos de un fuerte proceso de purificación. Nos hablan de tres puntos vitales de la vida espiritual: el nivel de *decisión*, la *transparencia* y la *vigilancia* espiritual. Deben ser cuidadosamente explicitadas mientras el que se ejercita considera sus pecados y suplica el don de la compunción, para que la conversión sea real y el «proceder adelante» en el camino supere los condicionamientos y llegue a tener continuidad.

moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir *al contrario* de lo que está *mal afectada* [...] debe afectarse al contrario...»; [319] «mucho aprovecha el *intenso mudarse contra* la misma *desolación*»; [321] «poniendo las diligencias *contra la tal desolación*»; [325] «cuando la persona que se ejercita en las cosas espirituales *pone mucho rostro contra* las *tentaciones* del enemigo, haciendo el *opósito per diametrum*; [350] «La ánima que desea aprovecharse en la vida espiritual, siempre debe proceder *contrario modo* que el enemigo procede»; [351] «debe hacer *per diametrum* contra la tal *tentación*». Nótese el paralelismo existente entre los nº [319] - [350] y [325] - [351].

⁵⁰ La confianza jamás la puede poner uno en sí mismo, en la propia fuerza o debilidad, sino en el poder del Señor. El nº 325 es paralelo del [351]. Fiado del Señor debe alzar el entendimiento a su Criador y Señor. Por ello no puede el hombre ni enflaquecerse, ni perder ánimo. Porque entonces cobraría fuerza la tentación.

Las reglas de discreción de espíritus
de segunda Semana

[328-336]

[328] **REGLAS PARA EL MISMO EFECTO
CON MAYOR DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS,
Y CONDUCEN MAS PARA LA SEGUNDA SEMANA**

[329] ¹*La primera.* Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce. ²Del cual es propio militar contra la tal alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias.

[330] ¹*La segunda.* Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. ²Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obyecto por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad.

[329] ² *razones aparentes:* dobles, especiosas, que parecen una cosa y son otra, de un brillo engañoso que persiguen un mal fin, diferente de lo que a primera vista presentan como bueno [329²][351²]. Nótese que en este caso varía el significado de «aparentes» con relación a [314¹] – *sotilezas:* sutilezas excesivamente agudas, pero carentes de verdad – *asiduas falacias:* engaños o falsedades que uno intenta hacer creer a otro y se repiten históricamente.

[330] ¹ *trayéndola toda en amor de la su divina majestad:* «Se trata de un sentirse toda la persona arrastrada, desde el fondo de su ser, a un amor que, por encima de todo objeto determinado y delimitable, va derechamente a la infinitud de Dios en cuanto Dios mismo» (K. RAHNER, *Die Logik*, 380) – ² *obyecto:* vivencia previa, contenido ideológico-imaginativo, o mediación (personal u objetal) entre Dios y el hombre.

Al final de este n° [330] Ignacio había escrito una frase que conocemos por el latín de la P₁: «hoc probat beatus Tho. I-II q.9, a.1 (et) 6; et q.10, a.4». Donde Sto. Tomás de Aquino se pregunta si sólo Dios es el único agente exterior que, como Primer Principio (en cuanto Creador), capaz de mover «inmediatamente» la voluntad, sin servirse para ello del entendimiento humano y sin la intervención de mediación alguna creada; y si tal moción crea en la voluntad la necesidad de un asentimiento que le prive al hombre de libertad. Esta cita, que pasó inicialmente a la traducción latina de la P₁ y P₂., ya no aparece en V. Lo que induce a pensar que S. Ignacio la eliminó muy tarde, tal vez incluso después de 1547. S. Ignacio tal vez la tachó o bien porque reflejaba una problemática que no coincidía exactamente ni con su vivencia ni con su pensamiento, o tal vez porque iba a complicar más que a ayudar en el momento en que él trataba de poner el fundamento del acto prototípico de la libertad [175²].

[331] ¹*La tercera*. Con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: ²el buen ángel por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor; ³y el mal ángel para el contrario, y adelante, para traerla a su dañada intención y malicia.

[332] ¹*La cuarta*. Propio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis, entrar con la ánima devota y salir consigo. ²Es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones.

[333] ¹*La quinta*. Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel. ²Mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, ³o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, ⁴clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna.

[334] ¹*La sexta*. Cuando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, ²aprovecha a la persona que fue dél tentada mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le trujo y el principio dellos, ³y cómo, poco a poco, procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; ⁴para que con la tal experiencia, conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños.

[335] ¹*La séptima*. En los que proceden de bien en mejor, el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja; ²y el malo toca agudamente y con sonido y inquietud, como cuan-

[331] ² *por provecho*: por = Para – ³ *el contrario*: Lo contrario – *y adelante*: Y ulteriormente; e incluso, para conducirla a algo todavía peor.

[332] ¹ *se forma sub angelo lucis*: Se disfraza de ángel de luz (2 Cor 11,14) – *entrar con la ánima devota*: acomodarse inicialmente a las inclinaciones del hombre piadoso o a aquellas que provienen de la misma consolación – *salir consigo*: y salirse con la suya (con su intención depravada [334³]) – ² *cubiertos*: Encubiertos, velados, simulados.

[333] ¹ *el discurso de los pensamientos*: «discurso» = El proceso o la evolución de los mismos – ² *que trae*: Que le sugiere e insinúa – *distractiva*: Distractiva – ³ *la enflaquece*: Le desanima – *conturba*: Altera, intranquiliza, crea turbación.

[334] ¹ *conocido de*: conocido por – ² *trujo*: Trajo – ³ *descendir*: Descender, hacer que perdiera aquella. – ⁴ *conocida y notada*: advertida y conocida por experiencia.

[335] ¹ *toca*: Le mueve, infunde en ella sus mociones – ³ *contrario modo*: Este nº [335] es la «inclusión» final de los números [314] y [315]. Prueba de ello es que, en primer lugar, el eje dialéctico de ambos bloques gravita en la irreductible oposición de dos géneros de mociones diferentes; y en segundo lugar que toda la terminología de ambos grupos se corresponde perfectamente de modo paralelo – ⁴ *la disposición del ánima ser*: Lo cual se debe a que la disposición anímica es semejante o contraria a las tales mociones – ⁵ *con sentidos*: Ruidosos y perceptiblemente. En contraposición a «con silencio», sin ser notado.

do la gota de agua cae sobre la piedra. ³Y a los que proceden de mal en peor tocan los sobredichos espíritus contrario modo. ⁴Cuya causa es la dispusición del ánima ser a los dichos ángeles contraria o símile. ⁵Porque, cuando es contraria, entran con estrépito y con sentidos, perceptiblemente; ⁶y cuando es símile, entra con silencio, como en propia casa a puerta abierta.

[336] ¹*La octava*. Cuando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño, por ser de sólo Dios nuestro Señor, como está dicho, ²pero 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, ³en que la ánima queda caliente y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada. ⁴Porque 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, ⁵forma diversos propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor. ⁶Y, por tanto, han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto.

[336] ² *pero la persona*: No obstante, la persona — *el propio tiempo de la tal actual*: El hombre debe distinguir (discernir) cuidadosamente (con mucha vigilancia) el momento en que se halla bajo el influjo inmediato de la tal moción divina (1º tiempo), de aquel en que, así su raciocinio como su libertad, comienzan a desempeñar el protagonismo principal (2º tiempo), en virtud del fervor (caliente, favorecida, favor) y de las demás efectos y consecuencias (reliquias de) que en él ha dejado la pasada consolación — ⁴ *su propio discurso de hábitos*: Como fruto («discurso») de sus hábitos adquiridos y resultado de sus propios criterios (juicios y modo de pensar) deduce (*forma*) unas conclusiones y determina unos propósitos que ya no provienen «inmediate» de Dios, sino exclusivamente del modo de ser personal. El criterio que Ignacio establece aquí se debe a que el lenguaje de Dios, propio de la consolación sin causa, es general, habla de su amor, y orienta en una dirección no particularizada. Dios se autocomunica en el mismo amor que infunde, pero no determina lo concreto, que queda a la libre determinación posterior del individuo.

INTRODUCCIÓN A LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO DE 2ª SEMANA

GÉNESIS DEL TEXTO

S. Ignacio recoge en las reglas de 2ª Semana tres temas tradicionales de gran relieve y luminosidad. La *actividad inmediata* de Dios en el alma contrapuesta cualitativamente a todo otro género y especie de moción; la *tentación* «sub angelo lucis», a la que se ven sometidos especialmente los hombres más avezados en la vida espiritual; y el *discernimiento por connaturalidad* que distingue el origen de donde proceden las mociones por el impacto afectivo que provocan en el espíritu humano según la diferente situación anímica (la «disposición») en que se encuentre la persona espiritual. Con estos tres elementos Ignacio crea una obra perfecta.

Establece una neta distinción entre el sedimento afectivo-psicológico que deja en el alma toda moción espiritual «mediada», contrapuesta a la actividad «inmediata» de Dios; con el fin de elevar esta última a la categoría de primer principio de conocimiento espiritual, culmen de la libertad humana penetrada por el amor, reglas [329] y [330].

A continuación, desarrolla el tema tradicional de la «tentación sub angelo lucis» con el fin de distinguir entre el hombre de primera y segunda semana [331-334], sirviéndose para ello del proceso evolutivo de los pensamientos; el tema tradicional de los *logismoi*.

Y, finalmente, a partir del discernimiento por connaturalidad elabora dos piezas «inclusivas» y complementarias: *una* referente a la actividad de los espíritus con relación al camino, «proceder adelante en el bien obrar», según dos situaciones anímicas paradigmáticas «los que van de pecado mortal en pecado mortal y los que van de bien en mejor subiendo»; y *otra* referente al modo de «entrar o tocar», el impacto afectivo que provocan [335]. La primera la antepuso más tarde al conjunto de reglas sobre el discernimiento por su aplicabilidad a todo tipo de situación espiritual [314-315].

Andando el tiempo Ignacio cayó en la cuenta de que debía prevenir al candidato sobre los riesgos que comporta el segundo tiempo de la consolación sin causa. Porque los juicios y pareceres que emanan de él no go-

zan de la evidencia anterior. Por ello el n° [336] aparece como un apéndice adicional añadido con posterioridad.

PIEZAS DE QUE SE COMPONE

Según esto, las reglas de discreción de espíritus de segunda Semana se componen de *cinco piezas* fundamentales:

a) Del criterio general para el reconocimiento de la actividad del Espíritu de Dios sobre el espíritu humano: la «verdadera alegría» [329].

b) De la intervención exclusiva e «inmediata» de Dios en el alma: la «consolación sin causa precedente» [330].

c) De la distinción general entre la actividad del buen y mal espíritu [331] y del desarrollo ulterior sobre la tentación «sub angelo lucis» propia de 2ª Semana [332-334].

d) De la gran inclusión de apertura y cierre de todas las reglas: [314-315] y [335].

e) Y de un añadido de última hora referente al riesgo del 2º tiempo de la consolación [336], que viene a ser un complemento ideal del n° [330], y habrá de ser estudiado juntamente con él.

La verdadera alegría

[329]

EL CRITERIO INEQUÍVOCO UNIVERSAL PARA AVERIGUAR
SI EL HOMBRE SE HALLA BAJO EL INFLUJO DEL ESPÍRITU DE DIOS

[329]

INTRODUCCIÓN

El lenguaje de una realidad involutiva por el que se pone de manifiesto el amor propio, el pecado o la muerte conduce irremediabilmente a la tristeza; el cruel resentimiento de no haber podido o sabido integrar en el amor determinados acontecimientos de la vida (la cruz). Por este motivo Ignacio presenta esta regla al comienzo de la 2ª Semana con el fin de establecer el *criterio universal* de discernimiento de todo género de mociones, y para facilitar el reconocimiento de la actividad del buen espíritu contrapuesta a la del malo «bajo capa de bien»¹ [329²] y [332-334]; en el preciso momento en el que quien se ejercita se halla de lleno comprometido en el seguimiento de Jesús² y en la búsqueda de la voluntad divina; para que el sujeto que va «de bien en mejor subiendo», y cuya tónica anímica habitual es la alegría y el gozo del Espíritu, discierna entre las diferentes alegrías que le sobrevienen, y se establezca definitivamente no en su propia seguridad, sino en la firmeza del triunfo del Señor³. Y además con el fin de marcar una *neta distinción* entre la actividad del Espíritu en general⁴, de aquella que es propia y exclusiva de la «inmediatez» del mismo Dios⁵. De este modo, a la cesura existente entre los números [314-315]-[316-317], corresponde en paralelo ahora ésta de la 2ª Semana: [329]-[330].

¹ S. Fco. de SALES, *Serm. miercol. de ceniza* 1612, Oeuvres VIII, 82-83: El tentador nos engaña presentándonos un Dios hostil a nuestra alegría.

² En la «vía» purgativa de 1ª Semana la alegría, que comienza a invadir al principiante, va a la par con el trabajo de la purificación. Cf. S. BERNARDO, *De diversis* 18,2, (Ed Cisterc VI/1, 158-159; BAC 497, 164-165). Y en la «vía» iluminativa [10²] del «conocimiento interno de Jesús» (2ª Semana) la alegría de la consolación es el clima de progreso en que se halla habitualmente la persona espiritual. Cf. J. CLEMENCE, *Le discernement des esprits dans les «Exercices Spirituels»*, RAM 28 (1952) 64.

³ La alegría es el don pascual del Resucitado (Lc 24,41; Jn 20,20) que establece al hombre en la firme esperanza del triunfo de la resurrección, en la fidelidad inquebrantable de Dios al hombre.

⁴ Cuando se vale para ello de las distintas «mediaciones»: «Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones».

⁵ De la que es sin causa y *sólo es de Dios* [330].

ANÁLISIS FORMAL

<p>[329] A. Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar</p> <p style="margin-left: 100px;">verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación</p> <p>B. que el enemigo induce. Del cual es propio</p> <p style="margin-left: 100px;">militar contra la tal alegría y trayendo consolación espiritual, razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias.</p>	
<p style="text-align: center;">[315]</p> <p>En las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla. Porque entonces</p>	<p style="text-align: center;">[329]</p>
<p>propio es del mal espíritu ————— morder, tristar</p> <p>y poner impedimentos, inquietando con falsas razones —————</p> <p>para que no pase adelante;</p>	<p style="text-align: center;">...que el enemigo induce.</p> <p>Del cual es propio militar contra la tal alegría y consolación espiritual,</p> <p>trayendo razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias.</p>
<p>y propio del bueno —————</p> <p>dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, —————</p> <p>para que en el bien obrar proceda adelante.</p>	<p>Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual,</p> <p>quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce.</p>

La regla se compone de dos miembros antitéticos, perfectamente diferenciados, que pretenden poner de relieve la «contrariedad» irreductible de dos géneros de mociones que le llegan al hombre de las diversas «mediaciones» de la vida (los «espíritus»). Cada miembro consta, a su vez, de otro par de sentencias paralelas que se corresponden de modo concéntrico con las del miembro anterior⁶.

Por el contenido temático y por el asombroso paralelismo de su estructura con el n° [315], es preciso admitir que ambas reglas poseen un mismo origen tradicional y pertenecen a la misma etapa redaccional⁷. Ambas tratan de que el hombre proceda resueltamente adelante en el seguimiento de Jesús. Con la única salvedad que, mientras en el n° [315] las mociones eran consideradas en relación con las primeras etapas del camino («pasar o proceder adelante», y son por ello más propias de 1ª Semana), en el n° [329], en cambio, se hace hincapie en la «impresión afectiva» de la alegría como clave interpretativa así del origen como de la bondad o malicia de las mociones, y esto supone una mayor madurez espiritual (2ª Semana).

La verdadera alegría, provenga «mediata» o «inmediatamente» del Espíritu de Dios, es una vivencia consolatoria que otorga plenitud a todo el ser, disipando «toda tristeza y turbación»; es un estado emocional con una fuerte dinámica hacia arriba en la que reina el sosiego, la paz⁸ y la anchura de corazón para avanzar por el camino del divino servicio⁹. Mientras que en el origen de la *tristeza y turbación* predominan los contenidos ideológicos falsos¹⁰, que son las armas de las que se sirve el enemigo para engañar y acabar con la consolación¹¹.

Por este motivo la verdadera alegría está emparejada con el gozo y la consolación espiritual hasta el punto de identificarse con ellos¹². Es, en

⁶ A *dar* [...] corresponde *militar contra*; y a *quitando toda* [...] corresponde *trayendo razones*.

⁷ Como más adelante podremos comprobar, los n° [314-315], [329] y [335] forman una unidad indisociable y deben ser analizados como un bloque temático unitario. Por este motivo trataremos de su posible *origen tradicional* cuando hablemos de ello en el n° [335].

⁸ Cf. el n° [316⁴] «y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, *quietándola y pacificándola* en su Criador y Señor».

⁹ Con la expansión de la alegría todas las potencias se unifican. Con la contracción de la tristeza todo el espíritu se reduce y muere. Cf. S. AGUSTIN, *Tract Io Ev.* 44,8 (CCL 36, 403) «Laetitia animi diffusio, tristitia animi contractio»; *Tract Ep. Io I. IV,6* (SCh 75, 230): «Tota vita Christiani boni, sanctum desiderium est [...] sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem»; Dios, al hacerse escuchar, dilata el deseo, y al hacerse desear, ensancha el corazón para que éste sea capaz de recibirle.

¹⁰ Los mecanismos racionalizados de defensa y autojustificación en los que se enrosca y anida el amor propio.

¹¹ H. RAHNER, *Werdet Kundige Geldwechsler*, 330.

¹² Y si prolongamos el paralelismo con el n° [315] habremos de decir que equivale a las lágrimas, inspiraciones y quietud, capaz de superar todos los impedimentos, en la práctica magnánima del bien, que ha puesto toda su confianza, no en sí mismo, sino en el Señor.

fin, la síntesis y el compendio de todas las manifestaciones fenomenológicas de la consolación¹³.

DEFINICIÓN DE LA «VERDADERA ALEGRÍA»

Se la podría definir como el reflejo psicológico de la comunión¹⁴, de la actividad divina o del hecho de sentirse amado por Dios. Aquello que experimenta el hombre cuando Dios, o todo bien limpio «sin mezcla», se le entrega o afecta. Porque el hombre se mueve por aquello que le apetece y alegra, por lo que le da felicidad, ya que la apetencia de la misma, y en última instancia el amor, es el motivo formal de la libertad y de toda decisión ulterior. Y en consecuencia, tanto Dios como el buen espíritu, actúan sobre el ser del hombre acomodándose a su naturaleza para otorgarle la verdadera plenitud; con el fin de que el hombre busque y se decida, a partir de ella, según el querer de Dios. En cambio el mal espíritu, con falsas («aparentes») razones, siempre muy justificadas («asiduas falacias»), trata de destruirlo y de apartarle del camino emprendido, sumiéndolo en la tristeza y en la desolación.

LA DISTINCIÓN ENTRE LAS VERDADERAS Y FALSAS ALEGRÍAS

Conviene advertir, no obstante, que no toda alegría proviene en último término de Dios. Más aún, cuando el hombre va «de bien en mejor», el mal espíritu se acomoda a su situación e inicialmente también comienza su proceso provocando en él la consolación. Por ello el discernimiento de 2ª Semana es un *discernimiento de alegrías*, verdaderas y falsas, para que el hombre reconozca con evidencia aquella que es la auténtica y «verdadera», y camine siempre hacia adelante movido por la sintonía o connaturalidad con la moción que es propia del Espíritu de Dios [335].

Con este fin, para el reconocimiento de la «verdadera» alegría, criterio inequívoco de la presencia del Espíritu, conviene destacar *cuatro notas* de una cierta relevancia:

¹³ S. AGUSTIN, *Conf.* X,21,31 «La alegría es, en efecto, la cara subjetiva de la bienaventuranza»; y alegrarse en el Señor la verdadera vida: *Conf.* X,22,32 (CCL 27, 172) «Ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te»; *Tract Io Ev.* XXV, 17 (CCL 36, 258) «Audiendo te felix sum, de voce tua felix sum, intus bibiendo felix sum»; S. BERNARDO, *SCi* 31,6 (ed Cister I, 223) Con el don de su amor Dios alegra el rostro del corazón; *SCi* 33,7 (ed Cister I, 238-239) El hombre, en la esperanza de la felicidad, halla su consuelo; NICOLAS CABÁSILAS, *Vit in Chr.* VII,41 (SCh 361,163) Al tratar de la verdadera y falsa tristeza Nicolás llega a afirmar que el amor de Dios (la vida en Cristo) produce la verdadera alegría y la libertad de toda preocupación; S. Fco. de SALES, *Traité de l'Amour de Dieu* L. VI, c. 7 (Oeuvres IV, 327) Dios derrama imperceptiblemente en el fondo del corazón una cierta dulce suavidad que testimonia su presencia y ayuda a servirle mejor.

¹⁴ Por eso Ignacio lo llama en este mismo número de cuatro formas diversas: «moción de Dios», «verdadera alegría», «gozo» y «consolación espiritual».

a) Las diversas alegrías que el hombre experimenta se distribuyen en una *amplia gama*, como el espectro de la luz. Unas son del todo limpias y otras van «mezcladas» con otras intenciones no tan limpias; y las hay incluso que son totalmente oscuras y pecaminosas¹⁵. Van desde la satisfacción del honesto deber cumplido con fidelidad hasta la secreta alegría de quien se venga o se da a sí mismo un placer.

b) A veces agradan, son alegría, por lo inesperado de la sorpresa¹⁶ y otras por satisfacer los *deseos más profundos de felicidad* que constituyen el fondo del ser¹⁷.

c) Con frecuencia son algo *agridulce*, por no ser un gozo completo, y porque llevan consigo inherente un cierto recelo de su pérdida¹⁸, sobre todo cuanto más humanas sean. En cambio, cuanto más limpias y «sin mezcla» son tanto más propias del Espíritu de Dios: comunión con la verdad y la rectitud.

Son *un regalo en precario*, para que el hombre las ordene y, sirviéndose de ellas, camine hacia Dios. Le muestran el camino del verdadero servicio y el modo de reconducir todas las cosas a su divina Majestad.

d) Las *puramente humanas* son compatibles, es decir, se pueden dar simultáneamente junto con sentimientos de oscura tristeza de fondo y de lejanía de Dios (desolación), e incluso puede el hombre gozar de ellas en momentos en que se halle *deshecho* moral y psicológicamente¹⁹. Pues puede el hombre tener estas u otras alegrías y estar profundamente triste y desolado por faltarle la alegría propia del Espíritu.

Lo cual indica que muchas de las alegrías humanas no son la «verdadera» alegría que viene de Dios. Porque afectan y gratifican unos estratos del ser que no son su mismo fondo²⁰, ni ocupan la totalidad de su cora-

¹⁵ En vano busca el hombre la dicha en este mundo, porque la alegría mundana está siempre mezclada con la inquietud. S. AGUSTÍN, *En Ps* 85,7 (CCL 39, 1181) «en la tierra no hallé la fuente de la dulzura [...] ¿En qué hombre podría hallar la seguridad? ¿de qué cosa podría recibir un gozo cierto y duradero?»; S. BERNARDO, *Div* 18,2 (ed Cister VI/1, 158; BAC 497, 164) La falsa alegría es un vino envenenado «venenum aspidum insanabile»; S. Fco. DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* L I, c.10 (IV, 61-62) trata de la falsedad de las alegrías del pecado.

¹⁶ e.g.: Un acontecimiento fortuito o «la recepción de la noticia largo tiempo esperada».

¹⁷ e.g. La posesión de la verdad, el deseo de saberse aceptado y querido, la satisfacción por la propia autorealización, o bien simplemente la cenestesia que sobreviene después de comer, etc.

¹⁸ Incluso el enamorado, en el colmo de su dicha, recela así por su pérdida como por el hecho de si será del todo correspondido para siempre.

¹⁹ Por ejemplo, al hombre que le va bien en los negocios o el incha de fútbol que ve ganar a su equipo y cuyo matrimonio está deshecho o se haya en una situación de grave deterioro moral.

²⁰ El impulso hacia el amor, limpio de todo mal y el deseo de felicidad.

zón²¹. Es decir, no satisfacen los deseos más profundos, ni llenan plenamente su apetencia de felicidad, la cual se halla siempre inseparablemente vinculada a la dependencia de Dios por la adhesión incondicional [23]²².

Y a la inversa, lo mismo que afirmamos de la alegría se podría decir exactamente igual de las diversas *pruebas* y agitaciones que padece la vida del hombre sobre la tierra.

LA ALEGRÍA PROPIA DEL ESPÍRITU

Todo ello nos pone en la pista de que la «verdadera» alegría y el gozo del Espíritu es *una experiencia vital* «regalada», de la que el hombre no dispone, y no una mera deducción lógica semejante a la del que trata de persuadirse de que estar triste es algo aniquilador. Es un estado anímico, provocado por el Espíritu (la autocomunicación del mismo Dios), que crea al hombre «de lo alto» (Jn 3,3.7), afecta a todo el ser en sus estratos más profundos y le da acceso al conocimiento de Dios.

A veces puede estar «mediada» (por «sus ángeles»), porque llega al hombre a través de alguna criatura, o bien puede ser «inmediata» (Propio es «de Dios»). Pero en ambos casos es el reflejo psicológico, el sedimento vital, que deja la *moción*²³, y el síntoma de la verdadera plenitud y felicidad. Es el don propio del Espíritu (Gál 5,22)²⁴.

Ignacio vincula este tipo de alegría a tres tipos de vivencia: o bien a la experiencia de la Resurrección de Jesús²⁵, o bien a la manifestación de la

²¹ S. Fco. De SALES, Los tormentos afectan sólo a la superficie del ser. Nos purifican. La verdadera alegría en cambio permanece intacta en el «fondo del corazón» o en la «porción superior del alma». Cf. F. BUSSINI, *Joie* DSp VIII, 1250

²² Es curioso constatar la insistencia de Ignacio en esta *ausencia de mezcla*, de afecciones desordenadas (de todo desorden), cuando define la pura libertad movida por Dios: [169²] «el ojo de nuestra intención debe ser *simple*»; [172⁴] «porque toda vocación divina es siempre *pura y limpia*, sin *mixtión* de carne ni de otra afección alguna desordenada»; [333¹] «y si el principio, medio y fin es *todo* bueno, inclinado a *todo* bien, señal es de buen ángel».

²³ En este caso la palabra «moción» indica principalmente la «inmanencia» de la vivencia de la consolación espiritual, y hace alusión al crecimiento en la plenitud humanizadora que establece una relación cada vez más positiva a las cosas, capacitando así al hombre para una mejor inserción en la realidad por el amor experimentado. De este modo la vivencia historiza la vida de comunión con Dios (la caridad) trascendiendo las pruebas de la vida e instaurando todas las cosas en el triunfo de la resurrección de Jesús. Es la prueba por la que debe pasar siempre la credibilidad del amor.

²⁴ S. Fco. De SALES, T. XIII Lett 275, 16: «porque Dios es el Dios de la alegría; Lett 277, 21: Es preciso hacer la voluntad de Dios alegremente o al menos «*courageusement*»; Lett. 315, 112; T. XII Lett 233, 349; T. XVIII Lett 1326, 39; El verdadero espíritu de la devoción es un espíritu de alegría y de suavidad. Es la alegría propia del Don del Espíritu.

²⁵ El verbo «alegrar» (2 veces): (me) alegrar [221]; (me) alegrar [229²] Ignacio lo refiere a la gloria y el gozo por la resurrección de Cristo. La palabra «alegría» (que aparece en 6 ocasiones): [78]²; [229]²; [329]² una vez se refiere a la gloria de la resurrección

autocomunicación del mismo Dios en la consolación, o bien nos llega a través de aquellas mediaciones puramente limpias (sus ángeles) y son entonces el resultado de la experiencia desinteresada y sin mezcla del bien en general. Pertenece a un estrato sensible, por tratarse del reflejo psicológico de sentirse amado por Dios, pero redundante de la actividad del Espíritu en el fondo de él.

La alegría mediada, «Propio es [...] de sus ángeles»

La experiencia del bien, limpio de toda mezcla, aunque esté «mediada», da verdadera alegría y felicidad²⁶.

Porque con frecuencia la alegría tiene una causa, por ser común tanto a la consolación «con causa» como a la que carece de ella. No obstante, es un rasgo inequívoco de que el hombre se halla bajo el influjo del Espíritu de Dios y va por el camino del bien. Se refiere entonces principalmente al camino.

De ordinario es la «brújula» de la que el hombre se sirve para orientarse y acertar en su decisión, movido por el Espíritu de Dios y en sintonía con su voluntad. Es el criterio habitual del discernimiento que hace que el ojo de su intención sea simple y unificado por una única motivación, puesta por Dios en su corazón: el deseo de agradarle y hacer exclusivamente su voluntad en orden a la orientación general de su vida y a toda elección particular.

Es el marchamo de garantía de su presencia que guía al hombre para que, de modo habitual, busque y halle su voluntad en un proceso creciente de asimilación de la obediencia filial de Jesús²⁷, aquella obediencia propia del Hijo en su disposición incondicional al amor del Padre.

[78¹]; otra se refiere a la alegría en general [78^{1bis}]; dos veces equivale al gozo y a la gloria de Cristo resucitado [229^{2,3}]. Y las dos ocasiones restantes pertenecen a la regla que ahora nos ocupa sobre el consuelo del Espíritu [329^{1,2}]. El adjetivo «alegre» (pensamientos «alegres») [206⁴] también lo menciona Ignacio con relación a la resurrección. Y finalmente hallamos una única vez el sinónimo latino «leticia interna» referido a la consolación. De donde se deduce que de las 10 ocasiones que aparece el concepto en 6 se halla íntimamente vinculado a la resurrección, 3 equivale al don de la consolación espiritual, y 1 sola vez significa la alegría por cualquier motivo en general [78^{1bis}]. S. AGUSTÍN, *Serm* 96,3, 586 (BAC 441, 639-640): «El Resucitado arrastra a sus discípulos hacia el lugar de la alegría soberana y de la paz suprema».

²⁶ S. AGUSTÍN, *Conf* X,23, 33-34 (CCL 27, 172-173) «La alegría nace de la verdad».

²⁷ En la medida en que el discípulo conoce la alegría filial, gracias a su fidelidad a Jesús, reconoce que la alegría escatológica es el fruto de la fe, un regalo del que no dispone (se halla «extra nos»), pero que le conduce al amor del Padre. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 435-436 (*Teología del Nuevo Testamento*, 502): «se la caracteriza como la alegría escatológica [...] aun cuando es un don del Revelador, no se halla realizada como estado definitivo, sino que se halla siempre delante del creyente como algo que se está realizando [...] Aunque no tiene un objeto visible por el cual poder alegrarse, tiene un sentido existencial [...] En la fe encuentra la existencia la comprensión de sí misma, porque ella

Posee una fuerte dinámica hacia arriba: «llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» [316⁴]²⁸. De resultas de ella todo el ser tiende irresistiblemente hacia el bien llevado por el Espíritu de Dios, libre de «toda tristeza y turbación» [329¹].

La que es propia de Dios

Cuando se trata en cambio de una experiencia «inmediata» del mismo Dios, la específica de la consolación, no necesariamente mediada, entonces es el resultado de la cercanía de Dios, su amor sentido «inmediatamente» y está vinculada al conocimiento de Cristo²⁹ o simplemente a la experiencia del Padre y su amor³⁰. El sentimiento profundo de que Dios está contento y me ama, de que nada me reprocha.

Es toda pura limpia y desinteresada, sin mezcla de otra cosa alguna. Integra humana y psicológicamente a todo el ser, creándolo «de lo alto». Es

se entiende a sí misma no ya a partir del mundo, sino a partir de Dios»; Cf. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Rom VII,2* «Ven hacia el Padre» (SCh 10, 136); ORÍGENES, *Com in Mat. 12,36* (GCS 10, 151-152); IRENEO, *Adv. haer V 8,1* (SCh 153, 94-96): «si pues, desde ahora, por la comunión del Espíritu, por haber recibido las arras clamamos ¡Abba, Padre! ¿qué será cuando resucitados le veamos cara a cara? ¿cuando todos los miembros, desbordantes, prorumpirán en un himno de exultación? [...] nos hará semejantes a él y llevará a término la voluntad del Padre: hará al hombre a imagen y semejanza de Dios»; La comunión del Espíritu nos hace clamar ¡Abbá, Padre!, y lleva a término en nosotros la semejanza de Dios.

²⁸ A diferencia del deseo que tiende hacia el bien que no se posee (el *épos* griego), la alegría consiste en el gozo de un bien poseído y querido por sí mismo. S. AGUSTÍN, *Civ. Dei XIV, 7* (CCL 48,422) «Amor inhians habere quod amatur cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia»; S. TOMÁS DE AQUINO, I-II q.31, a.3 y II-II q.28, a.1.4 El hombre encuentra su satisfacción en la posesión del bien conocido y amado.

²⁹ La Tradición ha vinculado siempre esta alegría al *conocimiento íntimo de Jesús*, a la experiencia del amor de Cristo. ORÍGENES, *In Luc. 15* (SCh 87, 233-237) «Su alma entonces se inunda de alegría como la del viejo Simeón. En el templo de la Iglesia estrecha a Jesús en sus brazos. Goza de la plenitud de la salvación, teniendo a Aquel en quien Dios reconcilia al mundo»; S. AGUSTÍN, *En Ps 125,4* (CCL 40, 1848) «Marcha, pues, en Cristo y canta de alegría. Canta como un hombre consolado, ya que él te ha precedido, él, que te ha unido a sí para que le sigas»; S. BERNARDO, *Hum VIII 23* (ed. Cisterc. III 34; BAC 444, 206); *ScT 8, 7-9* (Ed. Cisterc. I 40-41): 7. «revelavit Deus per Spiritum suum, hoc est, per osculum oris sui. Igitur Filium in Patre et Patrem esse in Filio, osculum de ore est. 9. Felix tamen osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur [...] Ipsa, ipsa, paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se spiritu, quo et Filius, affectam sentit». El alma recibe entonces el beso de Cristo en persona, que vive humanamente de su amor al Padre. Al recibir este beso, como Pablo, participa por completo del impulso de la ternura filial; Vaticano II, *GS, 45* «Cristo es la alegría del corazón humano».

³⁰ Que nos hace partícipes del gemido filial del Espíritu de Cristo (Rom 8,9) que hace brotar del corazón de los hijos la palabra ¡Abbá!. Esta es la alegría más consumada y perfecta que la criatura puede gozar sobre la tierra. Cf. F. BUSSINI, *Joie, DSp VIII, 1248*.

sencilla, humilde, pacífica, oculta a ojos humanos, aunque a la larga se ve y se nota. Por ella todo el ser se hace transparente, unificado en su intencionalidad³¹. El hombre experimenta que ya no tiene otras intenciones fuera de agradar a Dios y de hacer su voluntad. Está todo limpio. Es la alegría del pobre que se siente consolado en su humildad y su pobreza, y ya no desea otra cosa fuera de acogerse al poder de su Dios (ser «cosa» de Dios); ni desea darse a sí mismo consuelo alguno o atribuirse algún bien, la gloria que sólo a Dios se le debe y al hombre no le pertenece.

Por este motivo es una alegría *estable en medio de las pruebas* de la vida, por causa de su creciente participación en la vida de su Señor³². Por estar fundada en la experiencia de la cruz, se basa en la fidelidad de Dios que culmina en el triunfo de la gloria de la resurrección.

Dios la da para que el hombre crezca y suba de bien en mejor, pues con ella siempre se da el crecimiento³³ en la libertad.

La alegría propia de la Resurrección de Cristo

Ej. [221] «Pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor». ¿Qué alegría pide S. Ignacio en el momento de la Resurrección? Se trata de la alegría que experimentaron los Apóstoles en la Pascua por la experiencia y el contacto prolongado con el Resucitado, la de la constatación sorprendida de algo que no se esperaban. Que el Padre había despertado a Jesús de entre los muertos y se lo había devuelto, como vida, en su condición gloriosa de Resucitado, como igual al Padre, en el colmo de la gloria de su divinidad. Y aquellos hombres, deshechos y derrotados por el fracaso y por la muerte, experimentaron la inmensa alegría de que Aquel a quien amaban había triunfado, había entrado en la esfera de Dios y era él mismo Dios, vivía para siempre en su condición de Hijo (Verbo eterno) y nuevo Adán. La alegría de sentir que Aquel a quien amaban era Dios y ahora se les hacía presente en el Espíritu como centro de la vida humana y de la historia.

³¹ El ojo de la intención simple [169²].

³² Rom 5,3; 1 Ped 4,13; ORÍGENES, *Exh martyr* (GCS (I) 2, 1-47; PG 11, 618); S. BERNARDO, *Div* 18,3 (ed Cister VI/1, 159; BAC 497, 164-166) «Hoc est duplex interim gaudium quod habes in Spiritu Sancto, de memoria futurorum bonorum et malorum praesentium tolerantia»; Es una alegría madura y estable, más libre de la sensibilidad, que ha integrado en su vida *el don de la cruz en el amor* y progresa hacia el gozo pascual. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, II 64. El don de la alegría pascual establece al hombre en la firmeza de la esperanza del triunfo de la resurrección del Señor. Es apertura a la Resurrección y experiencia estable de la fidelidad de Dios.

³³ Crecimiento en el amor, la humildad, el desinterés, la dependencia creatural, el anonadamiento en la gratuidad, la transparencia y la verdadera libertad. Los ámbitos típicos de la verdadera madurez espiritual.

Experimentaron la misma gloria del ser de Dios en la humanidad glorificada de Jesús, la vida de Dios manifestada en la carne del Resucitado. Así pues, se trata de la alegría por la experiencia de la humanidad glorificada del Hijo de Dios, la alegría que tiene su fundamento en la divinidad y en la gloria de Dios.

De ahí que el amor que emana del Resucitado (el don del Espíritu) sea por antonomasia el órgano del reconocimiento, porque el que se conocen mejor las cosas, ya que penetra hasta el nivel más íntimo de su realidad precisamente desde la Infinitud misma de Dios, fundamento y contenido último de toda experiencia. Dios Padre da origen a la nueva creación por el don de su Espíritu (el Amor) en él que nos comunica definitivamente a su Hijo resucitado.

DIRECTORIO

Conviene que el que da los ejercicios explique esta regla al que se ejercita especialmente en dos ocasiones: o bien cuando éste corra el peligro de hundirse en la tristeza, para que aprenda a desvelar el mundo de las autojustificaciones y engaños («razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias»³⁴) de su amor propio; o bien con el fin de que distinga con nitidez la verdadera alegría de Dios como brújula de su caminar a partir de la Resurrección. Habrá de desenmascararle los mecanismos de defensa y de racionalización, así como el espejismo de determinadas alegrías que no conducen al verdadero amor. No existe razón que justifique la tristeza. Por ser ésta siempre es en último término amor propio desordenado o señal de que la persona no ha sido capaz de integrar la cruz o no se fía de Dios.

³⁴ Razones especiosas o dobles que, bajo una apariencia buena y razonable, ocultan el engaño y la mentira, es decir, todo aquello que imposibilita integrar la cruz, superar la dificultad, proseguir en el seguimiento de Jesús. Destruyen la confianza inquebrantable en la seguridad de Dios. Falsas razones que acaban con la consolación y dan al traste con la adhesión al camino misterioso del Hijo del hombre hacia la pascua de la resurrección.

La consolación
sin causa precedente

[330-336]

LA CONSOLACIÓN SIN CAUSA PRECEDENTE

[330-336]

EL ORIGEN DEL TEXTO IGNACIANO

En la tradición monacal la discreción de espíritus versaba principalmente sobre la distinción entre el bien y el mal, y acerca de los engaños infundidos por los malos espíritus en la cadena de pensamientos del cerebro humano, sirviéndose para ello de su arma principal, los «logismoi»¹. Fue Santo Tomás de Aquino quien, más tarde, se ocupó en Occidente de una cuestión especulativa de índole bien diversa, y ajena al discernimiento, pero que a S. Ignacio ciertamente le preocupó: si Dios actuaba a veces directa e inmediatamente sobre la libertad humana sin servirse para ello de una representación objetal de carácter intelectual o mediación, y si tal actuación inmediata sobre la voluntad supondría para el hombre una privación de su libertad². Y ha sido, por su parte, mérito de

¹ Sobre los *logismoi* Cf. A. y Cl. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine*, SCh 170, 55-64.

² Ej [330] «hoc probat Beatus Tho I-II q.9, a.6 y q.10, a.4»; I-II q.9 a.1: El entendimiento «práctico» mueve a la voluntad a manera de principio formal que especifica la acción, porque le representa un objeto como bueno y deseable, en cuanto forma particular de la verdad. Pero no le mueve necesariamente, sino sólo en cuanto determina la especie de acto. Le mueve porque le especifica el tipo de acción: obrar esto o aquello; I-II q.9 a.6: Sólo Dios, y no otras criaturas superiores (ángeles), es capaz de mover por sí mismo la voluntad del hombre, inmediatamente como principio externo, sin servirse para ello de determinadas representaciones intelectuales (*illuminationes*). Porque el movimiento voluntario natural procede de un principio interior, y no de un agente exterior. Ahora bien, Dios, puede mover inmediatamente a la voluntad por dos razones: por ser el creador de esta misma potencia racional del alma, y debido a que la voluntad se halla ordenada al Bien universal, mientras que los demás agentes creados sólo pueden moverla sirviéndose para ello de la representación de formas naturales en orden a movimientos particulares; I-II q.10 a.4: Dios, cuando mueve la voluntad del hombre, en cuanto principio (motivo) exterior, de tal manera la mueve que *no* la determina necesariamente a una sola cosa, sino que, de resultas de tal moción, la libertad sigue hallándose indeterminada (*contingens*) con relación a lo concreto. Por consiguiente, es natural que la voluntad esté sometida al poder divino, pero eso no implica que quede privada de su libertad de determinación; Cf. *Suma contra Gentiles* L.III, c.88: «Est autem provi-

Leo Bakker³, haber descubierto en la obra de Dionisio Cartujano una serie de textos⁴ que presentan un asombroso parecido con el texto ignaciano que ahora nos ocupa.

Que Ignacio sintió una enorme curiosidad por el lenguaje de Dios e hizo de él la piedra de toque de la discreción de espíritus es un hecho incuestionable. Lo prueba la anteposición del n° [330] a los n° [331] y [332-334] y haber hecho de la consolación sin causa la clave y el fundamento de la elección [175²⁻³]. En este sentido S. Ignacio se apartó conscientemente de la Tradición, relegando a segundo plano el tema de la tentación, de corte más monacal, para desarrollar su propio pensamiento sobre la libertad generada por la autocomunicación inmediata de la Divinidad, el consuelo del amor.

Que además tuvo noticia de determinados textos del Aquinate lo sabemos así por la (P₁-P₂) como por la tachadura que existe en A⁵. Aunque tal vez llegó un momento en que Ignacio o bien sintió que lo que él deseaba expresar era algo diverso de lo que el Aquinate decía o bien pensó que una cita erudita se hallaba fuera de lugar en un libro destinado a la piedad, y que por este motivo más habría de impedir que ayudar. Y por eso la tachó.

Que tal actividad de Dios, carente de pensamiento alguno previo o concomitante, era una preocupación primordial de la espiritualidad afectiva de la «vía del recogimiento» de comienzos del siglo XVI, lo sabemos por la «quaestio unica» de la obra capital de Hugo de Balma *Sol de con-*

dentiae lex ut unumquodque *immediate* a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum [...] nulla igitur substantia creata potest agere voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis» [...] «*Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis*» [...] «Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem *solius Dei est* [...] ipse igitur *solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest*».

³ *Freiheit und Erfahrung Ignatius von Loyola*, 173-188.

⁴ DIONYSIO CARTUJANO, *De discretionem et examinationem spirituum*, Opera Omnia vol. 40. Presenta en tres capítulos (Art. XXI-XXIII) 299-305, de gran personalidad, una doctrina cuya semejanza de pensamiento y parecida formulación con el texto de Ignacio parece que no puede ser atribuida a la mera casualidad. En ellos desarrolla y amplía el pensamiento de Santo Tomás (*Suma Contra Gentiles*, L.III c.88) y afirma que ninguna sustancia creada puede mover directamente (*per modum suadentis, disponens*) la voluntad del hombre si no se sirve para ello de un bien que sea percibido de modo intelectual. Luego sólo Dios puede mover la voluntad inmediatamente (*per modum agentis*) inclinándola a algo en cuanto «causa y conditor», bien divino increado y fin último en el que aquella logre plenamente descansar. La mueve sin causa (sin un bien intelectualmente conocido), y la conduce de este modo a la perfección. Según Dionisio existen tres signos inequívocos de esta inspiración del Espíritu Santo: a) la verdadera contricción, b) la inflamación repentina, inmediata y efectiva de la voluntad en el amor, y c) la necesaria iluminación del entendimiento que concurre al acto de amor.

⁵ Cf. Ex² 388-389.

*templativos*⁶, traducida al castellano el año de 1514. Que en la mente de Ignacio esta actividad divina inicialmente estaba vinculada a una «decisión concreta» y otras consistía en la pura autocomunicación de Dios en el amor, lo demuestra que, mientras en los primeros estadios de su experiencia espiritual Ignacio vincula indisociablemente la consolación sin causa a un «propósito particular»⁷, en la redacción definitiva del n° [330] habla exclusivamente de la pura autocomunicación de Dios, desligada de todo contenido objetal, por la que el alma se ve arrastrada pura e irresistiblemente al amor de su divina majestad.

El hecho es que S. Ignacio probablemente en su época parisina conoció los textos de Santo Tomás y trató de respaldar su experiencia personal con la autoridad del Santo. Y que, incluso en esa misma época, pudo muy bien conocer también la obra de Dionisio Cartujano⁸ e inspirarse en ella para la redacción del texto que le sirviera de fundamento para la elección. Pero es también incuestionable que posteriormente, libre ya de todo influjo proveniente del ámbito escolar, deseó hablar de modo original sobre un «lenguaje de Dios» de tal calidad que, independientemente de sus efectos sobre la decisión, revelara por sí mismo la acción *inmediata* de Dios. Y el signo de tal inmediatez fuera precisamente la ausencia de una causa previa proporcionada a la consolación que el hombre experimentaba sin motivo perceptible⁹ o racional.

⁶ HUGO DE BALMA, *Viae Sion lugent*. Obra traducida al castellano bajo el título de *Sol de contemplativos* (BNM. R. 20511) y erróneamente atribuida a S. BUENAVENTURA: «*Qaestio unica: utrum anima secundum suum affectum possit aspirando, vel desiderando moveri in Deum sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante*» (Cf. MELQUIADES DE ANDRÉS, *Los Recogidos*, 70 nota 5, 72ss; F. DE PABLO MAROTO, *Amor y conocimiento en la vida mística de Hugo de Balma*, *RevSpir* 24).

⁷ Cf. *Autob.* c.3º, n° 27: Donde Ignacio, de resultas de una vivencia («se le representó delante carne para comer»), deduce *comer carne* y prescindir de su propósito anterior («sin haber precedido ningún deseo della»), porque «*no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne*»; Cf. Carta a Sor Teresa Rejadell, Venecia 18 de Junio 1536 (MHSI 22 *EpIgn* I, 105): «Agora resta hablar lo que sentimos leyendo de Dios N.S., cómo lo hemos de entender y, entendido, sabernos aprovechar. Acaece que muchas veces el Señor nuestro *mueve y fuerza* a nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor y nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir; y el sentido suyo que tomamos necesario es conformarnos con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el mismo Espíritu divino es en todo».

⁸ S. Ignacio pudo muy bien conocer el «opúsculo» *De discretione et examinatione spirituum* en la gran biblioteca de la Cartuja de París, aunque este hecho no pueda ser probado documentalmente, debido a que hubo un tiempo en que se le dio por perdido y la edición que ahora conocemos, la de la Cartuja de Grenoble, data de 1895 y su primera edición se remonta a 1620; Cf. Leo BAKKER, *Ib.* 183-184.

⁹ J. CLEMENCE, *Le discernement des esprits dans les «Exercices Spirituels»*, *RAM* 28, 65-66.

ANÁLISIS FORMAL DEL N° [316]

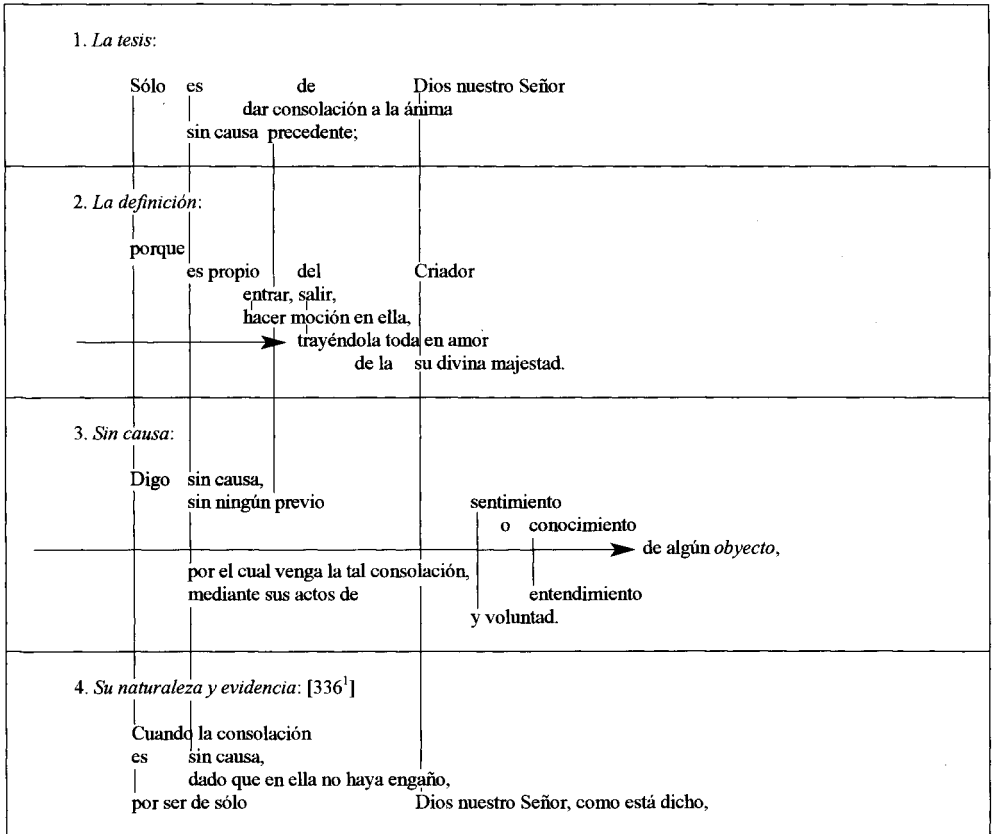
LA TERCERA DE CONSOLACIÓN ESPIRITUAL
TRES NIVELES FUNDAMENTALES DE CONSOLACIÓN

Llamo consolación,	
a)	cuando en el ánimo se causa alguna con la cual viene la ánimo a y consequenter,
b)	cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas
	moción interior inflamarse en amor de su Criador y Señor
Asimismo (llamo consolación)	
a)	cuando lanza lágrimas
b)	agora sea por el dolor de sus pecados o de la pasión de Cristo nuestro Señor o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza
Finalmente, llamo consolación	
a)	todo aumento de esperanza, fe y caridad
b)	y que toda leticia interna llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánimo, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor.

ANÁLISIS FORMAL DE LOS N° [330] Y [336]

LA CONSOLACIÓN SIN CAUSA PRECEDENTE [330] Y [336¹]

LA ESPECIFICIDAD DE LA PURA *INMEDIATEZ* DIVINA



El hecho es que S. Ignacio hizo de este texto la clave de bóveda de la libertad cristiana, porque, en tal experiencia de la pura inmediatez de Dios, el hombre llegaba a conocer con evidencia la voluntad divina sobre la disposición de su vida y porque además en tal vivencia coincidían de tal modo la apetencia espontánea, que dimana del amor, con la decisión del libre arbitrio, que éste quedaba capacitado por Dios para volcarse con todo su ímpetu existencial en la acogida y cumplimiento del beneplácito divino en que consiste la pura libertad recibida con el amor.

Aunque el nº [336] aparece como un apéndice añadido redaccionalmente a última hora, los nº [330] y [336] componen, desde el punto de vista formal, una unidad que no se puede disociar. Desglosada en dos bloques en cierto sentido paralelos, el primer bloque va del nº [330¹] al [336¹] y el segundo está formado por el largo desarrollo del nº [336²⁻⁶].

A. El primero [330¹⁻² y 336¹], a su vez, se compone de cuatro partes bien diferenciadas:

1. – Consta de *una inclusión* que desempeña la función de «apertura-cierre» y sirve a la vez de «engarce» con el nº [336]:

«Sólo es de Dios nuestro Señor» [330¹]

«por ser de sólo Dios nuestro Señor» [336¹]

2. – De la *definición* de la vivencia y de su ulterior *explicitación*:

«dar consolación a la ánima sin causa precedente»;

«porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad».

3. – De la explicación de *lo que se entiende por «sin causa»*, a saber:

«Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obyector, por el cual venga la tal consolación, mediante sus actos de entendimiento y voluntad».

4. – Y de la *evidencia cognoscitiva* que tal experiencia suscita con relación a la voluntad de Dios: «Cuando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño» [336¹].

B. El segundo bloque, en cambio, consta de *una advertencia* [336²⁻³]: Es necesario mirar y discernir con mucha vigilancia y atención el tiempo que sigue a la consolación sin causa [336²⁻³]. Seguida de *su razón* de ser [336⁴⁻⁵]: Porque Dios no inspira inmediatamente los pareceres y propósitos del 2º tiempo como lo hace en el 1º con el amor. Y de una *conclusión final* que refuerza la advertencia inicial: A tales pareceres y propósitos no se les dé entero crédito ni se pongan en efecto, si antes no han sido muy («mucho bien») cuidadosamente examinados [336⁶].

LA EXPERIENCIA DE LA INFINITUD DIVINA EN CUANTO TAL: «SÓLO ES DE DIOS NUESTRO SEÑOR»

Es una moción propia y exclusiva de Dios, que, en cuanto Creador y Señor de la criatura –actuando como causa primera y originaria, radicalmente diferente de toda otra causa alguna creada– es capaz de entrar-salir¹⁰ y provocar en ella un género de moción tal que la arrastra irresistiblemente, desde el fondo de su ser, al amor de su divina Majestad¹¹. En esto consiste precisamente la autocomunicación inmediata de Dios al hombre en el amor.

Tal experiencia tiene su fundamento en el ser de Dios *Creador* (la trascendencia de la Infinitud divina) y en la naturaleza de su *criatura*¹². Porque sólo Dios posee la llave de la intimidad del ser humano. Sólo Dios, en cuanto Creador, es capaz de afectar inmediatamente el centro del ser, ocupándolo por completo, sin servirse de mediación alguna creada, y arras-

¹⁰ S. BERNARDO, atribuye ese «*ir y venir*» no tanto «a Dios en cuanto Dios» (su divina majestad), sino a la persona *del Verbo, Esposo del alma*. Cf. *SCt.* 74, 1-6, (ed. Cisterc. II, 240 y 243; BAC 491, 924-931) (¡Vuélvete! Cant 2,17) (1) «¿Quién me explicará con competencia ese ir y venir del Verbo?.. (6) Nullis denique suis motibus compertum est mihi, nullis meis sensibus illapsum penetralibus meis: *tantum ex motu cordis, sicut praefatum sum, intellexi praesentiam eius*».

¹¹ Cf. K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik Der Existentiellen Erkenntnis*, 380: «significa la pura receptividad para con Dios, la indecible experiencia, carente de objeto, del amor de un Dios elevado por encima de todo lo singular [...] de Dios en cuanto Dios [...] se trata de un sentirse toda la persona arrastrada con el fondo de su ser a un amor que, por encima de todo objeto determinado y delimitable, va derechamente a la infinidad de Dios en cuanto Dios mismo» (su divina Majestad); 386: lo decisivo es «ese ir y venir en que sólo se hace presente Dios en cuanto es El (y nada más), y esa moción en que *toda* el alma es arrastrada al amor de Dios en cuanto Dios (la divina Majestad)»; G. FESSARD, *La dialectique* I, 258-261; J. GOUVERNAIRE, *Quand Dieu entre à l'improviste*, 26.78-79: «l'attraction en l'amour de son Créateur et Seigneur [...] que l'âme *toute entière* est saisie en l'amour [...] rien d'autre n'est donné comme critère de discernement que cette *attirance* total en l'amour»; Cf. *DEsp* n° [99] y [108].

¹² DIONYSIO CARTUJANO, *De discretione et examinatione spirituum*, Art.XXI, (Opera Omnia, vol 40, 300): «Est autem divinae providentiae lex ut unumquodque immediate moveatur a proxima sibi causa. Causa igitur creata superior, tali ordine praetermisso, nec movere nec agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum (id est intellectualiter apprehensum).. nulla ergo substantia creata potest movere voluntatem, nisi mediante bono intellectu [...] per modum suadentis [...] In solo autem bono divino et increato quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine. *Solus ergo Deus potest movere voluntatem per modum agentis* [...] Inclinationes autem naturales dare, non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinari in aliquid, non est nisi ejus qui est causa et conditor intellectualis naturae, quod *solius est Dei*: ideo ipse *solus* voluntatem inclinare in aliquid potest». Art.XXIII, 304: «Quum itaque Deo sit proprium immediate agere in voluntatem creatam, et eam ad libitum suum quocumque, et qualitercumque, et quotiescumque et ubicumque voluerit, inclinare...accendere». Dionysio atribuye a Dios creador ser la causa inmediata de un tipo de moción sobre la voluntad carente del conocimiento de un bien intelectual. No trata de la «precedencia» y sólo le importa la «inmediatez» y la «ausencia de causa»

trarlo irresistiblemente “en y hacia” el amor en que él mismo se autocomunica. Pues sólo Dios puede llegar a ocupar la totalidad del ser como Creador y dueño absoluto de su criatura. Las demás mediaciones y agentes criados (espíritus, personas, objetos, acontecimientos, etc. las causas segundas), que afectan al hombre de modo *objetal, representativo*, nada más pueden llegar a tocar una parte (sentidos, entendimiento, afecto...). Y aun cuando la intensidad de la actividad de las criaturas sobre el espíritu humano pudiera llegar a apoderarse incluso de la totalidad de la conciencia¹³, nunca lograría ocupar todo el ser ni colmar por completo su sed de amor y felicidad: su dimensión de imagen de la Infinitud.

Por este motivo la experiencia de la Infinitud de la divinidad, desde el punto de vista subjetivo, consiste en la inflamación del alma en el amor infuso de Dios –en la evidencia del amor que Dios siente por mí: ¡Dios me ama! [la dimensión *subjetiva* totalizadora]. Pero su contenido es la misma Libertad de la trascendencia y en el conocimiento vital de la Infinitud del Ser divino en cuanto fundamento de todo [la dimensión *objetiva* trascendente]–. Por la cual el hombre tiene experiencia de Dios en cuanto Dios, autocomunicándose de manera personal a su criatura, para manifestarle (de manera inmediata y evidentemente) que le ama, y le colma plenamente de felicidad. En tal autocomunicación la identifica con su Verbo eterno en quien de este modo El se refleja. Por consiguiente, la Infinitud, al autocomunicarse por medio de su Verbo y del Espíritu (en el Amor) en la libertad gratuita de la Infinitud hace a la criatura, en el *silencio* de todo otro objeto creado, partícipe de su interno dinamismo trinitario de comunión y Amor.

Porque es propio de Dios, en cuanto Criador, entrar y salir de este modo, hacer moción en ella con la libertad y el señorío propio de Dios, en cuanto Criador y Señor de su criatura. Por una parte, Dios obra como Amor, acomodándose a la naturaleza del ser del hombre; y, por otra, colma su apatencia más profunda de amor y felicidad (el núcleo o centro de su deseo), dirigiéndole así la Palabra o su lenguaje exclusivo de amor, hasta identificarla con la disponibilidad irrestricta (la libertad) del amor con que el Hijo ama y se entrega a su Padre. Le comunica la misma libertad propia del Verbo eterno de Dios.

SIN CAUSA PREVIA O PRECEDENTE

En la mente de S. Ignacio la falta de causa previa es la prueba evidente de la «inmediatez» divina, y la fórmula «sin causa» expresa a la vez la *ausencia de tres elementos* fundamentales:

¹³ Por ejemplo, un dolor físico o una prueba humana sumamente intensa.

«*Sin causa precedente [...] sin ningún previo sentimiento o conocimiento*»¹⁴

Esta fórmula afirma que carece de toda *actividad previa por parte del individuo*, a saber, de todo proceso sensible o cognitivo anterior que la pueda provocar¹⁵. Carece del conocimiento de un bien inteligible y de la actividad volitiva *consciente* referidos al contenido de la vivencia¹⁶. En este sentido carece de *causa interna*: de aquellas mociones psíquicas impregnadas de sentimiento y de los actos del entendimiento o de la voluntad, antecedentes o concomitantes, cuya concatenación previa (proceso)¹⁷ esté referida directamente o sea proporcionada a la calidad de la vivencia que entonces surge espontánea en la conciencia.

El paso del inconsciente a la conciencia es el resultado del amor¹⁸. Porque la libre iniciativa divina, que desencadena la experiencia de sentirse amado sobrecogedora e inmerecidamente por Dios, encierra en sí misma la evidencia de una gratuidad que interrumpe el curso normal de los acontecimientos psicológicos subjetivos. Y esta toma de conciencia hace pasar al plano del conocimiento reflejo, –racional, analítico y objetivo– y consciente («actualiza»), aquello que previamente era pura latencia creatural, el nú-

¹⁴ Cf. Ex², J. HELYAR 63: «Intelligo *sine causa*, sine aliqua *praevia dispositione seu cogitatione*; et ad hoc requiritur potentia infinita. *Cum causa* intelligo *consolari*, cum aliqua *praevia dispositione, cogitatione seu locutione*»; Directorio del P. GONZALEZ DÁVILA n.º [134] «Llama moción de Dios quando de parte del hombre no ay *disposición ninguna que preceda*; y esta señal nos enseña nuestro Padre, para ser una moción de Dios, en las segundas reglas de discrezione spirituum, en la 2ª y 8ª» (Cf. MHSI 76, *Direct.* 519-520).

¹⁵ Carece de la *precedencia* de aquellas *causas que están más allá de la conciencia* (bewusstseinsjenseitigen Ursachen), cuyo encadenamiento, como proceso previo, la puedan desencadenar. K. RAHNER tal vez descuida este aspecto: Según él «el *preceder* se entiende únicamente en cuanto la sencilla percepción de un objeto *precede* a la toma de posición existencial de toda la persona respecto al mismo». De ahí su predisposición y su énfasis en la ausencia de objeto Cf. Ib. 381-382 (145 y 147); Cf. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices I*, 260: «Au reste, seul cet aller et retour *instantané* explique la *discontinuité* de cette consolation sans cause».

¹⁶ D. GIL, *La consolación sin causa precedente*, 31-32 y 34-35.

¹⁷ Carece no de todas las disposiciones o actitudes de expectativa, sino de aquellas corrientes subterráneas ocultas que puedan estar en conexión directa con la vivencia consciente en cuanto tal (el acontecer psíquico actual), en relación de causa a efecto. La vivencia actual, en su corte transversal y longitudinal, carece de un germen formal (Bestalt) anterior y de un objeto representativo (Gestalt), plena forma, concomitante capaces de dar razón o ser el origen del sentimiento y del impulso de amor que actualmente emana irreprimible en la conciencia. Cf. A. GÖRRES, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, (*Métodos y Experiencias del Psicoanálisis*, 46-47). Carecería, por consiguiente, de aquellas «representaciones *in statu nascendi*» (representaciones inconscientes, hechos psíquicos hipotéticos que se puedan revivir), de las que habla S. FREUD, anteriores a que puedan hacerse notar en la conciencia. Cf. S. FREUD, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehns VIII*, 235; *Formulations on the two principles of mental functioning* (Ed. Hogarth) XII, 223; Ed. Amorrortu XII, 227-228.

¹⁸ El motivo supremo del acto más humano es la acción misma de Dios en el hombre. Este motivo inconsciente tiende a hacerse consciente bajo la forma del amor absolutamente gratuito y desinteresado. Cf. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, RAM 28, 67.

cleo del ser¹⁹ imagen de la Infinitud en el que los trascendentales ponen de manifiesto su unidad en el amor y el Origen del mismo. De este modo la disposición obediencial de la fe (preconsciente) se convierte en plenitud de evidencia (consciente) sin otra causa que la del amor gratuito proveniente de Dios: ¡Dios me ama! Él mantiene a la criatura en el ser por el amor que siente por ella y, a su vez, la criatura es objeto de su pertenencia y predilección.

Sólo es de Dios

Carece de una causa creatural, de un *agente criado* exterior, que la pueda originar²⁰. Porque ninguna criatura o causa externa (segunda, finita, creada) es capaz de provocar una experiencia de tal *calidad e intensidad*. Sólo su Creador.

Sin mediación intermedia entre Dios y el hombre

Desde el punto de vista formal la palabra *objecto* es el centro de una estructuración concéntrica. Por este motivo debemos darle la razón al P. K. Rahner cuando la llama «*Iluminación* (claridad) *sin objeto*» (gegenstandslose Helle), es decir, sin una *mediación intermedia*²¹ entre Dios y el ser humano, en la mutua autodonación de la comunión²². Ya que se trata de la pura «inmediatez» del mismo Dios. Por consiguiente, es una experiencia carente

¹⁹ El fondo del ser humano, su centro, está constituido por la estructura apetitiva del deseo en su impulso incondicionado hacia el amor y la felicidad ilimitados («capax Dei»), pero colmado en la actualidad involuntaria e inmerecidamente por el amor sobrecogedor de Dios. Los trascendentales del ser ponen así de manifiesto su unidad en el Amor y, en último término, su radicación en la misma Infinitud

²⁰ Cf. Sto. TOMÁS DE AQUINO, I-II, q.9, a.6; DIONISIO CARTUJANO, Art.XXI-XXII, (vol 40, 300-301); El ángel sólo puede excitar la voluntad por medio del intelecto o del apetitivo sensitivo, sirviéndose para ello de un objeto sensible o imaginario (el phantasma). Cf. SUÁREZ, *De Religione S.J.* L.IX. c.5, n° 31, 1029.

²¹ K. RAHNER prescinde de la «precedencia» (precedente, previo), de la «repentinidad» e «inexplicabilidad», y reduce la falta de causalidad («sin causa») a la ausencia de un «*motivo objetal*» (el valor mismo), contenido en el acto mismo de la consolación, presente actualmente en la conciencia y contradistinto de la misma consolación (la experiencia misma de tal valor). De este modo, trata de centrar el contenido de esta experiencia trascendental en la misma Infinitud divina en cuanto tal. Pone así de relieve que la autocomunicación de la Divinidad es de tal manera diferente al efecto de toda otra causa finita creada (segunda) que tal autocomunicación es el origen posibilitante de la libertad en su misma raíz creatural. De este modo Dios, al comunicarse, por una parte manifiesta su absoluta trascendencia y por otra lleva a su plenitud al ser creado, dejando intacta su total y plena responsabilidad. Cf. *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, 379.380 y 382.

²² F. SUÁREZ, *De Religione S.J.* L. IX, c. 5, n° 27.38-40. Opera omnia XVI, 1028-1032 (*ColManr* 29, 102-109). Dios, por su absoluta eficacia, en cuanto creador de las potencias espirituales del alma, es el autor inmediato de un movimiento interno especial (reservado exclusivamente a Dios) en el entendimiento y en la voluntad. Porque sólo él puede mover y excitar inmediatamente estas facultades según su capacidad. Tal moción, causada por la virtud divina, es totalmente interna y espiritual; no consta de especies (sensibles o intelect-

de *objeto alguno creado* interpuesto, pero no de contenido, porque éste es el mismo Dios quien, en su Infinitud, se vuelca en la criatura humana como amor incondicional y le deja vislumbrar apofáticamente el fondo de su Ser.

Cualitativamente diferente

De ahí que la falta de causa ponga en evidencia cuatro aspectos diversos: la radical trascendencia de la Divinidad y su *ajenidad* sobre todo lo criado: por eso le viene al hombre «de fuera»²³, de lo que está en y a la vez más allá. Su *gratuidad*: debido a que no está provocada ni por un agente exterior ni por los actos propios del entendimiento y voluntad de la persona que la experimenta. La *inmediatez* de la comunión y el *contenido* de la misma. En ella siente el hombre con evidencia que Dios le ama, y en el amor conoce al mismo Dios en cuanto Dios. Podríamos decir que por sus rasgos e intensidad sabemos que es una concreción muy cualificada de la actividad [316¹] del Espíritu de Dios:

SUS RASGOS DE IDENTIDAD CORRESPONDEN AL MODO DE OBRAR DE LA INFINITUD DIVINA

- Es *inmediata*, porque consiste en el contacto inmediato del mismo Dios²⁴ que, en cuanto Dios, le muestra al hombre su amor, le invade y ocupa todo su ser. El mismo Dios le mueve inmediatamente.
- Es *gratuita* e inmerecida, porque no está a disposición ni puede ser provocada por el hombre. Carece de causa previa, objeto y finalidad. Dios la da porque ama²⁵, aunque con frecuencia a

tuales) y afecta inmediatamente a la parte superior del alma; versa sobre los actos segundos (simples e imperfectos) del entender y del amar; carece de un objeto aprehendido por los sentidos, el entendimiento o la voluntad. Y la prueba de su origen inmediatamente divino es que la percepción de la verdad por parte de la inteligencia es tan *alta, repentina* (súbita) *vehemente* y *sin discurso* que supera la capacidad del discurso natural. De resultados de ella la inteligencia no puede dejar de adherirse a la verdad. Y la voluntad (el afecto), por su parte, siente un ímpetu tan vehemente que necesariamente se adhiere, por el simple afecto, al objeto superior y espiritual. Porque sólo el Espíritu Santo, y no otra criatura, es capaz de lograr una *eficacia semejante* sobre la voluntad.

²³ Es una realidad distinta del hombre y de sus propios impulsos, pero, no obstante, actúa como un impulso psicológico que acontece conscientemente, aun cuando su origen se haya de situar fuera de la conciencia. Cf. K. RAHNER, *Die Ignatianische Logic*, 356 (110).

²⁴ DIONISIO CARTUJANO, Art. XXIII, (vol 40, 304): «Quum itaque *Deo sit proprium immediate agere in voluntatem creatam...*»

²⁵ *Sin finalidad*: Dios la da simplemente porque ama, para decirle al hombre lo que siente por él. Pues el amor encierra en sí su mismo objetivo y finalidad. En nuestro caso, otorgarle al hombre la *seguridad entitativa* de quién es Dios, el conocimiento de Dios en cuanto Amor. S. BERNARDO, *SCt.* 83,4 (ed. Cisterc. II, 300-301; BAC 491, 1030): «El amor basta por sí solo y por causa de sí. Su mérito y su premio se identifican con él mismo. El amor no requiere otro motivo fuera de él mismo, ni tampoco ningún provecho; su fruto con-

través de ella le manifieste su voluntad de modo genérico pero evidente.

- En ocasiones puede ser *repentina* e imprevisible²⁶.
- Es *desproporcionada*, por sus efectos que duran en el tiempo.
- Crea un *silencio total* (συχρή) de todo otro lenguaje²⁷ en los estratos periféricos del ser humano (pensamientos, recuerdos, imaginación...)²⁸. La deja «caliente y favorecida».
- Le otorga la *certeza* y *evidencia* acerca de la voluntad divina.
- Y se convierte en el *fundamento* de la verdadera libertad recibida con el amor.

En resumidas cuentas, la constatación sorprendida e irreprimible de que Dios me ama personalmente es la evidencia primigenia y experiencia

siste en su misma práctica. Amo porque amo, amo por amar. Gran cosa es el amor, con tal de que recurra a su principio y origen, con tal de que vuelva siempre a su fuente y sea una continua emanación de la misma. Entre todas las mociones, sentimientos y afectos del alma, el amor es lo único con que la criatura puede corresponder a su Creador, aunque en grado muy inferior, lo único con que puede restituirle algo semejante a lo que él le da [...] En efecto, cuando Dios ama, lo único que quiere es ser amado: si él ama, es para que nosotros le amemos a él, sabiendo que el amor mismo hace felices a los que se aman entre sí».

²⁶ Mientras para DIONISIO CARTUJANO («accensio voluntatis in caritate, potissime *repentina et effectiva*» I (vol 40, 304) y para SUÁREZ («*subito* et sine discursu sese offerat verum.. nam aliquando *tam subito*, et *tam vehementer* proponuntur menti;.. voluntas sentiat *impetu* ac veluti necessitate quadam ad illud affici» (1032) el modo súbito, repentino y vehemente, creador de la necesidad, es un elemento capital de la vivencia, para K. RAHNER esta *repentinidad* no es necesaria; y ni tan siquiera es criterio suficiente de su origen puramente divino. Según él puede ser un elemento natural o incluso una pura ilusión: *Die Ignatianische Logic*, 380 (144): «Lo importante aquí no es precisamente cierto carácter repentino de la vivencia, sino su carencia de objeto» 384-385 (150-151).

²⁷ Carta a Teresa Rejadell, Venecia 18 de Junio de 1536 (MHSI 22 *EplIgn* I, 105): «Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro della *sin ruido alguno de voces*, alzando toda a su divino amor, y a nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir». Este silencio del que siempre ha hablado la mística no es *expresión* de vacío, sino precisamente el modo peculiar de la *Plenitud* inabarcable al autocomunicarse. Puede verse a este respecto la bellísima conferencia de Prof. Dr. HAAS, A.M. *Im Schweigen Gott zur Sprache bringen – Gotteserfahrung der Mystik*. (Dejar hablar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística) pronunciada en Madrid el 25-Oct- de 2007.

²⁸ Cf. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices* I, 258: «Por venir inmediatamente de Dios, es pura relación a la vertical que totaliza la génesis horizontal del acto libre y vincula la duración concreta del yo con su Fin. Momento divino que puede ser definido con Kierkegaard como *el Instante* en que lo Eterno se temporaliza y lo temporal se eterniza»; Cf. Ed. POUSSET, *La vie dans la foi et liberté*, 152-153. Por tratarse del *Instante* del amor divino que afecta al núcleo del ser, se da en él una discontinuidad con el pasado y una anticipación del futuro que se hace presente con una intensidad tal que hace brotar del seno de lo que anteriormente estaba latente en el inconsciente nuevas energías creadoras, un amor y una libertad que se descubre por sí misma en el instante con una certeza que ya nada podrá destruir.

de la pura libertad en cuanto tal. Porque, en *el silencio* de tal autodonación, el hombre experimenta ¡como si Dios y el estuvieran solos y a solas en el mundo!²⁹ y recibe, más allá de los velos de la fe y de todo contenido objetivo, la única evidencia y seguridad de que se puede gozar en la vida espiritual: Dios es amor que nunca falla. ¡Dios me ama y yo estoy en sus manos!

ES LA EVIDENCIA PRIMIGENIA DE LA VIDA ESPIRITUAL

«*Dado que en ella no hay engaño...*» [336¹]

Por su *calidad e intensidad* reconoce el hombre su *origen*: que quien la provoca sólo puede ser el mismo Dios. Por su *autoluminosidad*, en cambio, –por tratarse de una experiencia «inmediata» del amor de Dios– goza de una *evidencia* que la constituye en el primer principio de conocimiento existencial³⁰, cualitativamente diferente de, e irreductible a toda otra experiencia.

La fórmula «por ser de sólo Dios nuestro Señor» expresa así la garantía de la misma certeza. El amor ilumina el conocimiento de la voluntad divina y se convierte en el fundamento de la elección ideal; no ya en la línea del conocimiento, sino como plenitud de la libertad generada por el amor³¹: «Cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado» [175²], a saber, recibe en sí la Imagen del Verbo en y por obra del Espíritu.

²⁹ NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, Praef. (Leo Gabriel III 98) «Et dum attenderit, quomodo visus ille nullum deserit, videt quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui experitur se videri et nullo alio curet adeo quod etiam concipi nequeat per unum quem respicit quod curam alterius agat» (Y mientras se percata de que ese rostro no se aparta de nadie, verá que la mirada se preocupa de cada uno con tanto amor como si fuese el único en experimentar ser visto y no se preocupase de ningún otro, hasta el punto que ni siquiera pueda concebir que la imagen se preocupe de otro que no sea él mismo); Véase la misma idea en el c. IV (III 109); c. VIII (III 122); c. XV (III 158) «Et quamvis visus eius sit in se infinitus, videtur tamen per quemlibet respicientem terminari, quia ita quemlibet respicit determinate, qui intuetur eam, quasi solum eum et nihil aliud» (Y aunque su vista sea en sí misma infinita, parece sin embargo que está delimitada por cualquier espectador, porque mira con tal fijez a uno que le está contemplando, que parecería como si existiese sólo él y no existiese nadie más).

³⁰ K. RAHNER, la llama el primer principio del *conocimiento existencial*. Según él, es una evidencia fundamental, de la que no se puede dudar que provenga de Dios. No es propiamente objeto de comprobación, sino punto de partida, que precede en rango a todas las reglas y técnicas de discreción de espíritus, a las que les confiere su razón de ser. *Die Ignatiansche Logic*, 377-378 (140-141).

³¹ K. RAHNER, *La lógica* 154: la gracia transforma la ilimitada apertura natural del ser humano en una dinámica que apunta a la participación en la vida misma de Dios (la trascendencia absoluta del ser creado hacia el Ser Infinito en cuanto tal); 155: la moción misma puede irse convirtiendo poco a poco en lo esencial; no ya en la línea del conocimiento, sino como pura dinámica de una voluntad que da un sí poniéndose en estado de disponibilidad, es decir, del amor; 157: entonces «este hombre concreto se hace susceptible de la infinitud del mismo Dios y experimenta un anticipo de la ilimitación espiritual sobrenatural de su meta».

En el mismo amor que el hombre siente se le da a sentir y conocer una voluntad salvífica, de manera genérica pero evidente³², que le capacita para asumir, de modo espontáneo y libre, el destino que Dios desea para él y que él, de manera responsable deberá a tientas hallar. El amor le otorga la posibilidad de la sumisión y el acoplamiento a la voluntad divina que le es mostrada de este modo. Disponibilidad que nunca yerra, porque cuando la existencia entera se entrega a este designio Infinito, a la afirmación ilimitada de la positividad, es la pura libertad creada la que tiene que haberse-las con Dios mismo que es amor y fidelidad.

LA TRANSICIÓN DEL 1º AL 2º TIEMPO DE DICHA EXPERIENCIA [336]

Análisis formal

[336 ¹]	Cuando la consolación es sin causa,	dado que en ella no haya engaño,	por ser de sólo Dios nuestro Señor, como está dicho,	
[336 ²⁻³]	pero la persona espiritual, a quien Dios debe con mucha mirar y discernir	vigilancia y atención el propio tiempo de del siguiente,	da la tal actual consolación, en que la ánima queda favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada.	
[336 ⁴⁻⁵]	Porque muchas veces	en este segundo tiempo, por su propio discurso de forma diversos que no son dados inmediatamente de	habitúdes y consecuencias de los conceptos y juicios, ó por el buen espíritu, ó por el malo, propósitos y pareceres	Dios nuestro Señor.
[336 ⁶]	Y, por tanto, han menester	ser mucho bien examinados, antes que	se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto.	

³² Mientras el *primer tiempo* de la actual consolación es una evidencia referida a la orientación fundamental, en el 2º tiempo la persona experimenta por cuenta propia, mediante una frecuente confrontación, el sedimento consolatorio de la consolación primigenia con lo «concreto y particular» el objeto concreto de la elección, en que esta después habrá de encarnarse, para verificar su sintonía (coherencia) o reciprocidad; para comprobar si deja intacta la pura disponibilidad para con Dios, si la apoya y acrecienta, o más bien la atenúa y oscurece (R. RAHNER, *La lógica*, 168).

La consolación sin causa, por consiguiente, viene a ser la brújula para la orientación indefectible del hombre hacia Dios. Porque, a partir de su reconocimiento, la vida del hombre se despliega en una permanente referencia a tal autoluminosidad: y consiste en la verificación experimental de la congruencia existente entre cualquier objeto concreto de una posible ulterior elección y la orientación religiosa fundamental recibida de Dios en el don de la consolación. Por este motivo, la fórmula «buscar y hallar a Dios en todas las cosas»³³ no es otra cosa que el continuo ejercicio de dicha verificación: de la permanencia de la pura disponibilidad hacia Dios fruto del amor y del descubrimiento de la voluntad divina sobre lo concreto particular desde la luz y el calor del sedimento dejado por la consolación.

Inmediatez y evidencia de Dios dan así origen a la verdadera libertad, porque hacen coincidir en un mismo acto apetencia y libre disposición de sí, libertad y necesidad del amor. En dicha experiencia conoce el hombre al mismo tiempo con evidencia quién es Dios que le ama y su voluntad; conoce a Dios en cuanto Amor, que le invita a la libertad de la amistad en la comunión con su voluntad, alcanzando de este modo la plenitud de su ser personal por el amor.

La consolación sin causa es *el primer tiempo*, la primera instancia de la libertad, porque unifica al hombre en su intención limpia, «simple», sin mezcla [169²] y le crea «de lo alto» para la vida filial en la configuración con el Hijo, que vivió siempre de la voluntad de su Padre que le amaba.

Pero al hombre le toca luego materializar esa voluntad salvífica divina en las realidades concretas de la vida (el segundo tiempo de dicha vivencia). Y este «paso» está dejado por completo y exclusivamente a merced del hombre. Tal verificación consistirá en una referencia habitual de lo concreto elegible al primer tiempo de la consolación, y consiguientemente, una búsqueda a tientas, sujeta al error, en medio de la realidad mundana, fiado siempre de la seguridad que confiere el amor y la confianza que da origen a la verdadera magnanimidad (humilde abandono) de que todo depende sólo de Dios; por ser la magnanimidad de la radical indigencia que se fía de Aquel que le ama.

DIRECTORIO

El directorio de este apartado, sobre la consolación sin causa precedente, es propiamente lo más nuclear del documento de la Elección.

Esto pone en evidencia que S. Ignacio, al redactar definitivamente estas reglas en Italia en la última etapa redaccional, vincula íntimamente el

³³ R. MEJÍA SALDARRIAGA, *La dinámica de la integración espiritual*, 125-126.

Don del Espíritu –la pura autocomunicación divina en cuanto tal– al ejercicio de la libertad o disponibilidad para Dios: la santificación o divinización del ser humano. La persona «en Cristo», desde la contemplación de los misterios de su vida, *recibe* del Espíritu la misma disposición de Jesús en su obediencia-amorosa a la voluntad del Padre.

Luego es una libertad dialógica, no sólo puramente trascendental, que consta de dos principios simultáneos: la vida de Cristo (la humanidad encarnada) y el don del Espíritu (la autocomunicación de la Infinitud de la divinidad, el Amor), y se resuelve en una disposición incondicional que abarca la vida toda como unidad. Y esto es previo al hecho de que aparezca en el horizonte «una» forma concreta de servicio como objeto concreto de elección y fundamento de la auténtica libertad.

La tentación «debajo de especie de bien»
[331] y [332-334]

LA TENTACIÓN «SUB ANGELO LUCIS»

[331] [332-334]

LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL PRIMIGENIA Y LAS CLAVES DE SU INTERPRETACIÓN

La clave interpretativa de la tentación de 2ª semana nos la ofrece el mismo S. Ignacio en la 10ª Anotación cuando nos habla de que el que da los ejercicios cuando sienta que el que los recibe «es batido y tentado (principalmente) bajo especie de bien entonces es propio de platicarle». Ignacio padeció en carne propia esta tentación¹, que se le presentaba inicialmente como una consolación, pero cuyo proceso acababa en algo menos bueno o incluso en la desolación. Ése es precisamente el artificio en que consiste esta tentación, ocultarse detrás de la apariencia del bien. Por ello discernir es desenmascarar y tomar las medidas pertinentes contra el engaño del mal. Y su constatación se funda en el análisis comparativo del comienzo con el final². O, mejor dicho, consiste en el recorrido del proceso a la inversa, desde el final hasta el comienzo, ya que la clave definitiva sólo aparece en el resultado final, donde lo que estaba oculto sale a la luz por la evidente manifestación de su última intencionalidad³.

Hasta tal punto cautivó la fina percepción de Ignacio este nuevo género de discernimiento que luego él en ocasiones utilizó la misma estrategia en orden al bien⁴.

¹ *Autob.* c.3º, [26]: «cuando se iba a acostar, muchas veces le venían grandes noticias [...] consolaciones espirituales [...] que le hacían perder mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir»; y c. 4º, nº 54-55: «comenzó a estudiar con harta diligencia [...] cuando comenzaba a decorar [...] le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos» (Cf. *Obras Completas*, 21963, 102-103 y 118).

² De ahí que la estructura interna de los nº [331-334] juegue con dos pares de verbos: «entrar (o traer) - salir» por una parte y «crecer, subir - enflaquecerse (o enfriarse e inquietarse), descender». Son verbos que describen un proceso en el que se da un «principio», un «medio» y un «fin (=final)».

³ [334⁴] «hasta traerla a su intención depravada, para que con la tal experiencia, conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños».

⁴ S. Ignacio redactó a comienzos de Sept. de 1541 tres instrucciones para los PP. Broët y Salmerón sobre «el modo de negociar y conversar en el Señor», eran las normas que,

Y el problema espiritual de fondo que plantea esta tentación afecta en último término a la purificación de «la tendencia hacia arriba», de la concupiscencia del espíritu, propia de la consolación⁵. La tentación de los «buenos» y de los «justos» se funda en el ingenuo atractivo del éxito y del bien, tanto apostólico como personal (Mc 8,32b; Mt 16,22). El enemigo⁶ no seduce ya abiertamente, pues sería obviamente rechazado, sino que se presenta bajo la apariencia del bien. Y el amor propio, a la sombra de éste, persigue además, de modo oculto y larvado incluso con frecuencia para el mismo individuo que la padece (por eso se disfraza), medrar y sacar partido de la ventajosa ocasión.

El proceso de la tentación se desarrolla, por consiguiente, como una gradual desviación de la aparente recta intención inicial y el sedimento que se deja sentir hacia el final es un progresivo enfriamiento del fervor de la

según S. Ignacio, debían seguir en su apostolado con los prójimos. (Cf. MHSI 22 *EpIgn* I, 180; BAC ²1963, 643): «En todas conversaciones que queremos ganar, para meter en red en mayor servicio de Dios nuestro Señor, tengamos con otros la misma orden que el enemigo tiene con una buena ánima todo para el mal, nosotros todo para el bien, es a saber: el enemigo entra con el otro y sale consigo; entra con el otro no le contradiciendo sus costumbres, mas alabándolas; toma familiaridad con el ánima, trayéndola a buenos y santos pensamientos, apacibles a la buena ánima; después, poco a poco, procura salir consigo, trayéndole bajo capa de bien a algún inconveniente de error o ilusión, siempre al mal; así nosotros podemos para el bien alabar o conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos nuestras cosas mejor; y así, entrando con él, salimos con nosotros»; Carta al P. Antonio Brandão (Roma 1 de Junio 1551). Escribe Polanco por comisión de S. Ignacio (MHSI 28 *EpIgn*. III, 506-513; BAC ²1963, 765) «decía nuestro Padre una cosa muy notable a mí, a saber, que aquel modo se podía tener en el conversar, que el enemigo tenía para traer uno al mal; y es que entra en el mismo a quien persuade el mal, y sale consigo; y que así se podría uno acomodar a las inclinaciones del con quien conversa, acomodándose en el Señor a todo, y a la postre salir con el bien por que trabaja»; Pedro de Ribadeneira, *Tractatus de modo gubernandi* c.5^o, n^o 8 (MHSI 85 FN III, 626) «También es maravilloso el artificio que nuestro bienaventurado Padre tenía en ganar las voluntades de la personas con quien tratava, y por esta vía traerles más fácilmente a Dios; [...] Dezía que ayuda mucho [...] el conformarnos con sus condiciones, y condescender con ellas en lo que no fuere contra Dios, y dissimular al principio en algunas cosas para entrar con ellos y salir con nosotros, haziénonos omnia omnibus [...] ut omnes lucrificáramos (1 Cor 9,21)».

⁵ La persona que se ejercita en la vía iluminativa se halla ante dos intenciones contrarias e irreductibles que emanan de la consolación. Cf. Según L. BAKKER, *Freiheit und Erfahrung*, 160-161 en S. Bernardo las tentaciones bajo apariencia de bien, «sub specie boni» son las típicas de los proficientes. Pero quizá esta tentación no esté tan estrechamente vinculada a los proficientes como creía S. Bernardo. Los proficientes de S. Bernardo no se identifican sin más con la persona que se ejercita en la vida iluminativa de la que habla Ignacio [102]. Puede decirse que en los Ejercicios el paso de la purificación (1^a) a la contemplación de los misterios de Cristo (2^a) no corresponde a dos estadios perfectamente separables el uno del otro. Lo que Ignacio desea acentuar es que en una etapa purificadora más bien prevalece un tipo de tentación (es «tentado grosera y abiertamente»); mientras que cuando el hombre se haya de lleno comprometido en el seguimiento de Jesús y en la contemplación de los misterios de la vida del Señor más bien se da el otro género de tentación («debajo de especie de bien»).

⁶ Los disfraces del «enemigo» son casi siempre aquellos que utiliza el amor propio para salirse con la suya a pesar de la dificultad inicial.

consolación. La intención oculta, y no confesada, acaba por prevalecer sobre la primera hasta sofocar por completo la empresa de Dios (Mc 4,18-20). Tiende a producir pequeñas desviaciones, que se dejan notar en que, siendo muy razonables, acaban por hacer perder definitivamente la paz.

LA INTENCIÓN DE CRISTO NUESTRO SEÑOR Y, POR EL CONTRARIO, LA DEL ENEMIGO DE NATURA HUMANA⁷

El conocimiento de los engaños del mal caudillo y la gracia que el ejercitante suplica en la meditación de las dos Banderas son la clave hermenéutica de estas 4 reglas [331-334] que se ubican en el trayecto espiritual que va de los n° [97-98] al [167-168]⁸, en el corazón de la 2ª Semana. Porque son precisamente esas claves del seguimiento las que constituyen el horizonte hermenéutico o el telón de fondo que, a juicio de Ignacio, mejor define qué es «crecer y subir de bien en mejor»⁹. La tentación propia de este período, por el contrario, sería el reverso y la antítesis más radical de la visión cristológica que Ignacio posee sobre el camino de Jesús.

Que «el principio, el medio y el fin» sea «todo bueno e inclinado a todo bien» supone asumir en toda su densidad «el descenso kenótico» de Jesús¹⁰. Y esto equivale a una inversión de direcciones: a dos espíritus cu-

⁷ Compruébese el paralelismo verbal existente entre los n° [135⁵] [139] [331] y [334⁴]. Su parentesco temático y de vocabulario es notable. [135⁵] la «intención» de Cristo [...] y, por el contrario, la del enemigo de natura humana»; [139] «conocimiento interno de los «engaños» del mal caudillo, y ayuda para dellos «me guardar» y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar»; [331] para el contrario [...] intención y malicia; [332²] engaños cubiertos y perversas intenciones; [334⁴] «hasta traerla a su intención depravada, para que con la tal experiencia conocida y notada se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños». Cf. P. GERVAIS, *Les règles de deuxième semaine* [328-336], 276.

⁸ Las oblacones de mayor estima y momento del ejercicio del Rey Temporal [97-98]; el antagonismo de los sermones de Lucifer y de Jesús [142] y [146-147] en la meditación de dos banderas; y la tercera manera de humildad [167-168], nos hablan de una cristología implícita según la cual el camino del Hijo del hombre no va «hacia arriba», sino que consiste en un «descenso» encarnatorio hacia la pasión, la cristología primitiva del abajamiento y de la exaltación.

⁹ [331²] «el buen ángel por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor» El proceso espiritual necesariamente tiene que estar vinculado a la intención y al camino de Jesús: «Venir conmigo» [95³]; «los que más se querrán afectar y señalar» [97¹].

¹⁰ Como en estas reglas se habla de «procesos» espirituales (del discurso de los pensamientos), la «tendencia hacia arriba» de la consolación deberá sufrir el mismo correctivo de los 3 anuncios de pasión (Mc 8,31; 9,31-32; 10,33-34) y pasar por el mismo proceso purificador que sufrieron los discípulos de Jesús desde la profesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo hasta el momento de la resurrección. Conforme a la doble clave evangélica, según la cual «perdersé es ganarse» (Mc 8,34-35), el apóstol deberá medirse de modo permanente con la norma la cristológica que debe guiar las aspiraciones del hombre en todo proceso espiritual: Ir con Jesús es adentrarse en el misterio pascual de la cruz-muerte y resurrección.

ya intencionalidad última es radicalmente opuesta e irreconciliable entre sí [331]. El uno sube con Jesús hacia Jerusalén y el otro gratifica el mundo tendencial del «ego» con la posesión, el honor y la emancipación. De ese fondo más profundo del deseo emanan pensamientos, que no son otra cosa que su transfiguración («sub angelo lucis»). Se disfraza de bien en lo particular y todo él está cargado de dinamicidad. Tecnicamente es lo que el monacato oriental denominó como un *logismós*.

Una última cuestión preliminar. Del género de tentación que Ignacio habla ahora no aparece ni el más mínimo rastro en el texto de Helyar (1535) ni en la carta a Sor Teresa Rejadell de 18 de Junio de 1536. Lo cual confirma, por otro conducto, que la problemática de la tentación «sub angelo lucis» a Ignacio le preocupó especialmente entre 1537 y 1539, en la última etapa redaccional de la reglas, cuando separó las de 1ª de las de 2ª semana, sirviéndose para ello del criterio de la diversidad de la tentación¹¹.

EL ORIGEN TRADICIONAL DE ESTE GRUPO DE REGLAS

Hay que darle su parte de razón al P. H. Rahner cuando en el año 1956 afirmaba que el «agraphon» de los banqueros acreditados jugó un papel de excepción en la historia de la tradición¹² a la hora de definir el discernimiento como la astuta actividad de aquellos banqueros acreditados que, sentados a la mesa de cambio, distinguen la verdadera moneda de la falsa sin dejarse engañar. Según ese dicho, la discreción de espíritus consistiría fundamentalmente en una aguda distinción entre el bien y el mal en toda su complejidad.

A juicio del P.H. Rahner ese agraphon fue como el hilo conductor, el «leit motiv» dice él, que se repitió una y otra vez prácticamente sin cesar a lo largo de toda Tradición. Pero también es preciso reconocer que S. Igna-

¹¹ L. BAKKER, *Freiheit und Erfahrung*, 159-160.

¹² El agraphon atribuido al Señor «γίνεσθη δε δόκιμοι τραπεζίται» (Hacedos banqueros dignos de crédito, avispados o sagaces) relacionado con 1ª Tes 5,21.22 recorre ampliamente toda la Tradición (Cf. A. RESCH, *Agrapha*, 116-127) y se refiere precisamente a esta actividad típica del discernimiento que consiste en desvelar la moneda falsa que el enemigo, como gran falsificador, desea hacernos pasar por oro de ley. H. Rahner en el año 1956, pretendió ver en este «agraphon» el hilo conductor, el leit-motiv dice él (333), que atraviesa toda la historia de la Tradición del discernimiento de espíritus al menos hasta Casiano. Y, al conceder al agraphon una impotencia tan capital, hacía implícitamente de esa visión el telón de fondo desde el que también Ignacio debía ser interpretado. Pero, ¿cómo es posible que Ignacio llegara a conocerlo (está en una fuente que él muy bien pudo consultar) y ni tan siquiera hiciera de él la más mínima mención? Existe además otra razón de peso para no atribuirle semejante importancia. El agraphon concibe el discernimiento casi exclusivamente como una distinción entre el bien y el mal, mientras que para Ignacio éste es sólo un aspecto de algo mucho más rico y complejo, referido principalmente al lenguaje de Dios. Cf. *Werdet Kundige Geldwechsler zur geschichte der lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der geister*, 333-340.

cio, si lo conoció o no, en realidad nunca lo citó. Y este dato, por lo que a Ignacio se refiere, es el que no nos autoriza a continuar nuestra investigación por ese camino mucho más allá.

En cambio, sí cita Ignacio otro dicho paralelo y vinculado en parte al anterior de la 2 Cor 11,14¹³ que en la Tradición desempeñó una función también importante, aunque tal vez no semejante a la del *agraphon* del Señor. Es una llamada de atención sobre la tentación bajo apariencia de bien en cuanto parte fundamental de la discreción. Múltiples autores lo citan¹⁴ y pienso que todavía es éste el momento en que no se ha llevado a cabo un análisis exhaustivo de su influjo por el cauce de la Tradición.

Se podrían citar, de entre muchos, algunos textos que, por su parecido temático, dan la impresión de que Ignacio tuvo que conocer y tener presente alguno de ellos a la hora de redactar estas reglas sobre la tentación bajo¹⁵. ¿Cuál? Sería casi imposible responder a esta pregunta. A tientas y con enormes riesgos de equivocación se podría aventurar alguna hipótesis. Pero es preciso dejar el horizonte despejado para una ulterior investigación.

¹³ 2 Cor 11,14: «Y no es de admirar, porque el mismo Satanás (μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός) se transfigura en ángel de luz».

¹⁴ Cf. ORÍGENES, *Hom in Ex.* I,5 (GCS 29, 152); *In Lev.* IX, 1-2 (GCS 29, 419); *Hom in Num.* XV,1-2 y XXVII, 11-12 (GCS 30, 131.272); *In Jesu nave* XIV,2 (GCS 30, 379); *SCh* 71, 322-324); *In Lib Iudic.* I,1-2 y VIII,4-5 (GCS 30, 466 a 467.513); *Hom Sm.* 28,3-25 (GCS 6, 286); *Select in Ps.* CXXXIX,6 (PG 12, 1663); *In Can. Cant.* L.III (GCS 33, 176); *C. Cels* VIII, 4.5.6 (GCS 2, 224); *De Princ* I,5,5 (GCS 22, 77); *Ps. MACARIO, Hom XXVI*,12 (PG 34, 681-682); *De patient. et discret.* XIII (PG 34, 875-876); *S. JERÓNIMO, In Is.* II, 5,20 (PL 24, 86C; CCL 73, 77); *S. AGUSTÍN, Conf X*,42 (CCL 7, 192); *De Gn. ad Lit.* XII, c.13, nº 28 (CCL 28/1; BAC 168, 1210-1213); *En. Ps.* 134, 20,16 (CCL 40, 1951); *Civ. Dei.* II,26,20; X,10,35; XIX, 9,8-9; XXI 6,47 (CCL 47 y 48); *De Trin.* IV, 10,18 (CCL 50, 179); *De Oct. dulcit* Q. VI,3-4 (CCL 44, 285) *Solil.*, c. XVII, nº 5 (PL 40, 879 CSEL 89, 4-98; BAC 10.); *De Ench.* c.LX, nº16 (PL 40, 260 CCL 46, 49-114; BAC 30); *DIADOCO DE FOTICEA, Cap. cent.* nº 40 (*SCh* 5bis, 108); *J. CASIANO, Conl.* I,19,3; *Conl.* II,5,3; *Conl.* XVI,11,1 (CSEL XIII, 28.45.446-447); *S. BERNARDO, SCr.* 64, II,6 (ed.Cist. II, 169; BAC 491, 802); *J. GERSON, De distinc verarum revelationum a falsis* (Oeuvres Complètes III, Mgr Glorieux, 37 y 53); *De probat. spirt.* 1 (Ib. IX, 177); *DIONISIO CARTUJANO, Enar in 1 Cor XII*, Art XII (Opera Omnia 13, 184A); *De remediis tentationum* Art.VIII (Ib. 40, 131D y 132A) *De Discr.* Art.III (Opera Omnia 40, 269A).

¹⁵ Baste como muestra un botón. Cf. *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*, c.XVII, nº 5 (PL 40, 879): 5. «En abscondit sagittas suas, in pharetra, et laqueos suos abscondit sub specie lucis; et hoc difficiliter perpenditur, nisi a te, Domine, spes nostra, lumen assumamus ut videamus omnia. Nam non solum in carnis operibus, quae de facili cognoscuntur, nec tantum in ipsi vitiis; sed in ipsis etiam spiritualibus exercitiis, laqueos abscondit subtiles, et sub virtutum colore ipsa vitia induit, et transmutat se in angelum lucis. Hace et multa alia contra nos ipse filius Belial, ipse Satan, Domine, Deus noster. Et nunc ut leo, nunc ut draco, manifeste et occulte, intus et extra, die ac nocte insidiatur, ut rapiat animas nostras. Et tu eripe nos, Domine, qui salvas sperantes in te; ut ipse de nobis doleat, et tu lauderis in nobis, Domine, Deus noster». Este libro de Soliloquios es un apócrifo atribuido a S. Agustín, pero posterior al Concilio de Letrán (año 1198) al que cita. En nada se parece a la obra «*Soliloquiorum libri duos*» de S. Agustín (CSEL 89). Cf. Bibliografía final.

Con todo, el texto de Ignacio contiene otro elemento esencial, la evolución de los pensamientos¹⁶, que habrá de tenerse en cuenta a la hora de analizar. Según esto, la fuente que Ignacio pudo consultar tuvo que contener los siguientes elementos: 1. el dicho de la 2ª a los Corintios sobre la transfiguración del enemigo en ángel de luz; 2. La teoría monástica, proveniente de Orígenes y desarrollada después ampliamente por Evagrio, sobre «los pensamientos» como armas de las que los demonios se sirven para la tentación; 3. Al menos un pequeño apunte sobre el desarrollo de los mismos y su evolución; 4. Y el contraste entre los sedimentos de suavidad e inquietud que los mismos dejan al final. Quedando la contrariedad de los fines [331], la formulación propia del «entrar-salir» y la repetición del recorrido del proceso, desde el comienzo hasta el final, como elementos tal vez más típicos del Ignacio redactor. Y si repasamos todas las fuentes de la Tradición, según su parecido ideológico y formulación, lo más verosímil es que sean Orígenes, Evagrio, S. Bernardo o Cassiano los autores más cercanos a la fuente en que Ignacio se inspiró¹⁷.

Leo Bakker en su preciosa obra del año 1970 se inclina decididamente por la hipótesis de que fue S. Bernardo, o algún autor muy dependiente de él, y en concreto los Sermones 63 y 64 *Super Cantica*¹⁸, la fuen-

¹⁶ Cf. A. y Cl. GUILLAUMONT, *Démon*, DS p 3, 202-203: «La acción de los demonios sobre el nous del hombre es indirecta. Incapaces de hacer que surja una «theoria» en el espíritu, pueden introducir en nosotros imágenes (fantasías) y recuerdos. Con la ayuda de estas imágenes llegan, indirectamente, a impresionar e «informar» el intelecto. El logismós es una imagen. Y la lucha de los logismói se sitúa para Evagrio en el mundo imaginario del anaforeta. No todo recuerdo, ni toda imagen, ni todo sueño som imputables a los demonios, sino solamente aquellos que afectan a las partes «pasionales» del alma en un movimiento «contra natura». Los demonios sugieren logismói, y por medio de estos pensamientos ponen en movimiento las pasiones. Actúan sobre los pensamientos por las pasiones, y sobre estas por los sentidos o por la carne. Un logismós no es eficaz mas que cuando es apasionado». Esta concepción, que aparece por primera vez en Orígenes, fue ampliamente desarrollada sobre todo por Evagrio y la tradición monacal. Es una tentación estrechamente relacionada con los malos «pensamientos», pero desvinculada propiamente de la que padecieron los discípulos, según nos refieren los evangelios: rechazar el camino del Hijo del hombre que el Padre proyectó para su Hijo como medio para la salvación. Una lectura moderna de este texto de Ignacio deberá, por tanto, inculturar ese proceso evolutivo de los pensamientos en la clave hermenéutica que nos ofrece la exégesis escriturística en la actualidad.

¹⁷ EVAGRIO, el gran compilador del monacato, difícilmente pudo ser la fuente directa de Ignacio, dado que en aquella época (XVI) su obra crítica era difícil de hallar. Pero es posible que su pensamiento fuera ampliamente conocido a través de las vulgarizaciones de los extractos medievales.

¹⁸ S. BERNARDO, SCt. 63 y 64 (ed. Cister. II, 161-171; BAC 491, 788-807) 63 n° 5-6. «Capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineas [...] non timeamus a fraude vulpium [...] Principium et originem huius pestis et qua arte vitetur.. non est huius temporis demonstrare». 64: «Vulpes tentationes sunt.. diversae sunt, pro temporum diversitate.. Iam vero proficientium sanctioribus studiis minime quidem sese opponere contrariae virtutes aperte audent, sed solent ex occulto insidiari, quasi quaedam fraudulentae vulpeculae: specie quidem virtutes, re autem vitia» [...] «ergo quidquid tale animo suggeratur, sive sit illud tua co-

te documental que Ignacio «conoció y utilizó»¹⁹. Se funda para ello principalmente en dos datos: las coincidencias verbales²⁰ y la distinción entre la vía purgativa e iluminativa, que, a fuer de sinceros, nos parece que en Ignacio apenas tiene un relieve especial.

Pero, a pesar del interés que despierta el análisis puntual de L. Bakker, y las coincidencias, que captan nuestra más viva atención, abogan no obstante más en favor de Casiano que de Bernardo la visión comprensiva y más amplia de las dos obras en su totalidad. Porque en Juan Casiano como en Ignacio aparecen juntamente y en muy poco espacio esos y además otros temas importantes del libro de los Ejercicios que no se pueden olvidar: como es la *discretio* de los pensamientos, la tentación «sub angelo lucis», el tema de la transparencia a los ancianos, el hallazgo de los propios límites con vistas a la ascesis, la temperancia en la comida y la bebida, la consolación y la desolación, las tres causas de la desolación, la concupiscencia de la carne y del espíritu, etc., pero dejemos las cosas como mera hipótesis y nada más.

gitatio, sive immisio per angelum malum, dolosam agnosce vulpeculam, id est malum sub specie boni [...] Et bona visa est sua cogitatio sibi; ser rei exitus indicavit, magis eamdem illi cogitationem vulpem demolientem fuisse» «Pusillis dixerim, non malitia, sed subtilitate [...] ad nocendum un occulto; et videtur mihi congruentissime designare subtilissima quaedam vitia specie palliata virtutum [...] Sun cogitationes hominum vanae, aut factae immissiones per angelos malos, angelos Satanae, qui se transfigurante in angelos lucis, parantes sagittas suas in pharetra, hoc est in occulto, ut sagittent in obscuro rectos corde [...] hoc genus pro sui subtilitate haud facile agnosci, et idel nec caveri possit, nisi dumtaxat a perfectis et exercitatis, et qui habeant illuminatos oculos cordis ad discretionem boni et mali, maximeque ad discretionem spirituum.. quia non ignoramus astutias Satanae neque cogitationes eius». «Sufficit [...] si prodas et deducas ad medium, quippe quibus apparere, perire est. Non sic cetera vitia: nempe manifesta veniunt, manifeste nocent; scientes captivant, superant reluctantes, utpote vi, non dolo agentia. Ergo contra huiuscemodi aperte saevientes bestias nos investigatione opus est, sed refrenatione. Solas has vulpes parvulas, dissimulatrices maximas, quia prodiatae iam non nocent, sufficit educi in lucem, et capi in calliditate sua».

¹⁹ L. BAKKER, *Freiheit und Erfahrung*, 157: «No hay duda de que Ignacio conoció estos sermones o estuvo bajo su influjo (¿existen tantas traducciones de los Sermones Super Cántica!) Son coincidencias que no se explican por casualidad». 168: Ignacio creyó demasiado en la diferencia que pone Bernardo entre un período de tentaciones manifiestas y otro disimuladas, aunque su propia experiencia no coincidía con esa hipótesis» [...] «Más aún, se puede concluir de lo dicho que Ignacio se encontraba bajo el fuerte influjo de los sermones de S. Bernardo a la hora de redactar las reglas y anotaciones correspondientes. Y, queda probado por lo dicho, que este influjo fue no solamente una ayuda, sino también a la vez un estorbo».

²⁰ S. BERNARDO, «subtilitas», S. Ignacio, «sotilezas» [329²]; S. Bernardo, «illuminatos oculos cordis», S. IGNACIO, «vida purgativa e iluminativa» [10²⁻³]; S. Bernardo, «vulpeculae», S. Ignacio, «no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra» [325⁷]. L. BAKKER *Freiheit und Erfahrung*, 156 se fija en elementos que se hallan dispersos en las reglas y anotaciones de Ignacio. Su aportación adquiere un notable valor crítico. Pero no se distancia lo suficiente como para poder comparar las dos obras en su conjunto y globalidad.

ANÁLISIS FORMAL [331-334]

LA TENTACIÓN ENCUBIERTA

O SUB ANGELO LUCIS

<p>[331¹⁻²] 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 crezca y suba — de bien en mejor;</p>	<p>[331³] y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a su dañada intención y malicia.</p>
	<p>[332] Propio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis, entrar con la ánima devota y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y santos, conforme a la tal ánima justa y después poco a poco procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones</p>
<p>[333¹] Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin — es todo bueno, e inclinado a todo bien, señal es de buen ángel —</p>	<p>[333²⁻³] mas si en el discurso de los pensamientos que trae acaba en alguna cosa mala o distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece, o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud, que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna</p>
	<p>[334¹⁻³] Cuando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que dél fue tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le trujo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró de hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba hasta traerla a su intención depravada;</p>

Se compone de una introducción [331] en la que se presenta a los dos artífices (causas) de esta consolación y las respectivas intencionalidades (los fines) absolutamente opuestas de su actividad. Seguida de un largo desarrollo antitético sobre la evolución gradual de los pensamientos en que consiste el 2º tiempo de esta consolación [332-334³]. Y de una advertencia recapituladora a modo de conclusión [334⁴], que cierra toda la sección.

Resalta el contraste entre la escueta brevedad con que Ignacio despacha la actividad del buen espíritu para centrarse casi por completo en la estrategia pormenorizada del mal. El buen ángel consuela para que el alma se aproveche, y mejore en la calidad de su servicio a Dios. Entonces siempre hay avance y progreso en su afirmación positiva en el bien.

La consolación con causa [331]

[331] «Con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo,

Por contrarios fines:

el buen ángel	por provecho del ánima,
y el mal ángel	para el contrario, y adelante
	para que crezca y suba de bien en mejor;
	para traerla a su dañada intención y malicia» ²¹

La regla [331] es una introducción (la formulación de la tesis) en la que Ignacio presenta algo nuevo respecto de lo anterior: la consolación «con causa», se contrapone a aquella provocada por la pura «inmediatez» de Dios [330]: pasamos así del «sin causa» al «con causa». Ahora existe una previa mediación, dos agentes (la causa) que la provocan, diferentes de

²¹ La concepción de que dos ángeles asisten al hombre para conducirlo al bien o para arrastrarle hacia el mal se remonta a la teoría de los dos caminos de la tradición judía (QUMRAN, *Regla de la Congregación* 1QS 3,13 - 4,26; Recomendaciones al Instructor. Cf. Alb. VICENT, *Los manuscritos del Desierto de Juddá*, 162-167) y recorre después ampliamente toda la Tradición eclesial. Cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola*, 18,1-2 (SCh 172, 196; BPa 50, 114-115); HERMAS, *El Pastor* 36,2 (SCh 53, 172-173); FILON, *Quaest. in Ex* 1,23; ORÍGENES, *De Princ* III 2,4 (GCS 5, 251; SCh 268, 168-174); *Hom in Num.* XX,3 (SCh 29, 404-406) *In Lc hom* XII,4 (SCh 87, 202-203): «Unicuique duo assistunt angeli, alter iustitiae, alter iniquitatis. Si bonae cogitationes in corde nostro fuerint, et in animo iustitia pullulaverit, haud dubium quin nobis loquatur angelus Domini. Si vero malae fuerint in nostro corde versatae, loquitur nobis angelus diaboli. Quomodo igitur per singulos homines bini sunt angeli, sic opinor et in singulis dispares esse provinciis, ut sint et boni, sint et mali»; GREGORIO DE NISA, *Vit. Moys.* II,45-47 (GNO VII/1, 45-46; SCh 1, 44); J. CASIANO, *Conl* VIII,17 (CSEL 13, 233-234; SCh 54, 24-25). Cf. J. DANIELOU, *Démon*, DSp III 160-168).

su divina Majestad, y dos finalidades diametralmente irreductibles: «crecer-subir» o «descendir» [334³]²².

La finalidad del buen espíritu está un poco más desarrollada que la del malo. Porque el provecho del alma, explicitado mediante dos verbos de movimiento crecer y subir, equivale a «ir de bien en mejor» subiendo [315¹][335¹] en el servicio de Dios nuestro Señor, y es el objetivo primordial que persigue el Espíritu de Dios. Que el hombre camine con Jesús por el camino del Hijo del hombre, sin desviarse en sus pensamientos de la recta intención.

La señal inequívoca del Espíritu de Dios [331¹]

S. Ignacio habla muy poco de la actividad del buen espíritu. Pero lo suficiente para que la persona sepa a qué atenerse sobre él: su finalidad y la señal de su reconocimiento a lo largo del proceso es evidente. Dos notas caracterizan su presencia: la ausencia de «mezcla» (de otra intención) y la integridad de todo el proceso en la honestidad.

[333¹] «Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos;
 y si el *principio, medio y fin* es todo bueno,
 | e inclinado a todo bien,
 señal es de buen ángel»

Cuando el hombre se halla, sin más, bajo el influjo del Espíritu de Dios tanto el principio (a los comienzos) como el medio (en la mitad) como al final del proceso²³ todo es bueno («sin mezcla» alguna de otra finalidad) e inclinado a todo bien (y sin la menor inflexión o desviación). Las intenciones operativas no confesadas, que el hombre introduce a veces

²² GREGORIO DE NISA, *Vit Moys* 45-46 (SCh 1, 44): «La Providencia divina no nos abandonó en nuestra caída, sino que colocó junto a cada uno de nosotros, para que le socorriera en la vida, un ángel, de naturaleza incorpóral; y por el contrario el asesino de nuestra raza, tratando de dañar la vida del hombre, empleó contra él el mismo procedimiento con la persona de un demonio malo y malhechor. El hombre se halla así situado entre los dos adversarios, cuyas intenciones son contrarias. De él depende que triunfe el uno o el otro».

²³ Caracterizado por el discurso de los pensamientos. En este caso la consolación con causa es el atractivo que ejercen determinadas mediaciones humanas (acontecimientos, medios humanos, etc.) que el hombre los interpreta como venidos de Dios en orden a la búsqueda y prosecución del Reino y del bien, pero que deben hallarse en sintonía con el camino de Jesús.

inconscientemente, acaban por desvirtuar y anular con la obra del Reino de Dios, de donde proviene la consolación. Aunque aparentemente todo vaya muy bien. Dios nos ha presentado un modo inequívoco de salvar que es el camino misterioso de Jesús. Y el hombre lo debe aceptar en su radicalidad.

LA EVOLUCIÓN DE LOS LOGISMO²⁴ [332] [333²-334³] Y [334⁴]

Pero el egoísmo humano con frecuencia no acaba de asumir ese camino en su integridad. De ahí nacen aquellos pensamientos «según la carne» que son los «logismoí» y que se oponen a la vida «según el Espíritu». Gratifican al «ego», afectan directamente a la interpretación de la salvación y modifican la decisión inicial.

Rasgos característicos de la tentación de 2ª Semana

Porque la *tentación de 2ª Semana*: 1. Inicialmente va en la misma dirección, hacia adelante; 2. Tiene apariencia de bien, es mezcla de bien y de mal; O es lo que uno introduce «además» debajo de la buena intención: Lo no confesado; 3. Está tapada. En apariencia todo es bueno y búsqueda de la gloria de Dios. Pero posee un carácter doble: está velada y racionalizada. Oculta detrás del bien y velada por el mecanismo de la racionalización-justificación; 4. Funciona más en ella la racionalidad, la soberbia oculta y el amor propio tapado. Es en el fondo amor propio y culto al ídolo del propio yo; 5. Para ello se enrosca en los mecanismos de la autojustificación y del autoengaño; 6. Aparecen los síntomas de la obstinación y de la dureza de juicio; 7. Tiene lugar cuando el hombre va de bien en mejor, en los períodos de (al menos aparente) progreso espiritual; 8. No obstante, se producen ligeras desviaciones y la persona cae en la cuenta de que espiritualmente se va enfriando, algo no va bien; 9. Percibe su instalación en la doble vida y que el sedimento que ésta le va dejando, a saber, la inquietud e insatisfacción.

²⁴ El Logismós no es estrictamente un pensamiento, sino una imagen que aparece en la parte inferior de nuestra facultad cognitiva; no en el «nous» espíritu, sino en la «diánoia», donde se razona en pro o en contra. Es el fantasma que surge en un hombre dotado de sensibilidad y que posee un poder de atracción capaz mover al espíritu. Entonces nace un movimiento apasionado que incita a una decisión concreta contra la ley de Dios; o al menos a un discurso con esta imagen que se presenta como una especie de ídolo que debería ser rechazado (Evagrio). Es un «pensamiento apasionado» o una «mala disposición» sugerida por los demonios. Cf. ORÍGENES, *Com in Mat.* L.XI, c.15 (Mt 15,1-20) GCS 40, 58; SCh 162, 348-349; *In Cant. Cant.* III (GCS VIII [33] 211); EVAGRIO, *Cap. pract.* (SCh 170, 55-64; BPa 28, 146.165-166); T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, 231-237.

EL ESQUEMA DEL RELATO DE LA TENTACIÓN «BAJO ESPECIE DE BIEN»:

<p>[331] <i>El fin</i> que persigue el mal espíritu: para traerla a su dañada intención y malicia [331³]</p> <p>[332] <i>El proceso</i>, la sutil estrategia del mal: «<i>entrar-salir</i>» La tesis general: Propio es del ángel malo... [332¹] y la explicación de los pasos del <i>proceso</i>: [332²] - el principio; traer buenos pensamientos conforme a - el medio: «y después poco a poco» - el final: «procura de salirse»</p>
<p>[333] <i>El discernimiento desde el final</i> es el centro de la sección: ¿En qué acaba todo? Debemos mucho advertir [...] si el discurso de los pensamientos.</p> <p>a) Análisis del <i>final</i> del <i>proceso</i>: Mas si en el <i>discurso</i> [...] acaba en algo malo o menos bueno de lo que antes tenía propuesto de hacer [333²] o le priva de la paz y consolación que antes tenía. Todo en claro contraste con el principio [333³].</p> <p>b) A partir del mal resultado final –esta es la señal discernidora– sabemos que todo procede del mal espíritu, incluso la consolación inicial [333⁴]</p>
<p>[334] <i>La invitación a recorrer de nuevo</i> todo el proceso ahora desde el comienzo.</p> <p>c) El engarce con la sección central: Cuando el enemigo fuere <i>sentido</i> y <i>conocido</i> de su cola serpentina y <i>mal fin</i> a que induce [334¹].</p> <p>Aprovecha a la persona [...] mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le trujo: Recorrer de nuevo todo el proceso, de principio a fin [334²]. Los tres pasos del <i>proceso</i>: [334²⁻³] - y el principio dellos - el medio, y cómo poco a poco - y el fin (o final), hasta traerla a.</p>
<p><i>La inclusión</i> con el principio: el fin logrado por el enemigo: hasta traerla a su dañada intención depravada» [334³]</p> <p>a) Para que con la tal experiencia <i>conocida</i> y <i>notada</i> [334^{4a}].</p> <p>La <i>conclusión final</i> es una advertencia recapituladora: en adelante «se guarde de los acostumbrados engaños del enemigo» [334^{4b}]. La madurez espiritual discernidora a veces la tendrá que alcanzar o bien por la experiencia de haberse dejado engañar o bien por el pecado y el fracaso.</p>

EL OBJETIVO: «PARA TRAERLA A SU DAÑADA INTENCIÓN Y MALICIA»

1. La *finalidad* que persigue el enemigo²⁵ forma una inclusión que delimita el comienzo y el final de la sección. Va desde el final de la regla tercera hasta casi el final de la sexta.

La primera parte [332]

«Propio es del ángel malo, que se forma *sub angelo lucis*,
 entrar con la ánima devota
 y salir consigo: es a saber
 traer pensamientos buenos y santos,
 conforme a la tal ánima justa
 y después poco a poco procura
 de salirse
 trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones»

Después de la tesis inicial, expresada en términos generales²⁶, desarrolla las tres fases del proceso, el principio, el medio y el final. En ella

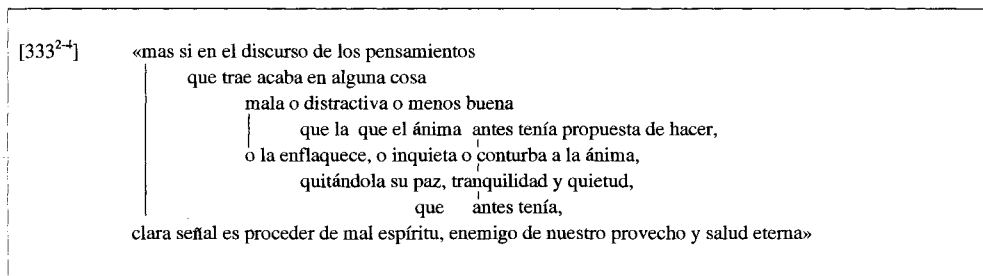
²⁵ «para traerla a su dañada intención y malicia» «hasta traerla a su intención depravada».

²⁶ «Propio es del ángel malo que se forma *sub ángelo lucis* (que se disfraza de ángel de luz) entrar con (acomodarse inicialmente a las inclinaciones del) la ánima devota y salir consigo (lograr el mal que pretende); es a saber, traer pensamientos buenos y santos, conforme a la tal ánima justa y después poco a poco procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones». Cf. J. CASIANO, *Conl.* I,19,3 (CSEL 13, 28; SCh 42, 98-108): «ex diabolo vero cogitationum nascitur series, cum subvertere nos tam vitiorum oblectatione quam etiam occultis conatur insidiis, subtilissima calliditate mala pro bonis fraudulententer ostentans et transfigurans se nobis in angelum lucis».

Deseo resumir brevemente la *Collatio* 1ª, desde el c.16 al 22. Casiano comienza por considerar la «discreto» como un análisis de los pensamientos y de su dinámica ulterior: (cap.16) Los pensamientos inútiles que, pese a nuestra intencionalidad, se deslizan en nuestra mente de modo tan sutil y solapado es difícil así reconocerlos como poderlos rechazar. (cap.17) Y, aunque su nacimiento no depende enteramente de nosotros, está en nuestra mano aceptarlos o rechazarlos, hacer que medren los buenos y los malos por el contrario no. Porque los malos espíritus tratan de introducirlos en nuestra mente. Y, si nuestra negligencia los fomenta, se inclina del lado de la carne y del vicio. (cap.18) Porque nuestro corazón es semejante a la muela del molino que, movida por el agua del pensamiento, no puede dejar de moverse y moler lo que en ella va introduciendo cada cual. Lógicamente, en este marco ideológico, la tentación se debe al influjo de los pensamientos de los que uno no puede sustraerse por completo. Ahora bien, ¿cuáles se deben aceptar y qué otros rechazar? Porque donde está el tesoro de los pensamientos allí estará nuestro corazón. Ya que el pensamiento tiene una dinámica peculiar: inspira los sentimientos y motiva las acciones. Por ello es necesario examinar cuidadosamente los pensamientos que se deslizan en nuestro corazón, su origen, la causa y los diversos autores de los mismos, para saber cómo conducirse ante ellos. Si están

se destacan tres elementos fundamentales: Un texto anagógico semejante al de la regla 3ª [331], en el que las expresiones son de carácter general. Se enuncia una tesis y se narra un comportamiento habitual. El par «entrar y salir», como síntesis que señala el comienzo y el final. Al final el mal pasa de estar oculto (encubierto) a quedar manifiesto. Y por último la descripción del proceso evolutivo de una cadena de pensamientos, aparentemente buenos, que desencadenan la tentación. Son el exponente decisivo de aquello que es común a todo proceso, tanto humano como espiritual. En él participan mediaciones y acontecimientos que, asumidos acríticamente por el hombre en su aparente bondad evolucionan de tal modo que determinan y expresan una intencionalidad no confesada al principio, pero que a la postre domina nuestro corazón. La muela de nuestro molino indefectiblemente acaba por moler movida por el agua de los pensamientos (intenciones) que en ella introduce cada cual. Pro eso es preciso desenmascararlos.

El centro de la sección



Describe el discernimiento desde el final²⁷ por la constatación del contraste. Se compone de una condicional y de la señal de su procedencia:

a) La condicional advierte: «mas si en el discurso». Nos hallamos ante un cambio de estilo. Ignacio pasa de las consideraciones de carácter general de los n° [331-332] al tono exhortativo del [333-334] «Debemos mucho advertir»; del texto anagógico al semántico. Se debe verificar muy cuidadosamente que lo que el enemigo al principio le trajo ha acabado definitivamente en una modificación de la intención inicial y en un sedimento afec-

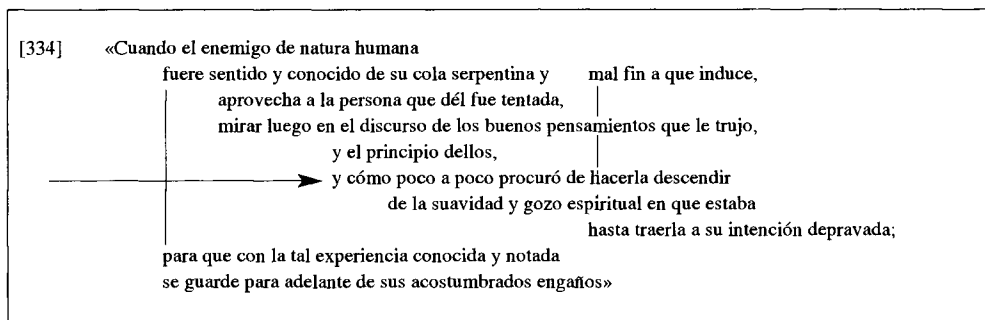
en consonancia con la norma suprema del Espíritu Santo; si forman parte de la «discretio» de los profetas, apóstoles y ancianos; o si, por el contrario, pertenecen a la filosofía mundana bajo capa de piedad [...] A partir de este momento Ignacio retiene de Casiano el triple origen de los pensamientos (*Conl* I, 19,1) que convertirá en su número [32], estructura a su manera la tentación bajo especie de bien (*Conl* I, 19,3) [332-334], y prescinde del ágraphon del Señor sobre los banqueros acreditados (*Conl* I, c.XX-XXII), que viene a continuación.

²⁷ W. SHAKESPEARE, «All's well that ends well», *The Complete Works*, 257-285.

tivo de peor calidad²⁸. La regla mira el final a la luz de la recta intención y de la paz inicial, provenientes de la consolación. Por ello el eje dialéctico de toda la sección recae en el contraste entre el comienzo y el final.

b) Esa es precisamente la señal que discierne a un tiempo dos cosas: que, aunque todo parezca bueno, el influjo predominante bajo el que el hombre se halla no es otro que el mal espíritu y que incluso la consolación inicial provenía del mal²⁹.

La regla sexta [334]



Invita ahora a recorrer («mirar») de nuevo todo el proceso desde el principio hasta el final en orden a madurar en un conocimiento experimental³⁰

²⁸ «en alguna cosa mala o distractiva o menos buena que la que antes tenía propuesta de hacer» «o la enflaquece o inquieta o conturba, quitándola su paz tranquilidad y quietud que antes tenía».

²⁹ Si las reglas de 1ª Semana centran su atención principalmente en la moción, las de la 2ª en cambio examinan además las causas y el 2º tiempo de las mismas. Así los n° [332-334] y el [336] hablan del 2º tiempo de la consolación. Pero existe una diferencia cualitativa entre los dos. La consolación del n° [336] provenía de Dios, mientras que aquí incluso la consolación inicial proviene del mal.

³⁰ La experiencia sentida y conocida (o «conocida y notada») es sumamente valiosa de cara al futuro. La regla comienza por retomar el discernimiento del mal verificado en su término final. El «angelo lucis», y su intención depravada, se ha puesto de manifiesto por la «cola serpentina», que no es otra cosa que el final. Pero después de este inciso introductorio, que empalma con la regla anterior por medio de la alusión al final («mal fin a que induce»), el estilo vuelve a pertenecer al texto semántico como en la regla anterior («debemos mucho advertir el discurso» [...] «Aprovecha a la persona [...] mirar luego el discurso»). Ignacio instruye y exhorta. Dos verbos en pasado, traer («que le trujo») y descender («procuró hacerla descender») concretan el verbo salir inicial (el resultado final del enemigo) en un «descenso» de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, en la pérdida de comunión con Dios. Por eso aprovecha examinar detenidamente todo el proceso de los buenos pensamientos (el principio, el medio y el final). Para que con la tal experiencia conocida y notada. El binomio corresponde al comienzo y alude a una experiencia sumamente peculiar.

que preserve el futuro de la recaída en semejantes espejismos del «bien». Por eso la regla mira a un tiempo el pasado y el futuro a la vez. Todo hombre tiene experiencia de haberse pillado los dedos; de que determinadas cosas, después de un largo proceso, han acabado mal³¹. Y Dios en su providencia amorosa, para guiar al hombre hacia el bien, acepta también ese punto de partida en orden a que su corazón se afirme en la adhesión incondicional. Con tal de que de ahora en adelante esté dispuesto a verificar (discernir) en qué se equivocó, a desenmascarar sus motivaciones ocultas (ser transparente y confesar), para no volver, por nada del mundo, a cometer de nuevo el error (precaverse para el futuro)³². Sólo así se afirmará plenamente en su decisión. Es una lección doble: primero acerca de la misericordia de Dios, pero también sobre la ambigüedad del corazón. La condición humana sólo aprende determinadas lecciones para siempre, cuando se ha visto sumido en la derrota del proceso o las cosas han acabado muy mal. Y todo ello forma parte del aprendizaje humano y de la pedagogía divina en el largo camino hacia el bien.

³¹ El discernimiento de la «cola serpentina» [334¹] se halla vinculado en la Tradición a la humilde confesión y a la transparencia (διόρασις) al padre espiritual [326²]

LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita*, p 1^a, c XXII 19, citando a S. Jerónimo escribe: «Lubricus est serpens antiquus [...] amputato capite suggestionis, tota est contracta vis serpentis infernales» La vieja serpiente desliza en primer lugar la cabeza (la mala sugerencia), después el cuerpo (el consentimiento) y finalmente la cola (la ejecución). Por eso es preciso amputarle la cabeza de la sugestión. (Cf. J. PEGON, DSp III, 1271); J. CASIANO, *Conl.* II 10,1-3: «sed etiam quae cogitantur, seniorum reservetur examini... quae institutio non solum per veram discretionis viam iuvenem recto tramite docebit incidere, verum etiam a cunctis fraudibus et insidiis inimici servabit inlesum... ilico namque ut patefacta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam discretionis iudicium proferatur, serpens taeterrimus velut e tenebroso ac subterraneo specu virtute confessionis protractus ad lucem et traductus quodammodo ac deonestatus abscedit. Tamdiu enim suggestiones eius noxiae dominantur in nobis quamdiu celantur in corde» J. CLIMACO, *Scala Paradisi* 4,35 Un monje cuenta su pecado y su humilde confesión al padre espiritual: «pero como no tenía costumbre de agarrar una serpiente (au creux) de mi corazón, la he cogido por la cola y al punto la he descubierto al médico» (P. DESEILLE, *L'Échelle* SO 24,69); V. POGGI, *Saint Jean Climaque et saint Ignace de Loyola*, POC 32 (1982) 68 nota 76).

³² En la advertencia recapituladora de la conclusión el género literario exhortativo («aprovecha mirar») se convierte ahora en impositivo-normativo («se guarde para adelante de...»). Hay cosas a las que no se puede volver jamás. El hombre debe quedar curado por el escarmiento de la experiencia pasada: ¡Aprenda a desenmascarar, de una vez por todas, los acostumbrados engaños del mal! Esta recomendación humana (W. SHAKESPEARE, *Hamlet* Act.II, scen.II (*The Compleat Works*, 1087): «The spirit that I have seen may be the devil: and the devil hath power to assume a pleasing shape»), cierre final de toda la sección, queda elevada a la categoría de pedagogía del Espíritu de Dios. Porque el futuro de la libertad debe quedar a resguardo no sólo del mal manifiesto, sino también de los falsos consuelos de la apariencia del bien, detrás del cual se suele ocultar frecuentemente una intención depravada. Es preciso poner a prueba el bien, ya que como la moneda (1 Tes 5,21.22) sólo es definitivamente reconocible cuando carece de la más mínima sombra de mal y esto sólo es posible reconocerlo al final. Todo es bueno, si todo acaba bien. Mientras tanto, es preciso prevenir el futuro con la vigilancia propia del que ha padecido en su carne el engaño del mal.

DIRECTORIO

Hoy más que nunca el discernimiento de la tentación solapada debe sufrir un profundo proceso de inculturación. De lo contrario corre el peligro de quedar reducido al estrecho ámbito de los pensamientos imaginarios, en un espacio de tiempo puntual y nada más. Cuando su validez es universal y aplicable a todo proceso de la vida en que se hallen en juego las intenciones últimas del corazón, tanto a nivel del proyecto personal como por lo que se refiere a la misión apostólica eclesial.

Porque S. Ignacio, lógicamente, lo expresó desde las categorías culturales que poseía conforme a la Tradición: según la evolución de los pensamientos o logismoí. Mientras que en la actualidad poseemos otras claves más importantes si cabe. Una exegética: Según la cual los valores del Reino predicados por Jesús se encarnan en el binomio de la pobreza-humildad [146-147], como garantía de inserción en el misterio de Jesús. Y otra psicológica: La hermenéutica de la sospecha aplicada a los mecanismos bajo los que se disfraza el deseo³³, y que en definitiva son el origen velado de toda desviación.

Lógicamente el que se ejercita deberá comprender y aplicar este género de discernimiento mientras contempla los misterios de Jesús, para poder después ejercitarse en él en todos los demás momentos de su vida.

³³ P. GERVAIS, *Les règles de deuxième semaine*, 267 nota 17, 270 y 275: los pensamientos no son nociones abstractas, sino contenidos nocionales que forman una unidad con los movimientos afectivos y trazan un curso de acción [...] traducen el conocimiento en términos de sugerencias para la acción [...] 270. Como consecuencia de los pensamientos aparece una dinámica que da cuerpo al deseo. 275 La inteligencia adquirida de las cosas funda aquí el compromiso reflejo de la voluntad.

LA GRAN INCLUSIÓN
DE APERTURA Y CIERRE

EL DISCERNIMIENTO POR CONNATURALIDAD

[335]

La regla 7ª de discreción de espíritus de 2ª Semana es por una parte una pieza «separable» del bloque anterior [332-334] y, por otra, temáticamente bien diferente del nº [336]. Si a estos dos datos añadimos el estrecho paralelismo que la vincula a los números [314-315] de la 1ª Semana y al [329] de la 2ª, nos vemos obligados a retomar dos cuestiones que nos quedaron anteriormente pendientes: por una parte, su función «inclusiva» de cierre de todas las reglas y por otra su origen tradicional.

SU FUNCIÓN DE «INCLUSIÓN» Y CIERRE

Por las dos situaciones prototípicas que esta regla describe, comunes a ambas semanas, no se ve con nitidez por qué su aplicabilidad deba restringirse exclusivamente a la 2ª Semana y no sea asimismo aplicable por igual al período de purificación anterior. Porque en ella se nombra como allá a los «que proceden de mal en peor»¹. Y, si bien es verdad que esta posibilidad Ignacio no la desarrolla después², al menos la nombra y hace presente en cuanto contraposición.

¹ Allá se formulaba su equivalente por dos veces: «las personas que van de pecado mortal en pecado mortal» [314¹] y «por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados» [314²]. A saber, las personas inmersas en la tibieza y dominadas por los pecados capitales. «Proceder de mal en peor», pues, debería ser interpretado en la 2ª Semana como «engañarse bajo apariencia de bien». De lo contrario Ignacio estaría nombrando abiertamente aquí al candidato descrito en el nº [314], y la regla pertenecería a la 1ª y a la 2ª Semana por igual. No opina lo mismo J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits* RAM 28, 72. Interpreta que «evidentemente no se trata de las mismas personas»

² No parecen tampoco muy convincentes las razones que ofrece el P. Piet PENNIG DE VRIES (Cf. *Discernimiento, dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de San Ignacio de Loyola*, 175, nota 33; Daniel GIL, *Discernimiento*, 355 nota 1 y 369 parece ser de la misma opinión) para afirmar que se está hablando de situaciones espirituales totalmente diferentes, sobre todo si tenemos en cuenta que ambas reglas, debido a su procedencia, redacción y afinidad; y, sacadas en cierta medida del contexto, han sido elevadas a la categoría de ley universal aplicable a cualquier momento de la vida en el Espíritu. En cualquier situación en que el hombre se encuentre debe discernir si «avanza o retrocede» y «cómo le sientan», por impacto afectivo, las cosas, que emprende o vivencia, a su comunión habitual con Dios.

Con todo, es preciso admitir que lo que en el n° [335] aparece más en primer plano es el progreso continuado, típico de las personas que «proceden de bien en mejor», movidas por el consuelo del Espíritu³; y que lo que se eleva a categoría de ley universal son *dos géneros* de discernimiento: uno sobre la necesidad de avanzar y otro sobre la «connaturalidad» afectiva del amor. El primero más típico de los comienzos de la purificación (1ª Semana), y el segundo más propio del seguimiento de Jesús (2ª Semana).

Pero por el hecho de estar unidos ambos discernimientos por un fenómeno común⁴, le sirven a Ignacio para crear una inclusión, perfecta y genial, de apertura y conclusión.

SU POSIBLE ORIGEN TRADICIONAL

Para rastrear correctamente cuál pudiera ser el origen tradicional de esta regla [335] conviene constatar previamente dos datos de gran valor, provenientes del análisis de la estructura formal. El primero es, que los n° [314-315] [329] y [335] forman en el corpus ignaciano una estricta unidad por su estructura, función, contenido temático y vocabulario. Y el segundo que, aunque dispersos, pertenecen al mismo estadio redaccional y desempeñan funciones semejantes de apertura o cierre de sección. Parece, por consiguiente, probable que una misma debería ser la fuente de todo este bloque común.

Por otra parte debemos constatar que, de toda la corriente tradicional, sólo existe un documento que contiene esos mismos elementos con una cierta unidad⁵. Si a este dato le añadimos que su vocabulario es similar, ha-

³ Esta expresión «de bien en mejor subiendo», aunque formulada también en 1ª Semana ([315¹] «las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo»). [315³] «para que en el bien obrar proceda adelante»), de suyo es más típica de las personas que ya se han comprometido en el seguimiento de Jesús, y en este sentido son de 2ª Semana.

⁴ «La alternancia» de las mociones debida a la disposición habitual de la persona.

⁵ Cf. S. ATANASIO, *Vita et conversatio S.P.N. Antonii*, (Sch 400, 230-235 y 248-251): 35,4 a 36,5: «bonorum enim malorumque praesentiam internoscere in promptu est, divina scilicet ope. Sanctorum quippe visio non perturbationem affert. Non contendet enim neque clamabit, neque audiet aliquis vocem ejus; sed ita placide, ita leniter fit illud, ut gaudium, exsultatio et laetitia hinc animae exoriatur: cum illis quippe dominus est, qui nostrum gaudium est, Deique Patris potentia: ejusque cogitationes imperturbatae et tranquillae remanent; ita ut illuminata ipsa, per seipsam eos qui apparent contempletur. Tum divinatorum atque futurorum bonorum desiderium occupat ipsam, velletque prorsus iis adjungi, ut cum illis abiret. Quod si quidam, utpote homines, bonorum visionem extimuerint, hi metum illis dilectione sua statim adimunt.. Timor enim eorum non ex animi metu, sed es praesentis praestantioris naturae cognitione ortus est. Talis itaque est sanctorum visio. 36 malorum vero incursum et phantasia cum tumultu, strepitu, sono et clamore obvenit: qualis exempli causa fuerit illiberalium adulescentium vel latronum tumultus. Unde exoritur animi pavor, turbatio et confusio cogitationum, tristitia, ascetarum odium, incuria, maeror animi, cognatorum

bremos de concluir que existe una cierta probabilidad de que S. Ignacio entre 1537 y 1539 se inspirara en la *Vita Antonii* y a partir de ella elaborara 3 criterios universales, no necesariamente vinculados a un momento determinado particular del camino espiritual. Dos de ellos los colocó, uno al comienzo [314-315] de todas las reglas y otro al final [335]. Y el tercero lo situó al empezar la 2ª Semana como ley permanente y punto de referencia universal para distinguir si el hombre camina bajo la moción del Espíritu de Dios [329].

Constaría de los siguientes elementos

1. La necesidad de proceder adelante en la vida espiritual junto con la adaptación y varibilidad de las mociones de los dos espíritus, según su finalidad, a la situación espiritual [314-315]; 2. El discernimiento por connaturalidad a partir de la alternancia de la moción según la disposición espiritual [335]; 3. y la verdadera alegría en cuanto signo inequívoco del Espíritu de Dios [329].

En la *Vita Antonii* hallamos además, subrayado con bastante énfasis, el dato de que el enemigo es débil y carece de poder [325]. Pero esta regla en S. Ignacio está ya alegorizada, pertenece a otro bloque [325-327], y ostenta otra función, por lo cual no nos es lícito vincularla al bloque del que ahora estamos tratando.

recordatio, formido mortis ac demum concupiscentia malarum rerum, animus ad virtutem remissus, inordinati mores. Cum itaque quibusdam conspectis, timore corripiemini, si statim timor auferatur et eius loco mox consequatur ineffabile gaudium, alacritas, fiducia, animi recreatio, cogitationum tranquillitas, et quaequaque alia superius dicta sunt, robur animi et Dei amor, confidete et orate; gaudium enim et ille animae status praesentis sanctitatem indicat. Sic Abraham Dominum videns exultavit; sic Ioannes edita a Deipara Maria voce exultavit gaudens. Quod si quibuscam apparentibus tumultus fiat, externus strepitus, mundanus apparatus, metus mortis et quae superius dixi, scitote malorum esse adventum»; 42,5 «Cum advenient enim, quales nos reperint, tales erga nos futuri sunt, atque phantasias suas cogitationibus, quas in nobis deprehenderint, accommodant».

Análisis formal

EL FENÓMENO Y LA LEY GENERAL		EL FENÓMENO	
A.	En los que proceden de bien en mejor, el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente,	y el malo	toca agudamente y con sonido y inquietud,
	como gota de agua que entra en una esponja;	como cuando la gota de agua cae	sobre la piedra;
B.	y a los que proceden de mal en peor tocan los sobredichos espíritus contrario modo;		
SU EXPLICACIÓN			
	cuya causa es la disposición del ánima ser a los dichos ángeles		
	contraria, o símile;		
RATIFICACIÓN DE LA LEY GENERAL		RATIFICACIÓN DE LA LEY GENERAL	
porque	entran cuando es contraria	y cuando es símile	entra
	con estrépito y con sentidos, perceptiblemente;	como	con silencio en propia casa a puerta abierta.

Existen dos modos posibles de estructurar esta regla; o bien poniendo en paralelo la acción del buen y del mal espíritu⁶ o bien contraponiendo el fenómeno a su explicación. Pero en cualquiera de las dos hipótesis la regla gravita sobre el eje central que articula las dos partes de su composición y no es otro que la semejanza o contrariedad a los sobredichos espíritus⁷. La causa de este fenómeno, y origen de la contrariedad, carece así de paralelismo en el resto de la regla, mientras que todos los demás elementos se corresponden entre sí.

En la mente de s. Ignacio sólo existen dos situaciones espirituales («disposiciones») posibles⁸ desde las que es preciso discernir. Y en cualquiera que la persona se halle, la impresión afectiva predominante, su semejanza o su contrariedad, actuará como «sentido espiritual» interior capaz de verificar la bondad o malicia del impacto producido por el agente que viene del exterior.

Siete verbos⁹ ejercen la función de columna vertebral alrededor de la cual se articula toda la regla. Se van repitiendo alternativamente e indican que nos hallamos ante un discernimiento por impacto o sintonía inicial, que deberá ser posteriormente dilucidado a partir de la disposición personal. Porque, aunque lo propio del buen espíritu sea la dulzura, la suavidad, la alegría y la paz¹⁰, pudiera ocurrir que se invirtiera el signo de su actuación debido al avance o retroceso espiritual y a la tonalidad afectiva que predomina en el interior del que recibe la moción. Tanto el buen espíritu como el malo varían su modo de «entrar y tocar» y acomodan su actividad a dos variables: Una, la finalidad que persiguen [314-315]; pero sobre todo, la disposición espiritual interior de comunión o lejanía de Dios¹¹ [335].

Como en el caso de los n° [314-315] y [329] nos hallamos ante un criterio de discernimiento de carácter universal, no vinculado necesaria-

⁶ Como hicimos con los n° [314-315]: a) cuando es símile, y b) cuando es contraria.

⁷ La expresión «cuya causa es la disposición del ánimo ser a los dichos ángeles contraria o símile» se halla situada entre dos frases paralelas que se corresponden simétricamente entre sí: tocan los sobredichos espíritus contrario modo» - «ser a los dichos ángeles contraria o símile». Es la clave de la alternancia del fenómeno (el origen de la contrariedad) y el elemento común que la vincula a las reglas [314-315].

⁸ O que el hombre proceda de bien en mejor subiendo o que vaya de mal en peor.

⁹ «toca, entra, toca, cae, tocan, entran, entra»; 3 veces «tocar», 3 veces «entrar», y 1 vez «caer».

¹⁰ El buen ángel: «dulce, leve, suavemente, con silencio, como en propia casa, a puerta abierta»; y el malo: «agudamente, con sonido, e inquietud, con estrépito, con sentidos, perceptiblemente».

¹¹ Esta es la mayor diferencia existente entre los n° [314-315] y el [335] de esta gran inclusión inicial y final. Que mientras los dos primeros números consideraban la intencionalidad de los espíritus con relación al movimiento y en función de la cual variaba su actividad, acomodándose a la situación espiritual de avance o retroceso. Aquí se halla en primer plano la tonalidad afectiva del sentido espiritual interior de sujeto que recibe la moción.

mente a un etapa particular, y que el hombre deberá utilizar de modo habitual como referencia permanente que oscila de lo concreto particular a la orientación general¹².

¿DE QUÉ IMPRESIÓN AFECTIVA PREDOMINANTE SE TRATA?

Cuando Ignacio menciona en este número la «disposición contraria o símile» se refiere a la impresión afectiva predominante o la orientación de consolación o desolación bajo la que el hombre se halla de manera habitual¹³. Porque la tonalidad afectiva de la amistad del Señor ejerce la función de «sentido espiritual» que orienta de modo permanente en la dirección correcta para acertar con la voluntad de Dios «en lo particular».

Sabíamos por el nº [333¹] que lo propio del buen espíritu es que todo sea bueno, sin mezcla, e inclinado a todo bien; cuyo principio medio y final carezca de inflexión. Pero aquí ahora se da un paso ulterior: Se discierne no desde el final del proceso, sino desde la disposición previa y concomitante al comienzo del impacto sobrevenido de la moción¹⁴.

Por esta razón se ve con claridad que mientras en los números [314-315] lo que se hallaba en primer plano era la intencionalidad que perseguían los dos espíritus con relación al movimiento (de progreso o retroceso), en el nº [335] lo que se halla en juego es la calidad de la actividad de los mismos, y su reconocimiento (discernimiento) desde el interior¹⁵.

¹² K. RAHNER, *Die Ignatianische Logik*, 397 (168): «en esta elección del segundo tiempo se trata únicamente de experimentar una frecuente confrontación del objeto de la elección y de la experiencia de consolación primigenia. Si estos dos fenómenos están interiormente al unísono, si hay reciprocidad entre ellos, si la adhesión al objeto de elección en cuestión deja intacta la pura disponibilidad para con Dios en la experiencia sobrenatural de la trascendencia e incluso la apoya y la acrecienta, o si más bien la atenúa y la oscurece, si la síntesis entre ambas actitudes, la pura disponibilidad para con Dios, y la adhesión a «este objeto» determinado y concreto de elección, se opera con «paz», «tranquilidad» y «quietud», de modo que se produzca verdadera «alegría» y «gozo» espiritual, es decir, se conserve el gozo de la trascendencia pura, libre e inmutada, o si, en lugar de operarse dulce, leve y suavemente [335], se produce agudamente y con sonido e inquietud».

¹³ Cf. J. CLEMENCE, *Le Discernement des esprits*, RAM 28, 73: «el alma está ya, por su actitud (orientación) habitual, de acuerdo (accordée = semejante) o no a tal o tal espíritu; hay continuidad o discontinuidad, progreso en el mismo sentido o ruptura»

¹⁴ D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio*, 355.

¹⁵ J. CLEMENCE, *Le discernement des esprits*, 73. Mientras en los nº [314-315] se discierne la intencionalidad de los espíritus por el influjo venido del exterior, en el nº [335] se les reconoce menos desde el exterior y más desde el sentido espiritual que proviene del interior.

La desemejanza en el modo de impactar o impresionar

El contenido objetal del discernimiento por connaturalidad versa, pues, primordialmente sobre el impacto afectivo inicial¹⁶. Aunque afirmar esto no signifique en absoluto la negación del resto que después sucederá. El comienzo del impacto no excluye que el resultado final vendrá de ordinario a confirmar aquello que ya a los comienzos se percibió.

La alternancia de las impresiones afectivas se funda en la desemejanza de las tonalidades emocionales con relación a los mismos impactos sobrevenidos del exterior: porque la disposición del alma es semejante o desemejante (contraria) a los sobredichos espíritus.

Tales impresiones afectivas poseen la virtualidad de penetrar intuitivamente¹⁷, más allá de la epidermis de lo concreto en la calidad de la identidad espiritual de los objetos, ideas, estilos de vida, decisiones y personas, desde la sintonía del Espíritu de Dios. Se discierne el comienzo de la moción¹⁸ desde aquella sintonía o disonancia del mismo fenómeno con el vínculo de comunión que une al hombre con Dios.

En términos vulgares solemos decir que una cosa nos sienta bien o nos cae mal; nos va o desdice de la tonalidad afectiva-moral que nos embarga. Con lo cual no hacemos otra cosa que afirmar que tal discernimiento se funda primero en la impresión afectiva que brota, inadvertida y espontánea, libre de censuras desde lo más hondo de un sentido espiritual a modo de intuición; pero lo verificamos de modo semejante a lo que hacemos habitualmente con la armonía de los sonidos y la sintonía de los colores. Por medio de esta percepción intuitiva, más allá de todo cálculo premeditado, captamos de modo espontáneo la conveniencia para nosotros de aquello concreto cuya presencia acabamos de percibir. Y, en términos espirituales, tendríamos que decir que (traducirla por): hay cosas que nos enfervorizan o enfrían¹⁹, aumentan o disminuyen nuestra comunión habitual con Dios. Es

¹⁶ Prueba de ello es que todos los verbos principales aluden a este primer impacto: tocar (3 veces), caer (1 vez), y entrar (2 veces) (cf. n. 10).

¹⁷ P. GERVAIS, *Les règles de deuxième Semaine* [328-336], 278: «En la aplicación de sentidos al misterio propuesto, se invita al ejercitante, a reflexionar sobre la realidad contemplada, a gustar y a sentir la suavidad y la dulzura de la divinidad [124]; asimismo a tocar con el tacto los lugares [125]. Actos del ejercitante en la oración y que dicen a la vez cómo obra el buen ángel en el alma cuando la toca dulce y suavemente. Por el ministerio de ángel bueno, Dios opera lo que ella misma hace. El le toca en su divinidad en el acto mismo en que ella le toca a Cristo en su humanidad».

¹⁸ La «impresión» que causa afectivamente el inicio del fenómeno.

¹⁹ Sería muy difícil precisar si Ignacio leyó el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo en Manresa o en Alcalá. Pero lo que parece cierto es que, a decir de los compañeros de Ignacio, sintió que más le enfriaba que otra cosa. Cf. P. de RIBADENEIRA, *Vita Ignatii de Loyola*, (MHSI 93 FN IV, 177-178); El mismo Erasmo era de la opinión que el humanismo cristiano debería unir a un tiempo la piedad cristiana con la elegancia de las letras (erudición). Cf. Carta de Erasmo a Juan de Valdés (a 21 de Marzo de 1529), residente en España (Véase

la eficacia operativa de la devoción que actúa como sentido espiritual²⁰ en orden al hallazgo de la voluntad divina en lo concreto y particular.

La imagen de la esponja y de la piedra

Ignacio nos ofrece tres metáforas²¹ para describir el discernimiento por connaturalidad y sus tonalidades afectivas predominantes. Y, aunque describe las dos posibilidades, la suave penetración o el rechazo, se demora principalmente en los signos de la actividad del Espíritu de Dios. Su modo de impactar es la suavidad, dulzura, paz y la dilatación magnánima del corazón; y su sedimento afectivo la verdadera alegría. Su reverso, en cambio, la agudeza disonante, el aborto y el estrépito, la inquietud y desintegración.

Da la impresión como si estuviéramos leyendo de nuevo el n° [329], pero referido ahora a lo concreto y particular.

DIRECTORIO

El fin que persigue esta regla no es ya desvelar la tentación de 2ª semana, el discernimiento desde el final, sino el discernimiento de la calidad de las cosas por la intuición actual (inicial) percibida desde la sintonía del Espíritu de Dios, la connaturalidad del amor. Más allá de toda buena apariencia (intelectual) el criterio definitivo de discernimiento es la devoción sensible y el consuelo que le viene al hombre dado por Dios, la sintonía del Espíritu. El hombre avanza en la medida en que, guiado por el Espíritu, lo vive todo como una referencia habitual a su relación amistosa con Dios y a partir de ahí va creciendo y juzga todas las cosas desde el consuelo de la devoción. Esta es la impresión afectiva predominante en la que nadie se podrá entibiar.

En última instancia, lo que hace la regla es valorar la amistad de Dios por encima de toda otra adherencia emocional (impresión afectiva) a las criaturas con el fin de resituarse afectivamente ante ellas desde la plena libertad del primado de Dios. Dejarse guiar por este criterio elemental es, en todo caso, proceder adelante de bien en mejor; y juzgar de la bondad o malicia de todas las cosas desde nuestra referencia creatural a Dios, de la

P.S. ALLEN, *Opus epistolarum* VIII, 97-98). Citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, 295 y *S. Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, 263-264.

²⁰ Ésta y no otra es la clave que pone a prueba verifica y materializa la bondad o la malicia de lo concreto. El sentido espiritual interior del que se debe ayudar y servir el espíritu humano para pasar del 1º al 2º tiempo de elección, de lo general (la orientación del estado de vida) a lo particular, donde se opera el discernimiento de la calidad de una determinada mediación para mí, aquí y ahora, en orden al hallazgo de la voluntad divina «particular».

que recibimos la plenitud de la integración psíquica y la devoción. Cuando todo se resitúa y es interpretado correctamente desde el amor y la adhesión incondicional a Dios.

Pero, ¿cómo establecer al hombre de modo permanente bajo la acción del Espíritu de Dios? En la vida espiritual el hombre corre el peligro de dejarse llevar del espejismo de la eficacia, del brillo de las cosas, de los resultados aparentes. Cuando lo que debe discernir en toda circunstancia es si, detrás de ese brillo fugaz, permanece la calidad evangélica de las motivaciones y se mantiene en toda su pureza el «modo» evangélico de proceder; los cuales crean una impresión afectiva de una calidad cualitativamente diferente a todo otro valor o impresión. Y esto el hombre sólo lo puede discernir con el corazón desde su comunión habitual con el Espíritu de Dios. Lo juzga por los síntomas sensibles del calor de la devoción, y a partir de las impresiones espirituales²² desde las que nos guía el Espíritu de Dios.

²¹ a) «en una esponja», b) «sobre la piedra», y c) «en propia casa».

²² S. Ignacio establece de este modo las impresiones afectivas (o sedimentos), que son las reliquias de la consolación como criterio fundamental desde el que el hombre deberá juzgar todas las cosas con el corazón. Los sedimentos afectivos más hondos: dulzura, alegría, paz [...] que son el consuelo, el gozo y la paz en el Señor. Gál 5,22 que deben perdurar de modo latente incluso en los períodos de aparente desolación.

En el ministerio de distribuir Limosnas
se deben guardar las reglas siguientes

[337-344]

[337] **EN EL MINISTERIO DE DISTRIBUIR
LIMOSNAS SE DEBEN GUARDAR
LAS REGLAS SIGUIENTES**

[338] ¹*La primera.* Si yo hago la distribución a parientes o amigos o a personas a quien estoy aficionado, tendré cuatro cosas que mirar, de las cuales se ha hablado en parte en la materia de elección [184-187].

²La primera es que aquel amor que me mueve y me hace dar la limosna descienda de arriba, del amor de Dios nuestro Señor, ³de forma que sienta primero en mí que el amor, más o menos, que tengo a las tales personas es por Dios, y que en la causa por que más las amo reluzca Dios.

[339] ¹*La segunda.* Quiero mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido; ²y deseando yo toda su perfección en el ministerio y estado que tiene, como yo querría que él tuviese medio en su manera de distribuir, para mayor gloria de Dios nuestro Señor y mayor perfección de su ánima, ³yo, haciendo así ni más ni menos, guardaré la regla y medida que para el otro querría y juzgo ser tal.

[340] ¹*La tercera.* Quiero considerar, como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el oficio de mi administración; ²y reglándome por aquella, guardarla en los actos de la mi distribución.

[341] ¹*La cuarta.* Mirando cómo me hallaré el día del juicio, pensar bien cómo entonces querría haber usado deste oficio y cargo del ministerio; ²y la regla que entonces querría haber tenido, tenerla agora.

[338] ¹ *estoy aficionado*: por quienes siento un afecto (atractivo, afeción) especial – *de las cuales se ha hablado en parte*: Cf. [184-187] – ³ *más o menos*: Mayor o menor – *reluzca*: Salga a relucir, se ponga de manifiesto.

[339] ² *como yo querría*: o quisiera. El imperfecto «*quería*» que aparece aquí en el *Autógrafo* es probablemente un error de transcripción – *tuviese medio*: obrase justa y equitadamente al distribuir, sin dejarse llevar por pasión alguna desordenada en exceso o en defecto – ³ *juzgo ser tal*: considero la mejor e ideal para lograr tales objetivos.

[341] ¹ *oficio y cargo*: de distribuir y administrar; [340¹] «oficio de administración» (= ministerio [339²][343²]).

[342] ¹*La quinta*. Cuando alguna persona se siente inclinada y aficionada a algunas personas, a las cuales quiere distribuir, ²se detenga y rumine bien las cuatro reglas sobredichas, examinando y probando su afeción con ellas, ³y no dé la limosna hasta que, conforme a ellas, su desordenada afeción tenga en todo quitada y lanzada.

[343] ¹*La sexta*. Dado que no hay culpa en tomar los bienes de Dios nuestro Señor para distribuirlos, cuando la persona es llamada de nuestro Dios y Señor para tal ministerio, ²pero en el cuánto y cantidad, de lo que ha de tomar y aplicar para sí mismo de lo que tiene para dar a otros, hay duda de culpa y exceso, ³por tanto, se puede reformar en su vida y estado por las reglas sobredichas.

[344] ¹*La séptima*. Por las razones ya dichas, y por otras muchas, siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, ²cuanto más se cercenare y disminuir y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor. ³Conforme a lo cual, el tercer concilio Cartaginense (en el cual estuvo santo Agustín) determina y manda que la supellectil del obispo sea vil y pobre. ⁴Lo mismo se debe considerar en todos modos de vivir, mirando y proporcionando la condición y estado de las personas, ⁵como en matrimonio tenemos ejemplo del santo Joaquín y de santa Ana, los cuales, partiendo su hacienda en tres partes, ⁶la primera daban a pobres, la segunda al ministerio y servicio del templo, la tercera tomaban para la sustentación dellos mismos y de su familia.

[342] ¹ *se siente inclinada y aficionada*: reconoce que siente propensión o afecto hacia – ² *rumine*: Rumie [189⁶], considere atentamente el segundo modo del tercer tiempo para hacer elección [184-187], y después examine y ponga a prueba con dichas reglas su afeción.

[343] ¹ *es llamada*: A la persona que le ha sido confiado tal cargo u oficio de distribuir como ministerio dentro de la Iglesia – ² *pero*: Si – *en el cuánto y cantidad*: por lo que se refiere a la proporción correcta – *de lo que tiene*: Dispone – *hay duda de culpa y exceso*: Tiene duda; corre el peligro de obrar injustamente o de excederse.

[344] ¹ *en lo que a*: Por lo que se refiere al tenor de vida, así de su persona – *estado de casa*: como de la hacienda, los bienes raíces y la servidumbre de la que dispone [189⁷] – ² *disminuyere*: disminuir – ³ *tercer concilio Cartaginense*: Cf. *Statuta Ecclesiae Antiqua* canon XV, de GENNADIO DE MARSELLA (c.a 475), Estatutos conocidos por el nombre de *Concilium Carthaginense Quartum* (CCL 149, 345) – *supellectil*: Latinismo (supellectilis) que significa ajuar – *vil y pobre*: (Cf. *Concilium Tridentinum*, IX, sessio XXV, c.1, 1086 y 1034) El Concilio de Trento recogió aquella recomendación de los estatutos eclesiásticos que la tradición dirigía al obispo como norma general y ejemplar aplicable después a toda la Iglesia – ⁴ *la condición y estado*: la condición social de las personas – ⁵ *tenemos ejemplo del santo Joaquín y de santa Ana*: Cf. *Evangelio del Pseudo Mateo*, parte 1^a; «*Vita Christi Carujano* I 2,6; *Flos Sanctorum*, De Sta. Anna f. 270r. (ed. F.J. Cabasés, 830)

LA LIMOSNA,
REFORMA DE LA PROPIA VIDA Y ESTADO¹
[189] y [337-344]

Llama la atención que S. Ignacio no desarrolle un poco más ampliamente el tema de la reforma [189] en el texto de los Ejercicios. Cier to que se puede responder a este interrogante diciendo que los Ejercicios son una experiencia espiritual en la que el hombre decide el *estado* de su vida y ordena todo su ser globalmente [21] y, en este sentido, van dirigidos «per se» a la elección de estado. Pero, esta respuesta, siendo rigurosamente cierta, no invalida la cuestión inicial. No deja de ser chocante que S. Ignacio aluda, como de pasada, a la posibilidad de la reforma [189] y luego no trate aparentemente más de ella. Por otra parte, da la experiencia que, aun siendo prototípico el caso del hombre que va a los Ejercicios a decidir su vida, a jugárselo todo a una carta, ese tal es «*rara avis*». Y la estadística atestigua que es mucho mayor el número de personas que habitualmente no van a los Ejercicios a decidir su estado, sino más bien a «reformarlo».

En lo que, al parecer, pocos² se han fijado, a este respecto, es a qué vienen las reglas para distribuir limosnas ante la disyuntiva entre elección o reforma: ¿qué significan y qué función desempeñan en la dinámica interna de la experiencia espiritual de los Ejercicios?

El verbo *reformat* sólo aparece en tres ocasiones en el libro de los *Ejercicios*: dos veces en el n° [189] y una vez en el [343]³. Esta vinculación es ya un dato curioso porque nos pone en la pista de que entre estos dos do-

¹ Estas páginas recogen en gran medida el artículo de S. ARZUBIALDE, *Manr* 58 (1986) 3-40.

² Cf. F. SUÁREZ *De Religione* L.IX, c.7º, n° 6 (ed. VIVÉS t.XVI/2, 1042); G. FESARD, *La Dialectique* I, 89 y 93.

³ [189] «Para emendar y reformar la propia vida y estado»...«dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno dellos»; [343] «por tanto, se puede reformar en su vida y estado por las reglas sobredichas». El sustantivo reforma no aparece ni una sola vez en todo el Libro de los *Ejercicios*. (Cf. Ex² 777); en cambio, Ignacio utiliza 12 veces el verbo enmendar [24] [25³] [29] [30] [63] [77] [189²] 240. [243].

cumentos existe un cierto parentesco. Tal vez sea este el momento oportuno para investigar qué es la reforma, sobre qué versa (su *materia*), cómo la desarrolla y ejemplifica el texto ignaciano y cómo debería plantearse correctamente en los Ejercicios de mes (*directorio*).

Las reglas van dirigidas al *limosnero*⁴, al hombre que maneja dinero o autoridad en el oficio de su administración y en el cargo de su ministerio de distribuir, para que en él se refleje la justicia y la misericordia de Dios con los necesitados. Pero en realidad podría decirse lo mismo acerca de cualquier hombre con relación a la principal ocupación de su vida, a sus relaciones humanas, a la fuente de sus ingresos o al estilo de su vida...

⁴ IG. IPARRAGUIRRE, *Obras Completas de san Ignacio de Loyola*, 267, nota 162: «Estas reglas, redactadas por S. Ignacio en Paris, después de haber dado Ejercicios a varios eclesiásticos beneficiarios, miran principalmente a los poseedores de algún beneficio eclesiástico o con deseo de obtenerlo. Con todo, como dice S. Ignacio en la regla 7ª [344], se pueden aplicar a toda clase de estados, guardando la debida proporción».

I. PRIMERA PARTE
EL N° [189] DE LOS EJERCICIOS

ANÁLISIS FORMAL

PARA EMENDAR Y REFORMAR LA PROPIA VIDA Y ESTADO	
<p>A.</p>	<p>Es de advertir, que</p> <p>acerca de los que están constituidos en prelatura o en matrimonio</p> <p>—quier abunden mucho de los bienes temporales, quier no—, donde no tienen lugar o muy pronta voluntad</p> <p>para hacer elección de las cosas que caen debajo de elección mutable,</p> <p>aprovecha mucho, en lugar de hacer elección</p> <p>dar forma y modo de <i>emendar y reformar</i> la propia vida y estado de cada uno dellos;</p>
<p>B.</p>	<p>es a saber,</p> <p>poniendo su creación vida y estado</p> <p>para gloria y alabanza de Dios N.S. y salvación de su propia ánima.</p> <p>Para venir y llegar a este fin debe mucho considerar y ruminar</p> <p>por los ejercicios y modos de elegir según que está declarado [175-188]</p> <p>cuánta debe tener casa y familia</p> <p>cómo la debe regir y gobernar</p> <p>cómo la debe enseñar con palabra y con ejemplo; [344]</p> <p>asimismo debe tomar para su familia y casa, y</p> <p>cuánta debe dispensar en pobres y en otras cosas pías,</p> <p>no queriendo ni buscando otra cosa alguna, alabanza y gloria de Dios N.S.</p> <p>sino en todo y por todo mayor</p>
<p>C.</p>	<p>Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer y interese.</p>

CONTENIDO

El nº [189], según esto, consta de tres apartados bien diferenciados:

*Un preámbulo a modo de advertencia*⁵

En este preámbulo S. Ignacio se dirige a las personas que ya han hecho su elección de vida y estado «*inmutable*». Por ejemplo, los que están constituidos en prelatura o en matrimonio; personas que, por su estado, tampoco tienen intención a las inmediatas de hacer elección acerca de las cosas «*mudables*»⁶. Son personas que se hallan inmersas en el mundo y para desempeñar su función social o sacar adelante su familia han de tener y manejar bienes temporales. Luego la cuestión no es «*tener o no tener*», porque, dada su situación social, eso es inviable.

No obstante, lo que pueden hacer razonablemente es «ordenar y reformar» la *cantidad* de los bienes que poseen, sean éstos muchos o pocos, y todas las demás cosas que componen su «*estado de vida*» y condición. Y esto con el fin de que, una vez hecha la elección de estado según la voluntad de Dios, las «*demás cosas*» no queden a merced de la mera apetencia, el capricho, la debilidad o la presión social, donde daría comienzo el «*desorden*», sino para que tanto la *posesión* como el *uso* de los bienes, esté motivado por aquello que Dios desea de la tal persona en este caso concreto y particular.

El desorden en la relación del hombre a las cosas «concretas» podría llegar a invalidar una elección de estado hecha correctamente según Dios⁷.

En conclusión, a esas personas S. Ignacio les advierte encarecidamente que, en lugar de hacer la tal elección *mudable*, les aprovecha mucho *enmendar y reformar el estilo* de vida y la *cantidad* de los bienes que po-

⁵ Comienza con una frase impersonal, «Es de advertir». Le siguen tres pequeños apartados que se corresponden mutuamente. Y cada uno de ellos hace alusión a las tres únicas posibilidades: la elección inmutable «acerca de los»; la elección mutable «donde no tiene lugar»; y la reforma de vida, «aprovecha mucho». Para concluir repitiendo las palabras del título de este mismo número: «enmendar y reformar la propia vida y estado».

⁶ Para entender qué significa en la mente de Ignacio la elección de las cosas mudables es preciso retroceder al nº [171] de los Ejercicios: «así como son tomar beneficios o dejarlos, tomar bienes temporales o lanzarlos». La elección mutable consiste, por consiguiente, en la resolución de la disyuntiva acerca de «tener o no tener» bienes de fortuna, de dondequiera que estos bienes procedan. Como puede ser la herencia, los «beneficios», las prebendas, una función pública determinada, una cuenta corriente, bienes materiales, casas, fincas, etc.

⁷ Esto ya lo advirtió S. Ignacio en el nº [173]: «Si alguno ha hecho elección debida y ordenadamente de cosas que están debajo de elección mutable, y no llegando a carne ni a mundo, no hay para qué de nuevo haga elección, mas en aquella perfeccionarse cuanto pudiere».

seen para su uso en el estado en que se hallan constituidos; es decir, que se perfeccionen en él cuanto pudieren⁸.

El cuerpo central⁹. Una referencia explícita al Principio y Fundamento

S. Ignacio presenta, en primer lugar, el objetivo de la reforma mediante una referencia explícita al P. y F. [23], citándolo casi con las mismas palabras: el *fin del hombre*.

[23] P y F	[189] LA REFORMA
«El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima»	«poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima»

Las otras cosas sobre la haz de la tierra y el «tanto cuanto»

El núcleo de este cuerpo central lo ocupa el desarrollo de cómo se debe ordenar el hombre en su relación a las cosas concretas de la vida. Las otras cosas criadas son medios que carecen de destino independiente y se ordenan al fin. Ignacio invita al ejercitante a «mucho considerar y ruminar por los ejercicios y modos de elegir»; a volver vitalmente a los motivos de fondo que estructuran la dinámica interna de los Ejercicios Espirituales, al P. y F., que ya acaba de hacer su aparición explícita, y ahora concretamente a la *regla del «tanto cuanto»*, para que sean estos motivos, y no otros, los que iluminen la determinación cuantitativa de la reforma¹⁰.

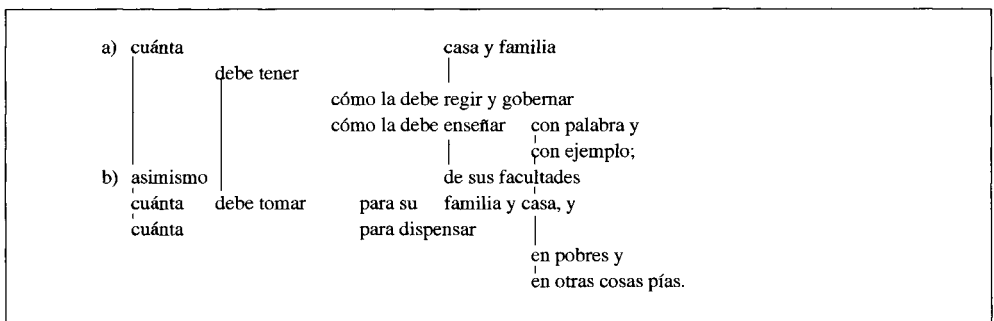
⁸ [135] «y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier *forma de vida* que Dios N.S. nos diere para elegir». Cf. la distinción que establece H. Urs von BALTASAR entre el único estado de Cristo (la vocación universal a la santidad. Cf. Concilio Vaticano II, LG 5) y las diversas *formas de vida* en las que todo cristiano es llamado a imitar la santidad exclusiva de Dios.

⁹ Inicia este bloque una fórmula impersonal explicativa «es a saber», que corresponde, en paralelo, a la frase «Es de advertir» del comienzo. Dos palabras, «vida y estado», sirven de enlace [mot-crochet] que une este cuerpo central con el preámbulo anterior. Dos gerundios, «poniendo» y «no queriendo», enmarcan y ciñen la amplitud de la sección. Y, por último, una inclusión (la frase «gloria y alabanza de Dios N.S.» «alabanza y gloria de Dios N.S.») determina exactamente dónde acaba la sección y remite al sentido último de todo proceder humano.

¹⁰ De los dos modos del tercer tiempo de elección, a los cuales aquí se alude de pasada, Ignacio va a optar por el segundo a la hora de poner en práctica la reforma [184-187] y [337-341].

El modo de reformar: La fijación de la cualidad y de la cantidad

La fijación de la *cualidad* y de la *cantidad* de la reforma Ignacio la expresa mediante los adverbios de modo, *cómo*, y de cantidad, *cuánta*¹¹. Los primeros se refieren al ordenamiento de la *relación* humana y los segundos a la *distribución proporcional* de la cantidad que el hombre debe poseer o dispensar. Pero lo que verdaderamente llama la atención es que, de entre los diversos objetos susceptibles de Reforma, es decir, de todo el conjunto de cosas mudables acerca de las que el hombre trata de fijar el *modo* y la *cantidad* que debe poseer, Ignacio mencione solamente los bienes temporales al comienzo del n° [189] y ahora los especifique en dos grandes capítulos: la «casa y familia», y las «facultades».



La *casa y familia* parecen referirse a las posesiones, la hacienda, los bienes raíces, y la servidumbre. Las *facultades*, en cambio, equivalen al dinero en metálico, tal cual, y a los bienes a disposición inmediata, susceptibles de una fácil distribución¹².

La inclusión final

S. Ignacio concluye esta explicitación de la reforma mediante una «*inclusión*» en la que vuelve a citar el P. y F., pero recordando ahora sus tres aspectos finales: la *indiferencia*, el «*magis*», y el *fin* para el que somos criados.

¹¹ G. FESSARD, *La Dialectique* I, 102: «La proporción que mide el progreso espiritual es un eco del tantum [...] quantum del Principio y Fundamento. Pero, aquí se halla además precisada la transformación que debe soportar (subir) la indiferencia inicial con relación a los medios, para asegurar el maximum de este progreso».

¹² Más adelante trataré del reparto tripartito de las facultades [189] o de la hacienda [344].

	[23]	[189]
LA INDIFERENCIA	Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas	no queriendo ni buscando otra cosa alguna,
EL «MAGIS»	solamente deseando y eligiendo lo que <i>más</i> conduce	sino en todo y por todo <i>mayor</i>
EL FIN	para el fin que somos criados	alabanza y gloria de Dios nuestro Señor.

El elemento que vertebra por completo la *estructura concéntrica* del cuerpo central (el apartado B) es, precisamente, el P. y F. El modo concreto de enmendar y reformar la propia vida y estado está tejido en su cañamazo:

En el n° 1, aparecía el fin del hombre.

En el n° 2, el uso ordenado de las cosas, las cuales son medios que le deben ayudar al hombre en la prosecución del fin para el que es criado. Este uso ordenado se concreta en la aplicación de la regla del «*tanto... cuanto*» a la fijación de la cantidad exacta de los bienes que el hombre debe poseer, según la voluntad de Dios, sin otro algún interés.

Y el n° 3, es una neta alusión a los tres elementos finales del P y F.

La conclusión de carácter general: la regla de oro de la vida espiritual

El n° [189] acaba formulando la regla de oro de la vida espiritual, que es en definitiva la norma de toda reforma.

Existe, por otra parte, en el Kempis un capítulo que, curiosamente, también trata de la reforma. Se titula así: «De ferventi *emendatione* totius vitae nostrae»¹³. En él trata de muchas cosas que Ignacio ha pasado por alto a la hora de concretar los objetos específicos de la reforma. Pero no es pura coincidencia¹⁴ que ambos acaben este asunto con las mismas palabras.

¹³ Cf. TH. DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, L.I, c.25, v.52. Al Kempis, lo mismo que a Ignacio, le agradan ese género de frases conclusivas que sintetizan todo su pensamiento mediante la fórmula «tanto cuanto» o a la inversa «cuanto tanto». Además del caso que nos ocupa, puede verse otro ejemplo en el L.I, c.4º: «Quanto quis se humilior fuerit, et Deo subjectior; tanto in omnibus erit sapientior et pacatior».

¹⁴ Cf. A. CODINA, *Los Orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, 161: «Finalmente, en esta segunda semana merece notarse la conclusión, resumen de la

El Kempis pone fin de este modo a todo el libro primero e Ignacio a toda la segunda semana del mes de Ejercicios. Esto induce a pensar que Ignacio, posiblemente, ha tomado esta frase del libro *De Imitatione Christi*¹⁵ y la ha incluido en el libro de los *Ejercicios* después de haber operado en ella una considerable transformación.

KEMPIS L.I, c.25.	[189]
<p><i>Tantum proficies,</i> _____</p> <p><i>quantum tibi ipsi vim intuleris.</i> _____</p>	<p>Porque piense cada uno que</p> <p><i>tanto se aprovechará</i></p> <p>en todas cosas espirituales</p> <p><i>quanto saliere</i></p> <p>de su propio amor, querer y interese.</p>

S. Ignacio matiza, por una parte, que el aprovecharse se refiere a las cosas espirituales. Con lo cual repara la omisión de todo el cap. 25 del Kempis y los temas que allí se tratan. Pero donde más vemos la mano y el espíritu de S. Ignacio es en la mutación siguiente. No se trata sin más de hacerse violencia a sí mismo, de vencerse, sino de no dejarse llevar por el amor propio desordenado. Dicho de otro modo más positivo y tal vez más exacto: que toda la relación emocional y afectiva del hombre a las «cosas», a los bienes y a los valores esté ordenada positivamente al servicio de sólo Dios (a la mayor alabanza y gloria de Dios N.S.) y no redunde en absoluto en beneficio (del amor propio) personal.

Aprovecharse en las cosas espirituales es salir de sí mismo, del propio amor, querer e interés, y abandonarse al misterio de Dios¹⁶. Perderse confiadamente en las manos del Padre, que es un absoluto de amor y fidelidad. La confianza todo lo espera de Dios y sólo de él; en él tiene puesta gozosamente toda su seguridad, porque el hombre se sabe amado. Y ella es incomparablemente superior a cualquier otra seguridad, porque proviene del consuelo del amor.

ascética ignaciana (con tal que no se eche en olvido lo demás), conclusión que bien podría tomarse como una glosa de la sentencia con que se cierra el primer libro del *Imitación de Cristo*: Tanto aprovecharás, cuanto farás fuerza a tí mismo (1,25). Ex² 47.

¹⁵ Véase (además de este pasaje del L.I c.25) L.II, c. 11: «Quid illud?, ut omnibus relictis se relinquat, et a se totaliter exeat, nihilque de privato amore retineat»; L.III, c. 39: «Fili, commite mihi semper causam tuam... Non este ergo minimum etiam in minimis se (ipsum) relinquere»...«Verus profectus hominis est negatio sui ipsius».

¹⁶ Cf. L. DE LA PALMA, *Camino Espiritual*, L.I, c.3: «Y finalmente, toda la doctrina de este libro tan espiritual, y tan estimado con tanta razón, se resuelve como en estos dos polos, de dejarse a sí mismo y a todas las criaturas, y llegarse a Dios con perfecta unión y conformidad con su voluntad» (Cf. BAC 261, 438).

De este modo, el hombre se dispone a salir de sí mismo para adentrarse en la pasión y en el misterio de Jesús, en su vida filial de *obediencia amorosa* al Padre, más allá de todas las seguridades humanas. Así le vamos a ver y a contemplar a Jesús a continuación en la pasión (3ª Semana). Éste va a ser, a partir de este momento, el modo concreto de identificación con Cristo en su misterio pascual.

EN RESUMEN

Del análisis formal, así como del contenido de este n° [189], se deben retener los siguientes aspectos: La reforma de los *bienes temporales*¹⁷ es «una» alternativa¹⁸ que los Ejercicios proponen («aprovecha mucho») para el caso en que no haya lugar a elección ni de «estado» ni de cosas «mudables». No se trata ya de la alternativa entre «tener o no tener», sino exclusivamente de «*perfeccionarse cuanto pudiere*» [135] [173], por medio de la reforma, en el estado en que ya ha sido constituido el hombre por la elección. Dicha reforma pasa por el reordenamiento efectivo del *modo de tratar* con las personas y de *dirigir los negocios*, y por la fijación de la posesión en lo que atañe a la *cantidad* de los bienes temporales, sean éstos pocos o muchos, que el hombre debe poseer, como exponente principal de la relación ordenada del hombre a todas las demás cosas que Dios desea de él.

El modo de hacer la Reforma se basa en la aplicación inmediata y concreta del P y F, aplicado a la letra. Y también del 2º modo del tercer tiempo para hacer sana y buena elección, aplicados ambos a los beneficios, bienes temporales [171], casa y familia, facultades, etc.; es decir, a la relación del hombre a todas las cosas «mudables» importantes¹⁹, que constituyen el soporte natural de su estado de vida, mediante un reparto equitativo y equilibrado.

La *regla de oro* y primer principio de la vida espiritual consiste en salir cada vez más de sí mismo, «del propio amor, querer y interese», para

¹⁷ El desorden de la relación del hombre a las cosas (las afecciones desordenadas en el trato, con relación al dinero, al poder, etc.).

¹⁸ Un apéndice fortuito. No el destino primero ni su tenor original. Ignacio acepta la extensión de la perspectiva de la Elección hacia la universalidad. De este modo tiene en cuenta la intención primera [1.3-4]; Cf. G. FESSARD, *La Dialectique I*, 91.92 («ce n'est pas contredire aux intentions de l'auteur, mais c'est sortir de l'hypothèse originelle de l'ouvrage...»). 93 («ce paragraphe est une application secondaire [...] une conséquence logique de la destination première d'une oeuvre, dont il marque la fécondité essentielle»).

¹⁹ El doble movimiento de universalización. No cabe duda que el dinero es una cosa importante y que, en la actitud que el hombre adopte frente a él, lo mismo que ante el poder, pondrá de manifiesto la seriedad de su Reforma y el grado de su ordenamiento real ante Dios y frente a la vida. G. FESSARD, *La Dialectique I*, 96.97.98 y 100.

abandonarse confiadamente en las manos del Padre, como absoluta seguridad, a semejanza de Cristo, en todo lo que concierne a la relación del hombre a las cosas criadas. De este modo, se identifica con el Hijo en su relación con el Padre. Este habrá de ser el contenido específico de las contemplaciones de la 3ª Semana: la pura dependencia filial de Jesús bajo la que se esconde precisamente su divinidad [196] y [223], cuando a Jesús se le quiebren todos los apoyos y seguridades humanas. No en vano el nº [189] es la pieza que engarza la 2ª con la 3ª Semana. Pasamos de la contemplación de la majestad de Jesús (2ª) a la experiencia de su condición de siervo (3ª)²⁰.

El hombre, por su parte, debe salir de sí para tratar de adentrarse en el misterio de Jesús, Hijo del Padre, precisamente en su condición de Hijo. El nº [189], encajado en el trasfondo contemplativo de la vida de Jesús, posee un alto valor cristológico. El verdadero camino de la reforma, a semejanza del Hijo, consiste en «ordenar» los afectos hacia la pobreza y sencillez, desde el punto de vista de la seguridad económica y material, en salir de sí mismo, como lo hizo Jesús en la pasión²¹.

²⁰ Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exercitien*, 136.

²¹ «El cual, siendo rico, se empobreció por nosotros, para que nosotros fuésemos ricos con su pobreza» (2 Cor 8,9; Mt 8,20); Vaticano II, *Perfectae Caritatis*, 13: «Por la pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo se participa de la pobreza de Cristo, que siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que nosotros fuésemos ricos con su pobreza»; G. FESSARD, *La Dialectique I*, 102 («Así, después de haber descendido hasta la singularidad de los actos de la vida cotidiana, se remonta de un salto a la cima, al universal»); p.103 («cuanto más profundo sea el abajamiento de mi libertad, más descenderá de lo alto el amor de Dios para unirme más íntimamente a la suya-Libertad»).

II. SEGUNDA PARTE
LAS CINCO PRIMERAS REGLAS

[337-342]

En las reglas que se deben guardar en el ministerio de distribuir limosnas S. Ignacio presenta un ejemplo de cómo se puede poner en práctica la Reforma [189], aplicándola a un tema tan específico como es la relación del hombre a los bienes temporales desde el horizonte social del amor a los pobres donde siempre se pone de manifiesto la misericordia de Dios. Al tomar como objeto de Reforma este tema tan capital S. Ignacio asume la tradición espiritual de la Escritura²², de los Padres²³ y de la mentalidad de su época²⁴.

La Tradición es unánime al opinar que, mediante la limosna, el hombre reproduce la imagen de la compasión de Dios²⁵. De ahí que la misma palabra «eleomossine» (limosna) provenga precisamente de «eleos» (mise-

²² Cf. Sal 111,9; Mt 5,7; 6,2-4; Lc 11,41; 12 33; 2 Cor 9,6-10; Hch 3,2-3.10; 9,36; 10, 2.4.31; 24,17; Heb 2,17; Cf. R. BULTMANN, «ἐλεος, ἐλεέω» ThWNT II, 474-483 (GLNT III, 967, 399-424); J. GAMBERONI, *Limosna*, DTB (Ed. J.B. BAUER), Barcelona 1967, 595-599; CL. WIENER, *Aumône*, VThB (ed. X. LÉON-DUFOUR) Paris 1970, 95-98.

²³ Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed* III, 6 (PG 8, 603-607); *Strom* II, 18 (PG 8, 1015-1039); EUSEBIO DE CESAREA, *HE* IX,8 (PG 20, 815-819; BAC 350, 568-572); BASILIO MAGNO, *Hom in divites* (PG 31, 277-304); *Serm* IV, *De eleemosyne* (PG 32, 1154-1167); CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech* XV, 26 (PG 33, 907-910); GREGORIO NACIANCENO, *Or* XIV, *De pauperum amore* *Serm* XIV, 38.40 (PG 35, 857-910); GREGORIO NISENO, *Or* I y II, *De pauperibus amandis* (PG 46, 454-490) (Cf. E. CAVALCANTI, *I due discorsi De pauperibus amandis de Gregorio di Nyssa*, en OCP 44 (1978) 170-180); JUAN CRISOSTOMO, *Hom. De ellemosyna, et in decem virgines* (PG 49, 291-300); *Hom. II Sobre el diablo tentador*, 6 (PG 49, 263-264; TERTULIANO, *Apol* 39 (PL 1, 467-478; CCL 1, 77-171; *Apologético*, Madrid [Gredos 285] 2001); CIPRIANO DE CARTAGO, *Op. et eleem.* (CCL III A, 54-72; BAC 241); AMBROSIO DE MILAN, *De Off. Min.* I, 30-34 (PL 16, 65-74); AGUSTÍN, *Serm* 36.41.42.60.61.85 y 86 (PL 38, 215-530); LEON MAGNO, *De Quadragesima sermones. Serm* VI 1-2, (PL 54, 285-287; Sch 49bis); GREGORIO MAGNO, *Mor* 21,19 (PL76, 206-208; CCL 143; Sch 212.221); TOMÁS DE AQUINO, II-II q.30 *De Misericordia*, q.31 *De Beneficentia*, q.32 *De Eleemosyna*; F. SUÁREZ, *De praecepto Eleemosynae* (Ed. Vives, XII, tract. 3, dispt. 7, secc. 1-6, 676-691) Cf. además A. BEUGNET, *Aumône* DThC (ed. A. Vacant) I/2, 2561-2571; T. ŠPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, 167; J. RATZINGUER, (Benedictus XVI papa), *Mensaje para la cuaresma de 2008*. "Nuestro Señor Jesucristo, siendo rico, por vosotros se hizo pobre" (2Cor 8,9). Vaticano, 30 de octubre de 2007.

²⁴ Cf. B. DE CARRANZA, *Catechismo Christiano* (1558), Parte IV, secc. 3a, *De la limosna* (ed. J.IG. TELLECHEA IDÍGORAS) 470-498; FR. LUIS DE GRANADA, *De la limosna y misericordia* (Obras Completas I ed. Fr. J. CUERVO, *Libro de la oración y meditación*, 3ª parte, trat. 3º) 547-578.

²⁵ La limosna está vinculada además a la oración y a la penitencia, porque la caridad cubre la multitud de los pecados (1 Pe 4,8). Cf. JUAN CRISOSTOMO, *hom* III 1 (PG 49, 293); P.H. KOLVENBACH, *Esercizi Spirituali e amore preferenziale per i poveri*, 117; VICTOR. HUGO en su obra *La charité* llega a afirmar que «l'aumone est soeur de la prière».

ricordia)²⁶ y caracterice la conducta fiel y bondadosa de Dios con relación al hombre²⁷.

Esta visión no pierde jamás ni su vigencia ni su asombrosa novedad. El fundamento sobre el que descansa la vida social debe ser la justicia. Pero la misericordia es el humanismo que, procedente de Dios, da vida a toda justicia humana, elevándola hasta la *agapé* del que es Amor (1 Jn 4,8.16). El comportamiento de Dios nunca podrá ser encasillado sin más en el marco de la mera y estricta justicia de los hombres.

ANÁLISIS COMPARATIVO DEL 2º MODO PARA HACER SANA Y BUENA ELECCIÓN [184-187] CON LAS CUATRO PRIMERAS REGLAS PARA EL MINISTERIO DE DISTRIBUIR LIMOSNAS [337-341]

Al pasar de la elección a la Reforma de vida Ignacio introduce en el texto determinadas variantes significativas que ponen de manifiesto el cambio de orientación general: En primer lugar las reglas cambian la elección por el ministerio de distribuir limosnas, considerando este ministerio como una vocación y llamada de Dios [343¹]. Cambian además el amor al objeto de la elección por el amor y afección a las personas²⁸. De este modo, nos movemos no ya en el campo de las opciones de carácter general, que determinan el sentido y orientación global (estado) de la vida (la Elección), sino en el de las relaciones concretas de índole interpersonal: en la esfera de los amores humanos y en el terreno concreto del dinero y la distribución (la Reforma).

Aparece además un añadido importante²⁹. La Reforma exige una distancia crítica y una liberación de los condicionamientos emocionales y afectivos que el hombre *siente* respecto a determinadas personas. Las reglas presuponen que este oficio y ministerio de administración puede estar viciado de raíz por la afección desordenada³⁰ que el hombre siente hacia la persona o personas a quienes desea distribuir. Porque tal inclinación o afi-

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, II-II q. 32, a.1: «Et hoc apparet ex ipso nomine: nam in graeco a misericordia derivatur, sicut in latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare elleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante».

²⁷ La s^ddâqâh es la norma de su comportamiento divino; Cf. Is 28,17; Sal 33(32), 5; R. BULTMANN, «ἐλεος, ἐλεέω» ThWNT II, 482.

²⁸ [184] «aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige»; [338] «el amor más o menos que tengo a las tales personas [...] y que en la causa porque más las amo re-luzca Dios».

²⁹ La introducción del n° [338] («Si yo hago la distribución a parientes o amigos o a personas a quien estoy aficionado») es evidentemente un añadido. Y la explanación ulterior del n° [342] forma con lo anterior una clara «inclusión».

³⁰ [338] «a quien estoy aficionado»; [342] «se siente inclinada y aficionada»; «su afección»; «su desordenada afección».

ción puede desequilibrar la equidad, justicia y proporcionalidad³¹ que debe regir el reparto de los bienes, sea cual fuere la persona o personas a quienes éstos vayan destinados.

La Reforma se mueve, por consiguiente, en el campo de la afección emocional a «*las personas*», no tanto a la «*cosa adquirita*»³². Por ello S. Ignacio le advierte al hombre que cree un espacio y un tiempo de reflexión y discernimiento, una distancia crítica afectiva y efectiva, semejante a la que se toma el tercer binario [155], valiéndose para ello de las cuatro reglas del 2º modo del tercer tiempo, llamado «*tranquilo*»³³, para hacer sana y buena elección. Y le ruega que «no dé la limosna hasta que, conforme a ellas, su desordenada afección tenga en todo quitada y lanzada» [342³].

REGLA PRIMERA [338²⁻³]

La transformación de la «φιλία» en «ἀγάπη». De la empatía afectiva a la caritas divina

² «*La primera es que aquel amor que me mueve y me hace dar la limosna descienda de arriba, del amor de Dios nuestro Señor, ³de forma que sienta primero en mí que el amor, más o menos, que tengo a las tales personas es por Dios, y que en la causa por que más las amo reluzca Dios*».

En el bloque paralelo, común a los n^o [184] y [338], encontramos un principio de gran hondura espiritual: el amor humano deber ser transformado por la caridad de Dios. Ésta debe informar y mover a aquél. Porque en el ministerio de distribuir limosnas, exponente de una Reforma complejiva y global más amplia, el amor que mueve e impulsa al hombre a dar el dinero debe descender «de arriba». El amor que el hombre «siente primero» a las personas, entre las que va a repartir, debe ser «por Dios»³⁴. El hombre debe asegurarse de ello. No puede estar condicionado por otro tipo de relación interpersonal previa a la misma distribución. Lo echaría todo a perder. El hombre debe estar seguro de que sólo Dios le da a sentir primero, y le mueve a dar la limosna después, y no le mueven ni condicionan otros afectos o relaciones, que de hecho tiene. Este principio general es básico y común a ambos bloques³⁵.

³¹ [339] «tuviese medio en su manera de distribuir»; [344] «proporcionando».

³² La cosa adquirita [150²][153][154¹][155¹].

³³ [177³] «cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales líbera y tranquilamente; [182]: «según la mayor moción racional».

³⁴ Sto. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II q. 32, a. 1: «Eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum» (1 Jn 3,17).

³⁵ P.-H. KOLVENBACH, *Esercizi Spirituali e amore preferenziale*, 111-112: «esta norma para distribuir las limosnas no excluye en absoluto la filia (el afecto a parientes y amigos), siño que invita a fundarla y a que sea transformada por la ἀγάπη, el amor que viene de

No obstante, hallamos dos variantes significativas. S. Ignacio elimina la palabra «sólo» del n° [338]³⁶, porque supone que uno ama también ordenadamente «a las tales personas». El amor humano no tiene por qué estar siempre dominado por el desorden. Existen también otros motivos dignos de todo respeto (por ejemplo, el parentesco, la amistad, etc.) que, en principio, no son *sólo* por Dios, aunque en ellos hallamos a Dios. Pero ese amor humano ordenado no debe interferir, ni modificar la equidad de la distribución, sino que está llamado a convertirse en la caridad de Dios.

La segunda variante es una cláusula final digna de atención. «*Y que en la causa porque más la amo reluzca Dios*». El motivo de la manifestación de un «mayor» amor supone que ya se ha operado el cambio, que la «ἀγάπη» de Dios se ha apoderado de la «φιλία» humana y la ha transformado. Esta caridad de Dios, que trasciende todos los amores humanos, es la que debe relucir y ponerse de manifiesto en la distribución. La limosna sólo será genuina cuando en ella aparezca *la compasión que Dios siente por sus hijos más necesitados* y no otra cosa. Y, caso de que hubiera que manifestar un amor «*mayor*», que sea o bien a los más pobres, o bien a aquellos que tienen mayor necesidad y de los cuales no se puede esperar recompensa alguna³⁷. Sólo así relucirá y se pondrá de manifiesto, de modo patente, la «ἀγάπη» de Dios.

REGLA SEGUNDA [339]

La búsqueda de la objetividad y del justo medio

¹ «*La segunda. Quiero mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido; ² y deseando yo toda su perfección en el ministerio y estado que*

arriba [...] debe insertarse (en el misterio trinitario) en la comunión de bienes, en el movimiento amoroso de los dones que descienden de arriba [237]». El criterio, entonces, de la distribución de las limosnas no es, por sí mismo, la solidaridad humana y mucho menos la mera filantropía, sino la ἀγάπη de Dios que se encarna en nuestra capacidad de don y de perdón. El esfuerzo de los *Ejercicios Espirituales* [...] tiene como finalidad permitir que la ἀγάπη de Dios se apodere de nuestra capacidad de amar... (1 Jn 4,19-21). En esta concepción ignaciana el criterio principal del amor preferencial por los pobres no es el simple hecho de ayudar al propio hermano pobre, sino que es decididamente «de arriba», a saber, es tal en la medida en que la filantropía llega a ser conquistada por la ἀγάπη de Dios. Cf. F. SUÁREZ, *De Religione* L.IX, c.7 n° 6 (Ed. Vives, t. XVI/2, 1042; *ColManr* 29, 162-165).

³⁶ [184³] «es sólo por su Criador y Señor»; [338³] «que tengo a las tales personas es [...] por Dios».

³⁷ K. RAHNER, llama a este puro desinterés del amor, que actúa en la fe, la experiencia propia del espíritu. Cf. *Sobre la experiencia de la gracia*, en ET. III, 104-106: «La experiencia de que el espíritu es más que una parte de este mundo temporal, la experiencia de que el sentido del hombre no se agota en el sentido y dicha de este mundo, la experiencia del riesgo y de la atrevida confianza que no tiene ya ningún fundamento visible, deducido del éxito de este mundo [...] Ellos (los Santos) quieren asegurarse de que empiezan a vivir en el espíritu. Se les ha dado a saborear el espíritu».

tiene, como yo querría que él tuviese medio en su manera de distribuir, para mayor gloria de Dios nuestro Señor y mayor perfección de su ánima,³ yo, haciendo así ni más ni menos, guardaré la regla y medida que para el otro querría y juzgo ser tal».

Al igual que en el segundo modo para hacer sana y buena elección, este oficio debe estar normado por el criterio de la perfecta objetividad. A saber, el hombre debe aplicarse («guardar») a sí mismo, en «su manera de distribuir» la «regla y medida» que juzga y determina («querría y juzgo ser tal») ser la más exacta para otro hombre a quien nunca ha visto ni conocido y del cual desea toda su perfección en el ministerio y estado que tiene³⁸. Nos hallamos ante el caso extremo de objetivación y distancia emocional-afectiva. Hasta aquí todo era común a ambos bloques, excepto la orientación general a la que aludíamos al principio. Ahora se trata del «ministerio y estado que tiene».

El añadido significativo, propio del n° [339] con relación al [185], aparece a la hora de concretar la mayor gloria de Dios y la mayor perfección del individuo («de su ánima»). Ignacio pone el acento en que esa perfección consiste en que el hombre se mantenga en el «medio»³⁹. Que sea «señor de sí» [216²] y distribuya equitativa y equilibradamente sin inclinarse más a una parte que a otra, llevado por el afecto o la acepción de personas. Ignacio concreta la enmienda de la vida en el hecho de que el hombre, sobre todo si está constituido en autoridad, porque entonces tiene que distribuir, no tenga acepción de personas, ni se le note a quién ama más. Porque, si hubiera de mostrar a alguien un amor mayor, que sea a los más pobres y humildes o a aquellos ante los que experimenta una mayor repulsa.

El uso de la palabra *medio* en los Ejercicios pertenece a un amplio campo semántico⁴⁰. Está referido principalmente a la «ἐγκράτεια» de las pasiones o afecciones desordenadas en la relación del hombre a las personas y

³⁸ En este caso la palabra *regla* ya no significa uno de entre varios preceptos que se deben observar en la práctica de una ciencia o arte, sino el criterio de objetividad perfecta (la ley universal) que debe ser la norma que rija la conducta del hombre. Ignacio juega con ambos significados.

³⁹ [339²] «como yo querría que él tuviese medio en su manera de distribuir» usara de una medida justa; [84³] «venir al uso ordenado»; [89⁵] aquello que conviene a la naturaleza de cada uno; [213^{1.2}] la cantidad o medida exacta de la que debe usar; [229⁵] temperancia o mesura ordenada; [350³] «procure solidararse en el medio» equilibrarse por medio de la confianza en Dios adecuándose a la norma objetiva más allá de los vaivenes emocionales de la sensibilidad.

⁴⁰ *Medida, medio, mesura, orden, concierto y orden, ordenación, ordenadamente, ordenar, ser señor de sí.* Cf. Ex² 743.765.769.781: Medida: subst. [186.339.340], adj. [237]; Medio: subst. [15.84.169³.177.179.213².220.333.339.350]; Mesura: [325]; Orden: [2.214]; Concierto y orden: [214]; Ordenación: [234]; Ordenadamente: [172]; Ordenar: [21.210.40².169.16.20.174.20.316.355.63.46] ([40] «hay mérito en bien ordenar»); Sea señor de sí: [216].

a las cosas de este mundo [23³⁻⁵]. Que consiste en la purificación de dicha relación y en el orden (dominio de sí) provocado por la acción del Espíritu de Dios (Gál 5,22). Se distingue de la «μεσότης» filosófico-humanista, aunque en un cierto sentido la presupone. Porque el *orden* que persiguen los Ejercicios es del todo especial (Cf. [1] y [21]). Consiste en la habilitación, proveeniente de Dios como regalo de la consolación, para buscar y hallar a Dios y su voluntad en todas las cosas. Es la *mesura* propia del amor, y al mismo tiempo la plena madurez de la libertad movida por la razón. S. Ignacio retoma aquí decididamente el ideal de la διακρίσις (mesura-prudencia) tradicional, vinculándola a la disponibilidad (Gelassenheit) para con Dios con relación al modo concreto de proceder en los asuntos concretos de la vida (en este caso la distribución ordenada y justa de la limosna).

El se comunica «inmediate» a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza [15]. La consuela y la inflama en su amor [316.330]. Le da a sentir lo que le conviene [89]. Le mueve y le pone en voluntad [155.175.180.184]. Esa comunicación de Dios, en la que el hombre «se siente amado», es precisamente la que le ordena y le confiere la medida propia del Espíritu, la verdadera libertad, el orden del amor. Por su parte el n° [343] perfilará ulteriormente este criterio, pidiendo al ejercitante que no tenga duda de «culpa o exceso» en la proporción de la cantidad equilibrada que debe distribuir⁴¹.

REGLAS TERCERA Y CUARTA [340.341]

El horizonte definitivo de la libertad

[340] ¹ «*La tercera. Quiero considerar, como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el oficio de mi administración; ² y reglándome por aquella, guardarla en los actos de la mi distribución*».

[341] ¹ «*La cuarta. Mirando cómo me hallaré el día del juicio, pensar bien cómo entonces querría haber usado deste oficio y cargo del ministerio; ² y la regla que entonces querría haber tenido, tenerla agora*».

Estas dos reglas, tomadas como una unidad, son la referencia de la libertad a las instancias últimas del ser personal del hombre, a su horizonte definitivo. El artículo de la *muerte* y el *día del juicio* son, por su carácter trascendente, dos piezas clave de las que no se puede prescindir. Imprimen la gravedad, seriedad y hondura definitivas al libre albedrío, su «ser ante Dios».

Hasta aquí estas dos reglas no aportan nada nuevo con relación a los n° [186] y [187]. Y las variantes, si exceptuamos las de carácter gene-

⁴¹ «de lo que ha de tomar y aplicar para sí mismo de lo que tiene para dar a otros».

ral⁴², son de bien poca monta, por lo menos en cuanto a su contenido se refieren. Subrayaré solamente tres que, a mi juicio, son las de mayor relieve. Las tres están en el n° [341]. S. Ignacio omite el gerundio «y considerando». En este caso corrige su tendencia habitual a unir dos gerundios, o dos infinitivos, o dos verbos reflexivos por medio de la conjunción copulativa, cuando desea describir la honda reflexión ponderativa propia del discernimiento. Estas «formas binarias» son algo muy de su agrado⁴³. Añade la palabra «bien», pues desea acentuar que al hombre le conviene ahora pensar bien reposadamente a la luz del día del juicio. Y omite, por último, la frase «*porque entonces me halle con entero placer y gozo*». Es preciso hacer notar cómo vuelve después a reforzar esta advertencia en el n° [188], repitiéndola de otro modo: «para mi *salud y quietud* eterna». Esto indica que para Ignacio este aspecto tenía verdadera importancia. Si lo omite, es porque considera que la elección de estado, es decir, la orientación global del sentido de la vida, cuando está guiada sólo por la voluntad de Dios, es causa de felicidad eterna, «*de entero placer y gozo*». Supera con creces a la Reforma de un punto concreto en su capacidad de vincularnos y adherirnos a Dios, de darnos la verdadera paz y felicidad definitivas.

REGLA QUINTA [342]

¹ «*La quinta. Cuando alguna persona se siente inclinada y aficionada a algunas personas, a las cuales quiere distribuir, ² se detenga y rumine bien las cuatro reglas sobredichas, examinando y probando su afición con ellas, ³ y no dé la limosna hasta que, conforme a ellas, su desordenada afición tenga en todo quitada y lanzada*».

La quinta regla se compone de tres elementos diferentes. En primer lugar de una *inclusión* que corresponde a la introducción inicial [338^{1a}], con que daba comienzo toda la sección. Seguida de una advertencia recapituladora, que emplama directamente con el n° [189]. El verbo *ruminar* actúa aquí como palabra «gancho»⁴⁴. Ignacio retoma, mediante esta conexión, el hilo perdido por un tiempo. Esta advertencia es, por consiguiente, el engarce en el n° [189] y por otra la síntesis, conclusión y cierre de todo el bloque de las cuatro reglas anteriores [338-341]. Y, en tercer lugar, la re-

⁴² Que cambian la «elección-determinación» por el «oficio de administración-distribución»; y «deliberado acerca la cosa presente» por «usado deste oficio y cargo del ministerio».

⁴³ G. DÍAZ-PLAJA, las llama «formas binarias». Cf. *El estilo de S. Ignacio*, 40-42: «Parece, pues, evidente el goze ignaciano en este sencillo juego vocabular que significa, en cualquier caso, una actitud retórica»; PUHL, J. *Pairs of words in the Spiritual Exercises*, WoL 81 (1952) 29-36.

⁴⁴ O «enlace verbal», «mot-crochet». Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 33-37. En todo el Libro de los *Ejercicios* este verbo sólo aparece en estas dos ocasiones. Cf. Ex² 778: *Ruminar* [189⁶]; *Rumine* [342²].

gla consta de un añadido final: la orden tajante de que el hombre no dé la limosna hasta que tenga perfecta seguridad de que ha erradicado de sí por completo la afección desordenada que tenía a las personas, la cual iba a viciar de raíz la justicia proporcionalidad y medida de la distribución⁴⁵.

La podemos considerar bien como conclusión y cierre de todo el bloque anterior, bien como engarce con el n° [189], o bien como comienzo del tríptico de las tres reglas que vienen a continuación. Por esta razón desempeña la función de bisagra que articula las dos hojas⁴⁶ de que se componen estas reglas para el oficio y ministerio de distribuir limosnas.

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

La necesaria elevación de los amores humanos a la «caritas» de Dios

La Reforma puede versar en determinadas circunstancias sobre el ejercicio práctico de la caridad (oficio o ministerio), que se concreta en el reparto de los bienes (¿propios o recibidos para tal fin?). En tal caso se mueve en el ámbito de las relaciones interpersonales, en la esfera de los amores humanos, y en el terreno concreto de la posesión.

Toma como objeto de discernimiento las cuatro reglas del 2º modo del tercer tiempo para hacer sana y buena elección: a) El hombre, en su actuación, no puede estar jamás ni presionado ni condicionado por los vínculos emocionales o afectivos que siente por las personas. Debe distanciarse críticamente de los afectos que experimenta y liberarse por completo de ellos. Los vínculos humanos están llamados a ser transformados por la caridad de Dios. b) El único amor que le debe mover al hombre en sus relaciones interpersonales, y al repartir los bienes, es el mismo que Dios tiene y siente y le pone a él en el corazón. En el mayor amor que tal vez pudiera mostrar a las tales personas, por el hecho de repartir, se debe poner de manifiesto el amor con que Dios ama a los pobres y no otra cosa. Esta regla equivale al fundamento de las otras tres reglas que vienen a continuación. c) Con este fin la libertad debe llegar al extremo de la objetividad, como si se tratara de un hombre a quien nunca he visto ni conocido. Y habrá de alcanzar su gravedad y hondura máximas al estar mensurada por las instancias últimas de la muerte y el juicio, su «ser ante» Dios. d) A partir de aquí, la mayor gloria de Dios y mayor perfección del individuo se concretan en el dominio de sí mismo, provocado por el amor que siente le viene de Dios; en *tener medio* y actuar con absoluta justicia y equidad en su manera de distribuir, sin la más mínima acepción personal.

⁴⁵ «tenga en todo quitada y lanzada».

⁴⁶ Por una parte las 4 reglas iniciales [338-341] y, por otra, el tríptico final [342-344].

III. TERCERA PARTE
ESTRUCTURA DE LAS TRES ÚLTIMAS REGLAS
[342-344]

Con la regla sexta comienza propiamente el segundo bloque de reglas. En él varía el contenido temático, el tratamiento y sobre todo el centro de gravedad. A partir de este momento el punto de referencia no será ya el 2º modo del tercer tiempo para hacer sana y buena elección, sino el nº [189]. Y, del objetivo de la liberación de los condicionamientos afectivos, pasamos a la identificación con el estilo de Jesús. De aquí a la ordenación y distribución de los propios bienes.

REGLA SEXTA [343]. LA DECIDIDA TRANSICIÓN AL Nº [189]

¹ «*La sexta. Dado que no hay culpa en tomar los bienes de Dios nuestro Señor para distribuirlos, cuando la persona es llamada de nuestro Dios y Señor para tal ministerio, ² pero en el cuánto y cantidad, de lo que ha de tomar y aplicar para sí mismo de lo que tiene para dar a otros, hay duda de culpa y exceso, ³ por tanto, se puede reformar en su vida y estado por las reglas sobredichas*».

Por su estructura y contenido esta regla forma parte del engarce entre el bloque anterior [338-341] y el nº [189]. Y, en este sentido, adolece de una cierta pobreza de contenido y malformación estructural. En ella aparece una referencia todavía más explícita que en la regla quinta a la Reforma de la propia vida y estado. Ignacio retoma abiertamente el nº [189] como punto referencial desde el cual va a elaborar su pensamiento. Pero sobre todo le interesa pasar cuanto antes a la regla suprema de toda reforma, que es Cristo nuestro Señor, «dechado y regla nuestra». Para concluir con el reparto proporcional de los propios bienes. Esa sí habrá de ser la aplicación concreta y conclusión del nº [189].

La regla se compone de tres partes bien diferenciadas. De las cuales la *primera* es una introducción bipolar contrapuesta. El ministerio de distribuir los bienes de Dios es verdadera vocación divina. Donde puede haber culpa, tanto en la posesión como en el reparto, es únicamente en la desproporción y en el exceso, es decir, donde haya desorden. Dios mismo llama a este ministerio. El deseo de distribuir los bienes los pone Dios en el corazón para ordenar al hombre y manifestar su misericordia y amor a los necesitados. A *continuación*, en claro paralelismo con el nº [189], se especifican los dos grandes capítulos en que se puede distribuir el dinero: para sí mismo y para dar a los demás. Es preciso señalar cómo se nota que S. Ignacio va de paso. No le interesa meterse en detalles. Esto lo hará al final, como conclusión y a modo de ejemplo, pero dejando al hombre en plena libertad. Él mismo tiene que ver y Dios se lo debe

dar a sentir. Nadie se puede meter en una decisión tan personal. Al final retomará este asunto del reparto proporcional. Ahora se limita a reducir y condensar, a modo de transición, al que ya tiene ante los ojos, el n° [189]. Nos hallamos ante un claro paralelismo. De los dos temas tratados allí⁴⁷ llegamos a una reducción compendiada [343²]⁴⁸. Ignacio *concluye* la regla volviendo a recordar que se puede Reformar la propia vida y estado por las reglas sobredichas. Funde así otros dos elementos ya aparecidos en el n° [189], el título y una frase que nos es de sobra conocida⁴⁹. Lo cual es una sobrecarga *superflua*. La regla está mal construida y prueba de ello es que el mismo castellano chirría y avanza con evidente dificultad.

REGLA SÉPTIMA [344]. CRISTO, DECHADO Y REGLA NUESTRA

¹«La séptima. Por las razones ya dichas, y por otras muchas, siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, ²cuanto más se cercenare y disminuir y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor. ³Conforme a lo cual, el tercer concilio Cartaginense (en el cual estuvo santo Agustín) determina y manda que la supeléctile del obispo sea vil y pobre. ⁴Lo mismo se debe considerar en todos modos de vivir, mirando y proporcionando la condición y estado de las personas, ⁵como en matrimonio tenemos ejemplo del santo Joaquín y de santa Ana, los cuales, partiendo su hacienda en tres partes, ⁶la primera daban a pobres, la segunda al ministerio y servicio del templo, la tercera tomaban para la sustentación dellos mismos y de su familia».

Hemos llegado, por fin, al centro de gravedad de las reglas para el ministerio de distribuir limosnas. Si el n° [189] acababa con la regla de oro de la vida espiritual, estas reglas tienen aquí su colofón definitivo en una interpretación cristológica de dicha regla de oro. Tal interpretación agudiza la exigencia de salir del «propio amor, querer y interese» por la imitación de Cristo, llevada a cabo por amor personal a él. Y desde esta clave hermenéutica crucial pasa a la consideración del estilo de vida pobre y humilde («vil y pobre»), para acabar por último con el reparto equitativo de los *propios* bienes ante el horizonte social de los pobres, en cuyo amor toda esta Reforma cristaliza. Esta es la verdadera enmienda de todo el ser ante Dios.

⁴⁷ «cuánta familia y casa» como contradistinta de sus «facultades».

⁴⁸ «pero en el cuánto y cantidad de lo que ha de tomar y aplicar para sí mismo de lo que tiene para dar a otros».

⁴⁹ [189¹] «Para enmendar y reformar la propia vida y estado», ⁶«por los ejercicios y modos de elegir»; [343³] «por tanto se puede reformar en su vida y estado por las reglas sobredichas».

La interpretación cristológica de la regla de oro del n° [189]⁵⁰

El n° [344¹⁻²] opera una inversión con relación al n° [189¹⁰]. La regla de oro, que en éste era la conclusión general, pasa a ser en el n° [344] el principio y la norma de la nueva vida. La regla suprema es la vida de Jesús, que habrá de fundamentar el estilo de la Reforma y el reparto ulterior de los bienes.

Nos hallamos claramente ante una progresión y concretización de la regla de oro de la vida espiritual. «Salir del propio amor, querer e interés» para poner la confianza, como Jesús, en el amor de Dios Padre, consiste en cercenarse y disminuirse uno a sí mismo lo más posible («cuanto más») desde el punto de vista económico y material en todo aquello que atañe «a su persona y estado de casa». Consiste en acercarse al estilo de vida de Jesús, pobre y humilde. Él es a un tiempo *Sumo Pontífice*, dechado y regla nuestra, la verdadera norma de toda vida cristiana. La Reforma se concreta, por consiguiente, en un ordenamiento de la relación del hombre a los bienes, y en cercenarse y disminuirse, cuanto más y más mejor, por asemejarse en todo a la vida de Jesús. Y esto lo dice S. Ignacio al final de la Segunda Semana. Son las últimas palabras del n° [189]. Cuando el ejercitante se dispone a salir de sí mismo para adentrarse contemplativamente en el misterio de la pasión de su Señor. En ella tendrá ocasión de acercarse y ver el estilo de Jesús, que fue vil y pobre hasta el extremo de la desnudez y de la muerte, pero sobre todo contemplará su vida filial y su abandono en el amor y en las manos del Padre. Con frecuencia sólo comenzamos a poner la confianza en Dios en el momento en que traspasamos el umbral de nuestras seguridades, y tenemos el gozo de experimentar el amor del Padre que sostiene nuestra debilidad. Entonces Cristo es la regla de vida, tejida de concreción y realidad, que en nosotros dialoga y experimenta el amor del Padre. Y esto pasa necesariamente por el empobrecimiento también económico, soporte de nuestras seguridades y autosuficiencias. Podríamos decir que la conclusión de carácter general del n° [189] se ha transformado aquí en el hallazgo y asimilación de Jesús, verdadera regla de nuestra vida.

Aplicación de la regla general al caso concreto y ejemplar del Obispo, con el refrendo de la autoridad de la Tradición

Después de haber tratado del Sumo Pontífice, la progresión lógica avanza seguidamente mediante la aplicación de la regla, que es Cristo, al

⁵⁰ [189¹⁰] «Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese»; [344¹⁻²] «Por las razones ya dichas, y por otras muchas, siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, cuanto más se cercenare y disminuir y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor».

caso concreto ejemplar dentro de la Iglesia. Si la «supellectile»⁵¹ del Obispo debe ser «vil y pobre», él que en lo humano ha de presidir y ser un modelo de vida, dada su posición ejemplar⁵², también lo habrá de ser la de *los restantes miembros de la Comunidad* cristiana, que tratan de seguir fielmente las huellas de Cristo nuestro Señor. Para respaldar esta afirmación Ignacio trae a colación la autoridad nada menos que de un Concilio⁵³ en el que, según la tradición de la época, también estuvo S. Agustín, modelo de pastor y de sabiduría [364²].

«Conforme a lo cual,
 el tercero concilio Carthaginense
 (en el cual estuvo santo Agustín)
 determina y manda que la supellectile del Obispo
 sea vil y pobre»

El acento de la frase recae en estas dos últimas palabras. Todo el peso de la autoridad viene a parar aquí. En la Iglesia, en primer lugar, está el

⁵¹ Tal vez hoy podríamos traducir la palabra *supellectile* por el vestuario, los ingresos crematísticos, la vivienda y su ajuar, el estilo o «tren de vida»; todo aquello que configura la personalidad social del individuo, su talante y su modo de inserción en la realidad. (E.A. DE NEBRJA en su *Léxico de Derecho Civil*, 500-501), parece referirse al «Legado de Ajuar». Y, aunque el término «supellex» parece que expresa solamente la manta o colcha, que se pone encima del lecho, su significado suele hacerse extensivo a todos los utensilios del hogar y su ornato. En el Vocabulario de S. DE COVARRUBIAS no aparece tan siquiera la palabra. Cf. *Tesoro de la lengua Castellana*, 948. P.-H. KOLVENBACH, *Esercizi Spirituali e amore preferenziale*, 117 habla de «limitare il proprio tenore di vita... le abitudini alimentari, vestiarie, di abitazione e di svaghi, non già per fare delle economie, ma per poter donare agli altri, ai poveri».

⁵² En la mente de Ignacio al «buen pastor» no le podía bastar con remediar los abusos más viles de su vida personal y del mundo clerical que presidía, cosa que a Erasmo de Rotterdam y a Juan Maldonado tal vez les hubiera parecido ya suficiente, según el ideal de la reforma eclesial, sino que el Obispo debía llevar una vida pobre y humilde, exactamente como la de Jesús. Cf. M. BATAILLON, *Erasmo y España*, 337; J.IG. TELLECHEA IDIGORAS, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, 29-33.

⁵³ Es un dato ya firme y seguro que no se trata del Concilio de Cartago del año 397, en el que estuvo S. Agustín. El canon XV: «Ut episcopus vilem supellectilem et mensam ac victum pauperem habeat, et dignitatis suae auctoritatem fide et vitae meritis quaerat», proviene de los Statuta Ecclesiae Antiqua de GENNADIO DE MARSELLA (c.a. 475), conocidos por el sobrenombre de Concilium Carthaginense Quartum (CCL 149, 345). Se trata de un breve compendio de derecho canónico que S. Ignacio pudo llegar a conocer o bien por las *Decretales Pseudo-Isidorianae* del s. IX (HINSCHIUS, 302), atribuidas a Isidoro MERCATOR (PL 130, 344) o bien a través del Decretum Gratiani (PL 187, 221). El Concilio de Trento, en la sesión XXV, Decretum de reformatione generalis, c.1º también lo cita: «Quapropter exemplo patrum nostrorum in Concilio Carthaginensi non solum iubet ut episcopi modesta supellectili et mensa, ac frugali victu contenti sint, verum etiam in reliquo vitae genere ac tota eius domo caveant, ne quid appareat, quod a sancto hoc instituto sit alienum quodque non simplicitatem, Dei zelum, ac vanitatum contemptum prae se ferat» (CONCILIIUM TRIDENTINUM, t. IX, sess. XXV, c. 1º, 1086 y 1034).

Sumo Pontífice, Cristo, norma y canon de vida. Después está el *Obispo*, que preside y debe preceder con el ejemplo. Después el resto de los fieles, *todos modos de vivir*. Nos hallamos ante una estructura eclesial simplificada hasta el extremo, pero con una clara intencionalidad: el estilo de Jesús debe penetrar y configurar, *por igual*, todos los estratos sociales de la Iglesia.

La elevación de nuevo a la norma general

«Lo mismo se debe considerar en todos modos de vivir,
mirando y proporcionando
la condición y estado de las personas»

A continuación Ignacio se eleva del caso concreto ejemplar a la norma general para todos los modos concretos de vida. Si el «estilo de vida» del Obispo debe ser vil y pobre, del mismo modo habrá de serlo el del resto de las personas de la Comunidad eclesial. Claro está que habrá de salvarse siempre la proporción que pide la condición y el estado de cada una de las personas. La afirmación de Ignacio no va en la dirección de nivelación por superación de las desigualdades y afirmación de la dignidad de la persona humana, sino que en él es un signo más de mesura, de prudencia y de sentido común. Su punto de vista es espiritual. Su experiencia avanza en la línea de un empobrecimiento progresivo por amor hacia *la igualdad de todos en la pobreza de Cristo*. Jesús, en su condición pobre y humilde, es la norma de la persona según Dios⁵⁴. Por eso sus palabras siguen siendo plenamente válidas. Todo cristiano debe tratar de empobrecerse más y más para asemejarse al estilo de vida de Jesús, empezando por el Obispo y siguiendo por cada uno de los fieles. Cristo, pobre y humilde, es el espejo y la regla en que deben mirarse todas las personas que tratan de acercarse a él. Y esto pasa también necesariamente por la realidad concreta de lo material.

La distribución proporcional de los bienes

Ignacio acaba esta regla con la aplicación ejemplificada del modo ideal de usar de la proporción en la distribución de los *proprios bienes*. La alusión a la proporción había sido ya enunciada en el n° [189]. Y había alu-

⁵⁴ Ej [167]; *Const*, Examen General c. 4° [101-103] n° 44-46; Tercera Parte, c.1°, [250] n° 4; Sexta Parte, c.2°; Carta escrita por POLANCO por comisión de S. Ignacio a los Padres y Hermanos de Padua, Roma 7 de agosto 1547 (MHSI 22, *Eplgn* I, 573.576): «Questa è quel fundamento, sopra il quale pare che dimostrassi Jesù Xpo. fabricarsi l'edificio della perfectione».

dido también a ella, como de pasada, en el n° [343], en el caso de duda de culpa o exceso. Alusión que a su vez le servía de engarce para empalmar de nuevo con el n° [189]. Este modelo ideal prototípico de distribución sería, en opinión de Ignacio, la práctica llevada a cabo por los padres de la Virgen María, los cuales dividieron su hacienda en tres partes⁵⁵.

El n° [344] supone, con relación al n° [189], una clara *reducción* y *simplificación* de las cosas mudables objeto de la Reforma. En él se omite el apartado de carácter más humano y relacional⁵⁶. Y de los dos bloques separados, «casa-familia» por una parte y «facultades» por otra, aparece la «hacienda» como síntesis de todos los bienes, considerados «per modum unius», fácilmente convertibles en algo manejable apto para la distribución. Ignacio concluye este apartado especificando que los bienes mudables que ellos retenían eran los destinados a la sustentación de ellos mismos y de su familia.

En segundo lugar, Ignacio *invierte el orden de los sujetos* receptores de la distribución. Los pobres pasan a primer término, por su capital importancia⁵⁷. A continuación le siguen, por su interés y valoración, las cosas pías, a saber, el ministerio y el servicio del templo⁵⁸. Y, en tercer lugar, aparece lo que el hombre debe tomar para el propio sustento y el de su familia. La Reforma sigue fielmente las huellas de Cristo, tratando de cercenarse y disminuirse lo más posible en el propio tenor de vida. Pero todo ello se ha concretado por fin en el reparto de los propios bienes. Ahí es donde el hombre da prueba de que en realidad Dios le ha afectado hasta en su bolsillo y ha ordenado incluso lo material que poseía.

No aparecen ya ni los parientes ni los amigos, como sujetos receptores de las limosnas, y eso que habían sido objeto principal de atención en las cinco primeras reglas. Y, dentro de la opción incondicional por el estilo pobre de Jesús, existe un gran equilibrio valorativo. El hombre se ordena en la medida en que comparte sus bienes según una jerarquía de valores. Primero están los pobres, luego lo santo y, por último, uno mismo. Así, el hombre se ordena primero en el mundo de sus afectos a las personas y des-

⁵⁵ *Evangelio del pseudomateo*, Parte Primera I: «Por aquellos días vivía en Jerusalén un hombre llamado Joaquín, perteneciente a la tribu de Judá [...] Así, pues, hacía tres partes de sus bienes, bien se tratara de las ovejas, o de los corderos, o de la lana, o de cualquier otra cosa que le pertenecía: la primera la distribuía entre las viudas, los huérfanos, los peregrinos y los pobres; la segunda era para las personas consagradas al culto de Dios; la tercera, finalmente, se la reservaba para sí y para toda su familia» (*Los Evangelios Apócrifos* (ed. A. DE SANTOS OTERO, BAC 148, 184).

⁵⁶ «cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con ejemplo».

⁵⁷ La palabra pobres aparece 6 veces en el Libro de los Ejercicios. Una vez referida a Cristo; otra al Obispo; y en las 4 ocasiones restantes a las personas pobres de este mundo. [167] «elijo más pobreza con Cristo pobre»; [344] «vil y pobre»; [189⁸] «para dispensar en pobres»; [278] «Bienaventurados los pobres de espíritu»; [344⁶] «la primera daban a pobres»; [277] «A los pobres que vendían palomas mansamente dijo». Cf. Ex² 772.

⁵⁸ Las necesidades de la Iglesia y el culto en general.

pués, a la medida de Cristo, en su amor a los pobres que Dios ama, para que en la causa porque más los ama reluzca Dios⁵⁹.

DIRECTORIO

La problemática de fondo de estas reglas se identifica con el proyecto de la Reforma. Consiste en la erradicación de todo desorden y en la ordenación de la vida conforme al modelo referencial de la vida de Jesús. Para ello, se aplica el esquema general [189] a un «*caso particular*»⁶⁰, exponente modélico de transformación. La limosna es un tema tradicional, por ser reflejo de la epifanía de Dios⁶¹. ¿Cómo reproducir su misericordia entre los hombres?

Nadie, que pretenda ordenar seriamente su vida, puede salir de los Ejercicios sin haberse planteado su «estilo de vida» desde el horizonte referencial de los pobres, a la medida de la regla de oro ideal: «salir de sí» consiste en asemejarse a Cristo, pobre y humilde, por amor a la humanidad. Distanciándose críticamente de una Sociedad cuya oferta suprema es poder y la posesión. Utiliza para ello el 2º modo del tercer tiempo de Elección.

Nos hallamos, por otra parte, entre el día 4º y el 12º de Segunda Semana, más bien hacia el final de ésta, en el paso hacia la contemplación de la pasión. Ante el caso de un hombre que no va a hacer propiamente elección de estado, pero que se va dejando transformar por el Cristo que contempla. Entonces su Reforma se debe aplicar a la transformación de sus afecciones desordenadas, desde la misericordia de Dios manifestada en

⁵⁹ La regla séptima se puede dividir en 4 apartados que se corresponden simétricamente:

- a) La regla suprema, norma general: Cristo, Sumo Pontífice.
 - b) La aplicación concreta: el caso ejemplar del Obispo.
- a) La norma general para todos los modos de vivir.
 - b) La aplicación ejemplificada del modo proporcional de distribuir.

⁶⁰ Van dirigidas a aquellos que tienen cargo de distribuir limosnas tomadas de los bienes eclesíasticos, como fundaciones o donativos hechos a la Iglesia.

⁶¹ La manifestación de la misericordia de Dios con los necesitados se ha expresado históricamente en la limosna. Hoy tiene connotaciones nuevas más complejas, por lo que deberá ser de nuevo inculturada. Pero sigue siendo una exigencia necesaria y actual de la caridad de Dios que mueve al hombre. Esta solidaridad de Dios con las situaciones humanas de infortunio es verdadera «llamada» y vocación, que está más allá de los vínculos emocionales que unen al hombre con sus familiares y amigos. Parte de la reordenación de los afectos hacia las personas; pasa por la justicia en el proceder; pero alcanza a la posesión de los propios haberes en el horizonte de las personas que pasan necesidad. Cf. P.-H. KOLVENBACH, *Esercizi Spirituali e amore preferenziale*, 109: «En las reglas para distribuir limosnas, toda una riqueza espiritual se dirige a la necesidad práctica y material de ayudar a aquellos que sufren, dando limosnas y dándose» [...] «Si la Buena Nueva no se anuncia concretamente a los pobres, la palabra de los Ejercicios Espirituales es vana y carente de autenticidad».

Cristo. Para ello la imagen referencial normativa es Cristo, pobre y humilde, quien descifra la voluntad divina de la salvación. El desvalimiento de todo poder, en solidaridad con los pobres de este mundo, es un lugar de libertad en el que el hombre penetra por el desprendimiento en el amor, y donde tiene experiencia de Dios como seguridad.

Para sentir y entender escrúpulos
y suasionés de nuestro enemigo,
ayudan las notas siguientes

[345-351]

[345] **PARA SENTIR Y ENTENDER ESCRÚPULOS
Y SUASIONES DE NUESTRO ENEMIGO,
AYUDAN LAS NOTAS SIGUIENTES**

[346] ¹*La Primera*. Lllaman vulgarmente escrúpulo el que procede de nuestro propio juicio y libertad; es a saber, cuando yo liberamente formo ser pecado lo que no es pecado. ²Así como acaece que alguno, después que ha pisado una cruz de paja incidenter, forma con su propio juicio que ha pecado. Y éste es propiamente juicio erróneo y no propio escrúpulo.

[347] ¹*La Segunda*. Después que yo he pisado aquella cruz, o después que he pensado o dicho o hecho alguna otra cosa, me viene un pensamiento de fuera que he pecado y, por otra parte, me parece que no he pecado; ²tamen siento en esto turbación, es a saber, en cuanto dudo y en cuanto no dudo. Este tal es propio escrúpulo y tentación que el enemigo pone.

[348] ¹*La Tercera*. El primer escrúpulo de la primera nota es mucho de aborrecer, porque es todo error; mas el segundo de la segunda nota, por algún espacio de tiempo no poco aprovecha al ánima que se da a espirituales ejercicios; ²antes en gran manera purga y alimpia a la tal ánima, separándola mucho de toda apariencia de pecado, iuxta illud Gregorii: «bonarum mentium est ibi culpam cognoscere, ubi culpa nulla est».

[349] ¹*La Cuarta*. El enemigo mucho mira si una ánima es gruesa o delgada; y si es delgada, procura de más la adelgazar en extremo, para más la

[345] *suasiones*: Insinuaciones de pensamientos, sugeriones (P,.) (Cf. [326²])

[346] ¹ *formo, forma, procura de hacerla formar* [346^{1,2}][349³] Pienso, piensa, procura hacerle creer que hay pecado. En estas tres ocasiones Ignacio utiliza el verbo «formar» en el sentido de «pensar», parecer, creer – ² *incidenter*: casualmente.

[347] ² *tamen*: No obstante, con todo.

[348] ² *purga y alimpia*: Limpia y purifica; purifica y afina la conciencia, apartándola de toda falta deliberada o «aparencia de pecado» – *iuxta illud Gregorii*: «Es propio de personas delicadas (bonarum mentium) ver culpa, donde no existe culpa alguna». S. GREGORIO MAGNO, *Epistolarum libri XI*, carta 64 (alias 31), resp.10 (PL 77,1195).

[349] ¹ *ánima gruesa o delgada*: De conciencia ancha o delicada (Cf. Carta a Teresa Rejadell, 18 de Junio de 1536 (MHSI. 22, *Eplgn.* I 103-104). – *turbar y desbaratar*: Desbaratar y afligir, desordenar y en todo desconcertar. En la citada carta a Teresa Rejadell (104-106), S. Ignacio asocia estos conceptos a los verbos: «embolumar» (confundir y enre-

turbar y desbaratar. ²Verbi gracia, si ve que una ánima no consiente en sí pecado mortal ni venial ni apariencia alguna de pecado deliberado, ³entonces el enemigo, cuando no puede hacerla caer en cosa que parezca pecado, procura de hacerla formar pecado adonde no es pecado, así como en una palabra o pensamiento mínimo. ⁴Si la ánima es gruesa, el enemigo procura de engrosarla más. ⁵Verbi gracia, si antes no hacía caso de los pecados veniales, procurará que de los mortales haga poco caso; y si algún caso hacía antes, que mucho menos o ninguno haga agora.

[350] ¹*La Quinta*. La ánima que desea aprovecharse en la vida espiritual, siempre debe proceder contrario modo que el enemigo procede. ²Es a saber, si el enemigo quiere engrosar la ánima, procure de adelgazarse. ³Asimismo, si el enemigo procura de atenuarla, para traerla en extremo, la ánima procure solidararse en el medio, para en todo quietarse.

[351] ¹*La Sexta*. Cuando la tal ánima buena quiere hablar o obrar alguna cosa dentro de la Iglesia, dentro de la inteligencia de los nuestros mayores, que sea en gloria de Dios nuestro Señor, ²y le viene un pensamiento o tentación de fuera para que ni hable ni obre aquella cosa, trayéndole razones aparentes de vana gloria o de otra cosa, etc., entonces debe de alzar el entendimiento a su Criador y Señor; ³y si ve que es su debido servicio, o a lo menos no contra, debe hacer per diametrum contra la tal tentación, iuxta Bernardum eidem respondentem: «nec propter te incepti, nec propter te finiam».

dar), «desbaratar y afligir», «atormentar», «poner inconvenientes», «desviar de lo comenzado», «traer en desconfianza», «desordenar y en todo desconcertar».

[350] ¹ *proceder contrario modo*: De modo contrario a como el enemigo procede. «Per diametrum» [325²] [351³]: proceder diametralmente en sentido contrario a la inclinación de la tentación – ³ *atenuarla*: Aguzarla y adelgazarla. – *para traerla en extremo*: Para que dé en extremos y esto le conduzca a un desequilibrio tal que le haga abandonar el servicio y la fidelidad a Dios. En los números [349] y [350] la palabra *extremo* desempeña la función de polo dialéctico frente a «solidarse en el medio» – *solidarse en el medio*: Equilibrarse por el abandono en Dios en cuanto experiencia espiritual, y afirmarse en la madurez moral, que es el origen de la verdadera paz, «en todo quietarse».

[351] ¹ *obrar... dentro de la Iglesia*: En el marco de o dentro de los límites de la Instituciones y prácticas aprobadas por la Iglesia [177²] – *nuestros mayores*: Superiores y antepasados que gestaron la sana Tradición de la Iglesia y la correcta interpretación tanto teológica como de las costumbres en el seno de la misma. La expresión aparece en 5 ocasiones: [42⁴][351¹][362^{1,3,4}] – ² *razones aparentes*: Falsas y especiosas [315²][329²] – ³ *per diametrum*: Cf. supra, «proceder contrario modo» [350¹] – *iuxta Bernardum*: Véase la edición del *Flos Sanctorum* que se conserva en el Archivo de Loyola. Refleja que el texto era bien conocido en el ambiente castellano de la época. En el fol. 131r, col. 1^a se cuenta cómo reaccionó S. Bernardo frente a la tentación de vanagloria: «Ni por ti lo comencé, ni por ti lo dejaré» (de llevar a término) (dimittam). Ignacio cambió el latino «dimittam» («dexaré») por «finiam» (F.J. Cabasés ed., 416).

«PROCURE SOLIDARSE EN EL MEDIO,
PARA EN TODO QUIETARSE [350³]

GÉNESIS DEL TEXTO

Las notas sobre los escrúpulos [345-351] son el complemento indispensable de las reglas de discernimiento de 1ª Semana [318-321] y [323-324]. Aparecen por primera vez en Italia, en la P₁¹, como parte del bloque final añadido al Libro entre 1539 y 1541. Pero la experiencia espiritual subyacente es muy anterior. Proviene de Manresa².

Conocemos dos documentos de Ignacio que iluminan estas notas: uno, el ya citado de la *Autobiografía*, y otro, el de la carta a Teresa Rejadell³.

Por su misma naturaleza forman parte de la experiencia espiritual de la 1ª Semana, aunque desbordan el marco de los Ejercicios y se proyectan hacia la maduración de la conciencia moral que debe fraguar especialmente en el tiempo inmediatamente posterior a la conversión. Son el complemento ideal de la lección que el hombre recibe sobre el comportamiento en el tiempo de la consolación-desolación [318-321] y [323-324]. Más exac-

¹ Cf. J. CALVERAS- C. DE DALMASES (Ex² 33) afirman que son de Roma (1539-1541). En la p. 114 DALMASES, siguiendo al pie de la letra la hipótesis de J. CALVERAS (*Estudios sobre la redacción*, 85) dice: «A partir de la regla 6ª [319] de la discreción de espíritu de la 1ª Semana hasta el final del libro faltan las correcciones autógrafas de Salmerón en el texto de la P₁. Este hecho se explica fácilmente si admitimos la hipótesis según la cual fue el mismo Salmerón quien tradujo al latín la última parte de los Ejercicios».

² Cf. *Autob.* c. 3º, nº 22-25. «Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos. Porque, aunque la confesión general que había hecho en Monserrate había sido con asaz diligencia y toda por escrito, como está dicho, todavía le parecía a las veces que algunas cosas no había confesado». S. Ignacio padece entonces, en Manresa, la prueba de los escrúpulos (Cf. POLANCO *De Vita Ignatii*, c. 3º [18] (MHSI 73, FN II, 528) por no haber confesado debidamente, unida a la tentación de suicidio y a la decisión de no comer o beber durante 8 días. Además la voz del demonio, según él, le decía «Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?». (Cf. MHSI 73, FN II, NADAL, *Exhortationes Colonienses*, año 1567 nº [7] 405).

³ Cf. MHSI 22 *Ep. Ign* I, 101-105. Venecia, 18 Junio de 1536. Existe además una carta de Ignacio, un mes antes de su muerte, dirigida a un escrupuloso (el P. Marin). Roma 24 de Junio de 1556 (MHSI 42 *Ep. Ign* XII, 30-31).

tamente, apuntan al equilibrio psicológico-moral que se abandona a la misericordia de Dios por entre las tendencias extremas contrapuestas que de ellas se derivan. De hecho, en la carta a Teresa Rejadell ambos temas se hallan entreverados⁴. Porque describen, de modo complementario, la experiencia espiritual unitaria en que desemboca el ejercitante al acabar la 1ª Semana: la conciencia de sentirse perdonado y salvado inmerecidamente por Dios.

El *drama del pecado* no puede ser trivializado, como si fuera indiferente a Dios o no hubiera afectado a su criatura⁵. Pero tampoco le puede dejar al hombre abatido o paralizado. Dios le ama y le perdona. Y ese consuelo del perdón, que Dios le concede, es el que le da la vida. Lo infunde el Espíritu, que le invita a caminar, madura y equilibradamente por entre los extremos de su *sensibilidad* y de su *psiquismo*, hasta confirmarle en la fidelidad de Dios a él⁶.

Las reglas de discreción de espíritus [318-321] y [323-324] diseñan así un camino a recorrer entre la concupiscencia de la carne y la del espíritu⁷. Advierten acerca de la atención a los puntos más débiles del castillo espiritual, y sobre la necesidad de la decidida reacción frente a la tentación⁸. Mientras que las notas para sentir y entender escrúpulos van a hablar de lo mismo, pero referido a la conciencia de pecado y al equilibrio moral: sobre la experiencia de *la justicia de Dios*. El hombre no se puede conceder a sí mismo el perdón, sino que éste es un don gratuito que el Padre lo regala con su amor. Éste equilibra psicológicamente en el deseo filial de agradarle, más allá de los límites que separan lo moralmente lícito de lo pecaminoso.

⁴ La tentación del *engreimiento-falsa humildad* (Un extremo, propio del tiempo de consolación) y la del *abatimiento-escrúpulos* (El otro extremo, más frecuente en tiempo de desolación) están estrechamente vinculadas al discurso habitual que el enemigo tiene con la conciencia «ancha o delgada» para afligirla y desbaratarla. La solución es siempre la misma: proceder contrario modo a como el enemigo procede y equilibrarse en la confianza puesta, no en uno mismo, sino en Dios (Cf. Carta a Teresa Rejadell, 101-105).

⁵ En realidad el pecado, de un modo que no alcanzamos a comprender, ha afectado a la Trinidad, puesto que Cristo ha muerto por nuestros pecados. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología, Cristología, Antropología* 5.1: «La piedad cristiana siempre rehusó la idea de una Divinidad a la que de ningún modo llegaran las vicisitudes de su creatura; incluso era propensa a conceder que, como la compasión es una perfección nobilísima entre los hombres, también existe en Dios, de modo eminente y sin imperfección alguna, la misma compasión, es decir, «la inclinación [...] de la conmiseración, no la falta de poder», y que ella es conciliable con su felicidad eterna. Los Padres llamaron a esta *miser cordia perfecta* con respecto a las desgracias y dolores de los hombres «*Pasión de amor*», de un amor que en la Pasión de Jesucristo llevó a cumplimiento y venció los sufrimientos».

⁶ Más allá de los extremos que tienden a encerrar al hombre en el estrecho circuito narcisista del propio yo: El abatimiento o la exaltación, la estrechez o la laxitud.

⁷ Cf. J. CASIANO, *Conl. IV*. (CSEL XIII, 96-118; Sch 42, 166-187). Ignacio de este modo no hace sino recoger la opinión de la Tradición.

⁸ «Por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos» [327⁴]; «Haciendo el opósito per diametrum» [325⁵] y [351³].

Ambos documentos completan de este modo la descripción de la experiencia de la justicia de Dios que perdona y salva al hombre en su indigencia radical. El hombre, en la nada de su pecado, se abre a la gratuidad de la justicia misericordiosa de Dios y se establece en la seguridad de su perdón y de su amor. La *gratuidad* equivale entonces a pisar el terreno firme y seguro de la verdadera humildad que se halla más allá de los propios méritos (Lc 18,11-12), más allá de la propia forma de ser (el ánimo gruesa o delgada), más allá de los vaivenes de la sensibilidad (consolación-desolación), e incluso más allá del éxito o fracaso en el terreno apostólico [351] o en el proyecto vital. Es la indigencia que se abandona en las manos del Padre, y en él halla la plena seguridad de sentirse confirmado por su fidelidad. Ésa es precisamente la madurez moral del amor, fruto de quien se siente perdonado y aceptado en su condición de pecador.

¿MATERIA PSICOLÓGICA O MORAL?

De ordinario no se suelen explicar estas notas porque se piensa que su contenido forma parte de la materia cuyo tratamiento debe ser confiado por completo en manos de los especialistas⁹. Pero con frecuencia se olvida que no versan directa ni primordialmente sobre los síntomas de la psicopatología, sino que tratan de una experiencia religiosa por la que, pasa bastante número de personas en su proceso espiritual.

La verdadera «madurez moral» no es una *mediedad* (= mesotes o disposición intermedia) cualquiera, cuya versión moderna sería la del «equilibrio psicológico», sino la conciencia de la propia indigencia, que se abre confiadamente al misterio de la misericordia de Dios y experimenta en él el gozo del perdón, así como la seguridad de las manos de Dios. Todo

⁹ Cf. S. FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, 133; A. VERGOTE, *Dette et désir*, 76-77. La *neurosis obsesiva* polariza su atención en detalles aparentemente insignificantes y en aspectos «intocables» (los «sexual», lo «sagrado» etc.) Mientras que sorprendentemente tolera el menosprecio de compromisos de gran envergadura y entidad (la justicia, la honradez y la caridad). Se manifiesta como un estado de angustia acompañado de una invencible obstinación que no se deja fácilmente convencer. La obsesión neurótica sirve para expresar motivos o representaciones inconscientes. Quien la padece se comporta como si se hallara bajo el dominio de una culpabilidad angustiosa inconsciente a la espera de una desgracia vinculada a la percepción interna de la sanción. Todo análisis de la neurosis obsesiva va precedido de una prohibición inconsciente. Se trata de experiencias afectivas y representaciones, vividas pero no formuladas. Por eso este género de neurosis es a la vez una lucha incansante contra los deseos y las representaciones censurantes reprimidas, entre los deseos y las prohibiciones. Transporta sobre estas últimas la energía pulsional que no podría expresar de otra manera. Una parte del Yo se convierte en la instancia inconsciente de observación, exigencia y prohibición, que a la vez estimula y sofoca los deseos. Esa imagen agobiante es proyectada después religiosamente hacia la transcendencia de Dios, el cruel Super-ego que se halla al acecho esperando la paga de la deuda que se le debe. (Citado por J.-F. CATALAN, *Scrupule*, DSp 14, 463).

hombre ha de pasar, de una manera u otra, de la propia justicia a la que viene de Dios; hasta llegar en tal relación a no desear ninguna ventaja personal, para vivir la plenitud de la amistad.

Por este motivo, es necesario reubicar estas notas en el tiempo inmediatamente posterior a la conversión. Versan sobre una prueba purificadora y aquilatadora de la conciencia moral que, apartando de toda apariencia de pecado, desemboca en la experiencia de la compunción y de la justicia salvífica recibida de Dios con el perdón, después de haber desarraigado previamente al hombre de su propia seguridad.

Bien es verdad que, a veces, esta obra purificadora del Espíritu puede incidir tanto en el juicio como en la *forma de ser*¹⁰. Pero la experiencia espiritual las trasciende. Porque a Dios le interesa, en todo caso, que el hombre trate de agradarle como hijo y crezca a un tiempo en la conciencia de su desvalimiento, hasta poner su confianza sólo en el Padre y su amor. Y este proceso el hombre lo puede vivir de múltiples *maneras extremosas*: Unas veces puede revestir los matices de la conciencia aguda de pecado; otras el hastío de todo voluntarismo por el hecho de haber quedado atrapado en el callejón sin salida del puritanismo. No raras veces se manifiesta como la autosuficiencia y confianza narcisista en el propio poder, proveniente de la búsqueda apasionada de la «absoluta pureza moral», de la propia perfección, o de la seguridad de la ley. Y, finalmente, puede revestir los caracteres de una laxa degradación... La purificación de la conciencia moral forma parte esencial de esa etapa «transitoria», pero necesaria, por la que ha de pasar todo hombre de la propia justicia a la *justicia gratuita que viene de Dios*. Y este proceso *no* está vinculado *necesariamente* ni a la forma de ser (la conciencia ancha o delgada) ni a las deficiencias psíquicas de carácter (la neurosis obsesiva).

¿POR QUÉ LAS LLAMA IGNACIO NOTAS Y NO REGLAS?

H. Coathalem lo atribuye al carácter modesto y elemental de las mismas en un terreno tan extremadamente complejo y delicado¹¹. Es posible. También es posible que Ignacio las apartara del bloque del discernimiento por su «transitoriedad»; por su carácter restrictivo, así como por no estar vinculadas necesariamente al fenómeno de la consolación-desolación. Pero se podrían añadir además otros matices, como son, el versar sobre «pareceres» erróneos, sobre la duda y la turbación pasajera, sobre el psiquismo laxo o estrecho, etc., y no tanto sobre las mociones y el lenguaje específico de Dios. En fin, porque muchas veces habrá de hacerse uso de

¹⁰ El *error* de ver pecado donde en realidad no lo hay [346] (el *juicio*); o la psicología [349] del individuo y su emotividad.

¹¹ Cf. H. COATHALEM, *Commentaire*, 323.

ellas no tanto en el marco de los Ejercicios cuanto en momentos esporádicos y puntuales de la dinámica evolutiva de la conciencia moral¹².

Por todo ello y debido a que los escrúpulos pueden llegar a ser un problema marginal (un enredo con fuertes cargas emocionales) instalado de modo permanente en la conciencia¹³ de un número muy reducido de personas, Ignacio tal vez las llama notas¹⁴.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LAS NOTAS

Los resultados del análisis formal dividen estas notas en tres bloques bien delimitados: La naturaleza del verdadero escrúpulo [346-347] [348]; cómo proceder en el caso de la conciencia ancha o delgada [349-350]; y la confianza que debemos poner en Dios a la hora de trabajar apostólicamente en su servicio [351].

EL PRIMER BLOQUE [146-148] LA NATURALEZA DEL VERDADERO ESCRÚPULO

El primer grupo trata de la naturaleza del verdadero escrúpulo, temporal o pasajero, por contraposición al juicio erróneo. Su finalidad, en cuanto experiencia permitida por Dios («por algún espacio de tiempo»), se ordena a afinar la conciencia y a aquilatar el amor. Son tres notas que apuntan a los primeros compases a raíz de la conversión, cuanto todavía la conciencia, recién arrancada de una situación de pecado, no distingue exactamente entre el pecado, el error común, y el verdadero escrúpulo por el impacto sensible de la conversión. No posee la estabilidad moral capaz de distinguir entre la delicadeza de conciencia y el verdadero pecado.

¹² En el caso de que nos halláramos ante una «psicología enfermiza» que tiende a replegarse sobre sí de modo narcisista, no sabe resolverse decididamente frente a la tentación y se hace incapaz de abrirse gratuitamente al amor del otro o de Dios., entonces el tratamiento habría de quedar por completo en manos de un especialista (psiquiatra, psicoterapeuta o psicoanalista (Cf. J.F. CATALAN, *Scrúpulo*, 466).

¹³ Cf. Dos cartas de Fco. DE VITORIA a un monje del monasterio de Valparayso (Madrid), fechadas entre el 13 de Nov de 1526 y el 12 de Agosto de 1546: «porque ésta es dolencia de los escrupulosos, no creer a nadie; y no es pecado porque no pueden más; que los escrúpulos al principio son escrúpulos y andando el tiempo se hacen enfermedades, y pasando más adelante se vuelven fina locura; a mí me tienen gastada la paciencia, porque veo que ningún provecho se sigue de dezirles la verdad y lo que cumple [...] que ninguna cosa aprovecha con él» (Cf. E. ZARAGOZA PASCUAL, *Dos cartas inéditas de Fco. De Vitoria sobre los escrúpulos*, C.Tom 117, 343).

¹⁴ Por ello El P. POLANCO propone que, si el que se ejercita no es agitado de escrúpulo, no hay por qué proponerle estas notas (MHSI 76 *Direct.* 326; Ib. *Breve Directorium 1580-1590* [79] y nota 85, 457-458; Ib. *Directorio Oficial* Cl. ACQUAVIVA, c. 38 [270] 2, 743).

El juicio erróneo [346]

El «juicio erróneo» a veces lo crea el propio juicio y libertad; y otras proviene de fuera. Pero siempre connota una deformación del criterio moral.

En la España del siglo XVI convivían moros, judíos y cristianos. Pisar la cruz era signo popular de apostasía; como la «matanza» del cerdo era, a la inversa, ostentación de ortodoxia. Los colectivos crean pecados, toda una moral ritual de pecados que no lo son, para afirmarse y defenderse; así se suplanta la moralidad verdadera, la de la justicia y el amor. Los judíos se lavaban las manos (Mt 15,2-20; Mc 7,3-4) y de este modo pretendían eludir las exigencias reales de Dios. Queda entonces el protocolo o el «convencionalismo» que se constituye en ley sagrada¹⁵. En otras ocasiones se forjan criterios deformados, así de estrechez (el puritanismo) como de permisividad, o toda una sensibilidad de época que no se ajusta a la norma objetiva moral. Ahora bien, tales posiciones se caracterizan siempre por *la firmeza y seguridad* con que se viven sin el menor asomo de zozobra.

Este juicio erróneo es mucho de aborrecer por ser la añagaza permanente que encubre toda desviación. Es muy dañoso el remordimiento fácil de los pecados que no lo son; impide reconocer y sentir aquellos que verdaderamente lo son. Se distorsiona de este modo -individual o colectivamente- la moral, creando normas equivocadas, y se olvida así el verdadero progreso en el amor. Este tal no es escrúpulo, sino error («mucho de aborrecer») que desvía al hombre del camino recto y le impide afirmarse en la caridad de Dios.

El verdadero escrúpulo [347]

El escrúpulo no está vinculado a la desolación, ni se identifica con el juicio erróneo, patrimonio a veces de una moral colectiva, ni es el producto de una conciencia estrecha o delicada, sino que aparece como fenómeno, incluso en personas muy «sanas», en el tiempo que sigue a la compunción. Acontece, de ordinario a raíz de la 1ª conversión, cuando el hombre se está arrancando de una situación de pecado y no sabe distinguir lo que es pecado de lo que es delicadeza de conciencia. Es un fenómeno que aparece, de un modo u otro, siempre que el hombre, movido por el Espíritu, da un salto en la fidelidad al amor recibido y tiene que superar la inercia que lo tiene amarrado a las impresiones afectivas del pasado. Dios lo permite entonces como un proceso purificador que adelgaza y afina («purga y alim-pia») la conciencia. En otras ocasiones tiene lugar, mucho más adelante en la vida espiritual, cuando entra en crisis la propia justicia por la inutilidad del propio esfuerzo para darse a sí mismo la salvación.

¹⁵ [346-347] *El falso pecado y el verdadero escrúpulo*. E. ARREDONDO, *Papeles ci-clostilados*, Madrid 1983.

Es un influjo psicológico, venido «de fuera»¹⁶, que afecta a la responsabilidad de la conciencia moral, delicada o especialmente sensible por determinadas circunstancias. Acontece después de una acción. Engendra la duda y ésta a su vez la turbación¹⁷, encerrando a la persona en el circuito de su yo, paralizándola y no dejándola avanzar (= tentación). Por su fuerte carga emocional tiene el peligro de instalarse en la conciencia de modo permanente, centrando a la persona en sí misma y bloqueándola del amor gratuito y misericordioso de Dios. Por su misma dinámica le induce a «dar en extremos» (al desequilibrio): por carta de más (la angustia escrupulosa), o por carta de menos (el hastío, el abandono y la laxitud). De tal modo que el resultado de ambos viene a ser siempre idéntico a aquel que proviene de la euforia de la consolación o del abatimiento de la desolación. La tentación, en este caso, según S. Ignacio¹⁸ consiste en dar en extremos (ἀκρότητες ἰσότητες) igualmente distorsionados¹⁹. Porque tan mala es la euforia como el abatimiento, la estrechez como la laxitud, el voluntarismo como el abandono, la turbación angustiosa como la falta de esperanza. Es siempre desconfianza de la misericordia y del poder de Dios, e incapacidad para dejarse perdonar y amar.

Por ello estas notas persiguen no un equilibrio cualquiera, sino «solidarse en el medio»²⁰, que es el don espiritual de la *discretio*. Que el hom-

¹⁶ La P₁ traduce *suasión* por «Sathanae suggestiones», tal vez porque pretende acentuar la componente ideológica que afecta directamente al juicio de la conciencia moral. (Cf. Ex² 401); Cf. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 216: Es un pensamiento que penetra en la inteligencia y trata de desconcertar el juicio acerca de los actos pecaminosos para reconducirle a su estado inicial, a su vida pecadora; nota 2: Se caracteriza por ir acompañado de un sentimiento de turbación e inquietud que desequilibra la balanza exagerando el defecto natural.

¹⁷ Cf. J.-F. CATALAN, *Scruple*, 461-462. Este tipo de problemas, que tienen su raíz a nivel del inconsciente y de la afectividad, generan preocupaciones obsesivas, sentimientos de temor y ansiedad, fobias, aprehensiones inquietudes y falsos juicios.

¹⁸ Cf. J. CASIANO, *Conl II*, 16 Recoge la sentencia clásica: Los extremos son igualmente viciosos. Y, a partir de ella concibe su teoría sobre la discreción; *Conl I*, 23 (CSEL XIII, 35): «ut de illa quae *moderationis generatrix* est virtute tractantes nequaquam *vitium quod ipsi contrarium est nimietatis* incurrant».

¹⁹ Cf. J. CASIANO, *Conl II*, 16,1 (CSEL. XIII, 59) «Omni igitur conatu debet discretionis bonum virtute humilitatis adquiri, quae nos inlaesos ab utraque potest nimietate servare. Vetus namque sententia est: ἀκρότητες ἰσότητες, id est, *nimietates aequales sunt*. Ad unum enim finem nimietatis ieiunii ac voracitatis pervenit, eodemque dispendio vigiliarum inmoderata continuatio monachum quo somni gravissimi torpor involvit. Nam per excessum continentiae debilitatum quemque ad illum statum revocari necesse est, in quo negligens quisque per incuriam detinetur».

²⁰ De este modo Ignacio ha recogido de la Tradición las dos grandes líneas de la διακρίσις:

A. La *discreción de espíritus*, en cuanto análisis de mociones venidas de fuera, y la *Discretio* o virtud de la medida y prudencia. A partir de la primera corriente ha creado las Reglas sobre el discernimiento de los espíritus (mociones).

B. La segunda, en cambio, la ha reservado para el ordenamiento del *gusto* (Reglas para ordenarse en el comer) y para el *hallazgo del medio* en la penitencia y el equilibrio moral (las notas sobre los escrúpulos).

bre aprenda a reaccionar contra toda inclinación extremosa, avance firmemente por entre las adversidades de la vida, y ponga su seguridad únicamente en Dios. El fin al que se ordena la discreto es instalar al hombre en la sosegada paz de la humilde conciencia de saberse salvado por la justicia de Dios, al abrigo de todo extremo o desaliento²¹. Y este éxodo del pecado, del amor propio, de la forma de ser caracterial y de la propia y falsa justicia, forma parte esencial de la experiencia de 1ª Semana, por muchos años que lleve el hombre en la vida espiritual. Sólo Dios es capaz de perdonar y salvar. Y sólo por este perdón se abre el hombre a la verdadera amistad en la relación con Dios, fiado, no de sí, sino de Dios («para en todo quietarse»).

El verdadero escrúpulo, por consiguiente, proviene «de fuera»²². Es posterior y subsiguiente a una acción realizada²³. Afecta al campo ideológico (la oscilación entre la duda y la certeza). La duda engendra la turbación y angustia, y ambas bloquean la conciencia en el circuito cerrado del «yo». Acaban por paralizar, apartando al hombre de la conciencia dialogal del amor, único lugar correcto para vivir la culpa y el perdón. Por esto es preciso romper este cerco maléfico que le impide al hombre vivir el gozo de la justicia de Dios, progresar en la amistad y en la confianza inquebrantable en su amor. Le privan en resumidas cuentas de la libertad necesaria para buscar animosamente el bien.

Por algún espacio de tiempo no poco aprovecha [...] antes en gran manera purga y alimpia la conciencia [348]

Pero el escrúpulo, cuando es temporal, coincide con un período fecundo en la vida del Espíritu, por ser el momento en que el espíritu humano, arrancado de una situación, está dando un salto cualitativo en la docilidad a Dios, y forma parte de una prueba religiosa de purificación del pasado. Aquilata y afina la conciencia moral. Pero, sobre todo, afecta a un nivel más profundo: al deseo de agradar a Dios, a la fidelidad guiada no ya por la ley, la conciencia manchada o los propios méritos, sino movida por el amor de quien tanto le ama, la gratuidad de la amistad.

²¹ Por la *gratuidad* el hombre acepta que sólo Dios le justifica inmerecidamente y que sólo de él le puede venir la salvación. Y, desde esa seguridad —que es el verdadero *equilibrio moral* de la ἀπάθεια cristiana y de la verdadera disponibilidad—, afronta con magnanimidad las dificultades de la vida.

²² *De fuera* de mi propio juicio y libertad. Procede de la duda o de la «ambivalencia afectiva» que no está todavía interiorizada como decisión y juicio propio. Por este motivo, todo lo que no coincide con el núcleo de la libre disposición (con lo libremente elegido, reducto de la libertad del yo y su dirección) el hombre lo vive como ajeno o «venido de fuera».

²³ Cf. A. CHAPPELLE, *Notes sur les Scrupules*, 484-485: 1. Memoria de una acción pasada; 2. Viene de fuera y afecta a la evidencia racional libre. Crea tensión entre dos pensamientos que entran en conflicto; 3. De ella el hombre percibe la turbación emocional. A veces es temporal y pasajera; 4. Pero queda integrada en el combate espiritual como extremosidad.

Ignacio lo dice así: «*por algún espacio de tiempo, no poco aprovecha al ánima que se da a espirituales ejercicios; antes en gran manera purga y alimpia*²⁴ a la tal ánima, separándola mucho de toda apariencia de pecado». Dios permite esta prueba, acomodándose así a la psicología del individuo que necesita pasar por este trance, para hacer que crezca en la delicadeza y la fidelidad, para adelgazar y afinar la calidad de su amor.

La vida en el Espíritu posee un carácter dialogal por el que hombre sale de sí en el amor que recibe de Dios. Esta mutua relación provoca en el hombre la humilde conciencia de quien no se fía de sí, pues sabe de su pecado, y le hace progresar en el deseo de agradar a quien tanto le ama. El haber pecado, como el sentir el perdón, humanizan. Porque el amor que el hombre recibe, le abre la puerta a una mayor delicadeza en la relación de amistad. El amor está vinculado al esmero («separándola mucho de toda apariencia») como el desamor al descuido, la dejadez y zafiedad. Según aquella máxima de S. Gregorio: «es propio de personas delicadas ver culpa donde en realidad no existe culpa alguna»²⁵.

Bien es verdad que también existen escrúpulos larvados, como el de la no aceptación personal proyectada en Dios, o el de aquel que no acaba de fiarse de la gracia. Pero su sedimento es siempre la tristeza. Mientras que el escrúpulo del que aquí habla Ignacio es el de aquel hombre que, no fiándose en absoluto de sí, lo espera todo de la misericordia de Dios, y le preocupa la posibilidad de perder su amistad. Quien un día lo perdió todo, y gustó como consecuencia de ello la muerte, sería capaz de cualquier cosa antes de volver de nuevo a aquella situación. Y esto engendra no la tristeza, sino el desvelo (el santo temor y cuidado) propio del amor. Y su sedimento son las lágrimas y el consuelo del perdón²⁶.

El escrúpulo temporal libera así al hombre de aquella emotividad paralizante, en la que todavía anida el amor propio para que, no mirándose a sí mismo, sus méritos o su pecado, sino a Dios, su Padre, de quien le viene la salvación, comprometa toda su vida en el servicio puesta la confianza en quien le salvó²⁷.

²⁴ *purga y alimpia*: Limpia y purifica. Purifica y afina la conciencia, apartándola de toda falta deliberada o «aparencia de pecado» Cf. KEMPIS L. III, edición de Burgos de 1516 que se conserva en el Archivo de Loyola c. 39 (p. XLVIII).

²⁵ «Iuxta illud Gregorii»: Bonarum quippe mentium est etiam ibi aliquo modo culpas suas agnoscere, ubi culpa non est, quia saepe sine culpa agitar quod venit ex culpa. Cf. S. GREGORIO MAGNO, *Reg. Ep.* L. XI, carta 64 (o 31), resp. 10 (PL 77, 1195). Cf. J. CALVERAS-C. DE DALMASES, Ex² 401.

²⁶ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Spiritualité de l'Orient*, 190: «El estado del corazón se manifiesta por los sentimientos, los monjes de Oriente consideran siempre como preciosos los fenómenos afectivos y lágrimas que acompañan este cambio en la apreciación del pasado»; J. CLÍMACO, *Scala Paradisi*, V 2 (PG 88, 764c; P. DESEILLE, *L'Échelle*, 93) «la penitencia es un pacto con Dios para comenzar una vida nueva».

²⁷ Cf. Fco. DE VITORIA, (E. Zaragoza Pascual ed.), *Dos cartas inéditas*, 345: «Yo tengo gran lástima a los pobres lisiados de esta pestilencia, porque veo que pasan gran tra-

EL SEGUNDO BLOQUE [349-350] ENTRE EL RIGORISMO Y EL LAXISMO

El segundo escollo con que topa el hombre en su proceso de afinamiento de la conciencia moral nace de los extremos del puritanismo y del laxismo. Y en esto hay mucho de caracterial. S. Ignacio pretende salir al paso de una dificultad frecuente en la vida espiritual, por medio de estas dos notas. La estrechez (el «ánima delgada») como la laxitud (el «ánima gruesa») dependen de tres factores diferentes: El propio carácter, el influjo de la moral colectiva (puritana o permisiva) de época, y la dinámica en que se halla el individuo en la actualidad²⁸. S. Ignacio pretende liberar al hombre de todo condicionamiento (el «enemigo») para que avance firmemente confiado en la paz de Dios.

La *discretio* tradicional era concebida como un saber (*aequitas optime media*) que acertaba a sortear por entre las desviaciones extremosas hacia las que el hombre siente a veces inclinación²⁹. Los padres del desierto habían aprendido, tras una experiencia secular, que los extremos son siempre igualmente viciosos. Y la prudencia histórica, patrimonio de los ancianos, estaba firmemente persuadida de que tanto el extremo de la penitencia (fervor) como el de la laxitud acaban por dar en el mismo desastre. Ya que la fidelidad a Dios, a la larga, depende en buena parte de un juicio equilibrado y de la humilde docilidad de quien se deja aconsejar³⁰.

S. Ignacio retoma este tema tradicional de la prudencia (*discretio*), desgajado ya del tronco de la discreción de espíritus general (διάκρισις), y lo aplica aquí al modo de ser, a la conciencia de pecado y a la experiencia de la justificación.

El ánimo gruesa o delgada

Quien tiene tendencia a estrecharse (adelgazarse) más y más, movido por su delicadeza de conciencia o bien por su tendencia narcisista a

bajo y muy mal empleado, y como aya dos partes en la virtud y justicia: *declinare a malo et facere bonum*. gastan la vida en sólo lo primero, que es lo menos. Una cosa me conorta para con ellos, que es que todos ellos al cabo se van a Parayso, que Dios es tan bueno, que no les pone quenta sus fantasías y niñerías, ni les ha de condenar por achaques» [...] «y proponer valientemente de nunca offender a N. Señor, a sabiendas, en cosa que pudiese ser mortal, antes perder los ojos y la vida, y suplicar a Dios le dé gracia para cumplirlo».. «sino comenzar de nuevo a servir a Dios, no como esclavo, sino como hijo».

²⁸ Si procede adelante («de bien en mejor subiendo») o retrocede («de pecado mortal en pecado mortal») en la vida espiritual.

²⁹ Cf. F. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d' Aquin*, 39: El resultado final de esta lucha es la «*aequitas optime media* (Conl IV, 12,3-4)». A Casiano le interesa que *la virtud* quede establecida en el justo medio *entre los dos excesos extremos* viciosos.

³⁰ De ahí la necesidad de la transparencia a los Ancianos, según la tradición monacal. Cf. I. HAUSHERR, *La direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955; *La direction spirituelle chez les chrétiens Orientaux*, DSp 3, 1008-1060; T. ŠPIDLÍK, *La direzione spirituale nell' Oriente cristiano*, 502-514 y 573-582.

dar culto a su propia perfección, «forma pecado = piensa que hay pecado» donde en realidad no lo hay y acaba por dar en el extremo de un ahogo tal que lo echa todo a rodar. Acaba en definitiva por abandonar su intento principal: avanzar por el camino del servicio de Dios. Y, a la inversa, el cínico a quien todo le da lo mismo, así como el permisivo que está dominado por el ambiente o la pasión, acaba por dar igualmente en el vicio de la extrema laxitud³¹.

S. Ignacio llama «tentación del enemigo» a toda tendencia que induce a la desviación del camino emprendido. Tendencia que «se ayuda de la falta, que en nosotros siente»³² para «confundirla», desbaratarla y afligirla.

La superación de la tentación consiste, en este caso, en proceder de modo diametralmente opuesto («contrario modo») a la inclinación de la tendencia deforme o desordenada³³.

El rigorismo perfeccionista desconoce el gozo del amor del Padre. Y el laxismo permisivo proyecta en Dios la imagen de alguien a quien se puede manejar al antojo. La vida con Dios del que se siente hijo, en cambio, pasa por la superación del propio modo de ser. Cada uno debe analizar sus puntos débiles [327] y asumir el sagrado deber de superarse en busca de esa amistad de Dios, que es la única que puede equilibrar al hombre. La fórmula ignaciana «solidarse en el medio, para en todo quietarse»³⁴ describe el resultado de una experiencia espiritual, fruto de sentirse en verdad pecador y simultáneamente amado, para quien el deseo de agradar no se fun-

³¹ Cf. [349⁵] «si antes no hacía caso de los pecados veniales, procurará que de los mortales haga poco caso; y si algún caso hacía antes, que mucho menos o ninguno haga agora».

³² Carta a Teresa Rejadell, 18 de Junio 1536 (MHSI 22 *EpIgn*. I, 103-104): «para lo qual en alguna manera declarar, diré otro discurso que el enemigo tiene: si alla a una persona, (que) tiene la conciencia *ancha* y pasa los pecados sin ponderarlos, hace quanto puede que el peccado venial no sea nada, y el mortal venial, y el muy gran mortal poca cosa; de manera que se ayuda con la falta, que en nosotros siente; es a saber, por tener la conciencia demasidamente *ancha*. Si a otra persona halla de consciencia *delgada*, que por ser *delgada* no ay falta, y como vee que no sólo echa de sí los peccados mortales, y los veniales posibles, que todos no están en nosotros, y que aun procura echar de sí toda semejanza de peccado menudo en perfección y defecto, entonces procura *embolumar* aquella consciencia tan buena, haciendo peccado donde no es peccado, y poniendo defecto donde ay perfección, a fin que nos pueda desbaratar y afligir: y donde no puede muchas veces hacer peccar ni espera poderlo acabar, a lo menos procura de atormentar»; Cf. J. CALVERAS, *Directorio*, 283-284 Añade un párrafo que aparece en (MHSI 22 *EpIgn* I, 107 nota r).

³³ «Per diametrum» [325⁵] [350¹] [351³].

³⁴ Cf. J. ROOTHAN, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, 276: «qui relaxat conscientiam [...] si ultra *medium* in ea relaxanda se dissolvat, gravissimum incurrit periculum...» «quiere que el alma, a la que el demonio tienta por meter en asiedades, se mantenga en el medio con firmeza y solidez. Ahora bien, quien trata de ensanchar la conciencia cuando el demonio busca encogerla demasiado, si pasa del medio en este ensanchamiento, corre el gravísimo peligro de dar en el mismo mal adonde se esfuerza el enemigo finalmente por arrastrarlo con esas mismas estrecheces».

da en la vuelta a la recomposición del ídolo «roto» del propio yo, sino en el deseo desinteresado de vivir en toda su hondura la amistad. Entre la estrechez escrupulosa y la laxitud permisiva, está la anchura de corazón del humilde que sabe que Dios es su Padre que no le abandona, pero que le estimula a hacer en todo su voluntad (el abandono confiado y filial). La salud psicológica es, en este caso, el resultado de sentirse perdonado y amado por Dios. En el amor que el hombre recibe alcanza la plenitud de su condición de creatural.

«*Solidarse en el medio, para en todo quietarse*» describe la situación ideal del hombre que sale del tremendo drama del pecado (1ª Semana). Pues los dos bloques [346-348] y [349-350] desembocan en la misma experiencia. El escrúpulo, cuando es una preocupación temporal, «purga y alimpia», pero es preciso que el hombre supere esa situación anímica transitoria. Y, a la inversa, nadie puede saltarse frívolamente el drama del pecado para fundarse, desde el comienzo, en la misericordia divina sin haber pasado por el trance de la purificación propia de la compunción³⁵. Lo que debe permanecer siempre, como actitud habitual, es sentirse pecador, radicalmente necesitado de la salvación. Esa radical pobreza de la indigencia (la condición humana) no sólo humaniza y resitúa correctamente ante Dios, sino que al mismo tiempo hace bien a los otros, pues refleja la imagen del Dios misericordioso y la conciencia de gratuidad con que se ha de vivir este don de la amistad de Dios³⁶.

Obrar el debido servicio dentro de la Iglesia [351]

S. Ignacio aborda finalmente la aplicación de estas notas a un caso particular: cómo debe desempeñar correctamente el ministerio apostólico³⁷ el hombre frágil y pecador.

El hombre de Iglesia que ha vivido intensamente la tragedia de su condición de pecador (1ª Semana) corre el peligro o bien de no atreverse a dedicar su vida a una misión que le sobrepasa, y para la que se considera

³⁵ Las personas que tienen resistencias a hacer la 1ª Semana con toda seriedad o banalizan la realidad del pecado, probablemente son el exponente más claro del *extremo* opuesto al del escrúpulo. Pero en definitiva presentan la misma dificultad que aquel para sentir el perdón.

³⁶ [350³] *Solidarse en el medio, para en todo quietarse*. Equivale a afirmarse en el equilibrio moral que se funda en el *verdadero amor*, la verdadera justicia salvífica de Dios, el cual más allá del propio juicio, del modo de ser, de la presión de la tentación o del medio ambiental, se fía sólo de Dios y trata de agradarle en todo como hijo que se siente amado. Equilibrarse por el abandono en Dios en cuanto experiencia espiritual, y afirmarse en la madurez moral por la sinergia de la respuesta afirmativa en el Espíritu, que es el origen de la verdadera paz, «en todo quietarse».

³⁷ *Obrar [...] dentro de la Iglesia*: En el marco de o dentro de los límites de la Instituciones y prácticas aprobadas por la Iglesia [177²].

indigno (un extremo), o bien se siente tentado a renunciar a la tarea apostólica por gozar de una aceptación pública (falsa humildad) que no se merece y está en contradicción con su condición de pecador (el otro extremo). ¿Cómo anunciar lealmente un mensaje que la propia vida contradice?

En ambos casos la finalidad de la tentación (razones aparentes) es siempre la misma: paralizar al hombre para que en el bien obrar no proceda adelante. La tentación (un pensamiento venido de fuera) pretende que el hombre ni anuncie ni ponga en práctica en favor de otros un servicio que goza de la aprobación y el beneplácito de los Superiores. El anuncio del Reino no puede estar condicionado por nuestra conciencia subjetiva. El abatimiento por los propios pecados como la falsa humildad son dos extremos («escrúpulos») que anulan la misión. Y el eje de la tentación gravita, en ambos casos, en el mismo punto: hacer que el hombre se mire a sí mismo y no ponga su confianza en el Señor.

El hombre que sale de la 1ª Semana no puede hundirse en su conciencia de pecado ni quedar paralizado por una falsa humildad³⁸, sino que debe quedar equilibrado por la misericordia de Dios recibida con el perdón. La madurez en el servicio apostólico entonces habrá de quedar anclada no en uno mismo, sino en la total confianza en su Criador y Señor³⁹, poniendo la confianza no en las propias fuerzas sino en la fidelidad y el poder de Dios, fundamento del equilibrio moral y de la verdadera madurez. Y esta síntesis de *humildad* y *abandono* está más allá del propio éxito y del propio

³⁸ Mira sus fuerzas, su pecado o su propia gloria o piensa que habla en favor propio. Cf. Carta a Teresa Rejadell, Venecia 18 de Junio de 1536, (MHSI 22, 101-102): «trac la tercera arma, que es de *falsa humildad*, es a saber: como vee al siervo del Señor tan bueno y tan humilde, que, haziendo lo que el Señor manda, piensa que aun todo es inútil, y mira sus flaquezas, y no gloria alguna, pónele en el pensamiento, que, si alguna cosa halla de lo que Dios N.S. le ha dado, así en obras, como en propósitos y deseos, que pecca por otra specie de gloria vana, porque habla en su favor propio. Assí procura que no hable de cosas buenas recibidas de su Señor, porque no haga ningún fruto en otros, ni en sí mismo, tanto porque acordándose de lo que ha recibido, siempre se ayuda para mayores cosas, aunque *este hablar deve ser* con mucha *messura*, y *movido por el mayor provecho dellos*, digo de sí mismo, y de los otros si alla tal aparejo, y creyendo serán crédulos y aprovechados: assí en hazernos humilde, procura de traernos en *falsa humildad*, es a saber, a una extrema y viciada humildad».

³⁹ Esta norma no sólo sirve para la 1ª Semana, sino que es aplicable a toda la actitud del hombre ante Dios. Para que se abra desinteresadamente a la gloria de Dios. Cf. Carta a Sor Teresa Rejadell, Ib. 102-103. «Assí devemos mirar mucho, y si el enemigo *nos alza*, baxarnos, contando nuestros peccados y miserias; si nos abaxa y deprime, *alçarnos en verdadera fe y esperanza en el Señor*, y numerando los beneficios recibidos, y con cuánto amor y voluntad nos espera para salvar [...] Mirad bien cómo los mártires, puestos delante de los jueces idólatras, decían que eran siervos de Christo; pues vos, puesta delante del enemigo de toda natura humana, y por él assí tentada, quando os quiere quitar las fuerzas, que el Señor os da, y os quiere hazer tan flaca y tan temerosa con insidias y con engaños, ¿no os aréis decir, que soys deseosa de servir a nuestro Señor? Antes havéis de dezir y confesar sin temor, que sois servidora, y que antes moriréis que de su servizio os apartéis: si él me representa justitia, yo luego misericordia, si es él misericordia, yo al contrario digo justitia. Assí es menester que caminemos para que no seamos turbados, quel burlador quede burlado».

fracaso, más allá del propio pecado o de la propia perfección, al abrigo de todo desaliento. Porque entonces la persona se convierte a la búsqueda desinteresada del bien, consciente de que la obra no depende de los propios méritos, sino que está garantizada por la acción del Espíritu de Dios, el único que en realidad la podrá llevar a término. Nadie puede vanagloriarse de mérito alguno. Pero tampoco es propio de la verdadera humildad ocultar los dones recibidos o desistir del debido servicio⁴⁰. Conciencia del propio pecado y atribución de todo mérito a Dios son el fundamento de la magnanimidad propia del Espíritu, fundamento de la misión.

Se ve que S. Ignacio conservaba en el archivo de su memoria una anécdota atribuida a S. Bernardo que aparece en el *Flos Sanctorum* y hacía al caso para ilustrar aquí su pensamiento:

«Una vez predicando al pueblo vínole una temptación del corazón, y començó a dezir entre sí. Verdaderamente bien predicas y todos te oyen de buen grado, y te tienen que eres hombre sabio. Y, sintiendo él esta tentación, pensó entre sí si diría más, o si callaría. Y confortóse luego con la ayuda de Dios. Y dixo al tentador callando. “Ni por ti lo comencé, ni por ti lo dexaré”. Y así siguió su predicación fasta el fin»⁴¹.

SÍNTESIS DE LA PROBLEMÁTICA DE ESTAS NOTAS Y DIRECTORIO

La 1ª Semana ha planteado en toda su crudeza el drama del pecado y la seriedad con que Dios ha tomado la libertad [53]. El perdón es un regalo que está más allá de la propia justicia y establece al hombre en la fidelidad de Dios⁴². Por ello la maduración de la conciencia moral, a juicio

⁴⁰ Cf. Prólogo de la *Autobiografía* de L. GONÇALVES DA CÂMARA (MHSI 66 FN I, 354-356): «El año de 53, un viernes a la mañana, 4 de agosto, víspera de Nuestra Señora de las Nieves, estando el Padre en el huerto, junto a la casa o aposento que se dice del Duque, yo le empecé a dar cuenta de algunas particularidades de mi alma; y entre las otras le dije de la vanagloria. El Padre me dió por remedio que muchas veces refiriese a Dios todas mis cosas, trabajando de ofrecerle todo lo bueno que en mí hallase, reconociéndolo por suyo y dándole gracias dello; y en esto me habló de manera que me consoló mucho, de manera que no pude detener las lágrimas. Y así me contó el Padre cómo dos años había sido trabajado deste vicio, en tanto que, cuando se embarcaba en Barcelona para Jerusalén, no osaba decir a nadie que iba a Jerusalén, y así de otras cosas semejantes; y añadió más, cuánta paz acerca desto había sentido después en su alma».

⁴¹ Cf. FLOS SANCTORUM, fol. CXXXIr, col. I (edición de Juan de Varela, Sevilla 1521-1522; edición del Archivo de Loyola) Cf. F.J. CABASÉS, 416. De Sant Bernardo. En Agosto. En la *Legenda Sanctorum*, editada en latín en el año 1493, legenda CXV, lit G. se lee así: «Nec per te incepti, nec per te dimittam» (Cf. Ex² 405, nota 1). S. Ignacio cambió el «dimittam» («dexaré») por «finiam».

⁴² No la justicia que pretende pagar (saldar) una deuda, sino la automanifestación de la plenitud del amor en Cristo. Cf. *Carta de la perfección*. A los Padres y Hermanos de Coimbra, Roma 7 Mayo 1547 (MHSI 22 *EpIgn* I, 502): «y si, por si todos estos sueldos no

de Ignacio, debe traspasar el umbral de los pareceres ambientales así como la purificación del juicio erróneo. El hombre debe caminar entre los extremos de la estrechez y de la laxitud (el modo psicológico de ser), para afianzarse en la total confianza puesta en el Señor (la correcta subjetividad), que es fruto del consuelo de la compunción. Nos hallamos, pues, ante unas notas que se ordenan a la *purificación* y ulterior *maduración* de la conciencia moral a cuatro niveles diferentes⁴³.

Deben explicarse al ejercitante en el momento en que está viviendo intensamente el drama del pecado, para ayudarle a discernir *la gracia propia* de la 1ª Semana: la compunción y el paso de la propia justicia a la de Dios, que desemboca en el abandono de la gratuidad.

Pero al mismo tiempo es preciso informar al que se ejercita que *debe proceder siempre adelante* en la vida espiritual por entre los extremos que provienen de una moral distorsionada o de la propia subjetividad⁴⁴, porque debajo de ellos se enmascara siempre la tentación. La madurez consiste en solidarse en el medio, en la fidelidad de Dios. Y la verdadera humildad no es otra cosa que la magnanimidad desinteresada del abandono que, desconfiando de sí, y consciente de su pecado, lo espera todo de la misericordia de Dios.

En el caso de que el hombre se sintiera abrumado por su pecado e indigno de la misión que Dios le ha confiado, es preciso explicarle cómo aquella misma experiencia le habrá de ayudar, no para predicarse a sí mismo, sino para alzar el entendimiento a su Criador y Señor, guiado por la magnanimidad del amor en la prosecución de la misión.

En resumen, estas notas pueden ser también explicadas fuera de los Ejercicios⁴⁵ para ayudar al individuo a avanzar por el camino de la fidelidad y de la delicadeza moral, así como a la hora de emprender y continuar la tarea apostólica en el servicio del Reino de Dios.

bastasen, *suelto* se hizo a sí mismo, dándosenos por hermano en nuestra carne, por precio de nuestra salud en la cruz, por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la Eucaristía».

⁴³ A nivel del *recto juicio*. Es preciso evitar todo juicio erróneo (toda moral equivocada), porque siempre acaba por apartar de Dios. A nivel de la *emotividad paralizante*. La duda y la subsiguiente turbación centran (repliegan) al hombre sobre sí mismo y le apartan de la relación del amor. Aunque, cuando es temporal, es una prueba permitida por Dios en orden al aquilatamiento del amor. Al que ama todo le parece poco con tal de agradar a la persona amada. A nivel de la *forma de ser caracterial*. El ánimo gruesa o delgada. Y, finalmente, a nivel de la *confianza no en uno mismo*, sino en Dios.

⁴⁴ Y cada época ostenta *la propia subjetividad*.

⁴⁵ Cuando la persona no ha objetivado todavía su conciencia de pecado: o no sabe distinguir la impresión subjetiva de lo que real y objetivamente es pecado, el pecado subjetivo del objetivo; o deba purificar la imagen de Dios.

Don del Espíritu
y sentir con la Iglesia
[352-370]

[352] **PARA EL SENTIDO VERDADERO
QUE EN LA IGLESIA MILITANTE DEBEMOS TENER,
SE GUARDEN LAS REGLAS SIGUIENTES**

[353] *La primera.* Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia jerárquica.

[354] *La segunda.* Alabar el confesar con sacerdote y el recibir del santísimo sacramento una vez en el año, y mucho más en cada mes, y mucho mejor de ocho en ocho días, con las condiciones requisitas y debidas.

[355] ¹*La tercera.* Alabar el oír misa a menudo; *asimismo*, cantos, salmos, y largas oraciones, en la iglesia y fuera della; ²asimismo, horas ordenadas a tiempo destinado para todo oficio divino y para toda oración y todas horas canónicas.

[356] *La cuarta.* Alabar mucho religiones, virginidad y continencia, y no tanto el matrimonio como ninguna destas.

[357] ¹*La quinta.* Alabar votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfecciones de supererogación. ²Y es de advertir que, como el voto sea cerca las cosas que se allegan a la perfección evangélica, en las cosas que se alejan della no se debe hacer voto, así como de ser mercader o ser casado, etc.

[358] (*La sexta.*) Alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas y oración a ellos; alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias.

[352] *sentido*: Equivale al criterio de discernimiento que emana del conocimiento cordial en fe (la sintonía del Amor) del misterio de la Iglesia, esposa de Cristo. La *koinonía* de amor es el origen de un conocimiento que discierne (Cf. María MOLINER, t. II, 1138 *sentido*: criterio, discernimiento, juicio). P. «ad recte et vere sentiendum in».

[354] *requisitas*: Requeridas.

[355] ¹ *asimismo*: S. Ignacio inserta como añadido sobre la línea del Autógrafo la palabra «*asimismo*». (V «item») – *horas ordenadas... canónicas*: El oficio divino según las Horas canónicas.

[356] *religiones*: Ignacio se refiere a la vida religiosa. En el n° [357¹] la llama religión.

[359] (*La séptima*). Alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como de cuaresmas, cuatro témporas, vigiliias, viernes y sábado; asimismo, penitencias no solamente internas, mas aun externas.

[360] (*La octava*). Alabar ornamentos y edeficios de iglesias; asimismo, imágenes, y venerarlas según que representan.

[361] (*La nona*). Alabar finalmente todos preceptos de la Iglesia, teniendo ánimo pronto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa.

[362] ¹(*La décima*). Debemos ser más prontos para abonar y alabar así constituciones, comendaciones, como costumbres de nuestros mayores. ²Porque, dado que algunas no sean o no fuesen tales, hablar contra ellas, quier predicando en público, quier platicando delante del pueblo menudo, engendraría mas murmuración y escándalo que provecho; ³y así se indignaría el pueblo contra sus mayores, quier temporales, quier espirituales. ⁴De manera que, así como hace daño el hablar mal en ausencia de los mayores a la gente menuda, así puede hacer provecho hablar de las malas costumbres a las mismas personas que pueden remediarlas.

[363] ¹(*La undécima*). Alabar la doctrina positiva y escolástica. Porque, así como es más propio de los doctores positivos, así como de san Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, ²así es más propio de los escolásticos, así como de santo Tomás, san Bonaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., ³el difinir *o declarar para nuestros tiempos* de las cosas necesarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. ⁴Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura y de los positivos y santos doctores, ⁵mas aun, siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia.

[364] ¹(*La duodécima*). Debemos guardar en hacer comparaciones de los que somos vivos a los bienaventurados pasados; que no poco se yerra en

[360] *según que representan*: Conforme a aquellas personas, misterios, realidades sagradas [...] que representan.

[362] ¹ *abonar*: Aprobar, dar por buenas – *constituciones* [359], *comendaciones* [42^{3,4}]: Son normas preceptivas o recomendaciones acerca de bulas, diplomas pontificios (M. y P.₁. Cf. Ex² 181 y 600), cruzadas e indulgencias. A este conjunto el n^o [42²] lo denomina *exhortaciones* de los mayores – *mayores*: Superiores (Cf. [42⁴] y [351¹]) – ² *engendraría*: El *Autógrafo* dice «engendrían», pero parece ser un error de trascripción – ³ *indignaría*: El *Autógrafo* dice «Indignarían». El plural parece ser una equivocación semejante al caso anterior.

[363] ² *Maestro de las Sentencias*: PEDRO LOMBARDO († 1160), cuyos libros, *Libri IV Sententiarum*, fueron el texto de teología más usado por las escuelas hasta bien entrado el siglo XVI (Cf. *Autob.*, c VI, n^o 57) – ³ S. Ignacio añadió en el margen izquierdo del *Autógrafo* «o declarar para nuestros tiempos» como complemento del verbo *definir*. (V).

[364] ¹ *guardar en*: Guardarnos de o evitar el.

esto.² Es a saber, en decir: este sabe más que san Agustín, es otro o más que san Francisco, es otro san Pablo en bondad, santidad, etc.

[365] ¹(*La terdecima*). Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina; ²creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas. ³Porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia.

[366] ¹(*La quatuordécima*). Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia,² es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas.

[367] ¹(*La décimaquinta*). No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas, si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno. Como algunas veces suele, diciendo: ²si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal no puede ser ya otra cosa; ³y con esto, entorpeciendo, se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho espiritual de sus ánimas.

[368] ¹(*La décimasexta*). De la misma forma es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha intensión, sin alguna distinción y declaración, ²no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier antes de la fe formada en caridad o quier después.

[369] ¹(*La décimaséptima*). Asimismo, no debemos hablar tan largo, instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad. ²De manera que de la fe y gracia se puede hablar cuanto sea posible, mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina majestad; ³mas no

[365] ¹ tener: Para en todo acertar, debemos «creer y mantener» siempre este principio: *que lo blanco que yo veo creer que [...]* Que lo que yo veo blanco, crea que [...] La estructura de la frase no apunta al problema objetivo en cuanto tal (si es blanco o negro), sino a la «visión subjetiva» del individuo (V. «quod oculis nostris apparet album»). Compárese el texto de S. Ignacio con la frase de ERASMO (Cf. *Erasmii Opera omnia*, IX, 517: «Neque enim ideo nigrum esset album, si ita pronuntiaret Romanus Pontifex») que apunta más bien a la «pura objetividad».

[366] ¹ sea: (P. «sit») = Es. Parece evidente que «sea» equivale a la afirmación en presente (Dado que es; aunque es). La *Vulgata*, en cambio, tradujo el verbo en potencial (V. «esset» = fuese). Cf. Ex² 136-139 – ² de todas ellas: Estas cosas.

[367] ³ provecho espiritual: Probablemente fue P. Broët quien añadió en el *Autógrafo* la palabra «spual» (provecho *spual* de sus ánimas). (Cf. Ex² 94).

[368] ¹ intensión: Intensidad – ² fe formada en caridad: Antes de que la fe esté sólidamente fundada en la caridad.

[369] ¹ instando tanto: Insistiendo tanto – quitar: Negar – ³ por nichilo se ten-gan: Nichilo (nihil) latinismo que significa «nada». Se las tenga por (nada), por carentes de valor o de ninguna importancia.

por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan periculosos, que las obras y libero arbitrio reciban detrimento alguno o por nichilo se tengan.

[370] ¹(*La décimaoctava*). Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad. ²Porque no solamente el temor filial es cosa pía y santísima, mas aun el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; ³y, salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino.

Finis.

«PARA EL SENTIDO VERDADERO
QUE EN LA IGLESIA MILITANTE DEBEMOS TENER,
SE GUARDEN LAS REGLAS SIGUIENTES»

[352-370]

Estas reglas¹ son discernimiento² específico de la 4ª Semana, que se debe prolongar después, como actitud, a lo largo de toda la vida. El discernimiento del amor personal a Cristo en su mediación histórica encarnada, que es la *vera esposa* «nuestra santa madre la Iglesia jerárquica»³.

No nos consta con certeza ni cuándo, ni dónde, ni con qué motivo exacto las pudo Ignacio redactar. Por ello, a partir de la crítica interna del

¹ Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Sentir, sentimiento, sentido dans le style de Saint Ignace*, AHSJ 25 (1956) 420: «Reglas para estar (o mantenerse) verdaderamente en conformidad de sentimientos con la Iglesia». Más allá de la sumisión a las decisiones solemnes o definiciones [353.365] consiste en las *disposiciones* de respeto [361.362], simpatía [363], y en los *hábitos* de prudencia [366-370] [...] en *sentimientos* que contribuyen a mantenerse bajo la acción del Espíritu Santo. Cf. Ig. IPARRAGUIRRE, BAC 86, 21963, 270, nota 166: «Son estas reglas como un epílogo de los Ejercicios, criterios seguros para la actuación del ejercitante en el campo real de la vida que le espera».

² En cuanto que funciona en ellas un «*sentido*» interior, aplicado a las realidades encarnadas visibles y vinculado con la «Contemplación para alcanzar amor»; Cf. P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia Militante*, EI. II, 153: «Precisa en la vida espiritual tener un *sentido*, es decir, una *especie de instinto*, que es no sólo conocimiento, sino conocimiento mil veces gustado y asimilado [...] no sólo con la Iglesia, obedeciendo sus preceptos e insinuaciones, sino además en la Iglesia, sintiéndonos en su regazo como hijos y miembros, y asimilando sus sentires y afectos»; H. RAHNER, *Esprit et Église*, Chr 5 (1958) 164-165: «El verdadero sentido de la Iglesia es ese *tacto*, por así decir *hipostático*, por el que estamos siempre dispuestos a medir lo espiritual con lo corporal, la interioridad mística con la vida tangible de Jesús, el impulso por el Reino de Dios con la voluntad de servir en una Iglesia dolorosamente visible, en la Iglesia jerárquica, que es la Iglesia romana» (P₁ “*quae romana est*”) Ex² 405.

³ Cf. Y.-M. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 368: Defiende que esta expresión parece ser una innovación propia de Ignacio; C. DE DALMASES, *La Chiesa nell'esperienza personale di Sant'Ignazio*, 51: Ignacio nombra a la Iglesia 5 veces [18.42.229.170.177] y siempre bajo el aspecto de la autoridad suprema cuyos mandatos conviene obedecer y dentro de cuyos límites se debe mover la vida del cristiano.

texto, los autores⁴ se inclinan a fechar las 13 primeras en la época de París («al menos, la primera parte» [352-365]), y las 5 últimas en Roma, tal vez con motivo de la polémica sostenida con A. Mainardi [366-370]. Lo cierto es que las versiones latinas abogan en favor de la hipótesis de Roma⁵ como lugar definitivo de su redacción.

No aparecen como documento antes de 1539. Entre 1539 y 1541 Ignacio elaboró definitivamente el bloque que va de la regla [319] hasta la [365], y lo puso en manos de un buen latinista para que lo tradujera al latín⁶. Probablemente Salmerón en ausencia de Fabro. Con posterioridad, como respuesta a una problemática diversa, añadió las 5 últimas [366-370] de marcado carácter antiluterano.

EL AMBIENTE HISTÓRICO DE LA ÉPOCA DE IGNACIO

Pocas épocas en la historia de Europa tan agitadas como la primera mitad del siglo XVI, tanto desde el punto de vista político, filosófico-humanista (el Renacimiento), como religioso (el cisma de Occidente). En medio de ese volcán de creatividad y de pasiones, Ignacio redacta unas pautas de conducta (reglas), que no son propiamente antierasmianas⁷, pero sí más bien antiprotestantes⁸. Aunque, curiosamente, Ignacio no nom-

⁴ Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, 22; P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia Militante*, EI. II, 149-174; V. LARRAÑAGA, *La revisión total de los Ejercicios*, 396-415.

⁵ No aparecen en H. (1535) y, aunque las contiene C., conviene tener presentes los siguientes datos: El texto Coloniense fue elaborado en Roma después de la pascua de 1538. En época posterior se le añadieron aquellas reglas que Ignacio fue elaborando después, desde la [319] a la [365]. En la copia que Fabro deja a los cartujos de Colonia, entre Agosto-Sept. de 1543 y el 12 de Julio de 1544, no aparecen las 5 últimas [366-370]. Un nuevo amanuense toma las 5 últimas de la Vulgata (por tanto son posteriores a 1547) y las añade en C. Luego parece bastante probable que este grupo final, que se refiere directamente a los protestantes, Ignacio lo compusiera en un tiempo diverso de todo lo anterior. Cf. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción*, 40, y Ex² 455-461.

⁶ Cf. P., Ex² 114.

⁷ Cf. P. DE LETURIA, EI. II, 151-156: Piensa que, aunque Erasmo no negara ni la Eucaristía, ni la Iglesia Jerárquica ni la dignidad del Romano pontífice, por el semirracionalismo interior y humanista de la *Philosophia Christi*, son más bien antierasmianas; W. LÖSER, *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur Kirchlichen Gesinnung*, 344.347 Piensa igualmente que son antierasmianas; Se inclinan en cambio a pensar que no sean antierasmianas R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Erasmo y Loyola*, 175, M. BATAILLON, *Erasmo y España*, 769, J.C. OLIN, *Erasmus and St. Ignatius of Loyola*, en *Six Essays on Erasmus and a Translation of Erasmus Letter to Carondelet* (1523), 85; T. O'REILLY, *Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy*, 123ss; F. SEGURA, *Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia*, 202. Aunque también estos últimos autores reconozcan que en algunas de ellas se pone de manifiesto un cierto desacuerdo entre Ignacio y Erasmo.

⁸ Cf. J.A. DE POLANCO, define de modo genérico la cuestión: "heretici, vel ad hereticorum doctrinam accedentes" (*Direct.* 112,3 MHSI 76, *Direct.* 327); A. SUQUÍA,

bre a Lutero más que una sola vez en todos sus escritos y no aparezca en ellos ni el más mínimo eco de su muerte (1546). Prefiere no entrar en polémica con nadie, sino adoptar una postura profundamente positiva, alabar⁹. Porque el verdadero amor conoce hasta el fondo la realidad, a veces empobrecida, pero se siente llamado a integrarla en el “Agapê” incondicional a la persona del Señor. No puede darse un amor personal a Jesús que no sea, al mismo tiempo, fidelidad a la realidad histórica en que éste se halla encarnado¹⁰, la Iglesia jerárquica guiada por el Espíritu. Ignacio va a ver ahora a la Iglesia desde dentro, desde su amor personal a Cristo, desde su etapa romana de *conversión a la eclesialidad* y desde su experiencia personal de Pentecostés.

Por este motivo las reglas para sentir en la Iglesia son el complemento y el desarrollo pneumatológico de la contemplación para alcanzar amor en su dimensión societaria e histórica de la Comunidad.

En todo proceso histórico de profundos cambios aparece la crítica y el menosprecio de la mediación histórica de la Iglesia¹¹, encarnada en la realidad concreta que ella es, pero en la que misteriosamente está presente Cristo y su misterio, encarnado en el Espíritu. Se prefiere, en cambio, una Iglesia *puramente espiritual*¹², libre en teoría de pecado, a una media-

Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del cardenal Gaspar Contarini (1483-1542), 395: “el afán santo de oponerse a la avalancha protestante”; R. GARCIA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, 170-182; M. O’ROURKE BOYLE, *Angels Black and White*, 256.

⁹ C. De DALMASES, *La chiesa nell’esperienza*, 55.58: «Su eclesialidad aparece en primer plano. El antierasmismo o antiprotestantismo son una consecuencia de su adhesión a la Iglesia y a su doctrina».

¹⁰ Cf. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 163: “la ley fundamental de la vida espiritual es que el Espíritu tiende siempre hacia el cuerpo, que la moción del Espíritu significa siempre Encarnación y *edificación del Cuerpo de Cristo* (Ef 4,12). El Espíritu se edifica un cuerpo. Inversamente, reconocemos la autenticidad de los gestos en que la moción se encarna por su conformidad con Cristo”. 165: “Desde que el Verbo se ha hecho carne; el Espíritu tiende hacia el cuerpo, el impulso espiritual hacia la Iglesia. La autenticidad de una moción espiritual encuentra su norma en la vida terrestre de Jesús”; «El Espíritu me lo anunció diciéndome “No hagáis nada sin el obispo, guardad vuestra carne como templo de Dios» escribe IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Filadelf* 7.2 (BPa 50, 272)

¹¹ De ahí que a Savonarola se le denominara, *Sedi Apostolicae rebellis*”. Cf. (MHSI 66 FN I, 668; MHSI 28 *Ep Ign.* III, 26; MHSI 31 *Ep Ign* V, 95; MHSI 33 *Ep Ign* VI, 80; MHSI 42 *Ep Ign* XII, 635; MHSI 5 *Pol.Chron.* III, 24); Cf. P. De LETURIA, EI II, 290-294; Ignacio se opone a la lectura de las obras de Savonarola, no tanto porque considerase que su doctrina fuese errónea, sino por el simple hecho de que el fraile había desobedecido al Papa.

¹² En el intento por la renovación de la Iglesia, muchos movimientos coinciden en la vuelta a los orígenes, la búsqueda de un cristianismo interior, de marcado carácter bíblico, la oposición a las formas tradicionales de religiosidad, la oposición a la vida religiosa y a la Teología Escolástica, sustrayéndose más o menos abiertamente de la autoridad de la Iglesia (Cf. C. De DALMASES, *La chiesa nell’esperienza*, 53). Con relación a Erasmo véase: MHSI 66 FN I, 454-458 y 669; MHSI 73 FN II, 417 y 543; MHSI 1 *Pol.Chron.* I, 33.

ción histórica inmersa en la historia pecaminosa de los hombres. Se cuestiona que Dios pueda seguir dirigiendo su palabra al hombre a través de ella, como si cada uno se las pudiera entender a solas con Dios sin necesidad de la referencia a la mediación histórica portadora e intérprete de la Tradición.

Aparecen además la confusión ideológica¹³ [363³], la crítica demolidora [362], y sobre todo la torpeza en el obrar y la relajación de costumbres [367³] y [368²]... Son otras tantas formas existenciales de *negar*, por una parte la *encarnación* de Dios en las mediaciones de la historia y por otra la *responsabilidad* individual como medio habitual de colaboración con Dios. Y eso incluso en aquellos períodos «renacentistas» en que se vive la existencia como un exaltado canto a la libertad.

Ignacio va a afrontar todos estos problemas de fondo¹⁴ precisamente desde el misterio y la experiencia de su amor personal a Cristo, desde el lugar hermenéutico de la devoción, *en el Espíritu* (el Pentecostés de la Contemplación para alcanzar amor), que no es precisamente una venda en los ojos, ni una sumisión irresponsable, sino la gracia de una madurez en el Amor que da continuidad a la historia de la salvación. Aborda, de este modo, *tres frentes* diversos: el de la teología espiritual (la vivencia del misterio de la unión de Cristo con la Iglesia), el eclesiológico, y el de la pastoral (la catequesis y la predicación).

Tres *claves hermenéuticas* guiarán nuestras páginas a continuación: 1. El análisis formal; 2. La consumación definitiva del llamamiento del Rey Temporal en el *servicio* a la realidad histórica de la Iglesia encarnada, leída desde la experiencia histórica de Ignacio; 3. Y la comprensión del significado de la obediencia en cuanto nervio constitutivo del ser de la Compañía vinculada a Cristo en su proyección a la misión.

¹³ De ahí la necesidad de *definir o declarar para nuestros tiempos*.

¹⁴ La Reforma interna de la Iglesia y la defensa de la fe, en un contexto de fuertes tensiones ideológicas. Cf. C. De DALMASES, *El P. Maestro Ignacio*, 166. "Para Ignacio el drama de su tiempo fue, ante todo, un drama de las conciencias. La tarea que se le ofrecía era la renovación del mundo interior. Pero esta renovación tenía que realizarse en un plano eclesial. Al individualismo espiritualista de Lutero y de Calvino opuso Ignacio su fidelidad y sumisión a la Iglesia jerárquica, convencido de que el espíritu de Cristo y el de la Iglesia es uno mismo. Pero la Iglesia no es solamente una comunidad de predestinados, sino un cuerpo organizado bajo la autoridad del Papa".

LA ESTRUCTURA DE LAS REGLAS Y SU CONTENIDO¹⁵

El análisis formal aporta nuevos datos a esta comprensión global:

a) Existe una correspondencia verbal que une estrechamente las reglas 1^a [353], 9^a [361b], y 13^a [365]¹⁶. Separables del resto, describen el misterio de la Iglesia y forman una unidad aparte, que enmarca otros dos apartados [354-361a] [362-364] distintos por su misma temática y composición.

b) A continuación de la 1^a regla, otras ocho [354-360.361a] comienzan por el verbo «alabar». Desarrollan el tema de los preceptos de la Iglesia y las «comendaciones» de los Superiores. Lo cual prueba que son la explicación ulterior del n^o [42], que versa sobre la vida espiritual encarnada de la Iglesia.

c) Un añadido posterior [362-364] sale al paso de tres aspectos conflictivos que adquieren especial virulencia en los períodos de fuerte transición¹⁶.

d) Y, finalmente, cuatro reglas [366-369] abordan uno de esos problemas teológico-pastorales que recurren una y otra vez a lo largo de la historia del pensamiento teológico-espiritual: el tema de la gratuidad y la colaboración del hombre con la actividad del Espíritu de Dios.

Cierran todo el Libro unas palabras de *conclusión* sobre la purificación de las motivaciones y la transición del temor al servicio por amor a Dios nuestro Señor [370].

¹⁵ Las reglas tienen un principio de estructura interna y formal que es preciso descubrir. El P. M. MESCHLER, *Le Regole del cattolicesimo schietto*, 387 no lo supo hallar; W. SIERP, *Zu den "Regeln über die Kirchliche Gesinnung"*, 213 y P. De LETURIA, *Sentido verdadero*, EI II, 154, en cambio, distinguen tres grupos: 1. el culto y las devociones; 2. Las diversas clases de autoridad; 3. Y, por último, las verdades dogmáticas y su predicación al pueblo sencillo ("menudo"). Un esquema que después seguirán fundamentalmente la mayoría de los autores.

¹⁶ Cf. P. De LETURIA, *Sentido verdadero*, EI II, 155 y 157: Las reglas [353] [361b] y [365] «presiden e informan los tres grupos... No son en sustancia más que una, aunque con diversos matices p.157 "son el principio y fundamento de sus máximas de ortodoxia».

ANÁLISIS FORMAL DEL PRIMER BLOQUE¹⁷

Una gran inclusión de apertura y cierre del primer bloque
o el fundamento teológico del sentir con la ilesia

[353]	<i>Un presupuesto</i> Depuesto todo juicio			
	<i>Tres actitudes</i>			
A.	debemos tener para obedecer	ánimo aparejado y en todo a la que es la nuestra santa	pronto vera esposa de madre Iglesia jerárquica	Cristo nuestro Señor, Cristo nuestro Señor,
[361b]	(Alabar finalmente todos preceptos de la Iglesia)			
B	teniendo ánimo para buscar razones y en ninguna manera	en su defensa en su ofensa	pronto	
[365]	C. debemos siempre tener (= creer), para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro,		si la Iglesia jerárquica así lo determina;	
	<i>La razón en el Espíritu</i> (porque hemos de creer)			
a)	creyendo que entre			Cristo nuestro Señor, esposo y su esposa,
	para la salud de nuestras ánimas,	es el mismo <i>espíritu</i> que nos gobierna y rige	la Iglesia, gobierna y rige	
b)	porque por el mismo <i>Espíritu</i> y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia.			

¹⁷ Por iniciativa de J. Clichtove, fue convocado en París el año 1528 el Concilio de la provincia de Sens. El paralelismo existente entre sus Actas, publicadas en 1529, y las reglas de Ignacio sorprendió por vez primera a DUDON, *Saint Ignace de Loyola*, 628-632. A partir de ese momento hasta la actualidad (Cf. M. O'ROURKE BOYLE, *Angels blak and White*, 253; W. LÖSER, *Les Règles*, 262; GuL 57 (1984) 344-345) algunos autores sostienen que Ignacio se inspiró en las Actas de este Concilio para escribir, si no todas, al menos una buena parte de ellas: 2ª (Decr.12 y 20); 3ª (Decr. 17, 18, y 1); 4ª (Decr. 8 y 9); 6ª (Catál de errores); 7ª (Decr.17); 8ª (Decr.13); 9ª (Decr. 1); 10ª (Decr. 6); 13ª (Decr. 5); 15ª (Decr. 15). Cf. P. DUDON, *Saint Ignace*, 629-631.

El texto consta de una *condición previa*: “Depuesto todo juicio”; seguida de *tres apartados* A. “Debemos tener ánimo aparejado”, B. “teniendo ánimo pronto”, y C. “Debemos siempre tener” (=pensar o creer). En cada uno de los tres aparecen finalidades diferentes: 1. “para obedecer en todo”, 2. “para buscar razones”, 3. “para en todo acertar”. El apartado C. consta, además de la finalidad, de la *rendición del juicio* elevada al caso límite de la superación de la subjetividad; Y de *dos razones* que son el *fundamento teológico-místico* de la experiencia: el vínculo de amor que une al Esposo Cristo con la Iglesia, su esposa. Y la *garantía del Espíritu* que también hoy rige y gobierna la historia de la salvación.

I. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL MISTERIO DE LA IGLESIA, Y EL SENTIDO ULTIMO DE LA OBEDIENCIA A ELLA.

*Una gran inclusión de apertura y cierre del primer bloque
o el fundamento teológico del sentir con la Iglesia [353. 361b y 365]*

S. Ignacio formula el amor y la obediencia a la Iglesia como una consecuencia necesaria del amor personal a Cristo¹⁸. La ve a ella desde el amor que siente por la humanidad de Jesús y desde la experiencia del Cristo pascual, exaltado a la derecha del Padre, pero encarnado en la comunidad eclesial¹⁹; desde dentro del misterio de Cristo Resucitado y presente hasta el final de los tiempos en la historia de la comunidad. Un amor que le lleva a penetrar en el núcleo vivo de la contradicción interna del misterio de la *encarnación* por la *obediencia*: la rendición del propio juicio²⁰, en

¹⁸ Que ilumina el discernimiento, y alcanza su máxima expresión en la consolación. Cf. Carta a Teresa Rejadell (Venecia 18 de Junio 1536) MHSI 22 *EpIgn* I, 105: “y el *sentido* suyo que tomamos, necesario es conformarnos con los mandamientos, preceptos de la *Iglesia* y *obediencia* de nuestros *mayores*, y lleno de toda *humildad*, porque el mismo Spiritu divino es en tod”o»; Carta a Fco. de Borja, Roma 20 Sept. 1548 (MHSI 26 *EpIgn* II, 236): Hablando de los *santísimos dones* dice: “con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados á los tales dones, con *humildad* y *reverencia* a nuestra santa madre iglesia, y á los gobernadores y doctores puestos en ella”. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 177-178 El criterio último y decisivo para saber si una moción es auténtica y proviene de Dios es siempre la Iglesia jerárquica. Ella es la garantía de la legitimidad de toda elección.

¹⁹ *El camino que va de Montmartre a la Storta*. El voto de Montmartre fue para el santo y para el grupo un momento excepcional, porque desde aquel momento consideraron al Papa como el representante de Jesús en la tierra. Si la peregrinación a Jerusalén no fuera posible se presentarían al Papa y se pondrían a su disposición. El ideal de seguir a Jesús quedaba así integrado en el servicio a la Iglesia y al Romano Pontífice.

²⁰ Cf. A. CHAPPELLE, *Regles pour avoir*, 491: “Obedecer a la Iglesia, deponiendo todo juicio, es entrar en la *verdad* [352-353] de su combate: el de Cristo nuestro Señor. Es reconocer y practicar en él (por la obediencia) la alabanza de la gloria” La alabanza está vinculada al servicio de la gloria del resucitado, que se manifiesta en la realidad histórica de la Iglesia. Al obrar así el creyente participa de la gloria del Resucitado, compartiendo también previamente su muerte.

donde el hombre experimenta en carne propia la kénosis de la encarnación y la exaltación del amor en su «conversión a la eclesialidad»²¹.

A esa realidad encarnada Ignacio la define mediante tres notas complementarias: «esposa de Cristo», «nuestra santa madre Iglesia» y «regida y gobernada» por el Espíritu. En su servicio se consuma el llamamiento del Rey Temporal.

El objetivo [365¹]: «Debemos siempre tener²² para en todo acertar»

En realidad esta fórmula continúa el problema nuclear de los Ejercicios: cómo conformarse en todo con la voluntad divina por la docilidad y obediencia incondicional²³ y cómo ser arrastrado por la misma dinámica encarnatoria del Verbo. Porque ahí es donde se pone en juego el verdadero amor, expuesto permanentemente a la disociación²⁴. La adhesión a Cristo, en su descenso y exaltación, pasa por la encarnación en la obediencia tributada a los hombres²⁵. Y esta sumisión radical a Dios, en que acontece el

²¹ *La experiencia espiritual de Ignacio en la capilla de la Storta*: Ignacio quedó confirmado en este apego apasionado al *Vicario de Cristo* en la experiencia mística de *La Storta*, a partir de la cual Roma pasa a ser la nueva Jerusalén e Ignacio es puesto por el Padre con el Hijo que carga ahora con la cruz: *Yo quiero que tú nos sirvas*. Cf. *Autob.* 96; LAYNEZ, *Adhort. in examen* (1559) n^o7 (FN II, 133). Ignacio finalmente es puesto, recibido, como servidor de Jesús y del Padre bajo el estandarte de la cruz. Es recibido finalmente debajo de su Bandera, en suma pobreza y humildad. La suerte de la Compañía quedaba así echada en la Storta; Cf. P. ARRUIPE, *La Inspiración Trinitaria del Carisma Ignaciano*, 408-411. Aunque esto implique en ocasiones tener que pasar por la *noche oscura* en la que el creyente debe “esperar contra toda esperanza” MHSI *Eplgn.* IX, 534; Cf. V. CODINA, *La noche oscura del P. Arrupe*, 168. Porque esta prueba de fe y amor perpetúa “la más perfecta y absoluta obediencia a la jerarquía que nace de la más delicada concepción carismática de la Iglesia” Cf. LETURIA, *Sentido verdadero*, El II, 159. Y el modo no infrecuente de vivir el misterio pascual, encarnado ahora en el amor a su esposa: La adhesión a Cristo en su misterio de abajamiento y exaltación.

²² En este caso el verbo *tener* significa *creer* (pensar, juzgar) y mantener este principio. Tener = pensar que lo blanco que yo veo, creer que es negro”. Piénsese por ejemplo en las relaciones de Ignacio con el Papa Carafa a propósito de la cuestión del coro (*Mem.Cam.* 325: «y cómo teme theatino por el cantar», FN I. 712). La confianza y abandono en Dios era tan grande, que Ignacio estaba totalmente persuadido que Dios cumpliría siempre su promesa: “Yo os seré propicio”.

²³ Cf. E. GONZALEZ DÁVILA [138] (MHSI 76, *Direct.* 521): “La prueba y examen ha de ser con luz, porque: “omne quod manifestatur, lumen est; omne quod arguitur, a luce manifestatur”. Y hablava San Pablo de los *gnósticos*, que son como los *alumbrados* antiguos. Esta luz es 1. la *palabra de Dios*, 2. la *Yglesia* y el *público magisterio* que Dios tiene en ella, y 3. la *razón humana*; todo es Dios y lo uno no puede contrariar a lo otro: “Non enim est Deus dissensionis, sed pacis. Dévese pues la inspiración examinar por estos tres principios que hemos dicho».

²⁴ Los falsos iluminismos. Cf. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 174-177.

²⁵ Sin ese misterio de rendición a lo que humanamente no es evidente, sin la obediencia, no se consuma la adhesión al misterio pascual. Por eso para Ignacio la *obediencia* es

verdadero amor personal a Cristo, puede sufrir en la vida múltiples desviaciones, unas provenientes del propio juicio, otras de los influjos ideológicos y otras finalmente de las presiones ambientales de cada época.

Una doble razón teológica [365²⁻³]

<p>1. Creyendo que entre Cristo nuestro señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas,</p>
<p>2. porque por el mismo Espíritu y señor nuestro, que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia.</p>

A continuación Ignacio fundamenta, desde el punto de vista teológico-espiritual, la disposición incondicional (el «ánimo aparejado y pronto») para la obediencia²⁶. Porque «nuestra santa madre Iglesia jerárquica» es la «verdadera esposa de Cristo nuestro Señor».

Existe una unión mística entre Cristo y la Iglesia encarnada en las estructuras humanas de la historia. Y la actitud correcta ante ella sólo puede ser el resultado de una experiencia espiritual. El verdadero amor a Cristo pasa necesariamente por el amor a la Iglesia. Ambos amores forman *en el Espíritu* una unidad de la que nace la Comunidad. Ésa es precisamente la fundamentación teológica de la eclesiología del Espíritu y del discernimiento comunitario de los primeros compañeros²⁷.

la expresión concreta y existencial del amor personal a Cristo encarnado. LETURIA Sentido verdadero, 158: “sin esa obediencia, no hay en el Evangelio salvación posible”; H. RAHNER, Ib. p.170-171: “La obediencia no es otra cosa que *la encarnación*, conforme a Cristo, del impulso espiritual”... “a sus ojos es siempre preferible, en caso de duda, la palabra exterior a la moción interior”.

²⁶ P. DE LETURIA, *Sentido verdadero*, 158-159: “Se trata de una obvia y necesaria consecuencia del amor” [...] “No hay obediencia más ciega ni más duradera ni más invencible que la del amor”.

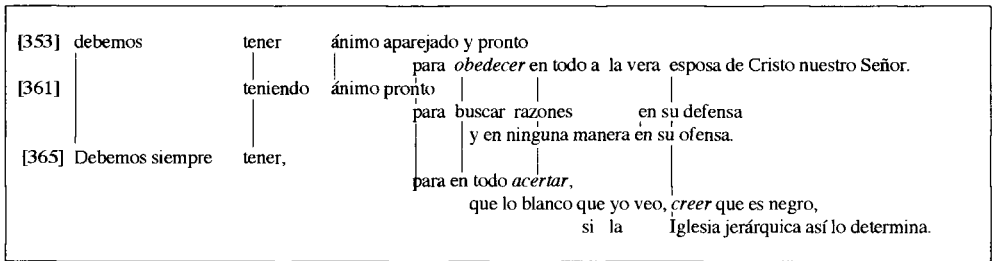
²⁷ Por la *deliberación del año 1539* los Primeros Compañeros se deciden por la obediencia, que habrá de constituir la esencia más íntima de la Orden, porque reconocen esta relación del Espíritu y de la Iglesia. Cf. *Const I*, 3-4: «ut nihil penitus ex proprio nostro spiritu et capite asseramus, sed solum, quicquid id sit, quod Dominus inspiraverit et Sedes Apostolica confirmaverit ac probaverit» (H. RAHNER, *Esprit et Église*, 170 y nota 31). La obediencia al Papa debe dirigir el impulso del Espíritu, controlarlo y poner a prueba su autenticidad. La Fórmula del Instituto de la Bula *Exposcit debitum* de 1550 (*Const I*, 301 y 323) da como motivo del cuarto voto: «para una más cierta dirección del Espíritu»; Cf. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 170: «El impulso espiritual es auténtico cuando desea ser obediente, porque el Verbo en Cristo se ha hecho hombre visible».

Pero existe además una certeza, en esperanza, que viene a consolidar esta vivencia espiritual. El mismo Espíritu, que guió al pueblo de Israel en el A.T. («dio los diez mandamientos») y condujo a Jesús a lo largo de su vida en la búsqueda y sumisión a la voluntad de su Padre, es el don que el Padre nos ha transmitido por la exaltación de Jesús a la derecha de Dios. Y es él quien también ahora la ha de guiar. El Espíritu es quien la gobierna y rige para nuestra salvación, nos vincula en la unidad, e interpreta la Tradición. Su obra es la historia de la salvación.

De este modo, la apertura al futuro de la misión es *el sentido del cuarto voto*, y éste a su vez el vínculo permanente de comunión con la misión de Jesús, que garantiza la unidad. La comunión al Vicario de Cristo garantiza la comunión con Cristo en su condición de enviado por el Padre²⁸.

La actitud ideal que brota espontánea del amor

A la hora de concretar la actitud ideal y sus objetivos, llama la atención el paralelismo existente entre las diversas expresiones:



Toda prueba histórica así como toda formulación doctrinal o disciplinar suscita, al menos en parte de la colectividad, la crítica o la animosidad. Es la hora de discernir la actitud que a Dios le agrada frente a la Iglesia, la que está penetrada por la vivencia del misterio de la prolongación histórica de Jesús.

²⁸ BENEDICTO XVI a la Congregación General 35. Audiencia del 21 de Febrero de 2008: «Proprio per questo vi ho invitato e vi invito anche oggi a riflettere per ritrovare il senso piú pieno di quel vostro caratteristico “quarto voto” di obbedienza al Successore di Pietro, che non comporta solo la prontezza ad essere inviati in missione in terre lontane, ma anche -nel piú genuino spirito ignaziano del “sentire con la Chiesa e nella Chiesa” - ad “amare e servire” il Vicario di Cristo in terra con quella devozione “effettiva ed affettiva” che deve fare di voi dei suoi preziosi e insostituibili collaboratori nel suo servizio per la Chiesa universale».

El amor busca siempre el bien, es animoso y presto²⁹ a la defensa. Evita la crítica destructiva. No acentúa, sino que disimula³⁰ en lo posible la parte débil o errónea que pueda existir. Trata de ir a la raíz y de colaborar con quien lo pueda remediar [362]. En caso de error, busca los cauces adecuados y eficaces para subsanarlo. Ignacio tal vez conociera y cambiara intencionadamente la frase de Erasmo:

«*Neque enim ideo nigrum esset album, si ita pronuntiaret Romanus Pontifex*»³¹

«*Que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina.*»

Es preciso que el hombre se libere de todo subjetivismo³² y de todo condicionamiento, interno o externo, que pueda viciar el recto juicio y la obediencia propia del amor. Porque la pasión personal o la presión externa pueden viciar de raíz la actitud más correcta de una obediencia responsable dispuesta a dejar que el peso de la verdad y el amor a la unidad se pongan de manifiesto. Entre tanto, los condicionamientos del juicio quedan integrados por el amor de una fe³³ que busca en todo acertar con la voluntad divina a través de las mediaciones históricas.

²⁹ Cf. P. DE LETURIA, *Sentido verdadero*, El II, 158: «El ánimo prompto para buscar razones en su defensa, y en ninguna manera en su ofensa. Se trata de una obvia y necesaria consecuencia del amor».

³⁰ Cf. C. DE DALMASES, *La Chiesa nell'esperienza personale di Sant' Ignazio*, 57: «Ante la Iglesia Ignacio no asume jamás una actitud de juez o de acusador. No critica a la Iglesia por sus defectos. Si no los puede ocultar, prefiere callar, como un hijo oculta (calla) los defectos de su padre o de su madre».

³¹ «Pues lo negro no podría ser blanco, por más que el pontífice romano lo afirmase, cosa que estoy cierto no hará jamás. Cf. *Supputationes errorum in censuris Beddae* (Basilea año 1527), (ERASMO DE ROTTERDAM, *Supputatio Errorum in censuris Beddae*, Opera omnia IX, 517e): «Si quid scripsit Bedda, quod ea Facultate sit indignum, ut certe scripsit permulta, tam manifestae falsitatis, ut etiamsi summus Pontifex ea probaret, sim appellaturus ab eo dormitante ad eum vigilantem. *Neque enim ideo nigrum esset album, si ita pronuntiarte Romanus Pontifex, quod illum scio nequaquam facturum.*»

³² Cf. E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior* III, 339: Este espíritu de Iglesia «es lo contrario de todo razonamiento personal y privado; pone fin al obrar y al querer puramente *subjetivo*»; Ignacio no dice que debemos creer que es blanco lo que es negro. No se trata de negar la evidencia natural o moral, sino de no absolutizar la realidad tal como es aprehendida por el hombre falible (C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 183).

³³ Cf. S. AGUSTÍN, *Serm.* 43 7; 9: «intelligo ut credam [...] credo ut intelligam» Es el perfeccionamiento de la comprensión que se consume por el amor. La fórmula del Instituto expresa de otro modo más encarnado esta actitud de búsqueda y amor: «Servir solamente al Señor y a la Iglesia, su Esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra»; (MHSI 73 FN II, 245): «esperando que las verdades que el Señor le había manifestado, serían también confirmadas por los demás»; su certeza se basaba en la firme esperanza de que Dios le había de ayudar y que todo cuanto le había enseñado con sus divinas ilustraciones, quedaría confirmado por la autoridad de la Iglesia; Cf. LAÍNEZ, año 1559 (FN II, 137).

Por eso es preciso que el hombre venza determinadas resistencias, posiciones tomadas; incluso que llegue a deponer el juicio. En caso de duda, hasta que la Iglesia lo determine, tanto la búsqueda como el juicio quedarán abiertos al dictamen final³⁴. Está en juego la unión a Cristo y la comunión eclesial.

La experiencia espiritual del amor predispone para la obediencia que *asume la tensión*, inherente a determinadas confrontaciones teológicas o disciplinares, en el consuelo que a cambio recibe de Dios. Es el modo existencial de vivir la vida filial de Jesús y la búsqueda incansable de la voluntad del Padre; el modo dinámico de vivir la identificación con la forma de ser de Jesús.

Y, por otra parte, es el modo ideal de amar a Cristo en su mediación histórica que es la Iglesia³⁵, al abrigo de todo posible error proveniente del amor propio o del condicionamiento ambiental. Donde está la Iglesia allí también está Cristo.

II. EL BLOQUE DE LOS PRECEPTOS DE LA IGLESIA Y LAS COMENDACIONES DE LOS SUPERIORES.

[354-361a]

LA ENCARNACIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO EN LAS REALIDADES VISIBLES³⁶

Dios se comunica a su pueblo a través de la piedad encarnada, de los preceptos y tradiciones, de la Iglesia³⁷. Por ello es preciso adoptar una pos-

³⁴ Cf. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 178: «se orienta hacia el servicio, porque, a la sombra del Espíritu, el Verbo se hizo siervo, hijo de la esclava»; 180: «esta doctrina es la consecuencia lógica de una teología del papa, *Vicario de Cristo*. La Iglesia está allí donde el soplo del Espíritu crea el Cuerpo con su autoridad, su ley, su jerarquía, allí donde el Espíritu obra de doble manera: mueve al hombre interior y le da los mandamientos, une la interioridad y la exterioridad, sin separarlas ni confundirlas. Pero, en caso de duda, lo visible debe zanjar siempre la cuestión, es preciso preferir la autoridad exterior. Y someterse humildemente a ella será una prueba más de la autenticidad de la moción».

³⁵ Fórmula del Instituto aprobada por Julio III, [4] (MHSI *Const.*, 375-382): Véanse los argumentos que dan fundamento a la decisión en favor del 4º voto: «pero por nuestra mayor devoción a la obediencia de la Sede apostólica, y para mayor abnegación de nuestras propias voluntades, y para ser más seguramente encaminados del Espíritu Santo, hemos juzgado que en grande manera aprovechará».

³⁶ Salta a la vista en seguida la conformidad de este bloque con las primeras prácticas espirituales de Íñigo después de su conversión. Aunque algunos autores vean en estas reglas [345-361a] una reacción de Ignacio frente a la preferencia Erasmista por “lo espiritual puro. Cf. P. De LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia*.. pp. 162ss. y *Problemas históricos en torno* p.184; J.M. GRANERO, *Sentir con la Iglesia*, 203-233. Y otros las vinculen a las actas (1529) del Concilio de Sens (1528).

³⁷ Cf. MHSI 27 NADAL IV, 691: “Es preciso que sigamos las devociones de la Iglesia, porque se siente más el Espíritu allí donde la Iglesia entera se abre a él”. En el rezo del

tura abiertamente positiva, la de *alabar*. Porque resulta que si al pueblo de Dios se le priva de todo soporte encarnado, aprobado por la Tradición, revisable pero siempre necesario, en que cimentar y expresar su fe, al final acaba por no saber a qué atenerse.

El origen de las reglas [354] a [361a]

Estaba trabajando el P. Leturia en este punto cuando le sobrevino la enfermedad que le impidió llevar a término su investigación³⁸. No obstante dejó sobre su mesa de trabajo un esbozo de la evolución del n° [42] de los Ejercicios. En aquellos momentos todavía no habían sido fijadas con exactitud las fechas de la composición de las diversas versiones latinas³⁹. Pero su intuición, no obstante, era profundamente válida. El n° [42] está en el origen de estas ocho reglas. Ese número vincula estrechamente los diez mandamientos, los preceptos de la Iglesia, las comedaciones de los superiores; y hace de todo ese conjunto el objeto del examen de las obras⁴⁰. Entonces, ¿por qué se vio Ignacio en la necesidad de tratar con mayor atención los mandamientos de la Iglesia y las comedaciones de los Superiores, separándolos del resto del examen, y los desarrolló aquí de modo especial? Porque existe un punto de vista superior desde donde considerar la ley de Dios y de la Iglesia: la koinonía del sentir eclesial, fruto inmediato del don pentecostal del Amor. En el Espíritu el creyente experimenta entonces a Cristo encarnado en el *misterio de los signos* visibles humanos⁴¹, perpetuado en la Iglesia que camina hacia la casa del Padre.

breviario el sacerdote debe revestir en el Espíritu la persona de la Iglesia". "En todas las cosas de la Iglesia (imágenes, altares, templos, objetos benditos, ritos, ceremonias litúrgicas) se siente y se recibe una fuerza divina".

³⁸ *Problemas históricos en torno a las reglas para sentir con la Iglesia*, El II, 175-186.

³⁹ H. (John Helyar 1535); C. (1538); I. (transcrito por J. Codure entre 1539 y el 29 de Agosto de 1541); P₁ (transcrito por J. Viola en Roma 1541); M. (utilizado pro Fabro en Amberes el año 1543 al dar los Ejercicios a los estudiantes jesuitas, junto con el P. Fco. Estrada); A. (Transcrito por Bartolomé Ferrão en Roma, año 1544). La nota explicativa del n° [42] que va desde donde dice «Entiendo comedaciones» hasta el final «nuestros mayores» no existe ni en H. ni en C., en cambio sí en P₁, en M. y en A. Luego parece probable que el retoque del n° [42] y tal vez la redacción paralela del n° [358] sean de entre 1538 y 1541. En cambio C. y M. no renuncian al tercer miembro del examen de los deberes profesionales, que aparecen en el *Confesional* del Maestro Ciruelo (impreso en Zaragoza 1501 y en Alcalá 1524).

⁴⁰ C. y M. añaden «los deberes de estado»; I. «los ritos eclesiásticos y toda la tradición» ("Ritus denique ecclesiasticos et traditiones omnes...")

⁴¹ Los signos visibles siempre en que se encarna el misterio de la Iglesia están constantemente sometidos a prueba y cuestionados por las circunstancias históricas en su *capacidad mediadora* y en su *credibilidad*.

S. Ignacio entiende por *comendaciones de los superiores* (exhortaciones de los mayores) toda normativa, afirmativa o prohibitiva, emanada de la autoridad que faculta, establece, permite, autoriza, o confirma la vida interna de la Iglesia. En realidad se trata de las normas que regulan la vida concreta, la práctica tradicional y la piedad. Y, tarde o temprano, el hombre debe discernir cuál es su actitud frente a la doctrina y práctica que forma parte del conjunto de la tradición.

Según el orden actual, el bloque consta de los siguientes apartados:

1. La *vida litúrgica y sacramental*, según los preceptos de la Iglesia, englobados en la totalidad de la vida litúrgica [354-355]⁴².

Confesar con sacerdote⁴³; recibir el sacramento; oír misa a menudo⁴⁴; cantos, salmos y largas oraciones; y las Horas del oficio divino⁴⁵.

2. El valor de la *consagración religiosa* y la búsqueda de toda perfección evangélica [357-357] y [14]⁴⁶. Con un inciso sobre la materia del voto [357²]

3. La piedad o *religiosidad popular*, refrendada por la autoridad de los Superiores y confirmada por el peso de la Tradición [358-360].

⁴² Cf. ERASMO, *Enquiridio o Manual del caballero christiano*, Alcalá de Henares, 231: «Que todas las cosas visibles se deven tener en poco, y que éstas son las que el apóstol llama carne; y cómo conviene levantarnos a las invisibles». Erasmo pretendía la renovación del hombre interior por la configuración con la verdadera imagen de Cristo. En este sentido se mostraba un tanto crítico con relación a todo lo que fuera exterior: ceremonias, ritos, etc., y con todo aquello que pudiera derivar en superchería o la superficialidad. 251: «Murió Christo por tí. Mata tú por él estos animales [...] que son los vicios [...] Pero si esto aun por el pensamiento no te passa, y confías solamente en haber oydo misa, sábeta que aborrece Dios tu devoción ignorante y grosera [...] La causa es porque tienes el cuerpo, quiero dezir lo exterior del sacramento, y fáltate el espíritu del mesmo sacramento».

⁴³ Esta regla [354] va directamente contra Lutero. Este admitía que la confesión era un asunto psicológicamente saludable, mas no que el sacerdote tuviese la facultad de absolver (LUTHERS Werke, ed. Weimar VIII 152, 394; Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, 175, nota 71).

⁴⁴ El 18 de Octubre de 1534 toda la ciudad de Paris quedó consternada por la aparición en ella de manifiestos hostiles al sacrificio de la misa, *el asunto de los Placards*. El impacto sobre la población fue enorme y la reacción de la autoridad no se hizo esperar. Ignacio mismo tomó parte de esta reacción.

⁴⁵ Cf. M. NICOLAU, *Liturgia y Ejercicios*, 233-274.

⁴⁶ ERASMO, Opera Omnia V 65c-66a, Enchiridion XIII: «Monachatus non est pietas, sed vitae genus pro suo cuique corporis ingenique habitu, vel utile, vel inutile». «Hoc modo commune, ut pietatem neque in cibo, neque in cultu, neque in ulla re visibili constituas, sed in iis quae tradidimus. In quibuscumque vero deprehenderis veram imaginem Christi, cum iis te copula» (V 65C-66A).

La veneración de las reliquias e imágenes de los santos⁴⁷; el respeto a las exhortaciones de los Superiores⁴⁸ acerca de ayunos⁴⁹ y penitencias; y, finalmente, el cuidado de aquellos elementos del culto externo en que la vida litúrgica se despliega.

4. En resumidas cuentas, todos los *preceptos de la Iglesia* y las tradiciones que provocan en nosotros la sintonía de la comunión eclesial [361a].

S. Ignacio redimensiona así cinco mandamientos de la Iglesia⁵⁰ y su vida espiritual-litúrgica encarnada. Para ello funde los *preceptos de la Iglesia* y los *mandata superiorum*⁵¹ con la *religiosidad popular*. En el conjunto de las formas litúrgicas se expresa la vida del pueblo de Dios y ésta merece un profundo respeto. Frente a la ruptura entre lo interior y lo exterior, frente a la autosuficiencia de quien menosprecia las formas más humildes de religiosidad popular, frente a la crítica implacable de un hipotético humanismo secularizado que, absolutizando la subjetividad piensa que se puede prescindir de toda mediación, S. Ignacio presenta un modelo de actitud profundamente humana e integradora frente a cualquier tensión. Es el fruto maduro de su «peregrinación interior», que precisamente en Roma, su nueva Jerusalén, hallará la consumación⁵²: la expresión definitiva de su donación total por el voto de disponibilidad al Papa para la misión.

⁴⁷ Cf. ERASMO, *Enchiridion* 276: No pienses tú luego que está la charidad en venir muy contino a la iglesia, en hincar las rodillas delante de las ymágenes de los santos, en encender ante ellos muchas *candelas*, ni trasdoblar las oraciones muy contadas. No tiene Dios necesidad destas cosas». Cf. M. BATAILLON, *D'Érasme à la Compagnie de Jésus*, en *Erasmus y el Erasmismo*, 217-218: «Admitamos que el *Enchiridion* tuvo en la redacción de los *Ejercicios* una influencia muy débil o nula. Queda sin embargo en pie que el fundador de la Compañía, en los tiempos de su primera empresa de apostolado, vivió en un ambiente muy impregnado del *Enchiridion*. Dicho de otro modo, si la influencia erasmiana llegó demasiado tarde para moldear la piedad de Ignacio [...] llegó precisamente en el momento más oportuno para confirmarle en esta vocación [...] a un apostolado tan nuevo»

⁴⁸ Cf. Notas a pie de texto [362] "constituciones, comendaciones".

⁴⁹ Recuérdese el episodio con L. VIVES en Brujas. Era época de Cuaresma, el valenciano había invitado a Ignacio a comer. Ya en la mesa, Vives criticó el precepto de la abstinencia.. Ignacio tomó a su cargo la defensa del precepto eclesiástico diciendo que los ricos podrían comer opíparamente también ateniéndose al ayuno pero que esto les estaba prohibido a la mayoría de los fieles a los cuales debía atender con especial desvelo la Iglesia. (Cf. MHSI 1 *Pol.Chron.*I, 43; MHSI 73 FN II, 557); Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, 313-316.

⁵⁰ Cf. Ex²: Texto C. n° 10: «Secundum, praeceptae Ecclesiae: 1 si festos dies coluerimus, 2 si dominicis et festis missam audierimus, 3 si ieiunia Ecclesiae servaverimus, 4 si in festo paschae confessi fuerimus, 5 si eodem tempore quotannis communicaverimus».

⁵¹ Cf. P. DE LETURIA, *Sentido verdadero*, 155: «nuestros mayores, es decir, la autoridad jurisdiccional, religiosa y civil»; 163.

⁵² MHSI 27 NADAL IV, 618: n° 32: La Compañía "camina por la vía del Espíritu, y milita sub crucis vexillo Deo ac soli Domino, ac Ecclesiae eius sponsae, sub romano pontifice, Christi in terris vicario, servit"; Sobre la conversión a la eclesialidad de Ignacio véase J. M° LERA, *Manr* 53 (1981) 343-351.

La vida cristiana es una *piEDAD encarnada* y no meramente una espiritualidad «pura» en que el hombre se las puede entender a solas con Dios, sin ningún tipo de mediación. Hoy diríamos que S. Ignacio responde así a toda tendencia secularizante y desacralizadora que enmascara una profunda pérdida del sentido de la trascendencia y una progresiva increencia. Defiende la exigencia de encarnación del espíritu humano. Aunque la modalidad de ésta última quede siempre abierta, a su juicio, a la «*mediocridad de la discreción*»⁵³ y a la confirmación de la autoridad eclesial. De ahí la necesidad de la mediación. Se unen así ambos criterios el de la discreción y el de la presencia del Espíritu en la Iglesia.

III. UN AÑADIDO, SALIENDO AL PASO DE TRES DIFICULTADES PROPIAS DE LOS PERIODOS DE CAMBIO

[362-364]

TRADICIÓN, DOCTRINA TEOLÓGICA Y AUTORIDAD

Si el primer bloque trataba de la vida espiritual encarnada de la Iglesia, Ignacio aborda a continuación la actitud del creyente, el hombre de Iglesia frente a la autoridad⁵⁴, con relación a tres cuestiones candentes: las costumbres (las *tradiciones*) [362], la doctrina (la *Tradición*) [363], y la autoridad (*teólogos* u *hombres de Iglesia*) dotada de una acentuada capacidad de liderazgo [364].

⁵³ Sobre la *mediocridad de la discreción* Cf. MHSI 22 *EpIgn.* I, 507. Carta a los Padres y Hermanos de Coimbra (7 de Mayo de 1547): «lo que tengo escrito de *reducirse a la mediocridad* de la discreción, tengo por lo mejor, *no se apartando de la obediencia*, la cual os encomiendo muy encarecidamente».

⁵⁴ Cf. H. WATRIGANT, *La Genèse des Exercices*, 72: El P. Watrigant descubrió hace tiempo un documento importante que conviene tener presente al abordar esta nueva sección: las preguntas que Francisco I, por indicación de la Universidad de Paris, había de mandar hacer a los herejes alemanes que pretendían tener conferencias con los doctores de la Universidad: “1°. Leur soit demandé s'ils veulent *confesser l'Église militante*, fondée de droit divin, être indéviable en la foi et *bonnes moeurs*, de laquelle sous N.S. Jésus Christ a été le chef saint Pierre et par ordre les successeurs d'iceluy; 2°. Item, s'ils veulent obéir à ladite Église et consentir à sa doctrine et détermination, come vrais enfants et sujets d'icelle; 3°. Item, pour autant qu'ils désirent en l'Église être consentement de doctrine, leur soit demandé s'ils veulent recevoir tous les livres contenus en la Bible comme saints et catholiques; 4°. Item, s'ils veulent recevoir les déterminationes et décrets des conciles généraus de l'Église; 5°. Item, s'ils veulent ajouter foi ès canons et décrets des Papes reçus et approuvés par l'Église, 6°. Item, s'ils veulent admettre les Docteurs de l'Église, *saint Hiérôme, saint Augustin, saint Grégoire* et autres célèbres et fameux, tant grecs que latins, à l'exposition de l'Écriture sainte en ce qui concerne la foi et les bonnes moeurs; 7°. Item, s'ils veulent recevoir les bonnes et louables coutumes de l'Église de tout temps observées et gradées».

La crítica pública de los «superiorum mandata» [362]⁵⁵

S. Ignacio sale al paso de una objeción. Los mandatos de los Superiores y las costumbres de la religiosidad popular pueden degenerar e incluso llegar a convertirse en malos hábitos de la jerarquía o de la comunidad. En ese caso, ¿cuál es la actitud de obediencia? La regla, por tanto, no trata *in recto* de la bondad o malicia de las tradiciones (costumbres), sino de cuál es la *actitud positivamente* correcta y de la verdadera denuncia constructiva guiada por el Amor. Porque Ignacio da por supuesto que, en todo el bloque anterior, se ha podido con el tiempo degradar el carisma, o incluso que determinadas normas y costumbres no sean ya válidas pasado el contexto que un día las justificó⁵⁶. Pero lo que en ningún caso puede hacer el hombre que viva la Iglesia en su «dimensión de misterio» es emprender la crítica pública, predicando o platicando, porque ésta no sólo no resuelve nada, sino que provoca el escándalo y la indignación del hombre de bien⁵⁷. En cambio, la única actitud positiva correcta es hablar del asunto con aquellas personas de autoridad que puedan remediar tal deformación.

No se puede renunciar a la libertad de espíritu, pero sí silenciar voluntariamente su ejercicio por amor a la comunión y a la unidad⁵⁸. La búsqueda silenciosa en libertad no queda entonces reducida a la inactiva pasividad. En silencio, quien vive en libertad de hijo con la confianza puesta en Dios, sigue afrontando el fondo de la cuestión en busca de la verdad.

La necesidad de definir y declarar se acentúa todavía más en los tiempos difíciles [363]

A continuación Ignacio se pregunta qué doctrina teológica es preferible en las épocas de profundos cambios ideológicos y morales⁵⁹.

⁵⁵ El comportamiento del hombre de Iglesia frente a los “superiorum mandata”. Erasmo habló repetidamente contra las *constitutiones humanas*, porque no le parecían conformes al Evangelio. Incluso alguna vez se lamenta de que “plus quam judaicis *constitutionibus* oneramus Christi sanguine liberos». Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, 175, nota 72.

⁵⁶ J. CALVERAS, *Directorio*, 219 «dignas de aprobación y alabanza»; C. DE DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, 181 «dignas de alabanza».

⁵⁷ Sobre el escándalo «para con los otros», véase *Const.* Segunda Parte, c.2º [215] D: “se entiende quien les da ocasión de pecar con ejemplo; y más si *con palabras persuasivas* tirándoles a mal alguno, en especial a *inestabilidad* en su vocación o a *discordia* o *intentando algo contra los Superiores*”; J. CALVERAS, 219: pueblo *menudo* = sencillo o ignorante. Hoy podríamos traducir esta fórmula por el cristiano de base de la Comunidad, sin ninguna connotación de ignorancia o simplicidad.

⁵⁸ Cf. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 183: “aunque la crítica puede ser buena, servir en silencio es todavía mejor” Un ejemplo es el modo como en 1558 la Compañía cumplió la orden del Papa Paulo IV en el asunto referente al Coro. (*Nadal Schol in Const.*, 265-275).

⁵⁹ Cf. C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 105: “A Paris hemos de atribuir la regla 11ª [363].. Las palabras *o declarar para nuestros tiempos* son una añadidura autó-

S. Ignacio busca la síntesis armónica de dos corrientes teológicas de su tiempo. Pero se declara en favor de la doctrina *escolástica*⁶⁰, de aquellos autores que, basándose en la Tradición, Concilios, cánones y constituciones [...] de la Iglesia, *definen y declaran* con precisión para nuestros tiempos «tan periculosos» [369³] sobre aquellas cuestiones necesarias, e *impugnan y ponen de manifiesto* todos los errores y falacias que corren de boca en boca y acaban por convertirse en una práctica equivocada dentro del conjunto de la vida moral. En el horizonte de esta tarea urgente a Ignacio le parece que los escolásticos se ayudan más del corpus doctrinal de la Tradición

En los períodos de cambio la *claridad y precisión* de los criterios están en la base de la salvaguarda de la vida y de la comunión eclesial, porque no dejan al pueblo de Dios a merced de la confusión y el desconcierto⁶¹. Precisamente entonces es más necesaria que nunca la claridad de ideas: definir, impugnar y declarar.

El peligro de dejarse deslumbrar por el brillo de los líderes carismáticos del momento [364]⁶²

En toda época existen personas que detentan la autoridad moral o teológica, por su fama, su brillantez, o su santidad. Es el liderazgo carismático-espiritual o intelectual, contrapuesto a la autoridad legítimamente establecida. Frente a esta última, hay personas que esgrimen en su favor la profecía, la denuncia testimonial o la defensa a ultranza de la verdad, que con frecuencia afirman poseer en su totalidad, arrastrando a la masa hacia los extremos y suscitando la adhesión incondicional a sus personas. Existe el peligro de que olviden que en la historia de la salvación el único protagonista es el Espíritu que nos habla por boca de la tradición y los signos de los tiempos. La garantía de su presencia supone precisamente la implícita relativización de todo protagonismo personal.

A todo ello se añade que, como en el caso de Erasmo o de Lutero, se divulgaba la ponderación comparativa y empezaban a surgir seguidores,

grafa del Santo, que nos revela su afán de adaptación a las necesidades contingentes de la Iglesia”.

⁶⁰ Cf. C. DE DALMASES, Ejercicios Espirituales, 182: «Doctrina teológica *positiva*, basada en las fuentes de la revelación, la Sagrada Escritura y los Santos Padres”» Cf. *Const.* N° [464] y [466]. La regla establece una integración de las dos corrientes; la dinámica de adaptación a nuestros tiempos, de actualización y de lectura permanente.

⁶¹ Con relación a los libros sospechosos Ignacio desaconsejaba su lectura, porque decía que no faltaban otros que carecieran de este inconveniente. A propósito de los libros decía que cuando uno lee un libro, primero se aficiona a su autor y de aquí a la afición a su doctrina el paso era muy fácil.

⁶² Para comprender el influjo de Fr. Juan TEXEDA sobre los PP. Oviedo y Onfroy (MHSI 12 *EpMixt* I, 25) y la posterior desmitificación de Texeda véase la carta de S. IGNACIO a Fco. de Borja n° 20-21 (N.14.15), julio de 1549 (MHSI 42 *Ep Ign* XII, 632-654) Cf. P. De LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia*, Ib. p.155: «los hombres virtuosos de nuestros

grupos sectarios e ideologizaciones⁶³. Y bajo la admiración excesiva hacia esas personas vivas, con su actitud, se sustenta la crítica y se atenta contra la unidad (la tentación bajo apariencia de bien). La misma carga emotiva de la admiración no permite discernir la transparencia de la verdad de aquello que es «mezcla», ni desvelar el engaño que tras el resplandor pueda ocultarse. La verdad sólo es patrimonio del Espíritu, encarnado en la Tradición de la Iglesia, y esto relativiza necesariamente todo protagonismo individual, por cargado de razón que esté o parezca⁶⁴. Discernir en tal caso equivale a «distanciarse emocionalmente» y dejar que el tiempo pase y decante a cada persona y doctrina, colocándola en su lugar.

IV. GRATUIDAD Y COLABORACIÓN DEL HOMBRE CON EL ESPÍRITU DE DIOS

[366-369]

Existe una cuestión teológica que se agudiza especialmente en las épocas de cambios profundos: ¿Quién tiene el primado, *la fe o las obras*? ¿la «gratuidad» o el impulso ascético voluntarista que pretende apoderarse de la salvación mediante el esfuerzo denodado de superación? Es el mismo problema que S. Pablo plantea, a propósito de la justificación, al contraponer las obras de la Ley a la justicia que viene de Dios y que, en último término, está íntimamente vinculado a cómo se conciba la trascendencia infinita del Ser divino (el todo en su fundamento y origen inalcanzable) y su implicación en lo creado y modo de obrar la salvación.

S. Ignacio en Italia, en un ambiente de fuerte controversia con A. Mainardi (1538)⁶⁵, de sabor netamente antiluterano, sale al paso de cómo se

días a quienes tenemos por santos, consiguiéntenle la autoridad y el prestigio de la virtud»⁶⁶, Mc. GARRY, *La fidelidad de la Compañía a la Iglesia y al Papa*, 121: Esta regla se refiere a la autoridad moral y doctrinal de las personas vivas. Añade esta advertencia para que no se dé demasiada importancia a las nuevas *estrellas del momento*, todavía no aprobadas, a costa de los héroes del pasado.

⁶³ Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, 175-176: «La (regla) 12ª puede en absoluto censurar las hipérboles de algunos adoradores de Erasmo (que, según la opinión de Vives, lo tenían por otro S. Jerónimo o S. Agustín); pero que Ignacio seguramente no las conoció; pudo oír, en cambio, cuando estaba en Alcalá, lo que decían algunos *alumbrados*: *que Lutero era un gran siervo de Dios*, y los rumores que esparcían los españoles que habían asistido en 1521 a la Dieta de Worms; venían escandalizados de haber oído en la plaza pública que Lutero era más santo que San Agustín».

⁶⁴ H. RAHNER, *Esprit et Église*, 184: «No puede haber contradicción entre el Espíritu que obra en el alma y la Iglesia, fruto del mismo Espíritu [...] él le enseña e inspira toda la verdad»

⁶⁵ El proceso de Roma contra los primeros compañeros, con la intervención del cardenal Juan Domingo De Cupis y la reacción posterior de Ignacio en la vía de Santa María dell' Anima, comienza con los sermones cuaresmales de Agustín Mainardi en la iglesia de Sant Agostino. Fabro y Láñez quedaron asombrados de que el predicador enseñara doctrinas claramente luteranas sobre la gracia, el libre albedrío y el valor de las obras. De hecho,

deben tratar estos temas *en la predicación*. ¿Cuál es la doctrina correcta acerca de la libertad humana y la responsabilidad del acto moral? Porque curiosamente en tiempos de cambio se pone de moda hablar sobre la libertad y al mismo tiempo se trivializa la colaboración y responsabilidad del acto humano, y su modo cooperar con el Espíritu de Dios. Se hace especial hincapié en la gratuidad en detrimento de las obras y su valor. Entonces la colectividad se hace «remisa y descuidada» en el obrar. El período histórico recae entonces, desde el punto de vista cultural y humano, en la flagrante contradicción de la exaltación del libre albedrío, por una parte, y la casi total relativización de su valor como lugar de encuentro con Dios. S. Ignacio va a tratar el problema⁶⁶ no desde el punto de vista especulativo o teológico, sino ofreciendo como solución la misma clave hermenéutica que formuló en las reglas de discreción de espíritus en cuanto fundamento de la elección.

LAS REGLAS SE REPARTEN EN DOS GRUPOS [366-367] Y [368-369]
ENLAZADAS POR UN MISMO HILO CONDUCTOR

[367]	así se diciendo [...]	hable que el pueblo menudo por mi bien hacer o mal [...] y con esto entorpeciendo	no venga en error alguno... no pueda ser ya otra cosa;
		se descuidan en las obras que conducen a la salud	
[368]	por mucho	hablar de la fe [...]	no se de ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso
[369]	no debemos se puede	hablar tan largo, instando tanto en la gracia, hablar [...] mas	que se engendre veneno para quitar la libertad... no por tal suerte que las obras y el líbero arbitrio reciban detrimento, o por nichilo se tengan.

Por las diversas correspondencias formales se puede constatar que el eje sobre el que gravita el peso de la argumentación es que *en la predica-*

dos años más tarde Mainardi abrazó el protestantismo y se retiró a Chiavenna, en la Valtellina, donde fundó una comunidad reformada y murió en 1563. Cf. D. FONTANA, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, 66-70; P. TACCHI VENTURI, *Storia de la Compagnia di Gesù in Italia II/1*, 153-158; C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 134-135 y 165-166. R. GARCIA-VILLOSLADA, *S. Ignacio de Loyola*, 408 y 451.

⁶⁶ Cf. P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia* EI II, 155: «Las reglas 14-18... giran alrededor de los cuatro ejes fundamentales de la *dogmática* en sus relaciones con la *vida espiritual*»; 171-172: «muestran que S. Ignacio halló cuatro raíces de la catástrofe dogmática de su época. En el binomio *Dios-hombre; fe-obras; gracia-libertad; temor y amor*».

ción, en el «hablar», por ningún motivo, bien sea por énfasis o por error doctrinal, se relativice de tal modo el libre arbitrio que el pueblo fiel *se descuide en las obras*⁶⁷ o éstas sean tenidas por carentes de valor.

S. Ignacio trata de salvar a todo trance el protagonismo de la libertad: que los márgenes de ésta son el lugar habitual de comunión con Dios (de que el ser humano llegue a sí mismo) y de incorporación, en el Espíritu, a la historia de la salvación. El pueblo de Dios no se puede descuidar en su proceder moral por razones especulativas vertidas indiscriminadamente en el modo de predicar: ni por la banalización «*predeterminacionista*» de la responsabilidad («libero arbitrio»), según la cual la suerte de lo que habrá inevitablemente de ocurrir estaría preestablecida de antemano (un extremo); ni por aquella interpretación de la *gratuidad* que hiciera depender todo exclusivamente de la actividad de Dios (el otro extremo). Porque de ambos extremos⁶⁸ se seguiría el mismo error: la colaboración de la libertad personal no cuenta, en definitiva, para nada. ¡A fin de cuentas cualquier cosa que se haga da igual!

Pero, por otro lado, S. Ignacio considera que tampoco le es lícito al ser humano equiparar la implicación de Dios en lo creado con el resto de la serie de causas segundas y efectos objetuales, de manera que no se salve ni su «no interferencialidad» ni la adecuada diferenciación entre Dios y el mundo. Porque esto sería o bien olvidar la trascendencia de su libertad y de su misterio o bien finitizar su Infinitud. En definitiva, no considerar a Dios en cuanto Dios y de resultas de esto negar la grandeza de la autonomía del ser humano radicada en la misma Infinitud, su verdadera humanización.

El primer escollo, el fatalismo [366-367]

La predestinación, cuya versión *psicológica* moderna sería la de los condicionamientos genéticos y sociales, es un problema cuyo planteamiento más impide que ayude⁶⁹ a la vida espiritual. Aunque hoy, como problema *teológico*, esté relegado al olvido y carezca de actualidad.

⁶⁷ Se relajen los comportamientos morales: «que en el obrar sea torpe y perezoso».

⁶⁸ La excesiva acentuación de la fe y la gracia corre el peligro de negar el valor de la libertad (la actitud típicamente Luterana). Y el excesivo énfasis del protagonismo de la voluntad niega en la práctica que la justicia sólo viene de Dios. Cf. W. LÖSER, *Les Règles*, 265-266: «Mediante estas reglas Ignacio esperaba contribuir a la clarificación de la “mayor o menor connivencia” de determinados miembros de los círculos eclesiásticos superiores con el movimiento de la Reforma». Habla brevemente de las convicciones fundamentales de la Teología de Lutero y Calvino. Las dos primeras reglas [366-367] se refieren a la *predestinación* del hombre, doctrina que pertenecía al núcleo de la *fe calvinista*. Las otras tres [368-370], en cambio, conciernen a determinadas características de la *fe luterana*: Dios *justifica* al hombre *por la fe sin las obras*; por el libre arbitrio el hombre sería libre en sus acciones terrestres, pero no ante Dios; y, finalmente, el rechazo frontal de Lutero del motivo del *temor servil*.

⁶⁹ Este laberinto ideológico, bien se plantee como problema *teológico* (Calvinista) o bien como cuestión *científica* (el punto de vista genético o psicológico), acaba por mermar la capacidad del hombre para asumir los márgenes concretos de su libertad.

Al abordarlo, S. Ignacio trata de que el hombre no caiga en el derrotismo que le lleve a pensar que todo está ya predeterminado⁷⁰. Porque esto mermaría sus deseos de cooperar con el Espíritu y su capacidad de llegar a sí mismo, hasta hacerle descuidado en el obrar. Antes al contrario, la salvación como el aprovechamiento espiritual dependen de la seriedad con que el hombre ponga en juego su parte alcuota de responsabilidad. Nada está preestablecido de antemano, sino todo dejado en manos de la colaboración de la libertad, fruto de un diálogo permanente entre la Infinitud y la finitud. Si bien esta certeza no debe jamás degenerar en el repliegue voluntarista⁷¹ de la autocomplacencia en el propio esfuerzo, en la propia perfección o en el éxito social. Lo que equivaldría a desconocer por completo la gratuidad del vínculo de amistad que une al hombre con Dios, para hacerle recaer en la amarga esterilidad del esfuerzo humano.

El segundo escollo, la dejación [368-369]

Y a la inversa, la gratuidad sólo puede vivirla equilibradamente en toda su hondura e intensidad quien sea plenamente consciente de su indignidad radical, a la que Dios se abaja y socorre en su amor y designio providente; quien, por haberse sentido pecador y amado al mismo tiempo, no desea ser ni mejor ni más “perfecto”, sino más amigo e hijo de Dios. Aquel a quien su indignidad ya no le pesa, porque vive su fe cimentada en la verdadera caridad (en la santidad divina y en su fidelidad). Y, precisamente por estar movido por el amor filial, se ve necesitado a poner en juego todos sus talentos⁷², hasta el extremo de sus posibilidades, con tal de agradar al Padre que con tanta solicitud vela sus pasos.

⁷⁰ Cf. C. De DALMASES, *La Chiesa nell'esperienza personale di Sant'Ignazio*, 59: «Un hecho concreto revela hasta qué punto llegaba la obediencia de S. Ignacio a las disposiciones del Papa. En la traducción latina de los Ejercicios, el traductor, P. Freux, en la regla 14ª [366], donde se habla de la predestinación, empleó el imperfecto de subjuntivo, “etiam si plane compertum definitumque *esset*”, en lugar del presente castellano: «Dado que *sea* mucha verdad». El uso del imperfecto daba a la frase un sentido que parecía favorecer la opinión de quienes creían que la predestinación divina no era necesaria para la salvación. Fue uno de los puntos de los Ejercicios más criticados en España» (Cf. T. De PEDROCHE, *PolChron.* III, 542; P. MANCIUS, *EpMixt.* III, 667) Algunos, alarmados, se dirigieron al santo pidiéndole que sustituyese el imperfecto *esset* por el presente *sit* (Araoz de hecho así lo hizo). Pero Ignacio no quiso hacerlo jamás, por el simple motivo de que aquel texto de la Vulgata había sido aprobado por la Santa Sede, y él no se consideraba autorizado para modificarlo. No obstante, en 1576, durante el generalato de MERCURIANO se cambió el «*esset*» por el «*sit*» de la P₁. Cf. Ex² 136-139 y Ejercicios Espirituales, 184 nota a.

⁷¹ Error interpretativo de bastantes autores durante los años que precedieron al Concilio Vaticano II.

⁷² J. DUPONT, *La parabole des talents* (Mt 25,14-30) 23: «La respuesta de Jesús viene a decir entonces a sus interlocutores que su actitud implica un desconocimiento fundamental de la verdadera naturaleza de la relación que vincula al hombre con Dios. Ante Dios, la situación del hombre es la del servidor. Como tal, tiene el deber de *aceptar y cumplir lo*

La *gratuidad* es, por consiguiente, el fruto maduro, resultado espontáneo del consuelo del perdón, la justicia salvífica de Dios —que habilita al hombre para sortear por entre los extremos equivocados así del voluntarismo como de la “dejación” y para fiarse por completo del poder salvífico de Dios⁷³—. Lo que presupone el agudo sentido de la trascendencia divina y la correcta interpretación de su implicación en lo creado. Porque esto mismo forma parte esencial de la experiencia del Espíritu. Sólo Dios justifica al hombre, pero éste debe asumir su responsabilidad con toda la seriedad de que es capaz movido sólo por la caritas divina. Pues la justificación por la fe presupone y exige igualmente la colaboración de la libertad.

Fatalismo y dejación tienen en común una misma raíz. Que ambas actitudes teórico-prácticas son la manifestación del amor propio que niega por igual la *relación desinteresada* (el verdadero *vínculo antropológico*) y la trascendencia de la Infinitud divina (la dimensión *teológica o religiosa*). Por ello, S. Ignacio está empeñado en que *el modo de hablar* acerca de esta cuestión teológico-espiritual sea tal que no dé ocasión a la degradación de las costumbres⁷⁴.

LA EXPERIENCIA EQUILIBRADA O SINERGIA PROPIA DEL ESPÍRITU DE DIOS

Dios está presente en todo acontecimiento y, al mismo tiempo, más allá de todos ellos. Nada acontece sin Dios, pero la creación, el mundo y la libertad están dotados de una autonomía tan absoluta que Dios no interfiere para coartarla. Este misterio insondable sólo lo puede comprender correctamente quien, sanado por la gracia, posee la clarividencia del amor. S. Ignacio formula este principio desde dos ángulos diversos: desde el punto de vista creatural (la dimensión personal de la libertad radicada en Dios) *la actividad*;

que Dios le pide, incluso en el caso en que tal petición sea *imprevista*. Ante la llamada de Dios que interpela a los hombres por el ministerio de Jesús, el hombre no puede sustraerse (se dérober) y buscar un alibi en una teología que pretenda imponer a Dios una concepción totalmente humana de la justicia”; 27: nos hallamos ante una parábola que parece que Jesús la destinó a hacer comprender a sus adversarios *la verdadera naturaleza de la relación religiosa* que vincula al hombre con Dios. Por ser servidor, el hombre debe aceptar y cumplir la voluntad divina tal como se le manifiesta en el momento presente. *La actitud* que Jesús reclama es *la opuesta al temor servil* que busca refugio y seguridad contra Dios mismo en la exacta observancia de los mandamientos. En esta perspectiva, lo que más le falta finalmente al siervo malo, es amar, es *la libertad que da el amor que no tiene miedo de arriesgar. No hay temor en el amor.* (1Jn 4,17-20)».

⁷³ Cf. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 358: «Pero inmediatamente después, como Cristo del fondo de los Infiernos y de la tumba, surge la palabra *Dios*, fundamento de una esperanza y de una fe ilimitada: «omnia solus sit facturus».

⁷⁴ Que el hombre sea torpe y perezoso” en el obrar” [368²]; Ni se engendre veneno para quitar la libertad” [369¹], de tal modo que las obras y el libre arbitrio reciban detrimento o pro nihilo se tengan.

y por otra, desde la trascendentalidad del Ser divino, origen inalcanzable y condición de posibilidad (universal e inmediata) de todo ser o fundamento trascendental del conjunto de la realidad, en modo alguno homogéneo o asimilable a las demás causas intramundanas. De ahí que para ello distinga con nitidez, en el lenguaje de su autocomunicación, el 1º del 2º tiempo [330.336].

El dicho de Hevenesi atribuido a S. Ignacio

Tal vez nos pueda servir de punto de partida para esta reflexión el dicho de Hevenesi⁷⁵ atribuido a S. Ignacio:

«Haec prima sit agendorum regula:

sic Deo fide,	quasi rerum successus	omnis a te,	
		nihil a Deo	penderet;
ita tamen iis operam omnem admove,	quasi	tu nihil,	
		Deus omnia solus	sit facturus»

a) Cree, en primer lugar, que Dios (al ser absolutamente trascendente) está en la raíz de tu libertad como posibilitante de la misma y, por tanto, no va a intervenir como una causa segunda creada que pudiera limitar la

⁷⁵ Cf. G. HEVENESI, *Scintillae Ignatianae, sive Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris Apophthegmata sacra*, s.l., 1707 A₃; Carta de S. Ignacio a S. Fco. De Borja 17 de Sept. 1555 (MHSI 37 *Eplgn* IX, 626) «Mirando a Dios N.S. en todas las cosas, como le place que yo haga, y teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas; y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios N.S., sin quererme ayudar de lo que me ha dado, por parecerme en el Señor nuestro que debo usar de todas dos partes, deseando en todas cosas su mayor alabanza y gloria, y ninguna otra cosa, ordené»; Cf. P. DE RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loiolae* L.V, c.9, n° 126 (MHSI 93 FN IV, 845-847: «que ha más de treinta años que Dios nuestro Señor me ha enseñado que en las cosas de su servicio tengo de tomar todos los medios honestos y posibles; pero de tal manera, que no ha de estribar mi esperanza en los medios que tomare, sino en el Señor por quien se toman [...] pero que ha de entender que ni en él ni en otra criatura viva estribará nuestra esperanza, sino sólo en Dios» (Cf. Ib. c.XI n°171, 883-885); *De Actis S.Ignatii* n°108 (MHSI 73 FN II, 391); *De ratione S.Ignatii in gubernando* c.6, n°14 (MHSI 85 FN III, 631) «En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía usaba de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuydado y eficacia, como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efeto»; B. GRACIAN, *Oráculo manual y arte de Prudencia* n° 251, 222-223: «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos»; *Vita del patriarca sant'Ignatio*, (Venezia 1680, c.31, 388) «si come da una parte (Sant'Ignatio) si adoperava tutto quasi havesse a fare ogni cosa egli solo; cosi dall'altra si abbandonava in Dio, no altrimenti che se'l pensar suo, e'l suo fare valesse nulla».

autonomía de tu responsabilidad frente a la realidad *presente y futura*. Luego todo depende única y exclusivamente de ti. Lo cual cierra por completo la puerta a cualquier alibi o dejación.

Nos hallamos en la dimensión ontológica *creacional* del ser humano creado a imagen de Dios.

b) Pero a la vez sé plenamente consciente, en tu actuación, de que la implicación de Dios en lo creado es tan desemejante de las causas y objetos intramundanos que sólo su *designio*, que se va desvelando a lo largo de la historia de la alianza, y lo conocemos «*a posteriori*» (por la espalda), pone de manifiesto a la vez lo que El revela de sí —la trascendencia absoluta de su libertad e Infinitud— y un modo divino de operar (cualitativamente diferente: de ahí la denominada “ruptura de nivel”) que es el único capaz de consumir la vida del ser humano cimentándola en la Verdad, *fidelidad*, de la Infinitud garantía de la alianza. Lo cual relativiza todo pelagianismo o prometeísmo condenado a la esterilidad y al fracaso, por encapsular al ser humano en su mera finitud.

Esta, en cambio, sería la perspectiva *histórico-salvífica* de la oferta gratuita de parte de Dios.

La paradoja o antinomia considerada bien desde el punto de vista cristológico o bien desde la perspectiva de la Infinitud divina y su implicación en lo creado. La trascendentalidad de la Infinitud divina y su modo paradójico de operar

Todo depende única y exclusivamente de la actividad del hombre y, simultáneamente, todo es puro don y gracia de Dios⁷⁶. El no interfiere más que como posibilitante de la libertad en la raíz de la autonomía humana; y, ulteriormente, por el establecimiento de un diálogo de amistad que procede de la libre iniciativa de Dios y que incluso el ser humano puede rechazar. De manera que todo queda exclusiva y totalmente en manos de la libertad humana. Por este motivo se deben utilizar todos los medios honestos posibles porque de ellos depende *exclusivamente* el éxito o el fracaso de la actividad. Pero sólo se debe tener puesta la confianza en Dios, y conceder a la activi-

⁷⁶ Nuestro Señor hizo comprender a S. Ignacio que debía dedicarse a las cosas de su servicio utilizando todos los medios humanos honestos a su alcance como si todo el éxito (resultado) dependiera sólo de él y Dios no fuera a intervenir en absoluto. Pero al mismo tiempo que confiara en Dios como si todos los medios fueran inútiles (que no pusiera su confianza en los medios humanos) porque Dios lo había de llevar todo a término según su voluntad. Cf. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 326: «pero al mismo tiempo, ella me impide apoderarme (de me griser) de los primeros provechos obtenidos por mi iniciativa. Porque, si Dios solo debe hacerlo todo en el futuro, toda la gloria debida, ya adquirida, se le debe (re-vent) sólo a Él!»; Sobre los *medios* véase *Const.* Décima parte [813] y [814] y el apéndice al Comentario a la meditación de «tres Binarios».

dad divina –a su designio y su obrar providente, fundamento último de todo lo creado–, el primado y la consumación por medio de una actividad todavía superior en el ámbito de un diálogo libre y gratuito interpersonal. De donde se sigue que el Señor (Flp 2,13) es quien realiza en nosotros el querer y el hacer más allá de nuestra buena disposición (εὐδοκίας).

Tal antinomia ha de ser considerada, por consiguiente, tanto desde un punto de vista cristológico –el vínculo en el que se resuelve la paradoja– como desde la trascendencia de la Infinitud divina y su modo de operar. Distinguiendo, en virtud de la lógica encarnatoria del Verbo, la primera dimensión: que Dios ha santificado la condición humana en su radicalidad más honda, asumiéndola como verdadero hombre⁷⁷: la apertura a *un futuro totalmente abierto*. Y, por otra, en cuanto verdadero Dios, ha conferido a esa humanidad, de manera gratuita, la verdadera vida (la amistad) que únicamente es patrimonio de la libre iniciativa de la Divinidad⁷⁸: la subsiguiente *relectura del pasado*.

A partir de estos presupuestos S. Ignacio considera la perfecta sinergia de las dos dimensiones que constituyen cristológicamente al ser humano: su libre y total autonomía, en cuanto imagen de Dios frente a la realidad (omnis a te); y la trascendencia gratuita, –el *sólo es de Dios* [330]– que le viene dada en virtud de un *designio* salvífico por el que la Providencia (en y más allá de los acontecimientos) por medio del Espíritu va suavemente guiando y dando a conocer qué le agrada, cómo le agrada y qué pretende mediante su oferta (proyecto) providencial (Deus omnia solus sit facturus). Lo que él hace sin nosotros y muchas veces también a pesar de nosotros. Pues esta actividad superior de Dios ni altera la realidad creada (a modo de una causa segunda), ni está pegada necesariamente a los acontecimientos o a la simple actividad humana. Por eso sólo la llegamos a conocer con el tiempo y por la espalda. De manera que Dios nos muestra así la Infinitud de su obrar providencial que está más allá del éxito y del fracaso humano, más allá de todo poder (en el ámbito dialogal de la alianza)⁷⁹ y

⁷⁷ La fe en el Dios de Jesucristo sólo es auténtica cuando el ser humano asume su radical humanidad creada. Pues el Hijo de Dios, al encarnarse, habita la libertad de la criatura en la medida en que esta tiene el coraje de asumir su radical autonomía, y no negarla. Cuando la libertad ordena su vida en verdad.

⁷⁸ P. VALADIER, *La condition chrétienne*, 43-47. «Telle est la première règle de ceux qui agissent: “crois en Dieu comme si tout le cours des choses dépendait de toi, et rien de Dieu. Cependant mets tout en œuvre en elles, comme si rien ne devait être fait par toi, et tout de Dieu seul”».

⁷⁹ Pero el sentido de la gratuidad le obliga al ser humano a no creerse el poseedor definitivo ni de la vida ni de lo creado. Le pone en guardia frente a la locura del enclaustramiento autosuficiente en sí mismo, emancipado del vínculo que le une a la trascendencia Infinita de Dios. De manera que esta segunda dimensión, eleva cualitativamente el complejo de relaciones del ser humano radicándolo por completo a Dios. La relación del hombre a Dios reemplaza, no temporal sino cualitativamente, los medios humanos y las relaciones humanas, otorgándoles su auténtica plenitud.

es patrimonio exclusivo de la misma Infinitud, de la trascendencia de su Libertad⁸⁰.

Sobreviene de este modo un segundo tiempo, que sigue inmediatamente al *sólo de Dios*, en el que la libertad se transforma en un campo de influjos (mociones) de todo tipo que habrá de ser cuidadosamente analizado [336]. De manera que el impulso inicial de la *inmediatez* divina (tanto creacional como de su amor de amistad) no sólo no se desvíe por causa de otros influjos sobreañadidos⁸¹, sino que sea asumido correctamente como constitutivo del ser humano en la raíz misma de la libertad finita creada.

La gracia debe siempre preceder. El primer tiempo puede ser incluso sólo de Dios [330]

El lenguaje creacional precede en rango a todo otro influjo o moción. Por eso la actitud madura de la libertad debe hallarse siempre dispuesta, como si todo y sólo dependiera exclusivamente de ella misma (la santificación radical del ser humano creado a imagen de Dios). Pero, al darnos a conocer su designio (el sentido de la Providencia), entonces es preciso dejarse sorprender, adaptar y avenirse a su modo de obrar. Porque en el tiempo de la «inmediatez» de Dios, el contenido de la experiencia es precisamente la

⁸⁰ P. VALADIER, *La condition chrétienne*, 43-47: «Pour dire les choses autrement, laisser l'avenir entre les mains de Dieu, c'est poser une distance bénéfique entre l'action posée et Dieu, c'est admettre que le succès n'est pas assuré par nos seuls efforts ou nos vertus, mais qu'il est donné par Dieu selon le mode qui est le sien, à condition que l'homme ait fait tout ce qui était à faire. La liberté se trouve ainsi libérée de l'obsession de ses réussites; elle reste ouverte ici encore à une finitude que toute analyse sérieuse de l'action ne peut que ratifier, tant il est vrai qu'il n'est pire folie que l'illusion de la maîtrise totale de soi ou des conséquences de ses actes. Mais, une fois encore, une telle sagesse n'a de sens que si de principe la liberté n'a pas renoncé à son exercice. Et ici encore il ne s'agit pas de parler d'échec de la liberté, comme si Dieu se manifestait dans les lacunes humaines; ces échecs ne sont que trop réels, mais la sentence touche, plus profondément, à la finitude même de la liberté, dont elle indique une essentielle limite qui lui est constitutive».

⁸¹ Carta a Sor Teresa Rejadell, 18 de Junio 1536 (MHSI 22 *Eplgn.* I, 105): «Acaçeç que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su *sentido*, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir, y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarnos con los *mandamientos*, *preceptos de la Iglesia*, y *obediencia de nuestros mayores*, y lleno de toda humildad, porque el mismo espíritu divino es en todo. Donde artas vezes nos podemos engañar es, que después de la tal consolación o espiración, como el ánima queda goçosa, allégase el enemigo todo devaxo de alegría y de buen color, para haçernos *añadir* lo que hemos sentido de Dios N.S., para hazernos desordenar y en todo desconcertar. Otras vezes nos hace *desmenuir* de la lección reçibida, poniéndonos envaraços, inconvenientes, porque enteramente no cumplamos todo aquello, que nos ha sido mostrado. Y es menester más advertenzia que en todas las otras cosas». El CEC n° 2834. El Catecismo de la Iglesia católica atribuye esta frase a S. BENITO DE NURSIA: «Orad como si todo dependiese de Dios y trabajad como si todo dependiese de vosotros».

misma Infinitud en cuanto tal [330], de manera inobjetal, y no una representación categorial. El es la *Causa primera*, que orienta y dirige correctamente la actividad, e infunde incluso el verdadero sentir eclesial (el Don del Espíritu). Pero su lenguaje, afectando de modo *general* (in-objetal), deja intacta, no obstante, la responsabilidad en su plena y total autonomía. De manera que al hombre le toca después materializar «a tientas» ese designio salvífico en la realidad (2º tiempo) en permanente referencia al *lenguaje objetivo concreto* tanto de la rectitud de la razón, como de la revelación, la tradición y la Iglesia, en donde sigue presente y actuante el Espíritu de Dios.

La madurez de la libertad en el modo de secundar la gracia. El segundo tiempo es exclusivo del hombre [336]

Por ello, una vez que Dios ha hablado, entonces es preciso secundar su designio providente. El segundo tiempo está, por consiguiente, también total y exclusivamente a merced del hombre. Dios entonces se halla presente, de modo misterioso como causa absolutamente trascendente y fundante, pero sin interferir en absoluto para modificar el curso de la realidad. De ahí que la *madurez* de la gratuidad consista en la paradójica conciencia integradora del *sentido correcto* de la trascendencia divina (su modo de implicación en lo creado) y el *compromiso responsable* de la libertad humana, pero ahora con la conciencia cierta de que todo su ser se halla en manos del designio salvífico de la providencia divina que cuida de él y a quien puede un gozosamente abandonarse.

El hombre entonces al movilizar o poner en juego toda su lucidez y capacidad⁸², habrá de hacerlo con la conciencia de la *inutilidad absoluta* de su esfuerzo para el bien, si Dios no culmina por medio de su Providencia lo que la persona realiza y hace. Y esto equivale, por una parte, a la relativización absoluta del propio poder (éxitos o fracasos), y por otra a saberse siempre radicalmente necesitado de la ayuda de Dios⁸³ y simultáneamente plenamente implicado.

⁸² Cf. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 324: «La identidad planteada (posee) por el primer *quasi* tiene por efecto abrir todo el campo de posibilidades ante mi libertad; así, en virtud misma de mi fe en Dios, mi voluntad se ve solicitada a concebir los proyectos más grandiosos, como mi imaginación a ingeniárselas para descubrir los medios mejores para llevarlos a término. Pero, al invitarme a identificar mi libertad con la de Dios, esta misma palabra retiene una diferencia capital que me prohíbe ilusionarme con mi poder real». 347: «proyectado al máximo hacia la realización de la obra divina, no cesará de usar todos los medios posibles para promoverla».

⁸³ Cf. I. CASANOVAS, «Hagamos primero de nuestra parte cuanto podamos como si Dios nada hubiese de hacer; después, pongamos en Dios toda nuestra confianza, como si nosotros no hubiésemos hecho nada»; G. FESSARD, *La Dialectique* I, 312-317: «Confía en Dios (la obediencia de la fe) y utiliza todos los medios honestos humanos como si el éxito dependiera exclusivamente de ti, y nada de Dios. Sin embargo, confía en Dios (abandónate a él) como si él solo debiera hacerlo todo y tú nada (sabiendo que tus méritos no valen para na-

Esta es la auténtica «sinergia del Espíritu» en la que cristaliza la peculiaridad de la espiritualidad ignaciana, «*el buscar y hallar a Dios en todas las cosas*», y la plena comunión con el designio de Dios⁸⁴; el índice de que «el mismo *Espíritu es en todo*», y de que la libertad ha llegado a asumir plenamente su responsabilidad hasta el final⁸⁵. La calidad de nuestra actividad y de nuestro compromiso es el índice de nuestra comunión con Cristo y el mayor servicio divino o la mayor gloria de Dios. Porque la libertad humana es el lugar «habitual» de encuentro y comunión con el Dios siempre mayor, pero en el ámbito concreto de la realidad.

Entonces, ¿cómo debe entenderse aquello de que sólo la fe justifica?

Que la *fe obra únicamente movida*⁸⁶ *por la caridad* [368²] (Gál 5,6). La fe justifica en la medida en que pasa por la coherencia de la respuesta positiva de la libertad, plenificada ahora por la caridad. La fe sin obras nada vale. Y, a la inversa, las obras sin la humilde apertura a la gratuidad de la Omnipotencia divina y el confiado abandono en las manos de Dios corren el peligro de convertirse en la estéril expresión de una autocomplacencia narcisista (llámese pelagianismo, progreso técnico –Babel, o finitización de la majestad del Ser infinito de Dios).

Por ello la gracia consiste precisamente en la «oferta» de una nueva posibilidad concedida por Dios a la libertad que, afectándola, le invita, pero la deja intacta en espera de su respuesta. El hombre entonces, fiado sólo de Dios, habrá de colaborar generosamente con la obra de la salvación. Sabiendo que, si al final fracasara en su intento, continuaría, más allá de todo amor propio o resentimiento, en paz en las manos de Dios.

da). Descarta por una parte la perezosa confianza en Dios que no se serviría de los medios y la presunción que confiaría solamente en estos y no sabría que Dios es el único capaz de obrar el bien en su amor. El lo que quiere lo hace». En fin, la fórmula insiste en la necesidad de emplear todos los medios humanos naturales (como condición previa del abandono total), fundando este deber en el recuerdo de la gracia recibida: deseando en todas las cosas la mayor gloria de Dios y ninguna otra cosa además [23].

⁸⁴ Véase el final de la carta a sor Teresa Rejadell: «Ceso rogando a la santísima Trinidad por la su infinita y suma bondad nos dé gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos». Venecia 18 de Junio de 1536.

⁸⁵ Cf. H. RAHNER, *Esprit et Église*, 171: «Esta dialéctica del Espíritu y de la Iglesia se prolonga, en el seno de la teología de Ignacio, en la tensión entre la gracia y la cooperación libre, entre la confianza en Dios y la iniciativa personal. *Confía en Dios sin olvidarte jamás de hacer todo lo que puedas por ti mismo; trabaja sin olvidar jamás que, en definitiva, todo depende solamente de la gracia de Dios*».

⁸⁶ La expresión dinámica de Gálatas (ἐνεργουμένη) apunta a una fe que pasa a las obras movida por el amor. El contexto en Ignacio es el mismo (se trata de las obras), aunque la expresión sea diferente: «*formada en caridad*».

La fe *formada en caridad* está más allá del propio éxito o fracaso. Al hombre se le pide que dé de sí todo lo que pueda llevar a término, y que después se abandone en paz en las manos de Dios, aceptando el riesgo inherente que todo proceso humano conlleva. La cruz forma parte esencial de la historia de la salvación, ya que el cristianismo no es simplemente una filosofía del éxito, sino el humanismo del mayor servicio en donde se pone de manifiesto el amor incondicional de Dios a la humanidad y su trascendencia divina.

La vivencia armónica y gozosa de estos dos extremos, aparentemente irreconciliables (la sinergia de la acción de Dios y la del hombre), es el fruto de la experiencia pentecostal del Espíritu, del Dios *siempre Mayor* que, en su providencia y protección, vigila y cuida permanentemente de su criatura, libera al hombre del amor propio, y le habilita para volcarse incondicionalmente en el servicio a la Iglesia, esposa de Cristo, como si todo dependiera sólo de él y Dios no fuera a intervenir en absoluto⁸⁷. Pero movido siempre por el abandono filial de quien ha puesto toda su confianza en la actividad del Espíritu que es quien lleva a término en Cristo la obra de la salvación.

V. EL AMOR FILIAL DON DEL ESPIRITU

DEL TEMOR SERVIR AL AMOR FILIAL [370]

Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a	Dios nuestro Señor	por puro amor
debemos mucho alabar	el temor de la su divina majestad;	
porque no solamente	el temor filial es cosa pía y santísima,	
mas aun	el temor servil,	donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance,
y, salido, fácilmente viene	al temor filial,	ayuda mucho para salir del pecado mortal;
	que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor,	
	por estar en uno con el	amor divino.

S. Ignacio cierra el libro de los Ejercicios con una nota de realismo⁸⁸. El ideal cristiano apunta hacia el desinterés del *puro amor* de la vida

⁸⁷ El Verbo se ha encarnado en la historia de la humanidad para que el hombre llegue a ser hijo de Dios. Cf. G. FESSARD, *La Dialectique* I, 340: «La fórmula de Hevenesi nos revela finalmente que la fe en Dios que se anonadó en el *nihil a Deo* del Hijo, nos conduce al Padre *omnia solus sit facturus* , por el Espíritu que nos une al uno y al otro por el don de su Presencia en el *aquí y ahora* ».

⁸⁸ Al que comenzaba la experiencia del mes se le insinuaba que entrara en ella deseándolos hacer por puro amor divino. Cf. *Direct.* del P. VITORIA, MHSI 76. *Direct.* p. 96. «se le puede dezir antes que comience para no pretender ni por otra cosa desearlos hazer, salvo por amor divino». Y esto mismo se le ha de pedir al final, como actitud permanente para la vida.

filial por la identificación con la disponibilidad de Jesús en su condición de «enviado» por el Padre a la misión. Este amor «es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor». Pero, dado que este ideal, concedido por gracia, es el término de un proceso y que, en cualquier hipótesis, todo cristiano está llamado a servir a su divina Majestad, es preciso revalorizar («mucho alabar el temor) cualquier tipo de motivación santa⁸⁹, por despreciada o manipulada que haya sido a lo largo de la historia de la predicación y tenida por indigna (el *temor servil*)⁹⁰. Porque, en determinadas circunstancias, éste es el último recurso que el hombre puede utilizar para salir de él o evitar el pecado mortal⁹¹, cuando todas las demás motivaciones, teóricamente mejores, no surten ya efecto o han quedado invalidadas por el condicionamiento o la debilidad.

El hombre debe servirse de todos los medios disponibles a su alcance para salvaguardar su fidelidad al servicio de Dios [23¹]. Sabiendo que en el largo proceso que le espera, una vez superado el pecado, el crecimiento espiritual se funda en el impulso del Espíritu hacia el desinterés de la pura amistad (el «amor filial») por un servicio a los hombres cada vez mayor y mejor. Entonces el Creador, y la criatura se encuentran en el gozo del mutuo encuentro («está *en uno con el amor divino*») y en él acontece la alabanza, la reverencia y el mayor servicio de Dios nuestro Señor.

DIRECTORIO

El horizonte hermenéutico eclesial del final del siglo XX es ciertamente bien diverso de aquel en el que Ignacio un día se movió. Ha cambiado fundamentalmente el concepto de autoridad y la estructura social. No obstante, ante el problema de la *renovación interna* de la Iglesia,

⁸⁹ Cf. Carta a Jaime Cassador, Venecia 12 de Feb. 1536 (MHSI 22 *Ep Ign* 1, 93-99) “Así a nosotros es siempre mucho bueno, no sólo vivir en amor, mas aún es muy sano *en temor*; porque sus divinos juicios son en todo inescrutables”; *Diario Espiritual* [187], Viernes 4 de Abril 1544 (BAC 86, ²1963, 367): «No hallando reverencia o *acatamiento amoroso*, se debe buscar *acatamiento temeroso*, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso» Cf. ROUSTANG, *Pénitence et liberté*, 503 nota 32.

⁹⁰ M. LUTERO, rechazaba el arrepentimiento por temor. En su opinión este temor hace al hombre todavía más pecador: «haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem» (Cf. *Sermo de poenitentia* año 1518; 1,319₁₀₋₁₇; DS 1456 y 1558). Porque entonces trata de justificarse por medio de sus propias obras personales; P. De LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, 174: «Pero el instinto de la verdadera ortodoxia católica, que le ha llevado a juntar la reverencia y el servicio al amor [...] le lleva a terminar sus reglas de sentir en la Iglesia con la defensa y recomendación del santo temor de Dios, aun del temor servil».

⁹¹ “donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal”. La misma Santa. TERESA, *Camino de perfección* (CV) c. 40, 1: Une el amor y el santo temor de Dios: «El amor nos hará apresurar los pasos; el temor nos hará ir mirando a dónde ponemos los pies para no caer por el camino» *Obras Completas*, 798.

que era el punto de vista de Ignacio, volvemos a encontrarnos, como en el XVI, con dos posturas a veces relativamente enfrentadas entre sí y portadoras cada una de una parte importante de la verdad: la de un sano «humanismo» que critica los defectos reales de la Institución y trata de encarnarse cada vez más en la realidad social⁹²; y otra, que acentúa más el misterio de la Iglesia, presencia visible del Cristo exaltado, y la obediencia como vínculo indispensable de unidad⁹³. Dos acentos positivos, dialécticos y mutuamente fecundantes en busca de la misma renovación.

Por ello el problema interpretativo de las reglas exige en primer lugar la actualización de la *experiencia espiritual* de Ignacio, experiencia pentecostal y de conversión a la eclesialidad, de la que se deriva su postura frente a la Tradición y a la Autoridad. Después se podrán interpretar y actualizar correctamente desde ella los problemas semejantes y diversos del sentir eclesial; es decir, del sentir a la Iglesia, como Esposa de Cristo, Madre, y guiada por el Espíritu⁹⁴. Nada como dejar hablar a los textos de Ignacio para interpretar correctamente, también hoy, el sentir eclesial.

En el horizonte hermenéutico de Ignacio su vivencia se vio sucesivamente confrontada por cuatro problemas que le llegaron vivamente a preocupar: 1. La actitud crítica y despectiva de Erasmo respecto a la autoridad y a la institución; 2. La negación sacramental propia de los «placards»; 3. La teología luterana sobre la relación fe-obras y el libre arbitrio, con su respectivo modo de predicación pública y difusión⁹⁵; 4. Y, finalmente, la cuestión del coro que afectaba a la nueva Orden y su identidad; en definitiva su relación personal con Paulo IV y su diferente concepción de la nueva Orden religiosa naciente.

⁹² Porque existe un *sano humanismo*, representativo de la *obediencia responsable*, hecha desde la libertad, el cual trata de llegar muy sinceramente a la verdad, servir lealmente al mundo y avanzar, esquivando el peligro del anquilosamiento, del fixismo, la autojustificación y la cerrazón.

⁹³ Postura a su vez enormemente positiva, pero más atenta al misterio y a conservar en la unidad el depósito de la Tradición.

⁹⁴ Carta al Negus Claudio de Etiopía (MHSI 36 *EpIgn* VIII, 460-467; BAC 86 21963, 905-906): «porque quien no estuviere unido con el cuerpo della no recibirá de Cristo N.S., que es su cabeza, el influjo de la gracia que vivifique su ánima y la disponga para la bienaventuranza” “Porque si es beneficio singular ser unidos al cuerpo místico de la Iglesia católica, vivificado y regido por el Espíritu Santo, que como dice el evangelista (Jn 16,13), la enseña toda verdad; si es gran don ser ilustrado de la luz de la doctrina y establecidos en la firmeza de la Iglesia, de quien dice San Pablo a Timoteo: Que es la casa de Dios, columna y sostén de la verdad (1 Tim 3,15); y a la cual promete Cristo N.S. su asistencia, diciendo: Estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos (Mt 28,20)»“.

⁹⁵ Directorio Oficial del P.Cl. ACQUAVIVA, [271] 3 (MHSI 76, *Direct.* 743) *Regulae ad Catholicam doctrinam pertinentes [...] quamvis ad omnium pietatem confirmandam et fovendam valent; iis tamen potissimum, qui in locis vel cum personis suspectis versantur, secundo loco omnibus etiam operariis, et iis qui verbum Dei truant tradendae sunt; quia directe pugnant contra sensa et dicta haereticorum temporis*»“.

Curiosamente, en estos cuatro asuntos ni tan siquiera hace mención del que a nosotros hoy más nos viene a preocupar, y a él personalmente tal vez más le hubiera podido afectar: los procesos inquisitoriales que padeció y los diferentes puntos de vista de Paulo IV. Las reglas se refieren exclusivamente al misterio de la Iglesia y a la misión de ésta de cara a la evangelización.

El horizonte actual, por el contrario, gravita sobre otros tres ejes distintos: La democratización de la obediencia y posible pérdida del sentido trascendente de la autoridad⁹⁶; La diversa pluralidad de interpretaciones teológicas⁹⁷ que afectan directamente a su unidad; Y tal vez la diferente comprensión del modo de la encarnación e inserción social⁹⁸.

Ante estas cuestiones tan candentes de hoy las reglas para sentir con la Iglesia ofrecen pautas referenciales, no soluciones estereotipadas, detrás de las cuales se halla una experiencia espiritual. En *la Storta*, Ignacio es puesto por el Padre con el Hijo. Allí se concreta el servicio a Cristo en su prolongación histórica de misterio, su conversión definitiva a la Iglesia, nueva Jerusalén y esposa Cristo, presidida por su Vicario en la tierra, así como su servicio concreto de muerte y resurrección, actualizado en la obediencia a la plenitud de Cristo en ella.

Y, desde esa experiencia en el Espíritu, Ignacio ofrece tres claves perennemente válidas, adaptables a todos los tiempos: la defensa de la encarnación de la vida espiritual eclesial (2^a-9^a), la actitud siempre positiva frente a la autoridad, y la defensa de aquella sana teología que en ningún modo pueda derivar en la negación del libre arbitrio o en una respuesta incorrecta a la salvación.

⁹⁶ En nuestros días se ha desarrollado una comprensión cada vez más madura y humana de la obediencia, basada en el respeto a la persona humana. Pero lleva inherente el peligro de la pérdida de una visión trascendente en la fe. Se manifiesta con frecuencia en la tensión entre carisma e institución; o bien en el binomio resistencia (contestación) y sumisión.

⁹⁷ En una doble vertiente: La *asimilación* católica de la *Teología protestante*, por una parte, y el *sincretismo Oriental*. En determinadas áreas eclesiales, principalmente en Oriente, se manifiesta como un sincretismo en que la persona de Jesús es colocada al nivel semejante al de los fundadores espirituales de las demás religiones no cristianas con el grave quebranto de la dimensión cristológica de nuestra fe. En este sentido, las Reglas 14 a 18 soy hoy válidas. «Encierran una llamada a la discusión más seria, en diálogo ecuménico, sobre estas cuestiones teológicas. El contenido positivo de las Reglas, siempre actual, no va dirigido contra determinadas personas o grupos, sino que deben ser acogidas ante todo como una llamada al sentido de Iglesia; es importante que esta llamada se explique con precisión, de un modo cristológico y eclesiológico (reglas 1^a, 13^a y [170]). Se trata siempre de la afirmación según la cual la *Iglesia como "misterio"* y la *Iglesia como "institución"* empírica son *identicas*, al menos en su núcleo, aun cuando sus límites no sean siempre los mismos... Ignacio identifica la Iglesia, nuestra "Santa Madre" y Esposa de Cristo, con la Iglesia jerárquica visible» W. LÖSER, *Les Règles*, 268-269.

⁹⁸ Hallaría hoy su exponente principal en *la Teología de la liberación* y su nueva concepción de la encarnación en la realidad frente a una tendencia espiritualista más desencarnada. Así como el problema de la encarnación eclesial en las estructuras políticas de la Sociedad, aunque esta cuestión es más antigua en la historia.

Convendría que el que se ejercita, durante la 4ª Semana, y a la luz de la contemplación para alcanzar Amor discerniera su inserción eclesial, en donde su amor al Resucitado habrá de consumarse. Sabiendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es *el mismo Espíritu* y Señor nuestro que nos gobierna y rige (Ef 5,25-27) para la salud de nuestras almas [365²]. De este vínculo eclesial dependerá en adelante su participación en el Espíritu del amor mismo de Dios.

REFLEXIÓN TEOLÓGICA CONCLUSIVA.
EN BUSCA DE UN HORIZONTE HERMENÉUTICO ADECUADO

Aunque sigo pensando que S. Ignacio se sirvió principalmente de algún autor de la tradición (tal vez la obra de Juan Casiano) a la hora de elaborar la última etapa redaccional de los Ejercicios, la que va de Venecia hasta el final (1536-1541), y esta percepción se vea confirmada cada vez con mayor precisión tanto desde el análisis de la *diákrisis* tradicional como desde el punto de vista diacrónico, no deseo repetir aquí, a modo de conclusión, algo que ya dije en el año 1991. Sencillamente deseo dejar tal intuición como una hipótesis abierta a la crítica y a la labor de los futuros investigadores. En cambio, con ocasión de esta segunda edición, deseo avanzar una hipótesis acerca de algo que en su momento conscientemente dejé inacabado: el *horizonte hermenéutico* desde el que, en mi opinión, debería hoy ser interpretado no sólo el texto de los *Ejercicios Espirituales*, sino también el conjunto de Corpus ignaciano, incluido en él el *Diario espiritual*, las *Constituciones* y las *Cartas*.

Al concluir la segunda parte de la génesis del texto (páginas 679-680), hice una breve alusión al estadio en que hallaba la pneumatología de S. Ignacio. En él afirmaba que en Venecia ésta gravitaba principalmente sobre dos cuestiones: el Espíritu como principio interior de libertad y discreción; y el Espíritu como vínculo de la relación entre Cristo esposo y la Iglesia esposa, que preside y guía la historia de la salvación. Ciertamente una desarrollo teológico poco elaborado que, no obstante, contrasta vivamente con la desbordante experiencia del Espíritu que impregna e ilumina toda la obra de S. Ignacio.

La doble perspectiva histórico-salvífica y creacional

Partamos de una constatación. En el corpus ignaciano nos topamos ante una doble perspectiva. Por una parte la de los Ejercicios Espirituales, que son el fiel reflejo de una teología latina, basada en el camino (viaje Lc. 9,51 a 18,14) del Hijo del hombre, para ofrecerse en la cruz al Padre por nuestros pecados –entendida de este modo la redención como sacrificio y expiación–. Interpretación, que corresponde principalmente al punto de

vista de los evangelios sinópticos, y tiene la gran ventaja de demorarse contemplativamente en la humanidad histórica de Cristo y hacer de ella no sólo la clave de la salvación sino a su vez el lugar en el que la libertad creada retorna, por la obediencia, a la comunión con la Infinitud del misterio de Dios. De modo que el drama humano (incluida en él la caída original) es asumido por la lógica expropiatoria de amor del Padre que entrega libremente a su Hijo como rescate en favor de la humanidad. Convocatoria (Rey T. [93]) a la que el ser humano responde mediante el seguimiento del Hijo en su camino hacia Jerusalén hasta la plena identificación con él en el sacrificio de la cruz [97-98] –lo propio de la teología mística de Occidente–. Perspectiva kenótica del seguimiento y de la configuración que indudablemente corre el peligro de disociar la muerte de la resurrección de Jesús, haciendo que ésta última adolezca de un desarrollo sumamente exiguo e incluso desempeñe en la secuencia salvífica una muy escasa función. Lo que correspondería más a la visión y confirmación de la Storta (1537), en donde S. Ignacio fue puesto por el Padre con y al *servicio* del Hijo cargado con la cruz, que a la del Cardoner.

Pero en el mismo texto de los Ejercicios también nos encontramos con el meteorito de la contemplación para alcanzar amor –que de suyo tendría más afinidad con la teología grecobizantina de la inmanencia de la Infinitud en lo creado y la mística metafísica propia de Escoto Eriúgena, Eckhart o Nicolás de Cusa, el ámbito de toda la creación en el que Dios se halla a un tiempo presente y a la vez más allá–. Contemplación que, tanto por su estructura (la relación Infinitud-finitud) como por su contenido (la teología natural), incluso disuena dentro del esquema lineal e histórico salvífico anterior. Y, en continuidad con este mismo género de experiencia metafísico-trinitaria, vemos además cómo S. Ignacio, en el *Diario espiritual*, dialoga cara a cara con la Trinidad, principalmente en el marco de la celebración eucarística, y cómo a partir de ese diálogo con la trascendencia de la Majestad infinita, delibera acerca de las grandes cuestiones que, como General, tenía que decidir. Cosa que contrasta con el cristomonismo un tanto lineal del resto de los Ejercicios. Por tanto, una perspectiva, a un tiempo *metafísica* y *trinitaria*, que más bien correspondería a la gran iluminación del Cardoner (1522) y a la actitud permanente del «*buscar y hallar a Dios en todas las cosas*» en el ámbito de la creación y en el seno de un diálogo luminoso intratrinitario.

Conviene señalar, por otro lado, que esta doble perspectiva –*histórico-salvífica*, basada en la humanidad del Verbo eterno encarnado, y *creacional o metafísica* que tiene como fundamento la implicación e inmanencia Infinitud en lo creado y como contenido la Infinitud, se viene repitiendo desde siempre en la tradición eclesial y corresponde a dos precomprensiones filosóficas diferentes que hicieron que la teología se bifurcara, ya desde el comienzo, en *una*, más proclive al punto de vista sinóptico del camino de Jesús hacia Jerusalén, pegada a los acontecimientos históricos, más propia del Occidente latino; y *otra*, de impronta joánica que, poniendo el

acento en la inmanencia de la Infinitud en lo creado, así como en la inhabitación pericorética del Padre en Cristo y de éste en Aquel, fue asumida principalmente por el Oriente cristiano en su teología de la doxa o de la Luz; en último término una teología de la Infinitud.

Desde mi punto de vista, en la actualidad sería sumamente útil tratar de compaginar ambas perspectivas en su complementariedad, con el fin no sólo de iluminar la especificidad de la espiritualidad ignaciana, sino sobre todo en orden a sentar las bases teológicas de un diálogo ecuménico con la Iglesia Ortodoxa greco-bizantina, diálogo ante el que hoy se halla necesariamente emplazada la teología trinitaria. A saber, cómo debe respirar hoy la Iglesia con los dos pulmones con los que ha respirado desde siempre, el de Oriente y el de Occidente, si desea caminar hacia la unidad. Y, muy en particular, en qué medida el tercer artículo del Credo, «creo en el Espíritu Santo, señor y dador de vida» ilumina los otros dos, la mediación única del Verbo eterno encarnado y el misterio de la infinitud del Padre, y es indispensable para la correcta interpretación del misterio de la Trinidad.

I. PRIMERA PARTE

LOS CUATRO PRINCIPALES INTENTOS DEL SIGLO XX POR HALLAR UN HORIZONTE HERMENÉUTICO ADECUADO

Si la hermenéutica es de ordinario la fusión de dos horizontes, lo verdaderamente notable es que a lo largo del siglo XX las personas, tal vez más poderosas desde el punto de vista especulativo provenientes de ámbitos intelectuales (filosóficos, teológicos o literarios) completamente diversos, han sentido una extraña fascinación por el texto de los Ejercicios Espirituales y su síntesis unitaria de experiencia y reflexión. Cada uno de ellos eligió un punto de partida bien determinado, un horizonte hermenéutico implícito desde el que cada cual hizo después su propia lectura e interpretación. De manera que de ese diferente punto de partida original —en último término la propia experiencia cristológica desde la que cada uno de ellos elaboró su propio horizonte hermenéutico teológico— dependió después, en gran medida, el ulterior despliegue de su desarrollo especulativo así como las conclusiones en que este cristalizó. Pienso en concreto en cuatro grandes figuras E. Przywara, G. Fessard, K. Rahner, y H. Urs von Balthasar.

Las épocas han cambiado y el panorama social y teológico del mundo globalizado del siglo XXI en que nos hallamos también. Lo que nos obliga, ahora como en el pasado, a tratar de dar con el *horizonte teológico* tal vez más adecuado desde el que poder reinterpretar correctamente la experiencia ignaciana en la actualidad. Para ello creo que debo comenzar por analizar, aunque sea de manera extremadamente sucinta, y por tanto limi-

tada, algunas de las claves de esos cuatro grandes pensadores, de manera que me puedan servir como punto de apoyo para después aportar mi propia interpretación personal. Comenzaré por la primera gran figura emblemática de los comentaristas del siglo XX.

1. E. PRZYWARA (1889-1972): DE LA ANALOGIA ENTIS A LA TEOLOGÍA NEGATIVA RADICAL Y DE ÉSTA AL VACÍO DE LA PIEDAD REVERENCIAL¹

La «analogia entis»

No soy yo el único que piensa –también E. Jünger es de la misma opinión– que la obra de Erich Przywara no ha sido todavía suficientemente valorada. Si bien para comprender su figura y su pensamiento, es preciso que ambos sean enmarcados en la gran tradición mística de la metafísica creacional –que ubica al ser humano en la relación ontológica Infinitud-finitud–, y en el contexto sociológico contra el que él reaccionó: la tendencia emancipatoria (ὑβρις) de un pensamiento secular emergente que, enfrentándose a la teología, pretendía incorporar al pensamiento cristiano antiguas tradiciones religiosas provenientes del universo simbólico pagano estrabíblico.

Porque, en su época, lo que se hallaba en juego era la interpretación cognitiva del mundo (la Weltanschauung = la visión del mundo)² en cuanto que ésta formaba parte de la unidad del «ser y de la conciencia»³. Ante este panorama filosófico⁴, en su opinión, era preciso desenmascarar los falsos ídolos⁵ y presentar la visión específica del mundo desde la clave analógica del ser –la paradoja constitutiva de semejanza y a la vez dese-

¹ M. SCHNEIDER, «Unterscheidung der Geister», 26-78; F. WULF, «Przywara», *DSp* 12, 2493-2501; J. TERÁN DUTARI, *Erich Przywara. Teólogo, escritor. DicHSJ* IV, 3248-3250.

² K. JASPERS define la Weltanschauung como «aquello que para el ser humano constituye la instancia última, la determinación global, tanto subjetiva (vívida como fuerza y convicción) como objetiva (la configuración objetiva real del mundo)». Algo que, según la analítica existencial, pertenece al Dasein (ser ahí) en las condiciones reales de su existencia. Citado por J. GREISCH, *Analogia entis et analogia fidei. Une controverse*, *Eph* 44 (1989) 447.

³ En el dualismo neutro –porque precede todas las opciones metafísicas– entre la «meta-óntica» (el pensamiento puro del ser), y la meta-noética» (que describe la conciencia en categoría de ser). Cf. *AE* 27-28. La analogia entis o metafísica de la creaturalidad vendría a ser aquello que la fenomenología descubre a través del concepto de «intencionalidad», la síntesis de lo subjetivo y de lo objetivo o la auténtica filosofía de la religión.

⁴ Que pretendía transferir el subjetivismo del a priori religioso (Schleiermacher), la necesidad religiosa del sujeto, a la objetividad del método fenomenológico (Cf. M. SCHELER, *Von Ewigen im Menschen* del año 1923).

⁵ Los ídolos metafísicos. Tanto la absolutización de la interioridad en la fe subjetiva, como el de la secularización que llega a adorar el objeto, llámese éste ciencia o progreso. Pues, en último término, ambos abandonan al auténtico Absoluto que es Dios.

mejanza⁶– y su radicación en el fundamento de la Majestad infinita de la Divinidad, la «divina Maiestas». En tal caso la *analogia entis* venía a ser, según él⁷, la forma específica católica de la religión y la interpretación correcta del mundo y del ser creado⁸.

Pero, llegados a este punto (año 1932), podían darse dos posturas contrapuestas: *una*, la vertical integradora de la unidad y de la diferencia que, con su doble movimiento de arriba abajo (creacional) y la dimensión que va de la criatura al Creador, constituía el eje de la analogía entis (Przywara); y *otra*, la que otorga el primado a la iniciativa divina de la revelación (histórico-salvífica) y proviene de la fe, o analogía fidei (Rom 12,6), por la que optaba K. Barth⁹. Disyuntiva que dio lugar a un arduo debate histórico entre estas dos grandes figuras acerca del primado de la analogía entis sobre la analogía fidei o viceversa.

a) En opinión de Przywara, había motivos más que suficientes para primar y defender la analogía entis. En primer lugar porque en ella se salvaguarda mejor la correcta interpretación de la *unidad* cuando esta está radicada en el mismo hecho creacional¹⁰. Pero, además, porque tal interpretación preserva la *distancia* (la diferencia) entre la criatura y el Creador en la medida en que lo creado en su misma especificidad está iluminado y sostenido ontológicamente por la acentuación siempre mayor del motivo de la

⁶ Cf. Concilio IV de Letrán del año 1215; y Vat I cap 1º [can 1-4] *DH* 3001. «re et essentia a mundo distinctus [...] super omnia, quae praeter Ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» *AE* 469.

⁷ El principio original y formal (*Ur und Form-Prinzip*), incluso anterior al principio de contradicción, que deja intacta la unidad en la tensión de las respectivas diferencias. El medio y la medida, el equilibrio y el orden de “identidad y disparidad”. No una realidad estática, sino dinámica que, en la permanente lucha de los contrarios, jamás puede quedar inmóvil. Por eso describe de manera ejemplar tanto la relación de Dios con la creación como la metafísica del ser creado (Cf. F. WULF, 2496).

⁸ El análisis de la fenomenología de la conciencia religiosa atribuye a la «conciencia pura» tres orientaciones básicas: la *inmanencia* (la religiosidad de los estados del alma), la *trascendencia* (la objetividad de la religiosidad dogmática) y la *trascendentalidad* (o la religiosidad ética del deber) y al «yo concreto» una doble polaridad «espíritu-cuerpo» e «individuo-comunidad». De ahí que la relación del hombre a Dios esté constitutivamente abierta hacia lo alto, porque la analogía entis abre las tres formas de conciencia hacia la verdadera trascendencia de la Divinidad. Y la posibilidad de que la relación acontezca en el mismo hecho de la creación.

⁹ Según K. Barth, únicamente en virtud del beneplácito divino Dios está entre nosotros, y su intromisión en nuestros asuntos depende exclusivamente de su beneplácito. El es el Señor, Creador, Reconciliador y Redentor, sus cuatro atributos fundamentales. Por eso criticó la analogía entis (a la que denominó “invención del Anticristo” Cf. *Kirchliche Dogmatik I/1* Prefacio) porque le parecía una reducción de la soberanía de Dios a la naturaleza y al conocimiento humano.

¹⁰ Y entonces el concepto de Dios es inmanente, no posterior, a la metafísica *AE* 59, y 67 donde cita a Tomás de Aquino y su definición del habla sobre Dios (λέγειν Θεόν): «in qua considerantur res divinae non tanquam subiectum scientiae, sed tanquam principium subiecti».

Infinitud; y a su vez porque la misma idea de la «transcreaturalidad» de Dios y la experiencia de «totalidad» se convierten en el *fundamento de su inmanencia e implicación* en la creación, y en la clave de la interpretación del ser humano creado a imagen de Dios. De manera que el “misterio divino del mundo”, en su opinión, se convertía en la clave hermenéutica capaz de relativizar las distintas interpretaciones filosóficas y teológicas posibles¹¹ e implícitamente de hacer que la autosuficiencia del pensar filosófico sufriera, de paso, un correctivo fundamental.

b) Pero no quedaba ahí el debate, sino que éste se prolongaba en la interpretación de la relación entre el pensar filosófico (la metafísica) y la teología en su mutua e inseparable imbricación. Pues el binomio filosofía-teología, según Przywara, venía a ser una forma particular de la analogía del ser en el dialógico hablar entre el tú humano y el Ser divino. Diálogo en el que la aportación de la revelación (analogía fidei) no sería otra cosa entonces que la gracia elevadora¹² por la que la unidad ontológica original recibiría ahora su definitiva interpretación a partir de la doble naturaleza del Verbo encarnado –unidad en la diferencia–, radicada de modo nuevo en la Infinitud¹³.

c) Para Przywara la «analogía del ser» poseía un carácter dialógico, consistente en un tejido de relaciones analógicas contrapuestas, que estructuran y constituyen la realidad, concebida ésta desde el fenómeno humano de la *interpersonalidad*. Carácter dialógico por el que la compleja interrelación personal humana en libertad se extiende a la totalidad de la realidad creada, del cosmos y de la historia. Lo cual le inducía a Przywara a concebir la relación fundamental del hombre a Dios en correspondencia con esta mutua relación gratuita propia de la naturaleza dialógica del ser humano. Ya que entonces el misterio de la Libertad creadora se convertiría en el fundamento universal de la creación permanente y continua del cosmos. Y la libertad humana quedaría así radicada –hecha a semejanza analógica (como diferencia y unidad) de la divina–, pero sometida a una dependencia ontológica que no sólo no había de privar a la criatura de su total autonomía, sino que, por el contrario, precisamente la liberaría a la medida de la misma Infinitud, pues ésta se constituiría entonces en su misma condición de posibilidad. Una «creatio continua» (o «collatio esse») fundada en la relación inmediata, y radicada no fuera sino en el mismo ser, a saber, en el fundamento original de la Libertad o “misterio divino del mundo”.

¹¹ Pues las tres formas objetivas de la teología: la «creaturidad natural» de la escolástica, la «participación sobrenatural en la naturaleza divina» de la patrística griega, y la «redención sobrenatural» agustiniana, quedan reducidas a la unidad.

¹² AE 83.

¹³ AE 451. El Deus paradoxos: o bien «Totus Deus totus homo» (Agustín), o bien «totus Deus homo et totus homo Deus».

d) A este panorama metafísico Przywara le iba a aplicar posteriormente el principio de la «*reductio in mysterium*»¹⁴ por el que todas las relaciones creadas se reducen y condensan en la única relación de lo divino con lo humano, en Cristo crucificado –siguiendo la interpretación que von Balthasar hará posteriormente de Przywara–. De manera que la verdadera analogía *de la fe*¹⁵ por la que Dios se nos revela en su Ser para nosotros como Trinidad, en opinión Przywara, acontece en el vacío (noche)¹⁶ de la humildad de la cruz de Cristo. Y, por ella, el mundo entero (cosmos y ser humano) quedan simultáneamente implicados y contenidos, de modo nuevo, en el misterio de Dios y en la Libertad de su designio. Siendo la clave misteriosa de tal unidad la *noche* de la cruz, en la que el Logos crucificado, en el vacío¹⁷ que desaparece (negligi), remite¹⁸ y hace patente el más allá de la Infinitud de la Trinidad inmanente y los diferentes ritmos de sus relaciones eternas de origen.

Se comprende con facilidad, por consiguiente, que E. Przywara pusiera como frontispicio de su teología de los Ejercicios un título agustiniano «*Deus semper maior*»¹⁹, y que el espíritu ignaciano así entendido fuera para él un óptimo exponente de su punto de vista fundamental que venía a reforzar la teoría de la analogía entis que él defendía con tanto interés.

Parte para ello del *comparativo dinámico del magis*, procedente de la pura generosidad del psiquismo agonista de Ignacio que, según Przywara-

¹⁴ El itinerario que introduce al cristiano en su más profundo misterio, al ritmo de la analogía entis. Su mirada, permanentemente dirigida a Dios y su conocimiento nos arrastra de este modo al misterio en sentido estricto (Cf. F. WULF, 2496).

¹⁵ La analogía entis y la analogía fidei no se excluyen sino que mutuamente se presuponen. La analogía fidei pone de relieve el nexo existente entre los distintos misterios, por ser la analogía de la revelación que articula armónicamente la antigua con la nueva alianza. De ahí que Przywara al hablar reenvía constantemente y por igual tanto al nivel metafísico como al revelado: al orden del ser, de la creación y de la redención.

¹⁶ E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 367: «En Przywara cada nueva experiencia de semejanzas todavía mayores es significativamente sólo un momento en el ritmo de aquel punto central [...] oscilante que es atravesado inmediata y esencialmente por la distancia cada vez mayor [...] Su estigma es la inquietud hacia Dios agustiniana que no llega a ningún final; su símbolo, la noche que oculta en sí el origen y todo nuevo fieri». A pie de página Jünger continúa (Nota 173) «De este modo el misterio de Cristo desemboca en la única palabra que, expresada o no expresada, recorre toda la revelación: la noche».

¹⁷ *Ignat 96*: «Es el total “vacío de sí mismo” que tiende a una total “plenitud de Dios” (actitud que está en sorprendente parentesco con el hombre del Maestro Eckhart como “un ser que busca a Dios en todas las cosas, y [...] le halla [...] en todo tiempo y circunstancia, en todos los pueblos y de las formas más diversas”»; 34-35. «*solus soli Deo vacare*». Pero vacío que es quedar disponible y libre para el servicio de su Majestad.

¹⁸ *Ignat 16*: «Sólo ansiaba “hacerse compañero de Jesús” en cuanto “crucificado”, tal como le vio en la visión de la capilla La Storta [...] sólo ansiaba para sí y para su Institución el anonimato como un “perdersé” (negligi, según dice de él Nadal) en el nombre de Jesús, que en la tierra sólo la Iglesia puede llevar legítimamente [...] lo “ignaciano” como ejemplo claro de radical “anonimato” (del “perdersé” en el “Cristo todo en todas las cosas”»).

¹⁹ S. AGUSTIN, *in Ps 62,16* (CCL 39, 804).

ra, corresponde al siempre más o al “todavía mayor” (el totalmente Otro) de la Infinitud divina del misterio²⁰ (P y F). De manera que mediante una inversión de la dirección del proceso (de *cognitio* y *reductio*), la experiencia objetiva del «siempre más o mayor de lo divino» se convierte ahora en la condición de posibilidad de una *disponibilidad* irrestricta (subjettiva y expansiva) de parte del ser humano en la que de manera análoga queden anudados indisolublemente la Infinitud con lo creado y de este modo tiene lugar en Cristo la salvación. Disponibilidad que corresponde a la apertura trascendental constitutiva del ser creado, pero cuyo fundamento no es otro que la Infinitud y grandeza del Misterio de Dios (el «*id quo magis cogitari nequit*» de Anselmo), o la correcta noción de la Infinitud. Pasamos así del («*intellectus quaerens fidem*»), del pensamiento filosófico intramundano, a su radicación en el misterio insondable del Amor divino (a saber, a la «*fides quaerens intellectum*»), capaz de consumir dicho pensamiento en su proceso devorador hasta hacer que la «*ancilla pilosophiae*» quede definitivamente liberada al ser asumida por la misma Infinitud en la verdad de fe teologal.

El Dios siempre mayor clave hermenéutica de los Ejercicios

De ahí que, al aplicar su hermenéutica a los Ejercicios, E. Przywara la desglosara en *tres fases* fundamentales. Parte, en primer lugar, del agudo sentido de la Majestad del misterio divino y de la unidad radicada en el hecho creacional. Pasa a continuación a la paradoja cristológica del descenso encarnatorio en el que brilla el esplendor de la gloria divina en el desvalimiento (la nada) de la carne. Para acabar contemplando, finalmente, al ser creado convertido en sujeto de una piedad reverencial (adoración) respecto de la Infinitud del misterio de la Trinidad²¹, en donde culmina el mayor servicio por el hallazgo y la constatación de la presencia de Dios en la totalidad del cosmos creado.

a) Comienza por considerar la estructura analógica del ser creado desde el punto de vista de la divina Majestad (imago Trinitatis: memoria,

²⁰ Que caracteriza tanto la trascendentalidad constitutiva del ser creado como la Infinitud en sí misma. Un modo existencial peculiar de vivir la fórmula del Concilio IV de León. Cf. *DH* 806 [Dz 432]: «porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse entre ellos una desemejanza todavía mayor».

²¹ *Ignat.*, 129-130: «Pues no sólo la vida religiosa personal de San Ignacio se centra en torno al Misterio de la Trinidad, sino que la imago Trinitatis es algo así como la forma interna definitiva de su Libro de Ejercicios, como se ve por la posición céntrica que ocupan en las “Meditaciones” la “memoria, intellectus, voluntas” (memoria, entendimiento, voluntad), en la entrega total de estas facultades a la voluntad divina (llevada a cabo en la Contemplación para alcanzar amor), y en el hecho de que esta forma interna dominante encierre en sí toda una teología de la imago Trinitatis, que ningún agustiniano logró igualar». Cf. *ThEx* III, 404-406 y 427ss.

entendimiento y voluntad)²². Y lo que agustinianamente podríamos denominar *aspiración a la verdad suprema*, según Przywara, en S. Ignacio se transforma por el dinamismo subjetivo de la Indiferencia²³ en gratuita receptividad de la realidad objetiva de la revelación, por la que la libertad se transforma consiguientemente en espíritu²⁴. Un «vacare», alquilarse, ponerse al servicio de (la disponibilidad) que es, por una parte, «extremada prontitud para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor» [137] y, por otra, expresión magnánima de la «largitas» –corrección radical de la ὑβρις angélica [Ej 50]–, que resituía al hombre pecador ante el Dios santo (el Padre)²⁵ para recibir de su Benignidad en Cristo la nueva identidad. De manera que la caballerosidad medieval, al quedar embrizada por el servicio de la suprema nobleza²⁶, se consume en la discreción del amor ahora humanado (discretio caritatis) a semejanza del Verbo de Dios.

b) Desde el principio, por consiguiente, Przywara ve en la antropología el lugar originario de la «analogía entis». Pero va a ser en la *analogía dialéctica entre la gloria y la nada de la noche*, (en la persona histórica del Verbo eterno crucificado) donde la semejanza entre el Creador y la criatura va a hacer resplandecer, de modo paradójico en todo su esplendor,

²² *Ignat*, 139: «parte de la intimidad del espíritu, la *imago trinitatis*, la “condición trinitaria” del espíritu, cuyas tres facultades, memoria, intellectus, voluntas –memoria de sí, entendimiento de sí, afirmación de sí mismo–, vienen a ser, en copia, las relaciones trinitarias del espíritu».

²³ *ThEx* I, 121-138; III 411-422. *Ignat*: 119-120: Pero este lenguaje, desde el llamado “fundamento” de los Ejercicios hasta las Constituciones y Cartas, recibe su peculiar acento de dos vocablos muy significativos: «fin» (finis) y «medios» (media). Ciertamente que el fin consiste en prestar “alabanza, reverencia y servicio” a “Su Divina Majestad”, “Nuestro Dios y Señor” (en el lenguaje del fundamento de los Ejercicios). Y los “medios” vienen expresados en la frase que constituye la una y única idea del santo: «buscar y hallar a Dios en todas las cosas» (aunque sean las “más profanas”, y en éstas de modo especial). Pero subsiste, no obstante, una cierta predilección por los vocablos “fin y medios”, “servicio e instrumento”. Frente a un “agustinismo extático” se alza ahora el sobrio realismo de un hombre reflexivo y “calculador”, que sopesa en cada caso el “fin y los medios”, y se considera a sí mismo como un “instrumento” en acto de “servicio”. Si el “fin” viene constituido por la “alabanza, reverencia y servicio de Su Divina Majestad”, y los “medios” no son otros que el hombre y el universo, se deduce que lo definitivo en toda vida con Dios y en Dios (vista bajo el aspecto rigurosamente místico en que la ve el mismo San Ignacio) es la “distancia en servicio”, conforme a la diferencia existente entre “tan gran excelencia y tan gran bajeza”, como subraya Ignacio en sus Ejercicios» [258].

²⁴ *Ignat*, 136-137.

²⁵ *Ignat*, 77: «el Ignacio de la madurez llegó a intuir arriesgadamente el Misterio del Dios Trino en sólo el Padre».

²⁶ *Ignat*, 73: «Pero precisamente por ello es nuestra “gloria en la cruz” servicio riguroso e intangible. Nuestra gloria en la cruz debemos procurárnosla como un servicio cortés a Su Divina Majestad, y no por tanto con vestidos y actitudes de penitencia al gusto personal privado, sino con un impecable traje de servir y traje de fiesta, y con actitudes de servicio y actitudes de fiesta tal como corresponde a la fiesta de gloria de su Divina Majestad».

la gloria todavía infinitamente mayor de la trascendencia suprema de la «divina Majestad»²⁷. En ella, mediación cristológica, indisolubilidad de la doble naturaleza y libertad del Espíritu de Dios forman una perfecta unidad²⁸. Pues, según la interpretación de Przywara, la *analogia crucis* es la síntesis paradójica de noche (vacío) y esplendor, de «necedad-impotencia» y sabiduría. La expresión suprema de la revelación de la Gloria objetiva, no privada o individual, que se pone de manifiesto en el simultáneo mayor servicio cortesano a su divina Majestad y en el esplendor de la caritas divina a manera de discreta y humana benignidad (la humildad)²⁹.

De manera que los aspectos inicialmente abiertos de «*abandono, deseo* de carácter agustiniano, *humildad*, ideal de *infancia* (de Teresa de Lisieux) y *mayor servicio* (propio de S. Ignacio)» de los demás trabajos de los que por afinidad partía, se irán gradualmente radicalizando progresivamente, en el proceso evolutivo de Przywara, en dirección a una teología negativa radical y hacia una sed insaciable de la «nada» teológico-mística³⁰, que por último acabará por ocupar casi todo su espacio mental como abrupto descenso hasta el fondo de la contradicción y de la resistencia de la criatura al Creador (que Dios asume sobre sí) en la paradoja de la cruz³¹.

c) Llegamos así al tercer estadio hermenéutico en el que Przywara considera el cosmos como ámbito del servicio³², o «el mundo en Dios». Un

²⁷ En la misma forma de la cruz (la horizontalidad atravesada por la verticalidad) quedan definitivamente implicados para siempre Dios y lo creado.

²⁸ *ThEx* II, 169-192; *Ignat*, 120: el mayor servicio se convierte de este modo en el servicio humilde de la «maior dissimilitudo», de una todavía mayor semejanza.

²⁹ El cuarto punto de la contemplación para alcanzar amor, que es el colofón de los *Ejercicios*, se deja así percibir en esta tercera manera o dimensión trascendental de la humildad. El amor divino, considerado esencialmente como descenso, es la esencia cristiana de la humildad. La asimilación a Cristo pobre en la pobreza, en los oprobios (con Cristo lleno de ellos), en ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal: he aquí precisamente la identificación con el amor divino en cuanto que «desciende» o se abaja, hasta el «trueque recíproco» entre el amor de Dios y el amor del hombre, tal como se concreta en la encarnación. Dios nos ofrece de lo suyo, su plenitud, al recibir de lo nuestro, la nada.

³⁰ La humanidad cristiana está fundada en «el rescate y en el intercambio nupcial» que tiene lugar entre Dios y el hombre en la cruz. En ella anuda en la extrema oposición al ser humano con Dios. Un misterio que el cristiano lo experimenta como «absconditum sub contrario». Aspecto este que Przywara redescubre y retoma de M. Lutero. Porque el drama de esta oposición sólo lo puede superar Dios por medio de un intercambio nupcial, haciéndose hombre para que el hombre pueda ser Dios. El asume el anonadamiento de la maldición de la ley al asumir la maldición de la cruz. (Cf. F. WULF, 2497).

³¹ E incluso en una *eclesiologia crucis* en la que la Iglesia aparece como la «hija pública» y el lugar de la contradicción (o de la oposición entre el Creador y la criatura), en el que se entrecruzan Dios y lo creado, que acaba por minar en cierta medida incluso la posibilidad misma de la obediencia. En el caso de E. Przywara, conviene señalar que, incluso von Balthasar que tanto le apreciaba, en un determinado momento se llegó a apartar de él a causa de esta teología negativa radical.

³² La misión abarca la totalidad del universo.

cosmos práctico³³, según él, cuyo orden brota precisamente no de fuera, sino del poder ordenador del hombre que restablece, mediante la indiferencia —el equilibrio fiel de la balanza que él a su vez recibe ahora de la Infinitud— y lo comunica, en y más allá de la oposición de los contrarios en que este cosmos se debate, hasta lograr que, en un segundo momento, se ponga de manifiesto la belleza del mundo³⁴ y en él la auténtica imagen de la Trinidad. Esta es la peculiaridad ignaciana del «hallar a Dios en todas las cosas» y de la contemplación para alcanzar amor³⁵. La relación entre los medios y el fin —el mayor servicio y la alabanza de su divina Majestad— que era el objetivo del P y F, se resuelve de este modo en el amor reverencial que tiene lugar precisamente en la paradoja analógica de la más íntima semejanza en la desemejanza total. «Pues en todo lo humano sólo Dios tiene la “palabra” definitiva» (Θεος λέγει λόγον)³⁶.

Juicio y conclusión

Tal vez pocos autores hayan logrado expresar con tanta genialidad y unción metafísica la piedad reverencial, síntesis de amor y servicio, con que la analogía de la mayor desemejanza se ha reflejado en el ser creado precisamente como plenitud por su radicación en el *más* de la divina Majestad³⁷. Piedad reverencial que, según él, culmina en la alabanza o adoración de un

³³ *Ignat*, 124-125. Cf. 142: donde la analogía aparece como tensión dinámica entre dos polos contrapuestos; embridada a su vez por la modestia de la discreción.

³⁴ *Ignat*, 136: «Este cosmos prácticamente equilibrado aparece en concreto en las Reglas para sentir con la Iglesia como un “cosmos prácticamente cristiano”, en cuanto es la “Iglesia militante” [365] su forma definitiva; cierto que esto se da sobre el fundamento de “un mismo espíritu entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa” [365], y por tanto sobre la base del vínculo nupcial de Dios en Cristo con el cosmos, que tiende a fundar un “orden jerárquico” (iglesia hierarchica [353][365]), es decir, “un orden santo y celeste sobre la tierra” (San Ignacio, como el Areopagita, ve en profunda unidad el cielo y la tierra); pero la “boda en espíritu” y el “cielo en la tierra” aparecen aquí conscientemente silenciados y ocultos en la sobriedad terrena del “ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo” [353], en una actitud “sencilla de servicio”».

³⁵ *ThEx* III, 386-407; *Ignat*, 139: «amor que en la Contemplación para alcanzar amor, corona de los Ejercicios, aparece como un cósmico “amor en Dios y procedente de Dios”, “como del sol descendiendo los rayos, de la fuente las aguas” [237], amor que lo entrega todo a Dios, que es en el macrocosmos y en el microcosmos quien todo lo da, lo habita, lo crea, lo trabaja y lo produce [234-237]».

³⁶ *AE* 76: λέγων λόγον Θεοῦ. Dios considerado como sujeto agente de la Revelación positiva; *Ignat* 30 (año 1940) «da in allem Menschlichen “Got” allein das letzte “Wort” hat». Y Dios como palabra definitiva con relación a todo lo intramundano.

³⁷ *Ignat*, 142: «La tensión ignaciana entre “amar” y “servir” [...] pone en primer lugar un sencillo “amar”, para después, en lugar de un sentimiento de “temor”, que permanece siempre como algo subjetivo, añadir un abiertamente cortesano “servir a su divina majestad” [...] Pero por tratarse de “ritmo”, lo agustiniano y lo ignaciano se dan como algo dinámico, ya que la “analogía” es, en definitiva, tensión de dinamismo, pues en ella el ámbito confiado de la “gran semejanza” (que de por sí alude a un ámbito sacro cerrado) queda

inagotable «más»³⁸ cuyo origen no es otro que el Ser trinitario, *su divina Majestad* en nosotros, en quien la creación alcanza su plena divinización. Si bien es verdad que la áspera disputa con K. Barth condujo tal vez inconscientemente a E. Przywara a acentuar hasta tal punto la separación entre la trascendencia divina y la finitud de lo creado, que en la práctica cerró el paso a cualquier género de continuidad. Extremo que G. Siewerth se lo reprochó.

2. GASTON FESSARD (1897-1978). LOS CUATRO MOMENTOS DEL PROCESO DIALÉCTICO POR EL QUE ACONTECE LA LIBERTAD

Prácticamente coetáneo de Przywara, pero proveniente de un horizonte filosófico diverso, y cronológicamente posterior por lo que se refiere al comentario del libro de los Ejercicios³⁹, G. Fessard eligió para su interpretación del texto ignaciano el presupuesto básico de la dialéctica hegeliana aplicado al acto de libertad (la Elección) como el tránsito de *Avant al Après*, o la «position de soi par soi», el paso del «Non-être» (hors de soi) «à l' tre» (en soi)⁴⁰. Así como la gradación que en el tiempo va del *pasado al presente y al futuro*, y en el ser humano de la *memoria a la inteligencia y de ésta a la afectividad*.

Por medio de esta secuencia de superaciones la disposición del ser humano (la subjetividad), según él, es elevada gradualmente hasta quedar radicada en la Infinitud de la Libertad divina, el Instante propiamente dicho, en el que tiempo y eternidad, libertad finita y Misterio, coinciden en la «contemporaneidad» (Kierkegaard). Momento, por otra parte, que a juicio de Fessard debía quedar integrado en el don, la presencia, el acto y la identidad de la misma Infinitud⁴¹. Comencemos, pues, nuestro análisis por el punto de vista estrictamente hegeliano.

abierto una vez y otra “a la infinitud” de la “siempre mayor semejanza” respecto de un todavía mayor “Deus semper maior”».

³⁸ *Ignat*, 144-145: Con «la actitud subjetiva respecto a la fe, Ignacio inicia con su “siempre más” de “servicio siempre creciente” una actitud subjetiva respecto a la fe que viene determinada y configurada por el “siempre más” de “alabanza, gloria y servicio”, en la “Corte de su Divina Majestad”». «Es el dinamismo que corresponde a este “abismo”. Un dinamismo abisal: entre el abismo “por grande que sea” de la noche y el “siempre mayor” abismo de la “luz inaccesible” del “Dios que es luz y [...] en quien no hay tiniebla alguna” y “al cual ningún hombre ha podido ver” (1 Tim 6,16; 1 Jn 1,5). Pero en el abismo, “por grande que sea” de la noche, Dios ha hecho brillar “tanto más”, como “luz que surge de las tinieblas”, “la luz en nuestros corazones [...] en el rostro de Cristo” (2 Cor 4,6)».

³⁹ Los tres tomos del «Deus Semper Maior» de Przywara ven la luz entre los años 1938 y 1940, mientras que los dos primeros tomos de la *Dialectique* de Fessard corresponden a la década que va de 1956 a 1966.

⁴⁰ La *Dialectique* I, 40.

⁴¹ El intento por parte del ser humano de tomar en sus propias manos el propio destino como responsable y protagonista de la evolución y de la historia (en la aspiración a su plena realización) recibe de la respuesta del Hijo al Padre (el eco de la libertad paterno-filial

El ritmo ternario del despliegue del Espíritu

1. En su reflexión acerca de la fenomenología Hegel parte del término «a quo», del Espíritu como pura Esencia y del *concepto de verdadera Infinitud*, a saber, de la unidad originaria del Espíritu Absoluto en sí (la Trinidad).

En virtud de su misma naturaleza, la Infinitud contiene en sí la diferencia de lo otro en cuanto otro⁴². Precisamente por ser Infinitud se despliega primero en el elemento universal del puro pensamiento⁴³. Es ahí, en ese contenido objetivo donde según Hegel tiene lugar la *doble posición de la alienación de la Esencia divina*. Primero por los dos momentos del “sí mismo” del Espíritu y de su simple pensamiento; después, mediante la alienación de ambos momentos. De modo que este primer movimiento originario concluye en la doble desigualdad entre el “sí mismo” del Espíritu y su puro pensamiento, en la simultánea esencialidad e inessentialidad de la Esencia divina del ser-para-sí⁴⁴.

2. A continuación Hegel considera al Espíritu en cuanto alteración de la Esencia. Entonces acontece la *exteriorización de la Idea absoluta universal* que se disloca o altera *en lo concreto*. Por dicha alteración la Esencia divina se aliena⁴⁵ en el «ser-ahí inmediato», o en el elemento particular de su alteración representativa en que desciende a la singularidad⁴⁶. Aparece así la virtualidad originaria del ser creado⁴⁷ o la autoconciencia existente que a su vez despliega su intimidad y objetividad en un doble movimiento: de introyección del objeto en el sujeto y de desapropiación de la exclusiva subjetividad (la conciencia de sí universal). Pasamos de este modo de la certeza inmediata de la forma infinita en la conciencia del ser cre-

de Dios en la historia) la alianza viviente entre la Libertad divina y la subjetividad humana, síntesis perfecta de autonomía y receptividad, de unicidad y universalidad, la auténtica verdad histórica de Cristo en quien acontece el Instante de la Libertad eterna de Dios. Cf. E. BRITO, *Ejercicios ignacianos y libertad moderna*, 265-267.

⁴² M. CABADA, *El Dios que da que pensar* 370: «el único modelo explicativo válido de la relación entre finitud e infinitud es el de la “verdadera infinitud”, por el que lo finito no está fuera o al margen de la infinitud. Es decir, lo finito pertenece de alguna manera también a la infinitud. La infinitud es de algún modo también “finita”». Cf. además más adelante la nota 74.

⁴³ Ph. 533.

⁴⁴ Ph. 539-540.

⁴⁵ La representación mortal de dicho ser ahí inmediato equivale a la resolución espiritual de la oposición por la desapropiación de la esencia autosubsistente

⁴⁶ En el caso concreto de la religión, el absoluto en sí tiene en el Hijo su existencia concreta. Dios únicamente es Espíritu como ser trinitario (*dreieinig*) (R. IV 184b) pero a la vez es manifestación. No obstante, al objetivarse en su Otro, el Hijo, permanece espiritualmente idéntico consigo mismo (R. IV 95c. 184b).

⁴⁷ La historia es un desarrollo en el tiempo y en el «ser-ahí» al servicio de la efectividad del Espíritu (E. § 549).

ado a la manifestación humana e histórica del Espíritu en su interna y radical oposición⁴⁸.

De donde se sigue el *necesario* tránsito a través de la finitud suprema y extrema. Porque únicamente en este 2º momento es cuando la negación mortal de la negación transforma la negatividad más absoluta en positividad afirmativa de la universalidad. La muerte entonces equivale a la supresión de la presencia singular (la inmediatez existente) en que el Espíritu se expone inmediatamente y, por esta intuición de la muerte⁴⁹, ésta queda despojada de su inmediatez primera para ser sumida por la «Erinnerung» representativa de la universalidad del Espíritu como Esencia absoluta y universalidad esencial. Pero, debido a que la muerte expone la Idea solamente a la forma de la «desapropiación», en su tránsito por la negatividad (el mal⁵⁰) asistimos, a través de ella, a la supresión de la desapropiación, a la disolución del límite, o al *paso* de la naturaleza a la verdadera subjetividad.

3. Finalmente Hegel concluye el dinamismo del Espíritu con el *retorno al origen, en la transfiguración de la finitud y en la manifestación del Espíritu universal*⁵¹. Con lo que la alteración de la Esencia, por el elemento de la representación y el regreso a sí del Absoluto, termina en la singularidad del Espíritu por la que éste se convierte en Espíritu universal⁵² y de esta manera la libertad finita queda asumida en la misma Libertad propia de la Infinitud. Si la expresión primera de la representación consistía en la asunción de la naturaleza humana por la Esencia divina, ya que ambas no

⁴⁸ Esta dimensión subjetiva se despliega a su vez en un triple momento. Consiste en primer lugar en una ex-posición de la resolución espiritual de la oposición entre el “sí mismo” del Espíritu y su simple pensamiento (*Ph.* 540,7-540,39). Y por la *Selbständigkeit* (misimidad o autonomía) de ambas esencias y la resolución de cada una en ella misma (*Ph.* 540,7-18) tiene lugar el “comienzo” del movimiento por la esencia determinada como “en sí” (*Ph.* 540, 18-29) y el surgir como Espíritu de la Esencia devenida sí misma en el ser ahí universal (*Ph.* 540,29-39).

⁴⁹ La muerte y su universalidad es el ápice de la finitud o la finitización suprema en que queda suprimida la inmediatez de la realidad de la Idea (*R IV* 157-159; *E* § 376).

⁵⁰ «Mientras que el *bien* es la inefectiva abstracción (la aniquilación del ser ahí inmediato) por cuya supresión la naturaleza humana queda asumida precisamente en la Esencia divina (*Ph* 539,21), el *mal* no es otra cosa que la concentración en sí del “ser-ahí” natural del Espíritu (*Ph* 539,19), un saber de la singularidad como lo decisivo, un abismarse en la finitud de la subjetividad la extrema finitud en su ser-para-sí contra Dios; el momento de la contingencia exterior en que está llamada a quedar suprimida dicha contingencia dialécticamente en la unidad de su opuesto. El resultado de esta tensión dialéctica no hace otra cosa que poner en evidencia tanto la nulidad de la subjetividad que se encierra en sí misma como la abstracción del bien. Sólo que ambos polos dialécticos al compenetrarse por la negación de la negación quedan asumidos y elevados a un nivel superior.

⁵¹ El Espíritu cuya esencia es la absoluta negatividad del Concepto como identidad consigo (*E* § 382), libertad que abstrae de toda exterioridad, para no depender, en su referencia más que de sí mismo, se encuentra desde el principio “en su casa”. Pero, por medio de la energía de la infinitud del Espíritu, eleva al ser creado por el olvido de la efectividad exterior y la unificación del sujeto y del objeto, al único y verdadero interés.

estaban separadas, por la espiritualización mortal de la representación inmediata, acontece la expresión conceptual de la Reconciliación⁵³.

En resumen tal vez se pueda afirmar que el idealismo de Hegel no logra integrar en su sistema satisfactoriamente la idea de la correcta intersubjetividad por la que uno se recibe desde el otro.

La aplicación, por parte de Fessard del sistema hegeliano a la estructura de los Ejercicios Espirituales

A partir del esquema trimembre de Hegel, G. Fessard va a operar en él algunos cambios con el fin de adaptar el ritmo ternario del Espíritu a la secuencia diacrónica de las cuatro semanas de los Ejercicios Espirituales, tomando para ello como paradigma los cuatro puntos de la contemplación para alcanzar amor. De ahí que, articulada por ese proceso dialéctico, la génesis de la libertad finita, según él, se despliegue en cuatro momentos sucesivos, dos de ellos antes de la elección y dos con posterioridad⁵⁴. A. *Antes* del acto de libertad: I. La posición del No-ser (Primera Semana); II. La negación de esa posición (Segunda Semana); B. *Después* del acto de libertad: III. La exclusión del No-ser (Tercera Semana); IV. y finalmente, la posición del Ser (Cuarta Semana).

Los cuatro puntos de la contemplación para alcanzar amor

I. En el primer momento de la *posición del No-ser* (Primera Semana)⁵⁵, aparece todo aquello dado con antelación, los datos previos, con lo que la posición del no ser de la 1ª semana, el «fuera de sí», por la negación del pecado, está llamada a convertirse finalmente, por medio del *don* [234], en el que aparece el inmenso cúmulo de beneficios recibidos, en la libre y gratuita oblación del «Tomad Señor y recibid»: «Une fois prise cette “connaissance” globale et objective, c’est à la “reconnaissance” subjective de se

⁵² De donde se sigue que, invirtiéndose el proceso, el paso por «lo relativo» se convierte en el tránsito necesario precisamente para que el Absoluto llegue a su plena realización.

⁵³ *La Representación y el Espíritu de la reconciliación* (Ph. 540c-543a); Ph. 541. La reconciliación significa, por una parte, que el mal es el polo opuesto del bien. Pero ambos están llamados a quedar suprimidos bien por la eliminación de su abstracta concentración o bien por la carencia de ipseidad. De manera que tanto la pura interioridad como la pura exterioridad se invierte en su contrario y en la unidad negativa con el otro. Y, por otra, reconciliación significa que la Esencia divina es lo mismo que la naturaleza, hasta el punto de que ésta, separada de la Esencia es la pura nada, o la vaciedad de lo espiritual.

⁵⁴ La *Dialectique* I, 16: «en soulignant davantage le lien dialectique qui articule les quatre Semaines autour de l'Élection».

⁵⁵ La *Dialectique* I, 45-50. La posición del «soi par soi» (el no ser) como negación de la precedencia protológica de la positividad ha de pasar necesariamente a través del don a recibir la libertad «d'être ce qu'elle doit être» 50.

déployer dans la même proportion, pour que s'instaure entre Dieu et moi cette *communicatio ab utraque parte* en quoi consiste l'amour»⁵⁶.

II. El segundo momento de la *presencia*, que en la 2ª Semana viene definida por los datos históricos del misterio del Verbo encarnado así como por las diferentes alternativas o posibilidades que se le ofrecen a la libre disposición –y son ya una negación implícita del «no ser inicial»⁵⁷– se convierte en el nº [235] en virtud de la inhabitación creadora en posibilidad de toda superación. Porque Dios, al constituir libremente a la criatura a su Imagen por el don del Ser, mediante esta misma Libertad otorga a la libertad creada la posibilidad de una actividad transformadora a semejanza de la Suya, haciendo de ella su templo. Con lo cual se invierte la perspectiva: de la criatura totalmente ordenada a Dios, se pasa a un Dios ordenado por completo a su criatura⁵⁸.

III. El tercer momento del trabajo, –que es la exclusión definitiva de todo «no-ser», Tercera Semana– por su parte, evoca el momento dialéctico del tránsito a través de la negatividad y la superación de la tensión del conflicto (*Aufhebung*)⁵⁹, por medio de la positividad originaria y solícita de la laboriosidad permanente de la Divinidad en todo lo creado [236] de la que surge el nuevo ser del Crucificado: y la consiguiente y definitiva exclusión del «no ser»⁶⁰.

IV. *Retorno y reconciliación: la libertad finita asumida por la Infinitud*. Por último Fessard contempla la última etapa de la comunión consumadora desde la plegaria del «Tomad, Señor, y recibid». Para acabar viendo, en el centro de sus análisis del tiempo y de la libertad, cómo el hombre únicamente alcanza la cima más alta de su ser cuando su libertad es asumida por el Instante de la Libertad suprema de Dios. Nos hallamos así, de modo sintético y conclusivo, ante la paradoja de contraste entre lo máximo y lo mínimo, que constituye la entraña dialéctica de la existencia

⁵⁶ La *Dialectique* I, 151.

⁵⁷ La *Dialectique* I, cap III 51-65.

⁵⁸ La *Dialectique* I, 157.

⁵⁹ *Aufhebung*: significa supresión y conservación al mismo tiempo o superación de la negatividad. En su doble sentido, equivale por consiguiente a «[*aufhören lassen, ein Ende machen*] dejar cesar, poner término»; conservando al mismo tiempo lo suprimido, ya que esto no ha sido simplemente aniquilado, sino que únicamente ha perdido su inmediatez.

⁶⁰ La *Dialectique* I, la aplicación del «triduum mortis» al acto de libertad, 122-125; La *Dialectique* I, 157-160. HEGEL, *Ph* 540, 29-39 «La reconciliación del Espíritu como: surgimiento del Espíritu de la Esencia que ha llegado a ser “Sí mismo” en el “ser ahí” universal».

⁶¹ La *Dialectique* I, 163-177: «Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est». Que la finitud esté habitada por la Infinitud sin quedar sofocada por el peso de la misma grandeza de Aquello que la contiene (coarctari) –y que a su vez es todavía siempre mayor–; y, simultáneamente estar constituido por la tensión entre estos dos polos en la pequeñez de la concreta y real finitud, forma parte de la dialéctica de la paradoja que constituye a la misma inhabitación de la Infinitud en lo creado y su absoluta trascendencia. Cf. F. HÖLDERLIN, *Hiperión* (1974).

humana⁶¹, en el «círculo de geometría espiritual» ignaciano⁶² que, en opinión de Fessard, no es otra cosa que el reflejo del Ser de la Trinidad en el despliegue de una total expansión que acaba por perderse en el horizonte de su misma Infinitud.

«Position de soi par soi» y universalidad de la libertad del Espíritu

Supuesta, por consiguiente, esta lógica transformadora de la existencia y aplicada en concreto al momento de la elección conforme al principio de la dialéctica hegeliana⁶³, la autorrevelación del Dios de la alianza (la Imagen de la Libertad), queda circunscrita al ámbito de la contraposición entre el «Logos del mundo y de la historia» (el logos intramundano) y el «Logos divino». Porque éste, pese a la encarnación del Verbo, no se identifica sin más con ese logos intramundano⁶⁴, sino que a la inversa el intramundano está llamado a quedar asumido por la infinitud del Ser trinitario –conforme a la lógica y al dinamismo interno de la Libertad divina– el

⁶² La *Dialectique* I, 165-166: «Précisons d'abord la propriété singulière du cercle de la «géométrie spirituelle» en le comparant avec celui qu'analyse la géométrie scientifique. Tracé par un compas, le mouvement qui engendre ce cercle peut se décomposer ainsi: à partir du centre un rayon pose hors de lui un point quelconque, puis revient au centre pour en repartir à nouveau afin de poser un second point contigu au premier, et ce mouvement de navette se répète jusqu'à ce que la circonférence soit fermée. Sa circularité dépend donc d'un mouvement d'aller et retour, dont l'amplitude est déterminée par la grandeur du rayon choisi, si bien que le cercle forme une figure parfaitement délimitée dès le début. Si au contraire on supposait que le rayon change de grandeur à chaque allée et venue du centre à la périphérie, on obtiendrait une spirale dont les extrémités ne se rejoindraient jamais, comme le font point initial et point final du cercle. Il en va tout autrement en «géométrie spirituelle». Sans doute, le parcours qui ramène la fin des *Exercices* à leur début ne peut lui aussi ni commencer, ni se poursuivre, ni s'achever sans un mouvement de navette entre le principe spirituel qui, tel un centre, l'engendre, et toutes les déterminations par lui posées; mais leur circularité n'en est pas pour autant fermée et limitée une fois pour toutes. Au contraire, le double mouvement dont elle dérive est susceptible de lui conférer, sans la nier, et une ouverture et une concentration toujours plus grandes». Véanse además pp. 190-220 y especialmente la 219. Según Fessard, mientras Przywara defiende un esquema geométrico triangular, él considera el suyo de carácter circular «terminándose al Padre en el modo circular» Para ello cita el día 2 de Abril del Diario Espiritual.

⁶³ Mientras Hegel postula en su Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* que el nacimiento del Saber absoluto precisa por una parte de esta circularidad (163-164) y, por otra, que la idea de Dios debe incluir el «dolor de lo negativo»; más aún, la «dureza del abandono de Dios» (*die Härte der Gottlosigkeit*) para alcanzar su contenido total (el Verbum crucis), Fessard sostiene que precisamente es en el paso a través de la decisión personal, aquí y ahora, donde el servicio, como forma suprema de amor, recibe de la Positividad originaria (la laboriosidad de la autocomunicación divina en todo lo creado) su auténtica expansión y plenitud por la identificación con el Crucificado. Cf. nota 115.

⁶⁴ Esto sería olvidar la historia de la salvación o medir la Verdad desde el horizonte pensante del ser humano.

cual conduce a la libertad creada, en Cristo por obra del Espíritu, a su consumación⁶⁵. Para ello la Divinidad requiere de la creación la disponibilidad del acto cristológico de la fe –la dimensión cristológica y pneumatológica de la libertad humana, asumida por la Esencia misma de la Infinitud divina– por el que adquiere su verdadera universalidad.

De manera que el ser humano hace reconocible el don gratuito y personal de Dios cuando en el hoy de la elección concreta, al participar de la misma Libertad de la infinitud divina y de resultados de la previa autodonación de Cristo, se abre como pura disposición al designio salvífico de Dios⁶⁶. Aparece así la prioridad lógica y ontológica de un amor que, proviniendo gratuitamente de lo alto, da origen a la obediencia de la fe superior a la lógica creada de la razón intramundana, y no a la inversa⁶⁷. Pues, en el caso contrario, si el acto de libertad de la razón intramundana (el logos del mundo) fuera el paradigma del Logos trinitario y éste se agotara en aquél, la libertad humana volvería a recaer de nuevo en el vacío del no-ser, por causa de una equivocada subjetividad. Lo cual privaría a la indiferencia y disponibilidad creatural de poder quedar configurada por un amor imprevisible y sobreabundante (la *negación consumadora* de una equivocada subjetividad) que es el único capaz de hacerle regresar a sí mismo desde su representación y ulterior desappropriación⁶⁸.

Momento de *síntesis*, por consiguiente, en el que la razón humana (la subjetividad trascendental), al quedar asumida e integrada por semejante Don –el Espíritu de la Esencia (la dimensión cristológica de la libertad)–,

⁶⁵ «Pour Hegel aussi, il s'agit de faire passer l'homme, tant comme humanité que comme individu, de l'*en-soi* premier, c'est-à-dire d'un état simple ou immédiat à l'*en-et-pour-soi* final, c'est-à-dire à une culture achevée. Et justement parce que le «chemin excéntrique» qui conduit de l'un à l'autre est «toujours le même en ses orientations essentielles», la *Phénoménologie de l'Esprit* pourra en repérer les étapes à travers les diverses *figures de la conscience* aboutissant au «royaume total de la vérité de l'esprit», en définir la vérité comme «devenir de soi-même, cercle» qui en son terme retrouve son début. Se constituant sans autre instrument que «le mouvement dialectique exercé par la conscience sur elle-même», par la seule «expérience» qui rend «superflue une intervention de notre part», «un tel chemin vers la science sera lui-même déjà science», c'est-à-dire compréhension du «Royaume de Dieu» par le Savoir absolu».

⁶⁶ En el entramado dialéctico de las condiciones a priori de la verdadera libertad y en el acontecimiento histórico de la salvación, revelado en Jesucristo, la libertad humana únicamente accede a sí misma a través del seguimiento de Jesús y de la obediencia de la fe en el que el amor natural se identifica con el sobrenatural de la misma Infinitud.

⁶⁷ J. SERVAIS, 91 «A los ojos de Ignacio, ser cristiano es reconocer, en el hoy de la elección, la prioridad absoluta de este amor, y semejante reconocimiento significa en el fondo vivir la obediencia de la fe».

⁶⁸ E. BRITO, 269-270: «El límite que el otro me impone me mortifica, niega mi autonomía, pero en definitiva la consume, pues me abre a un acuerdo final más espacioso, sin común medida con el angosto proyecto de mi voluntad. Negación consumadora que libera “mi” libertad de reducirse a su capacidad de reducción. Tal es el momento –de la sobreabundancia pascual– tematizado por la cuarta semana y el cuarto punto de la “Ad amorem».

acaba por reconocer que sólo la recepción del amor sorprendente, que desciende de arriba, el amor originario del Ser de Dios, tras haber asumido el tránsito por la negación de la negación⁶⁹, es capaz de otorgar al ser humano la verdadera libertad⁷⁰. Luego la cuestión definitiva es dónde se halla el eje sobre el que gravita ese tránsito del “avant al apres”. ¿En la idea moderna de subjetividad o por el contrario en la Libertad trascendente de la Infinitud que al manifestarse lo realiza de modo siempre nuevo en lo universal?

Este es el paradigma por el que el principio dialéctico filosófico queda asumido e integrado de manera cristológica en el movimiento de abajamiento y exaltación, y donde tiene lugar una necesaria inversión del proceso dialéctico de la lógica humana que acaba por coincidir con el dinamismo o la lógica interna del ser gratuito del Espíritu de Dios⁷¹, donde el espíritu subjetivo se amplía hasta su dimensión universal. En esta metánoia de la paradoja del misterio es donde tiene lugar el seguimiento de Cristo. Porque la dialéctica no puede ser ni concreta ni viva sino en la medida en que logra por una parte remontar de lo singular a lo universal y por otra descender de esto a aquello⁷². Luego a mayor abajamiento de la libertad,

⁶⁹ La adecuación de la libertad finita con la Infinitud, la dimensión cristológica de la Libertad; o la superación e integración de la aparente oposición (su contrario) en un nivel superior.

⁷⁰ La *Dialectique* I, 163: «A toi, Seigneur et Père, je Te rends tout, non seulement par devoir mais par pur amour, puisque, m'ayant «mis avec le Fils» (la Storta) [...] “*Da mihi tuum amorem et gratiam, nam haec mihi sufficit*”. Quelles que soient tes décisions futures, donne-moi seulement ta Grâce, ton Amour. Ta Grâce qui rend ma liberté semblable à la Tienne. Ton Amour personnel et personnalisant, par qui Tu es Toi, Père, pour moi, comme je deviens moi, fils, pour Toi. Par Lui, le *cercle de la réciprocité* entre Toi et moi ne pourra cesser de s'étendre et en même temps de s'approfondir. Que mon amour obtienne ton Amour pour pouvoir te donner tout, comme je reçois tout de Toi, je ne demande pas autre chose; car en Ta Grâce qui me rend ainsi semblable à Toi, est ma suffisance».

⁷¹ Un proceso que va del sentimiento de vergüenza inicial [9.48.50.74] —el pudor o más fino sentimiento de la conciencia moral— a la posterior tensión del conflicto, para acabar en aquella fidelidad al Espíritu por la inteligencia queda definitivamente ordenada y el comportamiento se hace plenamente ortodoxo por el correcto sentir eclesial. Con en fin de «militar en la Iglesia bajo la bandera de Cristo». La *Dialectique* II, 163: «On ne peut mieux dire qu'ici encore, comme dans tout le reste du livret, il n'est question que de trouver la volonté de Dieu pour y unir la sienne. Sans doute ne s'agit-il plus d'un choix pratico-pratique qui oriente en bloc ma vie entière ou poursuive dans le détail une orientation déjà prise, mais bien d'un *choix pratico-spéculatif* qui, après m'avoir fait «laisser tout jugement propre» [353], me permette d'ordonner mon intelligence de telle manière que, «possédant le sens vrai dans l'Église militante», je puisse participer à son «combat intérieur», soit en «louant» ce qui doit ou peut l'être en ses préceptes et en ses autorité, soit simplement «en parlant et en m'exprimant» [366] avec la prudence et la réserve requises «pour toucher juste en tout» [365]. Et puisque pareil choix suppose une attitude où doit, dit le P. Courel, s'exprimer et se concilier fidélité à l'Esprit et fidélité aux normes objectives de l'Église -ce qui suppose la possibilité d'un conflit, tout au moins apparent et temporaire, entre subjectivité et objectivité- ces règles ne sont donc rien de moins que celles de l'adoption d'un comportement en toute occasion parfaitement orthodoxe, comme l'impliquait d'ailleurs leur appellation traditionnelle».

⁷² La *Dialectique* I, 97.

conforme a la figura encarnatoria del Verbo, tanto más advendrá Dios de lo alto para unirse íntimamente a la libertad creada y para elevarla a la vida Trinitaria como a su perfecto ejemplar⁷³.

Juicio valorativo

Indudablemente hay que reconocer en G. Fessard su enorme agudeza especulativa, así como haber asumido abiertamente el reto tal vez más hondo de la modernidad⁷⁴; haber delineado, a partir del autor (Hegel) que en su momento ocupaba la atención de las mentes de la mayoría de los pensadores del centro de Europa, su propia solución: que la reflexión sobre el carácter proyectivo de la subjetividad epocal (el proyecto de la modernidad) únicamente podría ser válido en la medida en que quedara asumido e integrado en y por el Don previamente recibido en la articulación gratuita de la misma Libertad divina (en el caso cristiano por el misterio de Cristo)⁷⁵ en su tránsito histórico a través de la negatividad (la kénosis). Un sistema filosófico circular, reflejo del dinamismo Trinitario, que ponía de manifiesto en la realidad finita el poder infinito de la Libertad, revelándose de este modo «sub contrario» como Espíritu y sentido de la historia. G. Fessard abordaba de este modo abiertamente el desafío filosófico especulativo de su época: la equivocada interpretación de la autonomía del ser humano con el fin de radicarla correctamente –en el marco filosófico del idealismo alemán– en el Instante dialéctico, síntesis de lo histórico y eterno, y verdadera filosofía del Espíritu y de la Libertad.

Pero, si este es el innegable punto fuerte y positivo de Fessard⁷⁶, tal vez la estricta aplicación de la dialéctica hegeliana aplicada a los Ejercicios

⁷³ La *Dialectique* I, 103.

⁷⁴ M. CABADA, 369: «Hegel intentará tomar en serio esta misteriosa conexión de la finitud con la infinitud, poniendo el acento en la imposibilidad de pensar lo finito en cuanto finito desde el mismo ámbito finito. Para Hegel el infinito es la condición misma de posibilidad de lo finito. No puede ser pensado como un “más allá” de éste, lo que significaría una contradicción del infinito consigo mismo». M. CABADA, 368: «La naturaleza de lo finito e ilimitado y, por lo mismo, su relación con lo infinito constituyen el punto más difícil, el objeto único -se podría decir- de la filosofía» (Cf. *Ein Hegelsches...*, 28).

⁷⁵ La autorrevelación del Dios de la antigua Alianza en la estructura dialéctica del logos del mundo y del proceso evolutivo de la historia.

⁷⁶ Soy plenamente consciente de lo mucho que ha pesado y todavía sigue pesando la opinión de G. Fessard en el área de habla francesa, incluidos también en este grupo el entrañable padre Albert CHAPPELLE (fallecido el 5 de Enero de 2003, Cf. La nota que él mismo redactó el 11 de Julio de 1987: «*Ma dette envers Fessard et Bruaire*») y la aguda mente del cubano E. BRITO (de la Universidad de Lovaina) a quien a su vez después siguen fielmente otras personas del otro lado del Atlántico (J.C. SCANNONE, *La dialéctica de los Ejercicios ignaciano y el método de la filosofía de la religión*), añadiendo E. Brito a esta visión dos aspectos concretos propios de la América Latina: el retorno al origen cultural indígena y la liberación (*Ejercicios ignacianos*, 270-275).

adolece de una cierta artificialidad. Porque fuerza, quiérase o no, a que todo el desarrollo ignaciano, tanto del texto como de la experiencia cristológica que en él se contiene, tenga necesariamente que avenirse a un principio establecido con antelación. Y, una vez aplicada la lógica de éste a la elección y a la estructura global de las cuatro semanas, resulta que el círculo geométrico de su misma hermenéutica (Hölderlin-Hegel) queda exhausto y baldíamente ocluso en su misma circularidad. Prueba de ello es que una vez aplicado el principio da la impresión que teológicamente ya no hay mucho más que decir (I 231), porque su desarrollo especulativo ha quedado del todo supeditado a una determinada interpretación del “Espíritu de la historia”. Cosa que tal vez no coincide exactamente ni con la consumación escatológica de la creación (por Cristo en el Espíritu) en su retorno al Padre tal como ha sido entendida por la tradición, –pensemos como contrapunto, por ejemplo, en la grandiosa interpretación de la dinamicidad cósmica y cristológica del ser en Cristo de Máximo el Confesor y en su interpretación trinitaria de la misma– ni la idea hegeliana de libertad (en su tránsito necesario por la negación) con el don recibido en el Amor, la “libertas” y su coincidencia con la necesidad, propia del neoplatonismo agustiniano, ciertamente más próxima a la idea ignaciana de libertad.

EL PRELUDIO TEOLÓGICO ANTERIOR AL CONCILIO VATICANO II

Para comprender a los dos autores que voy a presentar a continuación pienso que es preciso apuntar a dos datos fundamentales: *uno*, que deben ser enmarcados en el movimiento teológico emergente⁷⁷, creado por una generación de jóvenes teólogos europeos que, entre los años 1930 y 1960 previos al Concilio Vaticano II, y en contacto con la lectura directa de los *Padres griegos*, trató de sacar a la teología de la estrechez escolástica en que ésta se había encerrado para abrirla a un diálogo con la modernidad. Dispuestos a derribar los bastiones, pretendían hacerlo desde tres ángulos diversos: la vuelta a la Escritura, la recuperación del legado de la tradición y la confrontación con la filosofía y la cultura civil⁷⁸. El *otro*, por su parte coincide con la llegada a las universidades francesas de los teólogos rusos de la diáspora y en particular el influjo del Instituto de S. Sergio de París⁷⁹.

Pero como podremos comprobar más adelante incluso en este torbellino pujante topamos con las dos posiciones contrapuestas de siempre: la de quien (K. Rahner) defiende la total continuidad entre creación y redención (la postura *metafísica creacional*), porque considera que ontológicamente la creación es ya el comienzo de la gracia salvadora; y la de quien

⁷⁷ Et. FOUILLOUX, «Nouvelle théologie et théologie nouvelle (1930-1960)», 411-425; R. WINLING, *Nouvelle Théologie*, TRE XXIV (1994) 668-675.

⁷⁸ R. AUBERT, *La teología durante la primera mitad del s. XX*, 43

⁷⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, 630-632

(H. Urs von Balthasar), por el contrario, defiende la «imprensabilidad»⁸⁰ o novedad de la revelación, porque, con el fin de centrarlo todo en la conciencia y en relación histórica de Jesús de Nazaret al Padre (el punto de vista *histórico-salvífico*), opina que existe un primado ontológico de la revelación sobre la creación.

3. K. RAHNER (1904-1984): SU INTERPRETACIÓN DEL LIBRO DE LOS EJERCICIOS

Los diversos modos de autocomunicación divina y la universalidad de la experiencia antropológica de Dios

Al tratar de abordar el pensamiento de K. Rahner debo limitar mi aproximación exclusivamente a aquellos aspectos de su teología relacionados con los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, teniendo especialmente en consideración su peculiar interpretación de la lógica del conocimiento existencial. Doy además por supuesto que K. Rahner parte de una metafísica creacional basada en la cristología prenicena del Logos, del presupuesto escotista acerca de la encarnación, y de en una interpretación del ser como palabra-espíritu. Presupuestos desde los que él trata de dialogar principalmente con el cristiano anónimo, más allá de los muros del templo religioso habitual.

Lógicamente, en modo alguno pretendo entrar en el debate acerca de los presupuestos filosóficos de su tomismo trascendental, sino que deseo ceñir escuetamente mi análisis al hilo del proceso de los Ejercicios⁸¹, y en concreto a los cuatro aspectos que, según él, caracterizan la autocomunicación divina, por los que Dios se hace presente y trata de establecer un diálogo de comunión⁸². Porque esta interpretación de la pluriformidad de la autocomu-

⁸⁰ El término técnico *Unvordenklichkeit*, que se refiere a lo «im-pre-pensable», tiene dos dimensiones. Por una parte la identidad en Jesús entre la conciencia de la misión y su propio yo –lo que hace compatible su conciencia imprevisible del Padre con su mediación histórica– (Cf. *TD* 3,164). Y, por otra, significa lo impensable de antemano del amor de Dios (Cf. *TL* 2,134-136).

⁸¹ En cuanto escucha y acogida de la Palabra y ejercicio de libertad. En concreto, la lógica existencial del hallazgo de la voluntad divina y el compromiso ulterior de la libre disposición consumada por el don recibido del amor y la experiencia trascendental de la Infinitud.

⁸² De acuerdo con K.H. NEUFELD, (*Die Brüder Rahner*, 119) me inclino a pensar que lo que K. Rahner pretendió con *Geist in Welt* no fue convertir la teología en filosofía, sino a la inversa iluminar el papel que la filosofía desempeña en orden al quehacer de la teología. Incluyendo en ésta de manera especial los diversos modos de la autocomunicación divina (de Dios a la creación). Y, a la inversa, poner de relieve el papel que desempeñan los sentidos para la vida de la fe (del ser sensible creado en su relación a Dios). En ese contexto es donde K. Rahner se interesó vivamente por la espiritualidad de la Compañía de Jesús y en concreto por la *aplicación de los sentidos*.

nicación divina y, en consecuencia, del ser espiritual como “oyente de la Palabra” (Hörer des Wortes) sí me parece que forman parte de la genial peculiaridad de su aportación teológica a la hermenéutica de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.

Lenguaje creacional y cristología prenicena del Logos

Esto supuesto, el primer lenguaje que Dios dirige al ser humano sería *el creacional*, interpretado por Rahner desde la cristología del Logos. En su designio eterno la Infinitud creadora del Padre ha pronunciado (ha emitido) su Verbo en quien y para quien todo ha sido creado. De manera que este acto creador ha dado origen a una indisociable unidad de naturaleza y gracia cuyo fundamento es la misma exteriorización e inmanencia de la Divinidad en lo otro, que desborda por completo los estrechos límites en que se ha solido enclaustrar dicha actuación. Por este motivo, toda la creación tiene originariamente un destino sobrenatural que no puede ser otro que su Verbo inmanente en el que queda incluida la concepción evolutiva del mundo. De ahí que de tal manera está radicada natural y ontológicamente la creación en el Misterio insondable de Dios que no ha lugar a una posible disociación⁸³. Punto de vista metafísico-creacional al que habría que añadir, como prolongación del mismo, su interpretación del “espíritu creado” como apertura constitutiva trascendental en su innata aspiración hacia la Infinitud⁸⁴, desde y para la escucha, o el establecimiento de un diálogo de autocomunicación.

Si tenemos en cuenta estos datos, debemos reconocer que el *Principio y Fundamento* del texto de S. Ignacio está muy lejos de esta grandiosa perspectiva cristológica de la autocomunicación divina creacional, así como de la teología patrística del ser humano creado a imagen de Dios. Por ello, creo que en este punto, la interpretación de K. Rahner ha supuesto, no

⁸³ «Damos el nombre de *gracia* a esa dirección ineludible de la esencia entera del hombre hacia la inmediatez de Dios, que es un existencial, incluso en el caso en que el ser humano se cierre al mismo por medio de una libre negación. Y de *existencial sobrenatural* a la ordenación de la persona espiritual al Dios de la vida eterna por la que el hombre real, histórico (todo hombre, incluso con anterioridad a la revelación histórica o “categorial”) está internamente constituido de manera sobrenatural a causa de su destino trascendental. El hombre real e histórico, dada la universal voluntad salvífica de la libre autocomunicación de Dios, está internamente estructurado o constituido de manera sobrenatural» (*Schriften X*, 73). Por consiguiente, el destino trascendental del hombre a la inmediatez de Dios es el *apriori* sobrenatural del que jamás se puede prescindir a la hora de pensar al ser humano.

⁸⁴ La *experiencia de la incomprensibilidad* de Dios es la consumación de la trascendentalidad del hombre dirigida hacia lo inabarcable (*Der Mensch*, 122). De manera que la instancia natural pensante u “*horizonte trascendental e ilimitado del espíritu humano*” viene a ser un momento interno o condición de posibilidad de la misma revelación sobrenatural en cuanto libre y gratuita autocomunicación de Dios al ser humano. Cf. *Theos en el NT*, ET. I, 96-99.

sólo para la teología sino en especial para el libro de los Ejercicios de S. Ignacio, una gran aportación que en el futuro no podremos ignorar.

Dios pronuncia su Palabra en la carne. Centralidad del misterio de la encarnación

Pero donde K. Rahner va a centrar toda su teología, en continuidad con el acontecimiento creacional y como prolongación del mismo, es en el misterio de la encarnación del Verbo (2ª Semana)⁸⁵. Lenguaje por el que la Infinitud se ha comunicado históricamente *por medio de su Palabra en la humildad de la carne* y ha hecho de ésta el quicio de la salvación, entendida positivamente (al modo escotista) como libre y gratuito intercambio o divinización. Interpretación que coincide, en gran medida por otra parte, con el punto de vista greco-bizantino preniceno y creacional.

Dios ha devenido lo otro en su Verbo encarnado y en lo otro ha surgido la posibilidad de la comunicación —el espíritu humano finito concebido como escucha y respuesta— con la Infinitud divina que es a la vez la auténtica elevación sobrenatural recibida ahora gratuitamente de la escucha y acogida de la Palabra. De ahí que, en su doble naturaleza, el Verbo encarnado es por una parte la prolongación de la génesis original eterna (génesis-kénosis) y, por otra, la Palabra definitiva que posibilita ahora la continuidad del diálogo intratrinitario en la carne y en la historia. De tal manera que la cristología *trascendental* del Verbo eterno, en la mente de Rahner, se convierte a su vez, por la encarnación, en el principio clave de la interpretación cristológica del ser humano y de su elevación sobrenatural.

Realmente una genial interpretación de la unidad «cristología-antropología» que nadie le puede discutir, pero en la que K. Rahner se muestra deudor del texto ignaciano de la encarnación [101-109]. Y es aquí precisamente a donde apuntan sus ulteriores aportaciones tanto acerca de la teología de los misterios de la vida de Cristo como del significado eterno de la humanidad de Cristo para nuestro encuentro con Dios.

La experiencia trascendental de la Infinitud

Ahora bien, llegados a este punto, no podemos ignorar otros dos datos fundamentales. Que K. Rahner parte de una metafísica trascendental del ser creado, así como de la naturaleza infinitamente trascendente de la

⁸⁵ El caso supremo e insuperable de la autocomunicación de Dios por la encarnación de Cristo en permanente continuidad coextensiva con el acontecimiento creacional, fundamento de la genuina antropología cristológica. El punto de vista del kantismo teológico, según el cual el sujeto cognoscente es quien en último término construye el objeto del conocimiento.

Divinidad, el concepto de Misterio⁸⁶. Lo que da origen al *tercer lenguaje* (el de la trascendentalidad) por el que, libre y gratuitamente, la misma Infinitud se autocomunica *inmediatamente* como Amor, en el Espíritu, de manera personal, más allá de toda mediación objetual. En esta experiencia peculiar de la Infinitud es donde Dios comunica su voluntad salvífica de manera a la vez genérica y personal.

Para San Ignacio existe, según Rahner, una *evidencia fundamental* que precede un rango a todas las reglas y técnicas de discreción de espíritus, la cual desempeña el papel de *primer principio* (punto de partida y criterio de comprobación) del conocimiento. De modo que después las reglas representan la aplicación y el empleo metódico de dicha evidencia fundamental.

Luego S. Ignacio habla de una «moción divina» de la que no se puede dudar que proviene de Dios. La denomina «sin causa» Ej. [330][336], es decir, «sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad». Sin un punto de partida, bien sea sentimiento o conocimiento. Porque el concepto de la «consolación» se distingue del «objeto» de la consolación que la motiva⁸⁷. No se trata de que la consolación no vaya precedida temporalmente de otra cadena de pensamientos, sino de que ella misma carece de objeto⁸⁸, pues en ella el alma es «*atraída toda en amor de la su divina Majestad*». Y en este caso su contenido no puede ser otro que la experiencia *inobjetal* de Dios (en cuanto Infinitud y Misterio) en la total posesión de su amor. Luego la carencia de objeto significa la pura receptividad para con Dios, o la indecible experiencia del amor de Dios en cuanto Dios. Un sentirse toda la persona arrastrada desde el fondo de su ser a un amor que —por encima de todo objeto determinado y delimitable— experi-

⁸⁶ «Misterio no equivale a una frase que carece de sentido para nosotros [...] si el horizonte de la existencia humana que funda y abarca todo conocer humano es de antemano un misterio (y es esto efectivamente), entonces el hombre tiene una afinidad de todo punto positiva -dada por lo menos mediante la gracia- con aquellos misterios cristianos que constituyen el contenido fundamental de la fe. Por otra parte, estos misterios no constan de un número mayor o menor de frases particulares por desgracia incomprensibles. Misterios en verdad absolutos propiamente sólo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia -llamada gracia- y en la historia -llamada Jesucristo-, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económico-salvífica e immanente. Y este misterio único puede llegar muy bien hasta la proximidad del hombre si éste se entiende como el que está referido al misterio, que llamamos Dios. Así, propiamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo el eternamente lejano, o bien además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia». (*Curso fundamental*, 29; *Misterio*, SM IV 715).

⁸⁷ Por «causa» [331] se debe entender el *motivo objetal* de la consolación que, como tal, se halla actualmente presente en la conciencia. La consolación misma se debe distinguir del objeto. La experiencia de valor se debe distinguir del valor mismo.

⁸⁸ El *objeto* es algo de donde el entendimiento y la voluntad recaban gradualmente su consolación, y es naturalmente obvio que, en la vivencia de consolación así lograda, este objeto ya estuviera presente «anteriormente» a la consolación, y en ésta es captado efectivamente.

menta la inmediatez y la evidencia⁸⁹ de la infinitud de su divina Majestad. La pura trascendentalidad de la Infinitud divina, en cuanto Ser absolutamente trascendente por encima de todo lo creado (u objetal) o la pura claridad inobjetal de todo el ser consolado y absorbido en el amor de Dios.

Rahner va a tratar de justificar estas afirmaciones ignacianas diciendo que Dios, al ser Misterio y absoluta trascendencia, no puede ser ni operar al modo de las causas segundas creadas⁹⁰. Y por consiguiente, cuando se comunica, no puede dejar de comunicar en primer lugar y principalmente el fondo de su Misterio desde el que el espíritu creado puede posteriormente llegar a interpretarse a sí mismo y ser elevado a un género de comunicación que forma parte del diálogo intratrinitario, en el Espíritu, entre el Verbo eterno y el Padre. Diálogo que, por su misma naturaleza, supera infinitamente lo concreto objetual y cuyo contenido (la autocomunicación de la misma Infinitud divina del Amor) es lo único que a su vez corresponde adecuadamente a la estructura trascendental del espíritu creado en orden a la identificación con el Verbo eterno de Dios en su relación con el Padre. Porque la experiencia de la infinitud del Misterio de Dios actúa a manera de condición de posibilidad y horizonte último ante el que —de manera atemática— se halla siempre emplazada posteriormente la libertad frente a lo concreto y real.

⁸⁹ Tal experiencia, que lleva consigo tal evidencia interior de su origen puramente divino, no puede estar situada en un conocimiento particular objetual de Dios, en el que está contenido Dios conceptualmente, en cuanto se piensa algo acerca de Dios. La experiencia originaria de Dios contiene en sí misma «eo ipso» el carácter de irreductibilidad, de algo que está fundado en sí mismo.

⁹⁰ El nivel diferencial de la divinidad respecto de las realidades concretas. Dios no es «una parte del mundo», «no es “algo” junto a otras cosas, de manera que con éstas pueda ser englobado en un “sistema” común y homogéneo. Al decir “Dios” queremos decir el todo, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, quede manera incomprendible e inexpresable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenecemos. La palabra “Dios” significa este fundamento fundamental, el fundamento que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que [...] no constituye con ellas un “todo mayor”» (*Gnade...*, 19.). Dios no es «una dimensión particular» que pueda considerarse como adjunta a las otras realidades, delimitable y separable respecto de las mismas. Tal entidad sería, a lo más, únicamente «la representación categorial de lo que se quiere decir con la expresión “Dios”» (*Schriften...* XII, 392). De ahí que la «experiencia» de la divinidad, no puede ser en modo alguno semejante a la «experiencia de un árbol, de otra persona humana o de similares realidades “exteriores”». Para Rahner, Dios es la «universal e inmediata condición de posibilidad de todo ser» o «la fundamentación trascendental del conjunto de la realidad». El es el «“horizonte”, condición de posibilidad del conocimiento objetual» (*Das Problem...*, 71s.) y el fundamento posibilitante de las experiencias antropológicas básicas de la voluntad y la libertad. El conocimiento de Dios ocurre, pues —y ello de manera especial en la experiencia actual de Dios (Cf., *Schriften...* IX, 173: «La experiencia de Dios en la actualidad es, de manera mucho más clara y radical que en épocas anteriores, una experiencia trascendental, que desdiviniza al mundo y de este modo puede dejar que Dios sea Dios.») —, en el ámbito de una «experiencia trascendental» -no «categorial». Tomado de M. CABADA, *El Dios que da que pensar*, 84-85.

Es aquí, en este tercer lenguaje donde Rahner ha defendido a *capa y espada* su interpretación de la experiencia trascendental⁹¹ y donde también se le ha reprochado una peligrosa relativización de la mediación objetual –bien sea la mediación de la Iglesia o cualquier otro tipo de mediación⁹². Pero sinceramente creo que este reproche no es del todo exacto si distinguimos adecuadamente en él, el *primer tiempo*: la experiencia de la Infinitud, tal y como él la entiende a manera de primer principio –condición de posibilidad y origen de la libertad creada–; del *segundo*: el momento en que el ser creado queda a solas libremente frente a la realidad, y donde la complejidad de ésta desempeña a su vez el papel de mediación histórica permanente para el encuentro habitual del ser creado con la Infinitud.

Es evidente, por tanto, que Rahner ha visto en el n° [330] de los Ejercicios, el punto neurálgico en el que, en su opinión, convergen la pers-

⁹¹ Una *experiencia*, o saber, no temático (objetual o categorial) y a la vez la condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto particular. Se llama *trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en que por sí misma rebasa todo género de categorías y objetos concretos posibles. Es experiencia de la *trascendencia* e infinitud en cuanto tal. En ella se da la unidad e identidad de la estructura del sujeto y también la posibilidad cognitiva de todos los objetos pensables del conocimiento. Naturalmente, tal experiencia trascendental no es sólo experiencia de *conocimiento* puro, sino también de la voluntad y de la *libertad*, a las que corresponde el mismo carácter de trascendencia, de modo que en principio siempre debe preguntarse, a una, *dónde* radica tal procedencia ontológica (el “de dónde”) y *hacia dónde* se dirige la tendencia del sujeto en cuanto sabedor y libre. Así pues, la *experiencia trascendental* es la experiencia metafísica fundamental que acontece de manera insoslayable en el ámbito de la relación existente entre la Infinitud y la finitud que constituye la estructura antropológica básica del ser humano, y donde tiene lugar su encuentro con la realidad. De aquí que la *experiencia trascendental* de la trascendencia humana no sea experiencia de un determinado objeto particular, el cual es experimentado junto a otros objetos, sino una *disposición fundamental* que precede a toda experiencia objetiva y al mismo tiempo la posibilita, penetra y acompaña. Es experiencia del misterio en cuanto tal, o mejor dicho, *un dejarse aprehender por un misterio, siempre presente* (en la estructura antropológica dada del ser humano), *que a la vez nos embarga y se nos escapa*. De manera que toda metafísica acerca de Dios, si quiere ser verdadera, ha de volver una y otra vez al lugar de donde procede; debe volver a la experiencia trascendental de la referencia (*cognitiva*) del sujeto al misterio absoluto, y a la *ejercitación existencial de la libre aceptación* de tal referencia. Sabiendo que dicha aceptación se produce de ordinario en la obediencia incondicional a la conciencia, en la oración, y en la confrontación con la realidad (la dimensión histórica del ser creado) donde nos abandonamos al carácter indisponible de la propia existencia, a saber al Misterio de Dios. Y puesto que la experiencia originaria de Dios no es ningún encuentro con un objeto particular junto a otros, sino que *su contenido* es el Ser absolutamente sustraído en su excelcitud para la experiencia trascendental del sujeto humano, sólo es posible hablar sobre Dios y de la experiencia de Dios, a partir de la condición creada y del sentido de totalidad.

⁹² Incluso J. SERVAIS (p. 13) llega a pensar que releer a S. Ignacio a través de los conceptos constitutivos del espíritu humano de trascendental y categorial de la filosofía kantiana encierran la doctrina del santo en un esquema apriorístico que traiciona su verdadera doctrina e intención espiritual, reduciendo lo categorial a la esfera de lo no propio o esencial. Lo que equivaldría a una desvalorización tanto de la mediación eclesial como de la institución del magisterio.

pectiva metafísica, la idea de Misterio, y la interpretación de la experiencia trascendental por la que el ser creado conoce y recibe del Misterio la auténtica libertad incondicionada; donde, según él, acontece existencialmente la pura libertad, como condición previa y presupuesto originario de todo encuentro posterior con la realidad objetual.

El tránsito de la experiencia inobjetal a la experiencia «del espíritu»

No obstante, K. Rahner no ha dejado cabo suelto por atar. Por eso establece una neta distinción entre la experiencia «trascendental» y la experiencia «del espíritu». Distinción que apunta al límite que separa la experiencia trascendental (metafísica) de la histórica o *categorial* y que, aplicada a la interpretación teológica de la elección ignaciana, equivale al tránsito del “primer y segundo tiempos” al “tercero”, en el que el oyente responde de manera responsable a la autocomunicación divina mediante el ejercicio de su libertad frente a la realidad⁹³. De ahí que él defienda la circularidad existente entre los tres tiempos del texto de la elección.

Si Dios en la autocomunicación de su inefable trascendentalidad lo que comunica, como contenido, es precisamente su Infinitud inobjetal, la persona debe responder existencialmente a la misma cuando, al hallarse frente a la realidad —el ejemplo más neto de esta cuestión va a ser su tratamiento de la indisoluble unidad del amor a Dios y amor al prójimo⁹⁴— se

⁹³ Cuando el ser humano, en su decisión moral positiva, reconoce la incondicionalidad de la llamada de la conciencia, en la que la relación con lo que llamamos Dios es la más íntima condición de posibilidad, obedece a su conciencia en libertad, de hecho se está abandonando al misterio de Dios fundamento y condición de posibilidad de la misma trascendentalidad de la libertad humana (*Schriften...* XII, 80). *La exigencia moral absoluta de la conciencia tiene su fundamento en el ser absoluto de Dios*: Quien real y libremente sigue u obedece a su conciencia está de hecho en relación con la divinidad, ya que ésta es afirmada siempre, al menos implícitamente, en cuanto condición de posibilidad de la misma actuación moral. «La afirmación existencialmente absoluta de una obligación absoluta y, por tanto, de la existencia de una fundamentación objetiva para la misma es (aunque ello sea implícitamente) la afirmación de Dios» (*Ateísmo* 380; *Schriften* VIII 197s) Cf. CABADA, *El Dios que da que pensar*, 173. Esa conciencia equivale a la interna y personal obligación *absoluta* a corresponder con amor a un amor creador que constituye el «yo» del que nace tal inclinación.

⁹⁴ Donde la experiencia de la intersubjetividad se convierte en la vía de acceso a la Divinidad. Cf. CABADA, *El Dios que da que pensar*, 308. *El amor incondicional más allá de la problematicidad de la respuesta del otro*: Quien se confía así en las manos de Dios y en su providencia, como única seguridad en medio de las circunstancias de la vida, de hecho se está confiando al fundamento mismo del amor, que en su incomprendibilidad habita en tal acto concreto del amor al otro, siendo al mismo tiempo diferente de tal acto (*Schriften* IX 169). *Y el hallazgo en él de la divinidad*: «Ama al prójimo; ámale más allá del ámbito de tu entorno privado, siempre sospechoso de egoísmo; ámale aun cuando esto en sus últimas consecuencias, te pueda parecer como un abandono mortal de ti mismo, y entonces poco a poco irás comprendiendo lo que se quiere decir con Dios y con el amor a él, si tú te entregas confiadamente y sin reservas a este impulso o movimiento de tu existencia» (*Schriften* X 563).

abandona en y a través de la mediación histórica, de manera incondicional a la Infinitud, fundamento de lo creado, y de este modo gusta del puro espíritu⁹⁵. Precisamente en este último punto, en el que la libertad humana se halla frente a los histórico y real, es donde Rahner definirá decididamente la «experiencia del Espíritu» como la posibilidad universal –por ser inherente a la naturaleza de la realidad creada habitada por la Infinitud–, por la que el espíritu humano frente a lo categorial, pero a la vez más allá de lo meramente objetual, al abandonarse incondicionalmente a lo Indisponible, traspasa los límites de lo creado y tiene acceso a la misma Infinitud, tiene experiencia o «gusta del puro espíritu». Luego el ejercicio de la libertad frente a lo categorial concreto e histórico es para Rahner el ámbito natural y permanente de la respuesta creatural adecuada tanto a la constitución trascendental del ser humano como a la naturaleza trascendental de la misma Infinitud⁹⁶. Y tal experiencia, por su misma unidad ontológica, necesariamente lleva en sí la figura cristológica de la libertad del Hijo en su relación al Padre. A través de ella el ser creado recibe de nuevo sobrenaturalmente su plenitud antropológica –el retorno a la obediencia adámica original– a la que estaba por designio eterno desde el principio destinado.

A modo de conclusión

De lo dicho y como síntesis de la hermenéutica rahneriana de los Ejercicios Espirituales, únicamente deseo retener tres aspectos. *Uno*, que en la mente de K. Rahner la categoría del Misterio de Dios, en su absoluta trascendencia y en su pluriforme autocomunicación por medio de su Verbo y del Espíritu, es no sólo el fundamento y el sentido de todo lo creado, sino también la clave del misterio del mundo y del ser humano. En *segundo lugar*, que únicamente aquel que tiene y se expone libremente, frente a las mediaciones creadas, a la experiencia «inmediatez-mediada» de la Infinitud en cuanto tal –experiencia universal de la que participa todo ser humano por el hecho de haber sido creado libre y a imagen de Dios– está habilitado para acceder a través de la imagen del Logos a su plena hominización o divinización. Y, *finalmente*, que él considera que estos cuatro lenguajes no deben

⁹⁵ *Sobre la experiencia de la gracia*, Et III, 107: «Busquemos nosotros mismos en esas experiencias de nuestra vida, indagemos las propias experiencias en que nos ha ocurrido algo así. Si las encontramos, es que hemos tenido la experiencia *del espíritu* a que nos referimos. La experiencia de la eternidad, la experiencia de que el espíritu *es más que una parte* de este mundo temporal, la experiencia de que el sentido del hombre no se agota en el sentido y dicha de este mundo, la experiencia del riesgo y de la atrevida confianza que no tiene ya ningún fundamento visible, deducido del éxito de este mundo».

⁹⁶ Nos hallamos de este modo en el ámbito del diálogo permanente y universal de todo ser humano con la Divinidad –la correcta interpretación, ni privatizada ni subjetiva, del buscar y hallar a Dios en todas las cosas– y en el tránsito de lo trascendental (radicado en el ser) a lo histórico o categorial (lo objetual, o la realidad concreta e histórica) en donde ambas dimensiones del ser humano convergen en la unidad.

ser considerados de forma simétrica o paralela sino que entre ellos existe una jerarquía y articulación. De manera que el a priori creacional tiene su fundamento en la encarnación del Verbo y a la inversa que ésta presupone como condición de posibilidad la metafísica creacional del Logos eterno. Pero todo ello es incomprensible al margen de su radicación pneumatológica.

4. H. URS VON BALTHASAR (1905-1988): ESTÉTICA DEL DRAMA Y ESPLENDOR, ENRAIZADOS EN LA LÓGICA TRINITARIA DEL AMOR

En contraste con la posición optimista de K. Rahner, en cuyo sistema basado en la encarnación difícilmente tenía cabida el drama de la cruz, H. Urs von Balthasar va a centrar su gran trilogía en la relación existente entre la *revelación* trinitaria por medio de la persona del Verbo encarnado –concebida ésta como puesta en escena dramática– y la unidad de los trascendentales del Ser divino por la lógica del Amor y revelada en la kénosis del Verbo eterno encarnado. Porque Dios, que es Amor, al expropiarse históricamente en la kénosis y en la cruz de su Verbo, en la separación histórica entre el Padre y el Hijo, remite a la kénosis primigenia –la esencia del Ser divino, el Amor en la que tiene su fundamento– y de este modo desvela e interpreta analógicamente el misterio insondable de la Trinidad immanente en su diferencia, unidad y comunión. Apretada síntesis teológica que el autor va a desplegar en cinco aspectos diferentes de un proceso que él ha tratado de articular y fundamentar, en mi opinión, más de acuerdo con la lógica interna del libro de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio y el evangelio de Juan⁹⁷, que con el abstracto esquema de su trilogía.

La figura del Verbo encarnado, espacio o ámbito de todo el dinamismo creacional a la luz del proyecto original. (P y F)

Para ello von Balthasar⁹⁸ parte del *tránsito* del misterio trinitario –en donde Cristo es la Imagen (Abbild) del Padre– a la realidad de la creación –en la que Cristo es prototipo, idea primera, y causa ejemplar del mundo⁹⁹–

⁹⁷ Apoyándose en determinados textos de Juan (Jn 1,1-18); del Corpus paulino (1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Ef 1,3-14); de la carta a los Hebreos (1,1-3); del libro del Apocalipsis (3,14 y 22,13); y en la interpretación de la función que desempeña el modelo o la Imagen propia de los Padres grecobizantinos.

⁹⁸ Considero, además, que en la mente de von Balthasar, más allá de determinados textos concretos (la minuciosa y cuidada selección que de ellos ha hecho J. Servais) que pueden ser citados y en los que el autor alude a determinados aspectos concretos del libro de los Ejercicios, es más importante la confrontación de las dos estructuras de fondo que subyacen a ambos sistemas y el motivo central en que ambos coinciden plenamente: la kénosis del Verbo encarnado es la revelación paradójica del esplendor infinito de la belleza (o trascendencia) del Amor.

⁹⁹ El Verbo, Imagen (Abbild) del Padre, es la *Idea original* concreta de la creación, la *medida concreta*, el *sentido*, *destino* y *lugar* (el espacio y el ámbito) en el que es posible

precisamente en virtud y como continuación de su generación del Padre en el seno de la Trinidad. Por este *movimiento descendente*¹⁰⁰, primero en la creación y después en la encarnación, él desempeña la función mediadora que le convierte en el espacio o ámbito de todo el dinamismo creacional y en el sentido y destino último (Alfa y Omega) tanto del mundo como de la historia. El Padre se expropia de sí libremente entregando a su Hijo y éste asume el envío y la misión de tal manera que ésta constituye su ser personal. Hasta el punto de que en él identidad y misión forman una unidad. Porque la misión del Hijo no es otra cosa que la forma económica de su procesión intratrinitaria. Movimiento descendente que se convierte a su vez en el fundamento de cualquier otro movimiento ascendente o aspiración posible que proceda del ser creado hacia Dios.

Con el fin de evitar todo reduccionismo antropológico, frente a Rahner, von Balthasar va a optar decididamente por el primado de la revelación sobre la perspectiva ontológica creacional y, en consecuencia, por la relación analógica entre creación y redención, de manera que ésta última se convierte en el fundamento ontológico de la primera y no a la inversa. Considera, por otra parte, que el ser humano, imagen de la Imagen y a la vez fragmento (finitud y carencia) en el tiempo, está ontológicamente destinado a la conformación con el Verbo eterno encarnado, que es el universal concreto o la unidad en el fragmento, de quien únicamente puede recibir aquella plenitud a la que desde el origen está destinado. Lo cual no merma en absoluto ni la autonomía ni el protagonismo de la responsabilidad de la libertad creada en el proceso hacia la consumación, sino que por el contrario se convierte precisamente en su condición de posibilidad. E incluso la estructura triádica de la realidad, según él, está dispuesta creacionalmente para recibir en sí la revelación. Es ahí, en esa materia, donde la encarnación del Verbo va a dejar la impronta del misterio trinitario en la simultánea distancia e inmanencia que corresponde tanto a la trascendencia de la Infinitud divina como a la doble naturaleza de la Palabra encarnada (Calcedonia). Analogía cristológica de la caridad en la que acontece la revelación y la salvación. Pues en el Verbo eterno encarnado tiene lugar la perfecta unión de Dios con lo creado y la inmanencia de lo creado en Dios, salvadas siempre las distancias que hay que mantener entre la Infinitud y lo creado.

tanto la creación como la historia y el ser humano. Precisamente por ser la imagen del Padre puede ser la idea primigenia en quien han sido diseñadas todas las cosas.

¹⁰⁰ En que desde el principio la creación se dirige hacia la encarnación (no siguiendo una línea directa) y donde incluso está ya prevista la caída (el pecado) del ser humano. Por consiguiente, la creación que tiene lugar en el Hijo, ha sido pensada desde siempre en orden a la futura encarnación y en previsión de la cruz. Con lo que desde el origen la relación entre Cristo y la creación es considerada desde el punto de vista staurocéntrico y trinitario.

El drama de la libertad humana y la iniciativa de Dios¹⁰¹. Primera Semana

Considera, por otra parte, que el ámbito y modo de la expresión y autocomunicación divina acontece a manera de un drama cruento en primer lugar a causa de la doble naturaleza de la persona que se encarna, pero también por causa de la misma condición dramática de la existencia humana y del carácter selectivo de la evolución. Drama que Dios asume y toma sobre sí libre y gratuitamente. Con lo que el *drama perenne de la libertad humana* (en este caso el encuentro de dos libertades, la humana y la divina, incluida en la autonomía creada la posibilidad del rechazo), por el modo de implicarse Dios como partícipe o actor principal de la representación, se convierte en la expresión suprema de aquel peculiar esplendor que en sí mismo ostenta su propia e impredecible evidencia.

Y todo ello tiene lugar en la síntesis de lo universal y lo concreto –de nuevo según la afirmación cristológica de Calcedonia–, que es la persona del Verbo encarnado¹⁰², y por obra de las tres Personas de la Trinidad implicadas en la representación de este drama, en el que cada una de ellas desempeña su papel. El drama histórico humano queda así radicado de modo nuevo en el misterio mismo de las relaciones divinas intratrinitarias. Lo que equivale a decir que –frente al prometeísmo de las utopías humanas de la salvación¹⁰³– von Balthasar interpreta la redención de una manera bien peculiar. Dios nos salva no simplemente erradicando el mal, sino compartiendo, o siendo *co-partícipe del drama* como actor del mismo al entrar en *solidaridad con* la humanidad caída para dejar en la historia la «forma» del amor divino. De manera que también entre el pecado y la gracia se da una relación analógica¹⁰⁴ en la que sobreabunda la gracia y la oferta universal de una salvación, acontece precisamente en la oscuridad misma de la negación y del pecado.

¹⁰¹ De este modo la Teodramática, a la luz del drama humano del pecado, se convierte en el telón de fondo teológico desde el que von Balthasar va a considerar la Primera Semana de los Ejercicios Espirituales.

¹⁰² Como una donación permanente del ser o una «creatio continua»

¹⁰³ Según él, la creación y la forma concreta de la encarnación, en que se nos revela el Hijo eterno primogénito, ni es deducible ni se da una analogía entre dicha fundamentación trinitaria y el resto de las construcciones filosóficas precedentes, bien sea el kantismo teológico, o bien las perspectiva cosmológico-evolucionistas o sociológicas.

¹⁰⁴ En la doble naturaleza de Cristo aparece la figura o *forma* concreta (*Konkretgestalt*) de la relación entre naturaleza y gracia, o analogía de la fe, pues en ella es llevada hasta el extremo la unidad y la diferencia de las naturalezas de Cristo. «La unión hipostática subraya el “extollit” (pone de relieve la *elevación* de la naturaleza humana, *perficit*) hasta la identidad del centro divino, para inmediatamente bajar en la forma del pecado al infierno y así realizar el “non destruit” en su posibilidad más extrema». *Analogie und Natur* 38. Texto citado por A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 249.

El modo paradójico de la revelación. La estética de la forma objetiva. (2ª y 3ª Semanas)

Luego la revelación y la misión concreta del Verbo, aparecen a los ojos de von Balthasar como lo *im-pre-pensable* (*Unvordenklichkeit*)¹⁰⁵ a priori. Lo que rompiendo todo esquema preestablecido de antemano, por la misma luminosidad (cualitativamente diferente) del contenido objetivo que se revela, pone en evidencia la radical novedad y gratuidad en su doble y recíproca enajenación: la forma del Amor y su dimensión de infinitud, o la manifestación del esplendor de la gloria de la Divinidad en la finitud de la carne (*Hemos visto su gloria* Jn 1,14).

Von Balthasar pasa de este modo, en mi opinión, de la *tercera manera de humildad* de los Ejercicios Espirituales a la consideración de la *belleza de la «forma» de la expropiación* o del amor¹⁰⁶, evidencia objetiva, en la que la Omnipotencia aparece contenida en la paradoja de la impotencia a la que libremente se expone el amor para recibirse desde el otro¹⁰⁷. Y todo ello acontece en la relación dialógica entre el Hijo y el Padre en la historia, por medio de la obediencia amorosa del Verbo encarnado mediante la cual el Hijo asume a la voluntad (el designio salvífico universal) del Padre hasta sus últimas consecuencias, incluso hasta la distancia o separación total que supone el pecado¹⁰⁸.

¹⁰⁵ TD 3, 193-194: «Esta seguridad no puede sin embargo surgir de la esfera del mundo impersonal (que aporta los rasgos empíricos) o de la esfera de la alteridad (en la que cada uno no puede dar al otro más que seguridades problemáticas y precarias) sino únicamente del sujeto absoluto, de Dios. Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es éste para él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir de un sujeto espiritual que es persona. Esto ha sucedido ya, de un modo arquetípico, en Jesucristo, a quien se adjudicó su «definición» eterna («tú eres mi hijo amado») en cuanto que a él, como vimos, le fue regalada de modo im-pre-pensable su misión especialísima y universal y con ello un conocimiento totalmente preciso de quién es él no sólo para Dios sino también, desde el principio, junto a Dios (Jn 1,1)»; TL 2, 134-136.

¹⁰⁶ Si una de las claves de bóveda de la espiritualidad ignaciana, fue desde siempre la tercera manera de humildad (Ej. [167] que S. Ignacio posteriormente volvió a expresar en el Examen de las Constituciones (c.4 n° 44-446 [101-103]), en mi opinión Von Balthasar la ha elevado hasta convertirla en la «forma» del Amor intratrinitario tal y como este se ha manifestado en la oikonomía de la historia.

¹⁰⁷ Pasividad e intersubjetividad de las cuales carece, por ejemplo, el idealismo hegeliano.

¹⁰⁸ Cf. *MySal, El misterio pascual. La ida al reino de los muertos*, 256 «Ahora bien: si Cristo sufrió por todos los hombres y no sólo por los elegidos (DS 901 y passim; 1 Tim 2,4-6; 4,10; Tit, 2,11; Rom 12,32; 1 Cor 10,33; Flp 2, 11; Heb 9,28; 2 Pe 3,9; Jn 12,32), resulta que Cristo ha asumido el no escatológico de todos los hombres a su salvación [...] Esta vivencia no tiene por qué ser otra cosa que lo que exige una auténtica solidaridad en el *she-ol*, no iluminado por luz salvadora ninguna, pues toda la luz de la salvación procede en exclusiva de quien fue solidario hasta el final; y si él puede transmitir la luz es porque vicariamente renunció a ella».

Pero en esta diástasis, diferencia o distinción entre el Padre y el Hijo¹⁰⁹ en la historia (kénosis de la forma divina), hace su aparición la *forma intradivina* del amor infinito e incondicional de Dios a la humanidad. Diástasis que tiene su fundamento en la Ur-kenose primigenia de la distinción de las Personas divinas en la Trinidad inmanente¹¹⁰ y su comunión en el amor. De manera que el drama tiene su condición de posibilidad y a la vez su resolución en el ser tripersonal del mismo Dios. Porque la aparición de la lógica del Amor en la historia únicamente es posible a causa de su radicación en la kénosis primigenia intratrinitaria (Urkenose). Luego el Verbo eterno es la Imagen visible del Padre invisible, pero este “espejo” reproduce históricamente la relación intratrinitaria entre el Padre y el Hijo en la medida en que el Espíritu hace aparecer la «forma configuradora» de la expropiación (del Amor) en su doble movimiento de mutua y gratuita auto-donación¹¹¹: el Padre, por una parte, entrega (se expropia de Sí, el éxodo), y por otra, el Hijo responde al amor del Padre por la *obediencia* hasta el extremo de la distancia abisal de la cruz (el retorno)¹¹².

Las relaciones interpersonales de las personas divinas en el misterio pascual conforme a la lógica del amor

Por consiguiente, la kénosis del Verbo, como plenitud de autodonación gratuita es la forma del Amor en que revela el Ser divino en sus relaciones de origen en todo su esplendor. La paradoja entonces proviene, de manera libre y gratuita, «de arriba, de lo alto» y no simplemente de abajo. Pero de manera tan paradójica, que se pone de manifiesto en lo contrario en

¹⁰⁹ La diástasis suprema entre el tiempo del pecado y la eternidad sin mancha acontece en la más íntima unión de amor entre el Padre y el Hijo.

¹¹⁰ Por ello von Balthasar distingue entre la acción kenótica de Dios en la historia (en ella toda la humanidad se ofrece con Cristo al Padre en sacrificio de adoración) y la kénosis positiva intratrinitaria por la que el Padre entrega al Hijo la totalidad de la Esencia divina en su generación (TL 2, 173.176).

¹¹¹ La forma del amor como expropiación y autodón libre y gratuito del Padre, kénosis y respuesta del Hijo. La forma del amor como expropiación (o kénosis del Hijo), síntesis de lo trascendental y de lo histórico. La triple kénosis «Gracias a esta kénosis originaria (la desapropiación del Padre en la generación del Hijo), han llegado a ser posibles en principio las demás kénosis de Dios en el mundo como simples consecuencias de aquélla. En este sentido, la *primera* «autolimitación» del Dios trino se produce por el don de la libertad a las creaturas; la *segunda*, más profunda todavía, por la alianza que por parte de Dios es absolutamente indisoluble, sea cual sea el comportamiento de Israel; y por fin, la *tercera* kénosis, que no es simplemente cristológica, sino que afecta a toda la Trinidad, se realiza únicamente en virtud de la encarnación del Hijo, que de esta manera demuestra su actitud completamente eucarística en el «pro nobis» de la cruz y de la resurrección en pro del mundo». Cf. TD 4, 307.

¹¹² Y con ella aparece la forma del Amor –la persona del Espíritu a la vez diferencia y comunión– en que tiene lugar la salvación, y la restauración de la imagen original empañada por el pecado.

virtud precisamente del modo en que la Infinitud es capaz de contener lo finito y al mismo tiempo estar más allá. Esplendor de la gloria del Amor en el reverso del vacío y la distancia¹¹³ o sabiduría mística de la cruz que es a un tiempo esplendor de la belleza del bien y de la verdad en su síntesis del amor.

De este modo la lógica del Amor –las relaciones interpersonales de las tres Personas divinas en la historia– se convierte en patencia y automanifestación (capacidad expresiva) de la Verdad divina¹¹⁴, por la que los tres trascendentales se reducen a aquella unidad en la que ser y amor, diferencia y unidad coinciden en la identidad. Por lo cual conocemos que el fondo, la Esencia del ser divino, es el Amor 1 Jn 4, 8.16. Y, en consecuencia, la experiencia cristiana de Dios, al estar definida por su contenido revelado, no puede ser otra cosa que experiencia de la kénosis intratrinitaria, tal y como la hemos contemplado y palpado en la humildad de la carne del Verbo. Sabiduría que es locura y no simple continuidad de la dinámica de lo creado. Porque nadie jamás podrá confundir la necesidad que brota del amor libre y gratuito de Dios con el proceso necesario natural (Hegel)¹¹⁵.

Es ahí, en ese punto crucial del misterio pascual (en la unidad indisoluble de muerte y exaltación), en la «passio» divina (el amor apasionado de Dios), donde se pone de manifiesto el esplendor del misterio trinitario¹¹⁶. Por una parte la condescendencia y autodonación gratuita del Padre que entrega al Hijo y, por otra, la comunión del Hijo con el Padre en el Espíritu. De este modo recibimos del misterio trinitario la auténtica ontología por la que el ser humano es habilitado para interpretar la distancia intersubjetiva –en la que nos debatimos los seres humanos– como espacio y posibilidad de una comunión si cabe todavía mayor en la que acabe por reflejarse la auténtica imagen de la comunidad humana a Semejanza de la Trinidad y la historia humana recibe su sentido y destino fundamental. Luego la Verdad del Hijo como gloria, bondad y plenitud (Jn), al tiempo que ha revelado el misterio del Padre ha asumido adecuadamente en su doble naturaleza, a la humanidad en la relación que como Hijo le une al Padre en el Espíritu. Porque en definitiva «sólo es creíble el amor».

¹¹³ La expropiación de la kénosis histórica del Verbo (la forma kenótica del amor) revela según von Balthasar el misterio de la vida trinitaria por medio de la *lógica del amor*. Kénosis histórica que tiene su fundamento y posibilidad en las relaciones intratrinitarias de las personas divinas en la Trinidad inmanente. *G 7*, 174-176.

¹¹⁴ Verdad en el sentido bíblico de consistencia, fundamento, fidelidad y garantía del compromiso de la Alianza. *La Verdad de Dios* Cf. *TL II*, 83-86, 181-210, 285-304.

¹¹⁵ COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología y antropología* (año 1981) B) 1,1: «Hegel postula que la idea de Dios debe incluir el «dolor de lo negativo»; más aún, la «dureza del abandono de Dios» (*die Härte der Gottlosigkeit*) para alcanzar su contenido total. En él queda una ambigüedad fundamental: ¿Necesita Dios verdaderamente el trabajo de la evolución del mundo o no?». Cf. nota 63, p. 976.

¹¹⁶ *Creación y Trinidad*, 189.

Libertad subjetiva y configuración: La Elección

Si hasta aquí se trataba de la manifestación de la forma objetiva de la revelación, von Balthasar pasa ahora a la consideración del tránsito que va de la percepción (o evidencia subjetiva) a la apropiación de la misma, a saber, al modo por el que el creyente (creado a imagen de la Imagen) va a quedar configurado por dicha forma tal y como esta se ha hecho patente en el descenso encarnatorio y en la kénosis de una disponibilidad absolutamente radical del Hijo al Padre por la obediencia¹¹⁷. Porque considera la configuración como la participación en la disponibilidad del Hijo al Padre, por medio de la forma de la revelación y el ejercicio del libre arbitrio, que tiene lugar en el abajamiento con Cristo, en el que hace su aparición la libertad subjetiva que trasciende al misterio. Se define así el carácter dialógico de la libertad¹¹⁸, pero desde el punto de vista cristológico y desde la dramática comprometedor o involucrente de la revelación¹¹⁹. Esta doctrina de la percepción subjetiva y el cómo de la apropiación configuradora de la forma (libertad y elección) tiene precisamente una medida: la de carecer de medida alguna en su ilimitación¹²⁰, por tratarse precisamente y estar radicada en la misma respuesta del Hijo al Padre desde toda la eternidad, lo que hace precisamente de él La Imagen de lo Incondicionado. Se entiende así perfectamente la importancia que von Balthasar va a otorgar a la «obediencia amorosa» del Hijo (serenidad, equilibrio, indiferencia, disponibilidad = *Gelassenheit*) como clave hermenéutica fundamental y *forma* de la vida espiritual.

Comienza por definir agustinianamente la *pistis*, como la fe que precisamente, al recibir, ve. Interpretación tal vez neoplatónica de la inmanencia de la luz en el fenómeno de la visión o interpretación novedosa de pasiva super-actividad¹²¹ de la que el autor se sirve para describir la actividad

¹¹⁷ El Hijo por medio de la obediencia y de la misión asume el pecado y las consecuencias más extremas de la libertad creatural. De manera que Von Balthasar entiende la potencia obediencial desde la sumisión e indiferencia de S. Ignacio.

¹¹⁸ Por la primera kénosis de la creación Dios entregó su al ser humano su propia libertad, convirtiendo la mutua relación entre ambas libertades el ámbito teológico de la libertad. En dicha relación está prevista incluso la caída del pecado y la cruz o segunda kénosis. Luego únicamente desde la unidad de estas dos kénosis divinas es comprensible la libertad creatural y la elección de los Ejercicios.

¹¹⁹ La disposición subjetiva: indiferencia, disponibilidad y elección a la luz de la misión del Hijo. El centro neurálgico de los Ejercicios (Cf. J. SERVAIS, 106).

¹²⁰ El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia, *La exclusión de toda síntesis es la medida, el canon*. Cuando uno comprende esto y lo cumple, siendo –por su respuesta positiva– no sólo “llamado”, sino también “elegido”, entonces su vida será “canónica” en sentido cristiano.

¹²¹ En este sentido para Balthasar la potencia obediencial no es una capacidad activa de la criatura, sino más bien pasiva. Entendiendo por pasividad aquella superactividad o forma superior de actividad por parte del sujeto, capaz de acoger pasivamente, que implica vivir y asemejarse al Hijo que, en cuanto engendrado por el Padre, vive su existencia en recepción. Dejar ser y hacer del Hijo al Padre con el fin de acomodarse a su designio y beneplácito.

última por la que el Espíritu conduce al creyente de la primera imagen recibida con el nacimiento (Adán Gen 1,26) a la semejanza con Cristo glorificado y nuevo Adán. La imagen original, sin quedar anulada la diferencia, recibe su consumación al ser asumida por y en la relación de Cristo glorificado con el Padre¹²². De este modo Cristo se convierte por una parte en la Cabeza¹²³ del cuerpo total y por otra en Vida (en Cristo y en el Espíritu).

Pero conviene tener en cuenta que, a la hora de interpretar la cuestión de los estados de vida (Ej [135])¹²⁴ objeto de elección, según el autor que en esto trata de reinterpretar a S. Ignacio desde la vocación universal a la santidad, propiamente sólo existe un único estado para el creyente, el estado escatológico de Cristo en correspondencia con su misión personal y su relación al Padre, y al mismo tiempo modos analógicos de apropiación de ese único estado en función de la misión confiada a cada cual o formas de vida diversos de vivir la única y misma vocación.

Y la categoría trinitaria de gloria: de la analogía entis a la analogía caritatis

Deseo concluir este análisis, poniendo de relieve aquello que, en mi opinión, ha sido la gran intuición y aportación de von Balthasar a la teología actual: que el amor y su lógica (en cuanto don gratuito y principio de unidad) es el trascendental del ser divino y en último término el sentido de la creación y de la historia. Trascendental que, puesto de manifiesto históricamente en la kénosis de Verbo en todo su esplendor, en virtud de la capacidad pericorética de la Infinitud que mora en él, ha hecho posible que tanto la distinción real como incluso la separación (el abismo del pecado, el drama), hayan podido ser transformados por el amor de la Trinidad en el ámbito en que tiene lugar la unidad y la revelación escatológica de la gloria de Dios¹²⁵. Y, como consecuencia, que incluso la distinción real de la estructura ontológica de la creación halle su fundamento en la diferencia intratrinitaria y su consiguiente alteridad pueda resolverse en la unidad de la

¹²² p. 987 nota 122: *TD* II 299. En efecto, en Cristo el hombre alcanza su consumación al ser imagen y semejanza de Dios. «Este oráculo quedó manifiesto cuando el Logos de Dios se hizo hombre, asemejándose al hombre y asemejando el hombre a Sí para que mediante la similitud con el Hijo se haga el hombre digno de estimación ante el Padre. En los tiempos pasados decíase del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera fácilmente la similitud. Mas al hacerse carne el Logos de Dios, autenticó ambas cosas: demostró la verdad de la imagen, hecho en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la similitud, asemejando juntamente el hombre al Padre invisible por medio del Verbo visible» (IRENEO, *Adv haer* V 16,2 [Sch 153,216]).

¹²³ Col 1,16; 1 Cor 15,45; Ef 1,20.

¹²⁴ La distinción tradicional entre preceptos y consejos.

¹²⁵ A. CORDOVILLA, *La gramática de la encarnación*, 407.

doble naturaleza del Verbo eterno encarnado¹²⁶. Y así, recapitulada en él toda la creación, ésta, por obra del Espíritu Santo retorne nuevo al Origen del que ha de recibir su consumación en el Reino del Padre.

Juicio valorativo de su postura

Siendo tan maravillosa la síntesis teológica de von Balthasar, debemos reconocer que en último término se trata de la interpretación latina de la teología mística trinitaria de la cruz –con su grandeza y sus limitaciones a la vez–, que tiene su cumbre en la entrega hasta el final de la pasión. Interpretación que, teniendo en cuenta una faceta muy importante del amor (la forma de la expropiación y la gratuidad de la kénosis) de hecho, no considera por igual los datos de la resurrección, del don del Espíritu y la obra consumadora de éste, reduciendo la *triple figura* del amor (don-respuesta, esplendor-consumación y comunión = la pluralidad de las relaciones dinámicas de la Esencia divina), en su doble movimiento descendente y ascendente, al aspecto de la expropiación. Prueba de ello es también que, en su tomo tercero de la *Theologica* sobre «el Espíritu de la Verdad», el papel del Espíritu queda reducido al del «Explicador» y adolece de una falta de entidad si la consideramos en alguna medida en paralelo con la extensión de la Teodramática.

¹²⁶ ID., 416-417: «La diferencia y distinción real que se da en la estructura de la creación en el fondo se funda en una forma de diferencia dentro de la trinidad divina. Si se da en Dios lo otro y la alteridad en la identidad de Dios, y esa alteridad es a la vez imagen del Padre y modelo, (*Urbild*) de todo lo creado. Y, si en esa identidad se da el Espíritu el libre y efusivo amor del uno y del otro, entonces la alteridad de la creación queda orientada hacia el modelo (*Urbild*) de la alteridad divina, y tiene respecto a Dios una verdadera consistencia y a la vez una relación positiva con él».

II SEGUNDA PARTE

LA RELACIÓN LOGOS-PNEUMA EN LA ECONOMÍA DEL MISTERIO

*El despliegue total de la mediación única de Cristo****En el Espíritu y en la Verdad. Los cinco momentos de la relación dinámica de la salvación***

Hasta aquí he tratado de esquematizar muy sucintamente el legado de los grandes intérpretes de los Ejercicios del siglo pasado y su punto de vista particular. Me toca a mí ahora presentar la propuesta del horizonte hermenéutico desde el que, en mi opinión, debería ser interpretado en la actualidad el texto de los Ejercicios de S. Ignacio.

Elijo para ello la *relación existente entre el Logos y el Pneuma* en la economía de la salvación (τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας), porque me parece que la persona del Espíritu, el tercer artículo del Credo, tal vez sea hoy la pieza clave que ha de iluminar y completar el contenido y el significado de los otros dos artículos de la fe referidos a las personas del Padre y del Hijo: en realidad, la experiencia del misterio de la santísima Trinidad. Pues sólo se puede llegar a comprender la totalidad de la mediación histórica de Cristo, imagen perfecta del Padre (Col 1,15), desde la presencia del Espíritu en su humanidad y a partir del Don del resucitado, el cual ha de conducir la creación a su consumación en la persona del nuevo Adán. A su vez, únicamente podemos ser conducidos en Cristo a la comunión con el misterio insondable del Padre, Origen sin origen y Fuente inagotable de amor, por obra del Espíritu que es quien sondea la trascendencia inefable de su Infinitud. Y, finalmente, sólo podemos participar de la comunión trinitaria, en quien, por ser el Amor, tiene lugar la mutua inmanencia pericorética del Padre y del Hijo y la consumación de la Esencia divina en la unidad. De este modo la creación y la historia quedan elevadas e integradas en el dinamismo de la Trinidad.

Relación que se despliega en *cinco momentos* articulados entre sí que componen la obra conjunta y a la vez diferenciada de Cristo y del Espíritu. Por medio de ella el Padre lleva a término su designio eterno de salvación. Cinco aspectos que, por una parte, ni pueden ser disociados ni correctamente interpretados sino en su mutua implicación y complementariedad, y que, por otra, ponen de relieve la lógica del Amor trinitario y su radicación en la Trinidad inmanente y eterna. Es decir, llegamos a conocer el monoteísmo cristiano —la fe en el Dios uno y trino—, a través del Verbo eterno encarnado y en el esplendor del dinamismo interno de las relaciones de las tres personas divinas que, en su diferencia y unidad se han puesto de manifiesto en la historia. Según esto, la *economía del misterio* vendría a ser, en mi opinión, el horizonte hermenéutico teologal donde se hallan íntimamente entrelazadas la

revelación objetiva y la salvación, y la síntesis del punto de vista metafísico tradicional y con el histórico salvífico.

Doy por supuesta, además, la naturaleza inefable de la persona del Espíritu y su consiguiente ocultamiento. Pues de manera semejante al fenómeno de la luz, el Espíritu, al iluminar para nosotros a la persona de Cristo, él como tal¹ permanece invisible. Vemos el objeto, la persona del Verbo que él ilumina, pero él mismo se hace imperceptible a nuestros ojos. Fenómeno que el Oriente cristiano denominó la kénosis del Espíritu y von Balthasar por su parte formuló como «*el Desconocido que está más allá de la Palabra*». De ahí nuestra dificultad a la hora de nombrarlo adecuadamente. Y, no obstante, al único Mediador sólo lo podemos conocer a partir de la relación del Espíritu con él, y al Espíritu desde su permanente e íntima relación con el Verbo.

Por último, deseo añadir un último aspecto de mi posición: no pretendo en absoluto hacer teología de los Ejercicios, sino a la inversa, resituar el texto de S. Ignacio sobre en el telón de fondo de la dogmática tradicional, para poder interpretar después desde ella correctamente cada una de sus piezas. Porque estoy convencido de que la experiencia de los Ejercicios Espirituales, en cuanto acontecimiento en el Espíritu recibe de la dogmática su verdadero significado, relevancia y valor en el ámbito de la experiencia de la comunión eclesial. En esta última es donde adquieren el carácter universal de un verdadero don de Dios para toda la Iglesia.

Recorramos, pues, cada uno de estos cinco momentos.

EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO CREACIONAL

1. Presencia y participación del Verbo y del Espíritu en el acontecimiento creacional

El Padre, Infinitud y Origen de la divinidad, punto de partida y objetivo último de toda la economía

Hablar de la divinidad es hablar de la Infinitud inabarcable de la santidad y de la Majestad divina². En primer lugar del Padre, origen, prin-

¹ La actuación libre e independiente que caracteriza su ser personal.

² Supuesto el acontecimiento de la revelación de Dios en Jesús de Nazaret, se podría elegir como punto de partida de nuestro desarrollo la conciencia de Jesús de Nazaret en su relación al Padre y su proexistencia. Pero, en ese caso, si de algún modo se prescindiera del punto de vista metafísico-creacional y de sus presupuestos filosóficos, se correría el peligro de quedar atrapados en un callejón sin salida a la hora de interpretar después la doble naturaleza del Verbo eterno encarnado y su condición divina igual al Padre, con el riesgo de recaer o bien en un arrianismo larvado o bien en el adopcionismo. Y, a la inversa, si la interpretación metafísica creacional se apartara del anclaje histórico salvífico de la finitud de la

cipio de autodonación y fundamento de la unidad de las tres Personas de la Trinidad. Ya que en la *Infinitud* divina *origen, constitución personal y unidad* no son tres momentos distintos, sino un acontecimiento eterno de la plenitud de la autodonación y participación en el único Ser. El Padre comunica al Hijo la divinidad por la generación y espira asimismo eternamente la persona del Espíritu. De manera que el Hijo (Verbo eterno) se convierte en la *Imagen (Impronta)* a quien el Padre se entrega total y libremente. Y en el Verbo, que el engendra o pronuncia, en cuanto Hijo, se refleja (*Reflejo* de la Infinitud) la divinidad. Un Padre que desde el origen sólo se entiende como Padre del Hijo, con el Hijo y desde su relación a él. Y un Hijo que, al recibirlo todo de él, con su respuesta total constituye a su vez el ser insondable del origen eterno en cuanto Padre. Lo cual queda reflejado en los nombres que caracterizan sus respectivos seres personales.

Pero que, por tratarse de la Infinitud de la positividad del Ser, del amor entre el Padre y el Hijo, en el *Exceso* del amor de entrambos desborda *principaliter* del Padre (ἐκπορεύεται) como *Poder*, a manera de espiración, la Persona del Espíritu como plenitud de la *comunión* y fruto de la misma. Espíritu que posteriormente habrá de reposar en la humanidad encarnada de la persona del Hijo. Desbordamiento y vínculo de comunión que mantiene una relación personal diferenciada de origen con el Padre y el Hijo. Según esto, en el Ser trinitario de Dios, en la infinitud de la divinidad, «diferencia real personal, pluralidad y comunión» constituyen el acontecimiento dinámico del único Ser y la pluriformidad de las relaciones propias del Amor.

La creación, por consiguiente, es la obra gratuita de la sobreabundancia divina que surge libremente de la positividad infinita del Ser trinitario de Dios, —de la simultánea «diferencia y unidad» propia del dinamismo interpersonal—, como exceso y sobreabundancia de su plenitud. El Padre hace surgir «lo otro en cuanto otro y distinto» en su Verbo y en orden a él. Lo hace *ad extra* (*fuera de Sí*) y al mismo tiempo *en Sí*, porque nada puede existir fuera de él. De manera que Dios no crea «*de la nada*» en el sentido de echar mano de un *caos informe* del que se pudiera extraer algo, ya que la nada es nada y de ella no puede surgir más que la nada. Sino que El toma de Sí para crear libremente, es decir, «*no condicionado por nada*» fuera de su mismo y libre querer. Luego la creación es una acción de Dios en decisión hacia sí mismo, del Padre hacia el Hijo y de éste hacia el Padre, en el Espíritu, por obra y gracia del exceso o infinitud de la naturaleza del Amor. Ya que nada fuera de él mismo puede constituirse en centro de gravedad de su propia actividad, sino que toda actividad en él ha de ser consi-

carne de Jesús de Nazaret y su conciencia, aquella (renovando la herejía docetista) perdería la implicación que el designio eterno de Dios tiene con la historia y su compromiso real con la humanidad, invalidando así la auténtica salvación por medio de la carne. De ahí la elección de mi modo de abordar la cuestión: la necesaria y simultánea complementariedad de ambos puntos de vista a la vez.

derada como una acción del Padre hacia su Verbo, y tiene su fundamento en la generación eterna de éste y en la espiración del Espíritu que sale y retorna a la plenitud de la comunión trinitaria por medio de un doble movimiento en que se refleja el Ser único y plural de la Trinidad. Desde Dios hacia fuera y desde fuera hacia Dios³, como expresión y reflejo histórico del amor eterno del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en la comunión del Espíritu. Luego la creación es el resultado de la sobreabundancia o positividad del Ser divino que, como exceso o desbordamiento de la plenitud de su Ser, se manifiesta o expresa ad extra en lo otro “como otro”, a la vez conteniéndolo en sí –de manera que Dios no es pensable sin el cosmos ni éste fuera de Dios– y distinguiéndose de eso otro «finito-creado» por hallarse totalmente *en pero* a la vez *más allá*.

Nos hallamos así ante la paradójica relación entre la Infinitud y lo finito creado, en su simultánea inmanencia y trascendencia dinámica. Únicamente inteligible desde el punto de vista filosófico a partir de la correcta noción de Infinitud⁴. Pero cuyo fundamento cristológico y pneumatológico no es otro que la relación originaria de las Personas del Verbo y del Espíritu por medio de las cuales el Padre invisible comunica con sus dos Manos⁵ a lo otro su Ser, haciéndole partícipe libremente de su propia divinidad.

De ahí que lo que surge del acto creador de Dios (lo “otro”, el *cosmos* y *el hombre*) es un libre querer-se Dios a sí mismo como “otro” *en su Verbo* y, por consiguiente, ha de llevar necesariamente en sí el carácter in-

³ La dimensión *katafática* o *descendente* (πρόοδος), en la que Jesús aparece como la revelación definitiva del misterio de Dios (la Palabra) en la carne, fundamento del retorno al origen propio de la *dimensión anagógica* o (ἐπιστροφή) en el Espíritu.

⁴ Precisamente la correcta noción de Infinitud entraña la posibilidad de paradoja donde la analogía de la mayor semejanza alcanza la más alta unidad (entre la Infinitud y la finitud) precisamente en la insondable distinción entre Dios y lo creado. Lo que en Occidente ha sido definido como el «*pan-enteísmo*» cristiano y en el mundo teológico eslavo como la «*omniunidad*». La Infinitud contiene todo lo que existe y, conteniéndolo todo, ella misma está al mismo tiempo siempre más allá.

⁵ La interpretación de S. Ireneo de Lión de la plasis como la obra trinitaria ad extra: Dios crea al ser humano con sus dos Manos, el Verbo y el Espíritu. Cf. *Dem* 11 (SCh 406, 98): «*Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino (λεπτός) de la tierra y mezclándolo en medida justa (συγκεράννυμι) con su virtud (δύναμις). Dio a aquel plasma (πλάσμα) su propia fisonomía (περιτίθημι), de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios (θεοειδής). Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el soplo como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios*». Por su parte el padre A. Orbe comenta «Los mismos dos –Hijo y Espíritu– que habían de hacer del Segundo Adán, el Ejemplar del primero, eran convocados por el Padre (Gn 1,26) para modelar al hombre a Su imagen y semejanza. El Hijo, Imagen del Padre, para imprimir en el plasma su propia Forma humana. El Espíritu Santo, Similitud del Padre, para animar el plasma con su propia Dynamis o Cualidad divina. La materia, el barro, lo ponía el Padre. La Forma, el Hijo. El dinamismo, el Espíritu Santo» A. ORBE, *Espiritalidad de S. Ireneo*, 12.

fundamentado de su origen, la imagen de la Infinitud. A saber, lleva en sí, en cuanto creado, el sello de lo Increado, superando así su propia "creaturidad"⁶. O bien, dicho de otro modo: aquello que sale de sus manos ha de poseer necesariamente el dinamismo que deriva y es reflejo de la comunión trinitaria en el amor, a saber, *de su propio Espíritu*. Luego el *objetivo* de la creación no es otro que el «designio eterno» del Dios de la Alianza⁷, cuya promesa ha de tener lugar en su Verbo –lo cual forma parte de la *respuesta* del Hijo encarnado al amor del Padre–, pero que el Espíritu, como aliento de vida, habrá de llevar a la consumación⁸.

El Espíritu aparece entonces como el *dinamismo eterno* personal de la comunión trinitaria, y a la vez como el *desbordamiento* de Dios hacia fuera, el *exceso* –el ámbito y el proceso en que lo otro es posible– y la *sobreabundancia* de la positividad infinita del Ser divino que como *poder* aletea desde el origen sobre todo lo creado (Gn 1,2). Se convierte en principio de vida y, por él o en él, Dios está *en y más allá* de todo lo creado en su Verbo. En este sentido, el Espíritu es, por una parte, el principio vital, *Señor y dador de vida*, capaz de reconducir en Cristo todo lo creado a su

⁶ Para la correcta interpretación del «a se» y «ab alio» véase M. CABADA, *De la libertad humana a la divinidad*, 37-38. «Si todo ello es así, entonces lo «creado» supera en sí su propia «creaturidad», convirtiéndose en «imagen de lo infundamentado» o increado. De este modo las cosas creadas «llevan en sí, en cuanto creadas, el sello de lo increado». Dicho de otro modo -imitando con ello Siewerth la ya conocida dialéctica tomasiana-: las cosas deben ser denominadas «"increadas" justamente por ser creadas». En modo alguno puede ser, por tanto, la «pura creaturidad» la meta de la «creación». «La "creaturidad" no es fundamento o finalidad de la creación, dado que toda realidad es "imagen de lo increado" y está por ello en sí misma y originariamente creada en cierto modo más allá de su propia "creaturidad"». Siewerth habla en este sentido del carácter dialéctico de la «creada no-creaturidad» de la realidad, que le permite afirmar -de manera similar a como lo había hecho ya Tomás de Aquino- que la relación de «creación» es en la realidad creada una relación secundaria. La cómoda y «lógica» división conceptual entre «ens a se» o Dios (el ser que no procede sino de sí mismo, caracterizado, por tanto, por la «aseidad») y «ens ab alio» (o la realidad creada, el ser que procede de otro) no deja de ser, en su infructífera y adialéctica estaticidad, criticada por Siewerth. «Las cosas -dice- no sólo están dirigidas, por el hecho de ser creadas, hacia su fundamento, sino que participan también, a modo de imagen, de la subjetividad absoluta, de la libertad y aseidad de la divinidad. Es, pues, impropcedente levantar una muralla divisoria absoluta entre ambas dimensiones del ser y decir entonces simplemente que lo Absoluto es la aseidad, el ser por sí mismo, mientras que lo creado es el ser dependiente de otro. Semejante división es una humana ayuda que separa entre sí de manera clara y sencilla lo que no debe confundirse, pero no pone de manifiesto sino un aspecto de la estructura esencial. Ya que si es verdad que es el «ens a se» el que según su esencia (a imitación de ella) creó, deberá entonces reflejarse la aseidad en las creaturas».

⁷ El reflejo de la comunión trinitaria en lo creado y la introducción de la totalidad del cosmos en la unión hipostática del Verbo para gloria del Padre. La alianza de comunión de Dios con la creación en Cristo por obra del Espíritu.

⁸ Existe además, en la economía de la historia, una íntima relación entre el despliegue de la monarquía del Padre –con su *designio eterno* de salvación, conforme a una libre elección (κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις: Rom 9,11) y llevado a cabo de manera personal–, el envío del Hijo y la manifestación escatológica del Reinado de Dios por obra del Espíritu.

plenitud –lo más íntimo y a la vez lo más externo de Dios–; y, por otra, la *inmanencia* perikhorética, en quien, en virtud de su ser personal, tiene lugar la máxima diferencia personal y la mutua inhabitación. En él resulta precisamente posible no sólo la plural infinitud de lo creado, sino sobre todo la implicación total de la misma Infinitud en lo creado y a la vez su total desemejanza.

*Una relación entre el Verbo y el Espíritu en función del
diseño eterno, creacional y salvífico, del Padre*

El Padre, que en la Infinitud de su naturaleza divina se ha entregado como amor desde la eternidad a su Hijo en la generación y en la espiración al Espíritu, ahora se expresa y comunica hacia fuera por el Logos y el Pneuma, *en su Palabra y por el poder del Espíritu*.

Por este mismo motivo la creación del cosmos acontece *«en Cristo»*. Tiene *su fundamento* en la generación eterna del «Verbo», y en el «Hijo encarnado» *su posibilidad y sentido* real. De manera que en su doble dimensión Cristo es la *Idea original* primigenia, *mediadora* de la creación (en cuanto *Hijo* y Logos eterno), y en cuanto *encarnado* (forma concreta y figura histórica) el *universal concreto*, o la norma interna de la creación y de la historia. Él es la Cabeza, el *«lugar, espacio y ámbito»* de la creación, anterior a cualquier transgresión, pecado o separación originada por la finita libertad.

Por el *poder del Espíritu*, en cambio, la Trinidad sale de sí *en el Hijo* en virtud de la naturaleza de la misma Infinitud. Por la cual está «en» (ἐν), como el dinamismo interno de lo creado, y a la vez «más allá» de todo ello. De manera que *en y por* el Espíritu el cosmos se afinca en Dios y no fuera de él.

La creación es, por consiguiente, la obra del poder creador del Padre quien, en el exceso de la sobreabundancia del amor a su Hijo, el Verbo eterno, sale de sí libremente en su Palabra y en el Espíritu. Siendo éste último el *espacio* entre el Padre y el Hijo en el que todo lo otro, no Dios, resulta posible, en cuanto otro y a la vez reflejo del dinamismo de la misma Infinitud. Luego su posibilidad y existencia tienen lugar en el Logos y en orden a él, por ser la Imagen eterna del Padre.

EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO SALVÍFICO

2. La presencia y actividad del Espíritu «en y sobre» la humanidad de Jesús en su «status exinanitionis»

Si en el acontecimiento creacional las relaciones entre el Verbo y el Espíritu se constituían en función del diseño con que el Padre operaba mediante sus dos Manos la plasis inicial, con la encarnación del Verbo varían

las relaciones entre éste y el Espíritu. Pues la encarnación da origen tanto a un nuevo modo de presencia del Espíritu «en y sobre» la humanidad histórica del Verbo encarnado como a una relación dinámica de Jesús de Nazaret al Padre en el Espíritu, que va desde el momento de la encarnación hasta el sacrificio de la cruz. De manera que la *relación* histórica entre *Cristo* y el *Espíritu Santo*, por causa de la necesidad de la *mediación de la humanidad* de Cristo para que nuestra comunión con Dios pueda realizarse, se despliega en *cuatro momentos fundamentales*, que son: la encarnación, la unción del Padre en el Jordán, la santificación de la humanidad del Verbo por medio de la disponibilidad irrestricta de la obediencia para la misión, y su oferta al Padre en favor de los hombres en el momento de la pasión.

De modo que el Espíritu, a la vez que provoca en la humanidad de Jesús el despliegue de su pleno desarrollo y santifica su humanidad, se habitúa a morar en ella con el fin de poder repetir después esa misma obra en la persona de cada uno de los creyentes⁹. Nos hallamos así de lleno en la dimensión *descendente* de la mediación del Verbo y con la interpretación de la figura del amor propia de la kénosis o gratuita *expropiación* por medio de la cual él va a operar la redención.

1. Por lo que se refiere al *momento de la encarnación*, existe entre la encarnación y la unción del Verbo en el Jordán a la vez una relación y una neta distinción. En la encarnación es el Verbo preexistente quien, al encarnarse, santifica la humanidad *asumida* con su divinidad. Y sólo entonces el Espíritu cubre a María con su sombra (Mt 1,20; Lc 1,35) –forma la humanidad de Jesús en el seno de María–, para que tenga lugar el descenso del Verbo preexistente sobre la carne previamente asumida y santificada por él¹⁰. De manera que Jesús en la encarnación se ha unido a todo el género humano con el fin de que aquello que ocurre en la Cabeza pueda tener después efecto en la totalidad de la humanidad.

Jesús en cuanto receptor del Espíritu en su humanidad

2. *En la unción* del Verbo en el Jordán¹¹, en cambio, es el Padre quien, tomando la iniciativa, unge no al Verbo, sino la humanidad de su Hi-

⁹ Espíritu “*se habitúa*” a habitar en el género humano, para poder después renovarnos internamente en la *novedad* de Cristo. IRENEO DE LIÓN, *Adv. haer.* III 17,1 [SCh 211,330]: «unde et in Filium Dei Filium hominis factum descendit, cum ipso “adsuescens habitare” in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi»).

¹⁰ Según Santo TOMÁS DE AQUINO la *gracia de la unión* es el mismo ser personal que se da divinamente de manera gratuita a la naturaleza humana en la persona del Verbo. Mientras que la *gracia habitual*, que se deriva de la unión hipostática, está en relación con la persona del Espíritu.

¹¹ Cristo fue ungido por el Padre con el Espíritu para que mediante esta unción fuera santificado. A saber, para que creciera en santidad y llegara a ser, en cuanto hombre, Hijo

jo encarnado. Éste es el unguido y el Espíritu Santo (en este caso Espíritu *del Padre*) la unción. De modo que la encarnación y la unción son *dos momentos* no sólo *diferenciados* de la relación Logos-Pneuma, sino también *relacionados* entre sí. El Espíritu Santo enviado por el Padre viene sobre Jesús como a su lugar propio y natural, de manera que la unción *sigue* a la encarnación y es *su consecuencia*. Y su humanidad se convierte en el lugar de la presencia y actividad del Espíritu.

Se establece así la distinción entre lo «*personal*» –la santificación de la humanidad–, y lo «*dinámico*» –el proceso de crecimiento y la consiguiente capacidad de infundir a otros su propio Espíritu–, por parte de Jesús. Pero él lo recibe no en cuanto Verbo, sino *en cuanto hecho hombre* por nosotros, con el fin de poder entregárnoslo después como propio en el momento de la resurrección, convirtiéndose de este modo en el donante de la Promesa definitiva.

3. Por lo que atañe a la «*forma kénótica*» del descenso, dada la situación histórica de la humanidad, la actividad del Espíritu «*en y sobre*» la humanidad de Jesús se desdobra ahora en dos aspectos diferenciados. Por una parte crea *en él* la *disposición de la obediencia amorosa* –con el fin de que la humanidad caída pueda retornar a través de esta obediencia al estado adámico original–. En este caso la preposición *en* equivale a la comunidad de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Y, por otra, el Espíritu, presente *sobre* su humanidad conduce y guía a Jesús para que en todo obedezca a la voluntad salvífica del Padre. De modo el Espíritu deja grabada para siempre en la histórica la «*forma*» expropiatoria con que el Padre se entrega al Hijo desde toda la eternidad y el Hijo responde al amor del Padre en plenitud de comunión, por medio de la «*forma configuradora*» del Espíritu.

4. Finalmente, *en el momento de la pasión*, Jesús, mediante su total abajamiento, se entrega al Padre en el Espíritu (Heb 9,14) en favor de los hombres y la humanidad del Ungido se convierte, por su doble naturaleza, en el vínculo en el que tiene lugar la síntesis de la Infinitud con la finitud y el acceso de la humanidad a la comunión con el Padre. Si bien en este trayecto del «*status exinanitionis*» la divinidad aparece velada por la finitud.

de Dios. Pero también para que la unción causara o diera lugar en él a un proceso de crecimiento en orden al desempeño de su ministerio: su vida como proexistencia en favor de la humanidad. Por consiguiente, el *Espíritu* (en este caso Espíritu *del Padre*) santifica la humanidad del Verbo encarnado, dando origen a un proceso auténticamente humano. Crea *en él* la disposición de la obediencia a la voluntad del Padre y su comunión con El. Al tiempo que, en virtud y por el poder del mismo Espíritu (Hch 10,38), Jesús actúa, realiza los milagros, curaciones, exorcismos y expulsa demonios (Mc 3,22-30; Mt 12,28). Luego el Espíritu descende y reposa *sobre* Jesús para que éste, en cuanto Siervo de Dios, pueda evangelizar la buena nueva a los humildes Lc 4,18.

*Tres aspectos de la obra salvífica propios del estado
«exinanitionis» de Cristo*

De donde se sigue que la *redención* en este segundo estadio es considerada, en y a partir de la relación Logos-Pneuma, como la prolongación del movimiento descendente del Verbo y como la Palabra que el Padre pronuncia definitivamente en la carne. Por lo que atañe a la persona de Cristo determina su estado de kénosis o exinanitionis¹² y, por lo que toca a la humanidad en general, la obra redentora de Cristo aparece como sacrificio y solidaridad.

La oblación por parte de la humanidad de Cristo pone de relieve de este modo *un faceta capital del amor*: el vaciamiento de quien libremente se da y deja espacio para que el otro sea posible. El Padre entrega al Hijo, éste obedece, y a su vez se entrega en favor de la multitud (proexistencia). De manera que el Espíritu, al revelarse en Cristo como la «figura» que se vacía (κένωσις) para entrar en comunión y solidaridad con la humanidad, determina no sólo el modo de la redención¹³, sino también el cómo de la *configuración* del ser humano con la persona del Salvador. Ésta tiene lugar por obra del Espíritu, quien imprime en la disposición humana respecto del prójimo la misma *forma* expropiatoria de la donación de Cristo, en la que Cristo se ha entregado, y su disposición de obediencia¹⁴ con relación a la voluntad del Padre.

Lo que desde el punto de vista antropológico equivale a un éxodo —o emigración en favor de, para poder recibirse desde el otro—, tiene su correlato subjetivo (el sentido espiritual de la configuración) en la teología mística de la cruz que, por medio de la *forma* expropiatoria de amor (del Espíritu), identifica (configura) al creyente con la persona de Jesús.

¹² El despojo o vaciamiento de su condición divina y la asunción de la condición de esclavo (Flp 2,6-11), pasando como verdadero hombre por uno de tantos.

¹³ Las dos perspectivas complementarias a la hora de considerar la mediación salvífica de Cristo son: la mediación «*descendente*» del Verbo que tiene como telón de fondo la creación-encarnación. Según B. Sesboué la redención en este caso se entiende como paideia e iluminación, victoria sobre el Maligno y liberación, restauración de la imagen empañada por la culpa-reconciliación y, finalmente, como intercambio, divinización; y Cristo como la justicia de Dios (125-253). La mediación «*ascendente*», según B. Sesboué por el contrario, interpreta la salvación como rescate, liberación de la culpa, sustitución solidaria, expiación-proprietaria, satisfacción y sacrificio, retorno de la desobediencia adámica a la obediencia original, representación e intercesión por la multitud (257-377). Siendo la *reconciliación* la síntesis de ambas perspectivas (381-390) Cf. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, 125-377; ID, *Salut*, DSp 14, 262-272.

¹⁴ Lo que von Balthasar denominará la «forma Christi». Cf. «El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia», Conc I [nº 9] (1965) 7-25; reeditado en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, 247-263. La obediencia amorosa al Padre y la sumisión a los acontecimientos históricos, por su parte, ponen en evidencia la solicitud de la Providencia divina: el designio eterno, y su modo peculiar de llevarlo a cabo (CEC 306-314).

Tal vez un sencillo esquema pueda iluminar sintéticamente los diversos aspectos de que se compone esta segunda fase de la relación Logos-Pneuma en el «status exinanitionis».

<p>EL PRIMER ESTADIO DE LA MEDIACIÓN DE CRISTO CONFORME A SU «STATUS EXINANITIONIS»: <i>La forma del amor que desciende y se vacía</i></p>
<ul style="list-style-type: none"> - Corresponde al proceso histórico de la encarnación del Verbo y de la vida de Jesús. - El Espíritu aparece entonces <i>sobre</i> el Verbo como la «forma» del amor que se abaja (desciende) y por medio de la <i>obediencia amorosa</i> se entrega al Padre <i>en</i> el Espíritu restableciendo la comunión perdida, reconciliando así al mundo con Dios, y restaurando de este modo la imagen empañada un día por la culpa (la superación del pecado).
<ul style="list-style-type: none"> - El contexto es el del <i>juicio</i> del «mundo» y de su ceguera para acoger a Jesús. En este contexto juega un papel primordial el «agon» inherente a las leyes internas de la evolución de la vida. - Corresponde a esta primera etapa la <i>soteriología encarnatoria y staurocéntrica</i>. Y la consumación de la historia en el contexto dramático existencial de la oposición y del mal.
<ul style="list-style-type: none"> - Conocer a Cristo «según la carne» equivale a tener experiencia de su humanidad dinamizada por el Espíritu, actuando en y sobre él. - Desde el punto de vista ético a esta etapa corresponde la ortopraxis de la <i>configuración</i> con Cristo por la obediencia (la forma Christi).
<ul style="list-style-type: none"> - El proceso tiene un carácter más personal, el de la libertad individual ante Dios (la elección), a partir del dato de la revelación del misterio de la encarnación y de la comunión con la voluntad divina. - Todo concluye en la teología mística de la cruz y en la revelación en ella del misterio trinitario de Dios.

LÓGICA DEL AMOR, ESPLENDOR DE LA INFINITUD Y ONTOLOGÍA TRINITARIA

3. El misterio pascual o la revelación definitiva del Ser trinitario de Dios

Pero es en el misterio pascual donde la relación entre el Verbo y el Espíritu, considerada no sólo desde la muerte sino también a partir de la resurrección, pone de manifiesto por medio de la lógica del Amor el Ser trinitario de Dios. Porque, si en el status exinanitionis aparecía en primer plano la forma de amor que se vacía (la kénosis), el éxodo de la mediación

descendente, el misterio pascual saca a plena luz que el amor no se agota simplemente en la dimensión de la *expropiación*. Se pone así en evidencia que, en el proceso que va del Origen al Origen, el intercambio propio del amor reviste además otras formas, como la respuesta, el esplendor, la comunión, el consiguiente desbordamiento de la misma (el don del Espíritu), el retorno de nuevo al Origen, y por último la consumación. Precisamente en la apropiación de estos aspectos respectivamente a cada una de las Personas divinas es donde se pone en evidencia la *lógica del único amor* y su carácter trinitario.

1. Si las Personas en Dios corresponden a los diferentes modos de relación en el único amor, por la entrega histórica de Cristo en el misterio pascual él nos revela al *Padre* como amor que se da (*esse ad*), la *autodonación* pura en cuanto tal o la Infinitud propiamente dicha, el Misterio del Origen. El es la *seguridad* (fidelidad) del amor que constituye la identidad del Hijo (a quien el Padre desde siempre comunica todo su ser) y a la que, a su vez, la humanidad del Hijo se abandona por completo en obediencia. Donación originaria del Padre que sería ininteligible sin la respuesta del Hijo.

2. La *relación de filiación*, por su parte, propia del *Hijo*, o amor frente a frente vuelto desde siempre de cara al Padre (Jn 1,1), esta caracterizada por el agradecimiento y el *intercambio*. Es por una parte recepción y por otra respuesta agradecida. De manera que la humanidad del Hijo-amado, al recibir en el Espíritu el don, responde agradecidamente en obediencia a su Padre con todo su ser y de este modo entra en cuanto hombre en comunión él (*¡Padre, en tus manos pongo παρατίθεμαι mi espíritu!* Lc 23,46). Respuesta que tiene su fundamento en el Origen, sin el cual es incomprensible este abandono de la filiación.

Analogia caritatis: distinción y unidad en el amor

3. De manera que, por el amor, el Padre habita en el Hijo (*esse in*)¹⁵, y están el uno en el otro sin confusión (la mutua inmanencia). Se manifiesta así el ser personal del *Espíritu*, caracterizado en este caso por la unidad de lo múltiple o la *comunión* de los dos en «el nosotros de la unidad» consumada de la inhabitación pericorética de los Tres. Luego el exceso del amor del Padre al Hijo y viceversa, por ser fecundo, va más allá de los dos y se proyecta como desbordamiento en el fruto del amor que une a ambos, la persona del Espíritu. En él tiene lugar la unión de lo diverso en el dinamismo perikhorético de la comunión propia del amor.

¹⁵ SÍNODO XVI DE TOLEDO, DH 570: «Relativum etenim dicitur, quod una ad aliam persona referatur; nam quando dicitur Pater, Filii nihilominus persona signatur, et cum dicitur Filius, Pater ei sine dubio inesse monstratur».

Él es el tercero en quien los dos se regalan, y en quien son cada uno el mismo y a la vez una sola cosa, y en quien la comunión de los dos queda sellada por la plenitud de la consumación. Quien, recibíendose desde el otro (desde los dos), vincula a ambos en la unidad, y el principio de la vida que desborda precisamente de la comunión (Jn 19,30: καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Por eso desde el año 381 la Iglesia ha llamado al Espíritu o bien «*dador de la Vida*» que procede de la comunión con el Padre (quien da origen a la vida al darse a sí mismo) o bien la misma *comunión* del amor. Unión de lo diverso que no anula la diferencia (la distinción entre el Hijo y el Padre), sino que, por el contrario, debido a su dinamismo remite de nuevo constantemente desde la humanidad del Hijo al Origen, la grandiosa capacidad de la autodonación del Padre y en último término a la dimensión apofática de la Infinitud.

a) Luego en la entrega histórica de Cristo al Padre en la cruz y en la resurrección se nos ha revelado cómo cada una de las tres Personas divinas¹⁶, en su máxima distinción real (peculiaridad) y en su máxima relación de comunión (según la propiedad personal de cada una de ellas), en virtud de la mutua inhabitación del amor, se hallan necesariamente cada una de ellas «referida a y en» las otras dos por la comunión. Son el despliegue dinámico del único amor absoluto, en la única conciencia compartida por los Tres y en la sobreabundancia, o desbordamiento de la plenitud, de la única libertad: a saber, en el pronunciamiento por parte del Padre de su Palabra definitiva a la humanidad en la carne de su Hijo en quien tiene lugar la alianza de comunión.

Por eso la Escritura misma concluye que la *Esencia* (Οὐσία) divina¹⁷, que paradójicamente es trinidad y unidad al mismo tiempo, se identifica con el amor (1 Jn 4,8.16). Este es su núcleo y esencia. Y si en esta simultánea paradoja de diferencia y unidad la reciprocidad ponía en evidencia el carácter dinámico de las relaciones trinitarias en la historia, en cambio, el amor mutuo y la comunión en el Espíritu entre el Padre y el Hijo destacan la mutua inmanencia perikhorética o unidad, precisamente en virtud del fenómeno de la Infinitud del amor.

¹⁶ El amor que se da (el Padre). La respuesta que todo lo devuelve y entrega (el Hijo). Y la comunión e inmanencia (el Espíritu) en que ambos, cada uno según su propiedad personal, forman una unidad por el amor. El Padre posee la esencia divina en cuanto que la comunica al Hijo. Y el Padre y el Hijo la poseen únicamente en cuanto forman una unidad en el amor (la infinitud innata de la «Caritas» divina), es decir, en el Espíritu Santo. La relación paterno-filial acontece o está caracterizada trinitariamente por la persona del Espíritu en la mutua inmanencia del común amor. De manera que la relación Padre-Hijo alcanza en el Espíritu su plenitud trinitaria. O, dicho de otro modo, el Espíritu caracteriza esa relación y su unidad «trinitaria y perikhoréticamente» en cuanto que es el Amor de los dos.

¹⁷ Aquí debemos tener en cuenta la necesaria distinción entre la Esencia divina (en cuanto Espíritu) y la persona del Espíritu Santo que realiza la unidad (la comunión sustancial de ambos) y es a la vez el fruto de la misma.

b) El Espíritu aparece entonces como quien procede de la unidad del Padre y del Hijo, como el amor unitivo de ambos¹⁸, como el común amor poseído de manera irrepetible por cada una de las tres Personas divinas. La Persona en quien tiene precisamente lugar la mutua inmanencia entre ambos, su unidad, y el esplendor de la gloria del invencible del poder del Amor, su belleza, solidez y verdad. El amor de *comuni6n* entre el Padre y el Hijo se transforma de este modo, por el poder del Espíritu, en la *exaltaci6n* de la fidelidad del Padre a su Hijo. Poder del amor por el que el Padre resucita a Jes6s de entre los muertos y 6ste, irrumpiendo ahora desde el hond6n infinito de la Divinidad (su Padre), da origen a la procesi6n hist6rica del Esp6ritu, al Don escatol6gico de la consumaci6n. Con lo cual la l6gica del amor y la comuni6n trinitaria se convierten por la resurrecci6n en el centro, el sentido 6ltimo y el destino de la comunidad humana, su futuro y salvaci6n.

*Dos aspectos salv6ficos complementarios basados en la
paradoja del amor*

De este tercer recorrido deseo retener sencillamente tres aspectos vinculados a la relaci6n Logos-Pneuma y una conclusi6n: En primer lugar que el Ser trinitario de Dios, tal y como se ha revelado en el misterio pascual de Cristo, es el sentido 6ltimo de la creaci6n, de la historia y en definitiva del dinamismo interno de la vida que ha de continuar su despliegue y evoluci6n en el Esp6ritu. En segundo lugar, que la *ontolog6a trinitaria*, basada en la paradoja de la Infinitud, se convierte en clave interpretativa del ser. Seg6n dicha ontolog6a, la diferencia real en cuanto constitutiva de la esencia no s6lo no es obst6culo (algo que no pertenece a la esencia misma o accidente) sino que en virtud de la positividad del Ser de la divinidad se convierte precisamente en la condici6n de posibilidad de la misma comuni6n. Lo cual implica que s6lo una compresi6n din6mica del misterio del ser (cuyo trascendental es el amor¹⁹), es capaz de integrar en s6 la evoluci6n, la historia e incluso el mal sin quedar reducido a la nada. Que incluso es capaz de poner de relieve precisamente ah6 (en la humildad de la carne del Verbo) su esplendor a causa de la inmanencia perikhor6tica que

¹⁸ En la medida en que el Padre y el Hijo son una misma cosa, el Esp6ritu procede de ellos. Pero Sto. TOM6S DE AQUINO, *STh* I 36,4 (7) distingue. Si se tiene en cuenta la capacidad de espirar (si attendatur virtus spirativa) el Padre y el Hijo son un 6nico principio del Esp6ritu Santo. Pero, en cuanto que son dos personas distintas (ut sunt plures) y a la vez unidas por el amor, procede *de ambos como el amor unitivo de los dos*. «Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt plures: procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum».

¹⁹ En el misterio pascual de muerte y resurrecci6n se ha revelado la infinitud de la Trinidad como Amor (1 Jn 4,8.16). De donde se deduce que s6lo el amor es el trascendental 6nico en el que coinciden los dem6s y lo 6nico cre6ble que da estabilidad (en la Verdad de Dios) a la vida humana. En la entrega del Hijo y por la comuni6n del Esp6ritu se nos ha revelado el dinamismo trinitario del amor y su unidad, el esse ad y el esse in de la comuni6n.

tiene lugar en el Espíritu o infinitud del Amor. Y en tercer lugar, que la salvación definitiva de la humanidad y su futuro equivale a vivir de la comunión trinitaria, a saber, del esplendor del amor manifestado del Padre al Hijo y de éste al Padre en el Espíritu en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, en quien Dios mismo se nos ha revelado como Trinidad y Amor.

Luego en el misterio pascual también varía la relación Logos-Pneuma. Pues ésta no está especificada exclusivamente por la kénosis (la entrega del Hijo), sino también por la comunión, por el esplendor de la victoria del Amor y el peso de la gloria de la Trinidad. En definitiva, por Dios que es Luz infinita en cuanto que se revela y Amor (1 Jn 1,5 y 4,8.16). Lo cual en modo alguno nos debe hacer olvidar que, con la resurrección, es la humanidad del Hijo glorificado la que se ha convertido en el cauce a través del cual nos llega la efusión del Espíritu. Y, viceversa, que la obra que ha de continuar el Espíritu en la historia no es otra es la consumación de esa humanidad glorificada del Hijo, haciendo de ella el centro de la historia y de la creación.

EN EL ESPÍRITU Y EN LA VERDAD

4. *El Espíritu, don de Cristo resucitado*

Nos hallamos ya en la cuarta fase de la relación Logos-Pneuma. En el momento en que el Espíritu, que procede eternamente del Padre, nos es entregado por medio del Hijo en cuanto Espíritu del Padre y también *del Hijo*. Habiendo morado en y sobre su humanidad histórica, el resucitado ahora nos lo entrega «como suyo»²⁰. Pues en la resurrección el hombre Jesús es engendrado por el Padre, —mediante o por el poder del Espíritu—, como Hijo («*constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad*» Rom 1,4), en cuanto a la humanidad que un día asumió en la encarnación. De manera que la naturaleza humana, al ser incorporada a la condición divina del Verbo, al llegar a ser plenamente de éste, alcanza la plena divinización. Es entonces cuando el Padre entrega a la humanidad del Resucitado la plenitud del Espíritu, y el Hijo, en cuanto hombre que ha alcanzando ya por medio de esta exaltación la plena divinización de su naturaleza humana, lo derrama sobre sus hermanos en orden a que el Espíritu continúe y lleve a térmi-

²⁰ El amor que procede *principalmente* del Padre nos es concedido históricamente a través o *por medio* del Hijo, en cuanto Espíritu «del Hijo»: a saber, en cuanto Espíritu que su humanidad glorificada posee ahora en plenitud. Porque sólo si Jesús es una misma cosa con el Padre puede el Espíritu de Dios ser también el Espíritu de Cristo (Rom 8,9). El Padre lo envía en nombre de Jesús (Jn 14,26) —procede principalmente del Padre— y el Hijo, en cuanto resucitado, nos lo da o comunica como Espíritu suyo, propio del Hijo. Nos lo entrega junto con el Padre. Él, que ha recibido el Espíritu en su humanidad, no sólo en tiempo de su vida mortal sino también en el momento de la resurrección (Hch 2,33), ahora nos lo comunica, como consumidor del cosmos y de la historia, a través de su humanidad glorificada y como desbordamiento de la plenitud del amor de los Tres.

no la obra de la salvación del hombre Jesús por medio de la nueva creación a imagen del Resucitado, es decir, conforme a la promesa profética de la nueva alianza (Jer 31,31-34; Ezq 36,24-28).

Por tanto, aunque se haya afirmado que la función del Espíritu, en cuanto *Don* del Resucitado, equivale a la «actualización, *interpretación*, interiorización y universalización» de la existencia histórica concreta de Jesús de Nazaret (su memoria), cosa que ciertamente es verdad, personalmente pienso que no es exacto reducir su relación con el Verbo, en este cuarto estadio en el que ahora entramos²¹, a esa interpretación. Porque en virtud de su actividad propia *santificadora* y *consumadora*, y a causa del nuevo «status exaltationis» del Resucitado, el Espíritu es además el encargado de establecer un nuevo género de relación entre la creación y la humanidad glorificada del nuevo Adán y viceversa. Principalmente por medio de la epíklesis eucarística, pero también, como consecuencia de la misma, mediante la consumación de la humanidad del Cuerpo del Cristo total, Cabeza y miembros, en quien quedan recapituladas todas las cosas, la creación y la historia, para gloria del Padre.

Luego la relación Logos-Pneuma varía de nuevo con el Don del Espíritu por parte del Resucitado, a saber, en la fase de la economía que se establece con la Resurrección. Porque la actividad del Espíritu —en relación con la humanidad glorificada de Cristo, nuevo Adán e Imagen perfecta del Padre— consiste en llevar a la consumación tanto la obra histórica del Hijo como la humanidad glorificada del Verbo de *modos diversos* y complementarios:

Cuatro aspectos de la obra propia del Espíritu en relación con el «status exaltationis» del Cristo resucitado

1. En primer lugar en virtud del *nuevo modo de presencia* del Resucitado en medio de nosotros, ahora en su condición de glorificado y Señor, en el Espíritu. Lo que equivale a la actualización e interiorización de Cris-

²¹ Dejo aparcadas intencionadamente *tres cuestiones* que, en mi opinión, y pese a la declaración conjunta del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos («Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del espíritu santo»). Texto publicado en francés y en italiano por el «Osservatore Romano», el 13 de Sept 1995, 5 (en italiano); aparecido posteriormente en Irénikon 68 (1995) 356-368; Istina 41 (1996) 161-170. Y traducido por Santiago del Cura Elena al castellano en, *Diálogo Ecuménico* 33 [105] (1998) 139-150) todavía no están ni suficientemente clarificadas ni maduras en el ámbito del diálogo ecuménico, y de ordinario se convierten en un obstáculo: el «filioque» y los otros dos motivos relacionados entre sí: la *Sofiología*, a saber, ¿qué entiende la tradición Ortodoxa por la Sofía divina y la función de la misma en la autocomunicación divina, y el aspecto típicamente neopalmita de la Ortodoxia, o la interpretación de las *Energías divinas* como defensa de la trascendencia infinita [el apofatismo] de la Esencia divina y la simultánea comunicabilidad e inmanencia [Omniunidad] de la Infinitud en lo creado.

to y su misterio (recuerdo-anámnesis e interiorización), o al conocimiento interno de Cristo, de su humanidad glorificada, «según el Espíritu», en su condición de Hijo, Verbo eterno e igual al Padre. Lo que para nosotros equivale a tocar su humanidad con la mano de la fe.

2. Además, por medio de su *obra santificadora* en relación con la ley del amor. El Espíritu, al ser el don del Hijo resucitado y la *gran Promesa profética*, él mismo personalmente es la nueva *Ley*, grabada por la mano del Padre en el corazón humano, y el principio interior que ha de *santificar*, guiar y conducir al ser humano, desde el interior y por la sinergia de la virtud consumada de la colaboración del hombre, a la comunión trinitaria de la nueva Alianza, dando origen de este modo en Cristo a la *nueva creación*. De manera que el Espíritu santifica al creyente (la imagen primera recibida con el nacimiento), y a la comunidad, integrándolos ahora en la humanidad glorificada del Eikon de Dios, en su relación al Padre (la Infinitud) y en la *κοινωνία* trinitaria, dejando así impresa en la criatura la *semejanza*, que es la obra específica que sólo a él le pertenece.

3. Él lleva a cabo, en tercer lugar y simultáneamente, esta obra por medio de la transustanciación de las especies sacramentales de la materia, por medio de la *Epiklesis*, haciendo que éstas se conviertan en el Cuerpo eucarístico del Glorificado. De modo que la creación entera, representada por la materia y la comunidad humana, es incorporada por el Espíritu a la humanidad glorificada del Señor. Se pone así de manifiesto la doble perspectiva de la eucaristía que surge a partir de la resurrección: en cuanto actualización permanente del sacrificio de la última Cena y como epifanía de la imagen trinitaria de la comunión en el presente eterno de Dios. Con lo que culmina también la consumación del Cuerpo del Cristo total, vivificado por el Espíritu, y aparece la dimensión pneumatológica de la Iglesia como prolongación no sólo de la encarnación, sino también de la unción histórica de la humanidad del Verbo eterno encarnado. Nueva alianza que ahora tiene lugar por la renovación interior del ser creado (la promesa profética) conforme a la Ley del amor y por la comunión trinitaria en el Cuerpo del Cristo total.

4. Finalmente, por la *recapitulación de todas las cosas en Cristo*, el Espíritu lleva a término la dimensión cósmica de la salvación o divinización. De modo que la creación (el ser humano y el cosmos) se convierten entonces en el ámbito en que se pone de manifiesto el peso de la doxa divina, y el cuerpo de Cristo glorificado, por su parte, en la clave y el sentido último tanto de la creación como de la historia. Lo que desde el punto de vista salvífico equivale al momento doxológico o glorificación del Padre, que es el objetivo de los envíos, y a la devolución por parte de Cristo al Padre del poder en orden a que tenga lugar el advenimiento escatológico del Reinado de Dios y la revelación definitiva de su Misterio.

Luego en Cristo y en el Espíritu, por la obra conjunta del Espíritu y de la Verdad, en esta cuarta etapa de la relación Logos-Pneuma, la redención equivale en primer lugar a la consideración del amor como la ma-

nifestación del esplendor de la gloria de Dios en el Cuerpo del Resucitado. Gloria que, por la interiorización de la Ley del amor, ha de acabar reflejándose también en el ser humano (2 Cor 3,18) para su plena divinización *a semejanza* del nuevo Adán. Si bien éste, incluso en su condición de glorificado, continúa ofreciéndose e intercediendo (oblación, expiación, sacrificio) como sacerdote eterno en el Espíritu ante al Padre en favor de la humanidad.

Por lo que toca a la actividad del Espíritu, en cambio, él nos da a conocer a Cristo en su condición de glorificado (según su status exaltationis o «según el Espíritu») al tiempo que eleva todo lo creado por el dinamismo trinitario del amor a la participación en la santidad de la Divinidad. El Eikon de Dios se convierte así en Alfa y Omega de todo lo creado y su Cuerpo, el Cristo total Cabeza y miembros, por la epifanía eucarística de la comunión trinitaria, en el centro de la historia de la humanidad.

De nuevo un breve esquema sintético pueda tal vez iluminar esta cuarta fase de la relación.

SEGUNDO ESTADIO CONFORME AL «STATUS EXALTATIONIS» <i>La forma del esplendor del amor</i>
<ul style="list-style-type: none"> – Corresponde a la figura del nuevo Adán, Cristo resucitado y al don del Espíritu. – El Espíritu aparece en esta segunda fase como la <i>«forma» del poder del amor</i> que pone de manifiesto la Resurrección y sus consecuencias, dando origen como principio interno a la nueva creación, la vida en Cristo conforme a la imagen del nuevo Adán.
<ul style="list-style-type: none"> – El contexto es el <i>juicio escatológico</i> (Jn) que ejerce la Luz y la Verdad. La lucha escatológica entre Jerusalén y Babilonia y una teología de la historia. – Corresponde a esta segunda etapa una soteriología de la gloria, de la divinización de lo creado y de la alianza de comunión con Dios: la consumación del Cuerpo de Cristo total y nuestra incorporación a él para gloria del Padre.
<ul style="list-style-type: none"> – El conocimiento interno de Cristo es «según el Espíritu», según su condición divina e igual al Padre. – Es propio del Don del Espíritu, en este caso, el dinamismo trinitario del amor y la consumación de todo en la <i>semejanza</i> de la filiación.
<ul style="list-style-type: none"> – El proceso soteriológico atañe a la dimensión sociológica y comunitaria a imagen del dinamismo trinitario.

EL RETORNO AL ORIGEN

5. Ad Patrem. Teología apofática y reinado de Dios

Ahora bien la relación Logos-Pneuma no concluye sin más aquí porque, en virtud del dinamismo que constituye el ser personal del Espíritu, esta relación adquiere finalmente una última dimensión, la del retorno por el Resucitado al Origen y el acceso del ser creado a la infinitud del Misterio donde se consuma el designio salvífico eterno y su plena divinización. Y es aquí donde recuperamos de nuevo, de modo indirecto, el punto de vista metafísico inicial del que hemos hablado al comienzo de esta segunda parte.

Por lo que atañe a la persona del Espíritu su función ahora es doble. Una parte de la misma está relacionada con la adopción filial y la otra se refiere a la introducción en el Misterio y a la comunión de vida con el Padre. Reaparecen así tres aspectos de la conciencia histórica de Jesús de Nazaret en los que ahora, por obra del Espíritu, queda consumada la salvación²²: el conocimiento del Padre como Misterio, la adopción filial y la manifestación escatológica del Reinado de Dios²³.

1. La tradición es unánime, al afirmar que Dios en su infinitud es absolutamente trascendente e inabarcable, o lo que es lo mismo la dimensión apofática de la experiencia del Misterio de la Infinitud²⁴. Pero simultáneamente afirma que el Espíritu, al sondear en Cristo las profundidades de Dios (1 Cor 2,10) nos da a conocer el misterio del Padre, haciéndonos de este modo *partícipes de la filiación* divina del Verbo, y de la misma relación de éste a Aquel. De modo que el Padre, en el despliegue de su pater-

²² Tres aspectos a los que debemos añadir la resurrección de la carne. Porque el Padre, al adoptarnos como hijos, nos hace partícipes por el poder del Espíritu de la misma resurrección de su Hijo. Pues por la actividad creadora que el Padre ha desplegado al resucitar a Jesús de entre los muertos El nos incorpora ahora a la humanidad glorificada de éste, haciéndonos partícipes de su misma resurrección y vida eterna junto al Padre.

²³ Para, al final, después de recibir la semejanza del Hijo por obra del Espíritu y la filiación adoptiva, adentrarse en el misterio de la Infinitud, el misterio del Padre.

²⁴ La experiencia de la Divinidad (o Infinitud) por parte del ser humano es una experiencia dialéctica. La mente tiene la conciencia de que la Infinitud no puede ser abarcada, debido precisamente a su insuperable desproporción. Por esto mismo, para la mente humana Dios en su Infinitud permanece siempre incomprensible. Por tanto, de Dios sólo podemos decir qué no es. Pero, al mismo tiempo, y debido a la precedencia constitutiva de la Infinitud en lo finito, existe un saber por el que la mente humana es encaminada, mistagógica e inexorablemente, hacia la Infinitud de la divinidad. Esta a la vez sustenta y posibilita, como supuesto previo, todo conocimiento. Lo que equivale a un saber dialéctico de afirmación y negación. Este saber apofático o paradójico (por medio de la simultánea afirmación y negación) es el único modo de interpretar correctamente la experiencia de la Infinitud y en definitiva del Padre. Se halla más allá tanto de la experiencia subjetiva como del contenido categorial propio del saber humano.

nidad, por medio de este conocimiento otorga gratuitamente al creyente la filiación adoptiva. Se consuma así la obra escatológica y divinizadora del ser humano. Por Cristo en el Espíritu, el ser creado es hecho partícipe de la misma relación, no sólo histórica sino también eterna de Cristo glorificado al Padre, y por ella recibe la filiación o *semejanza en el Espíritu* de Dios, plenitud de la salvación y de su divinización definitiva.

2. El Espíritu, que es el artífice inmediato de esta adopción, es también quien pronuncia en el creyente la palabra de la filiación ¡Abbá! (Rom 8,14-16) y en quien (en el Hijo y en el Espíritu) se desvela e ilumina el Ser, en último término la monarquía del Padre²⁵. Luego, con el retorno de nuevo al Origen, el Espíritu comunica al creyente el modo correcto de conocer y de entrar en relación con el misterio del Padre por medio de la *adoración* de su infinita trascendencia y Majestad²⁶. Inmerso en el misterio de la Trinidad, el creyente entiende entonces que el cosmos y la vida toda son precisamente el ámbito de la adoración («en todo amar y servir»), donde El nos deja palpar, en íntima comunión con la experiencia de la humanidad visible

²⁵ El reconocimiento de que, en cuanto Origen, el Padre es Señor de todo lo creado del mundo y de la historia. Conocimiento cuyo contenido no es otro que la misma Infinitud de la divinidad. La Infinitud como misterio del ser y de la existencia (inherente a todo lo creado y en especial al ser humano), fundamento y Origen de todo, la Infinitud superesencial, la esencia misma de la Infinitud que es la divinidad. Lo insondable por su misma inabarcabilidad infinita. Ya que su incomprendibilidad es la cualidad de las cualidades de Dios que se da y al mismo tiempo se sustrae a toda posesividad. Y que por exceso de luz (la imagen del sol) ciega a quien lo mira atentamente. Que ostenta la posibilidad de estar presente por entero en todo y en cada parte, y al mismo tiempo más allá de todo. Reposo y dinamicidad absoluta, tiempo (proceso evolutivo) y quietud (eternidad). De ahí que, al ser la plenitud absoluta del Ser se halle más allá del principio de contradicción (o del muro de los contrarios) y, por ser Origen, coincida con la infinita capacidad de autodonación (Fuente).

²⁶ El *saber que corresponde* específicamente a la Infinitud, en cuanto saber superior, es el de la docta ignorancia. Esta presupone el tránsito de la subjetividad, del saber posesivo, al género de conocimiento específico propio de la Esencia divina, que es por el amor. Un no-saber, consciente a mitad de camino entre la ignorancia y la visión, que sabe que no sabe. El saber de quien, cegado por el exceso de Luz, ve y comprende de modo específico la Infinitud. Y, por medio del silencio y la adoración, rinde el honor debido a la dignidad de quien sabe que ignora, porque supera toda comprensión. A esta percepción de la Divinidad únicamente se puede acceder: o bien por la libre iniciativa (condescendencia gratuita) de la misma Divinidad que precisamente al autocomunicarse da acceso; o bien por el dinamismo interno infinito del amor, generado por la precedencia de la iniciativa divina que, abandonándose al misterio (la dimensión existencial de la respuesta) conoce (ve) el exceso de positividad de quien se constituye en su libre fundamento en la medida en que el ser humano se abandona. Lo que equivale al tránsito del limitado saber del conocimiento al ilimitado saber (o ver) propio de la comunión del amor. Que recibe de la Infinitud (en virtud de su libre autocomunicación) la capacidad de abandonarse al poder infinito que le sustenta y con quien entra existencialmente (en los acontecimientos de la vida) en comunión: y de este modo ve a Dios. Misterio insondable que le embarga tanto en la creación como en la trama de la existencia humana. Y *la actitud de quien lo reconoce así*, como Señor, hace de Él el fundamento de su vida y de sus relaciones humanas, abandonándose a su Misterio.

de su Hijo (Mt 11,26-27; Jn 10,30; 14,10-11), la infinitud inabarcable del amor del Padre invisible, su Misterio de cercanía y trascendencia a la vez.

3. Porque conocer al Padre es conocer el modo cómo El ejerce su providencia solícita, y pone de manifiesto su amor y su fidelidad –(ܠܗܘܘܢ ܘܥܡܗܘܢ = *hesed we'emet*)²⁷–. En definitiva, que el Misterio de su Ser es la fidelidad de un amor estable y verdadero, cuya benignidad y misericordia no conoce límite alguno, y por consiguiente la garantía de nuestro total abandono en sus manos. Qué le agrada, cómo obra, su modo peculiar de operar y a dónde desea conducir nuestra vida con su designio firme y estable de salvación. Este es sin duda el Misterio del Dios siempre mayor (Deus semper Maior) y la clave del sentido del mundo. Porque conocer al Padre es, en definitiva, la vida eterna.

De modo que el Padre ejerce *su Reinado*, poniendo en evidencia su trascendencia y el ejercicio de su providencia, cercanía e inmediatez²⁸, por el despliegue de un amor que se identifica con el que El tiene a su Hijo. Pues en El coinciden su ser y el modo de manifestar en lo creado la solicitud de su amor providente y fiel. Y viceversa, la creación entera y la comunidad humana están llamadas a poner de manifiesto la gloria de la Trinidad. La historia se convierte así en el ámbito correcto del advenimiento del Reinado de Dios, y el tiempo, emplazado entre el ya sí y el todavía no, en la tensión escatológica en espera de la futura consumación.

Hemos llegado así al término de nuestro recorrido. El amor personal a Jesucristo, la experiencia de su humanidad, nos ha conducido definitivamente, en él, a la experiencia de la Santísima Trinidad y en último término al Misterio insondable de Dios fundamento de la creación y de la historia humana.

²⁷ W. GESENIUS, HAWAT 52; F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum V.T.*, 67 y 255-256.

²⁸ La evocación del *Reinado de Dios* se refiere a la actividad de Dios con su pueblo. Actividad (a veces oculta o por llegar, a pesar e incluso a través de dificultades) que se inscribe en la realidad presente, pero que está determinada exclusivamente por su modo de Ser. En la que se pone en evidencia su justicia y fidelidad a la alianza, fundamento de las ulteriores relaciones interpersonales entre los seres humanos. Obrar peculiar, tanto por el grupo de los beneficiados sobre los que El ejerce su realeza (pobres, pequeños, desvalidos, pecadores, etc., aquellos que no cuentan a los ojos de los poderosos) –lo que equivale a una mutación o inversión de privilegios–; como, sobre todo, por la razón íntima de dicho proceder: su justicia –que el ejercicio de su Señorío o realeza está determinado por el amor–. Él la ejerce aquí en el presente, donde es preciso dejarse sorprender y encontrar. Esto da origen a la tensión escatológica en que queda emplazado el ser humano entre el ya sí y el todavía no de la consumación (el margen espléndido de su responsabilidad) y a un modo correcto de esperar –la *anawâh*, pobreza bíblica o dependencia de Dios, que reconoce su poder y Majestad– vivir en la alegría, ser prudente y vigilante, estar preparado y tomar a Dios como el apoyo absoluto que sustituye toda otra seguridad, lo que equivale al cumplimiento del primer mandamiento de la ley de Dios. Y esto se ha cumplido en la persona histórica de Jesús en quien el Reinado de Dios se ha acercado a nosotros. Cf. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (4. El advenimiento del Reino de Dios), 67-100; W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 86-107.

EL TELÓN DE FONDO HERMENÉUTICO
DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE S. IGNACIO

Permítaseme finalmente concluir diciendo que, en mi opinión, sobre este tapiz de la relación existente entre el Verbo y el Espíritu es perfectamente comprensible la doble naturaleza del Verbo así como el pleno desarrollo de su mediación. Aboga además en favor de esta opinión que, en dicha relación, convergen de modo complementario las dos perspectivas que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento teológico, la creacional y la histórico-salvífica, el esplendor de la doxa y la kénosis de la cruz, con lo que tal vez sea éste el ámbito común en el que poder dialogar en el futuro con la Iglesia Ortodoxa greco-bizantina acerca del Misterio del Dios Uno y Trino, más allá de cualquier otro punto de disputa particular. Relación en la que el Amor no queda ya atrapado o reducido simplemente al aspecto del descenso o vaciamiento –la perspectiva principal del Occidente latino–, sino que se pone de manifiesto en el despliegue de la plenitud de las relaciones mutuas de las Personas de la Trinidad, basadas en la ontología trinitaria conforme a la lógica del Amor. Por último, opino que el redescubrimiento del carácter personal del Espíritu y su actividad (un don que hemos recibido a propósito del Concilio Vaticano II de las iglesias del Oriente cristiano), hoy nos ayuda a interpretar más correctamente al Hijo y al Padre en su mutua inmanencia y distinción.

Sobre este telón de fondo es donde sí creo que es lícito afirmar que los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, representando de manera paradigmática el punto de vista de la teología latina del seguimiento de Cristo hacia Jerusalén y el vaciamiento kenótico de la teología mística de la cruz, ponen de manifiesto su grandeza y a la vez su limitación. Pero también es cierto que, debido a la presencia en ellos de otros aspectos a los que hemos apuntado anteriormente, dejan entreabierta la puerta a una hermenéutica pneumatológica, creacional y trinitaria, desde la que, filosóficamente y teológicamente, pueden ser complementados y aquilatados en orden a poder reinterpretar la situación en la que hoy se encuentra la humanidad. Por eso sinceramente creo que en la actualidad este es el gran reto ante el que se halla la hermenéutica de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: poder presentar ante un mundo plural, sin complejos ni ambages, desde el punto de vista cultural y religioso, la relación histórica del Cristo al Padre (el único Mediador) y el esplendor de la gloria de la Trinidad como el sentido de la creación y el futuro de la comunidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

- ADNÈS, P., «Hésychasme», *DSp* 7, 381-399.
 «Humilité», *DSp* 7, 1136-1187.
 «Jesús» (Prière à), *DSp* 8, 1126-1150.
- AELRED DE RIEVAULX, Véase: Elredo de Rieval.
- AGAESSE, P. – SALES, M., «Mystique, III La vie mystique chrétienne» *DSp* 10, 1939-1984.
- AGUSTÍN, de Hipona (†430) *DSp* 1, 1101-1130.
 civitate (Civ. Dei): *De Civitate Dei* (L.XXII). PL 41, 13-804; CSEL 40; CCL 47-48; a) [I-XIII] CSEL 40/1, 3-660; [XIV-XXII] CSEL 40/2, 1-670; b) [I-X] CCL 47, 1-314; [XI-XXII] CCL 48, 321-866.
 confessiones (Conf.): *Confessiones* (L.XIII) PL 32, 659-868; CSEL 33, 1-388; CCL 27, 1-273; BAC 11, 73-602.
 enchiridion (De Ench.): *Enchiridion ad Laurentium seu de fide spe et caritate L.I.* PL 40, 231-290; CCL 46, 49-114; BAC 30, 462-635.
 epistula 145 *ad Anastasium*, CSEL 44/3, 266-273.
 epistulam (Tract.Ep.Io. I): *In Ioannis epistulam ad Parthos, tractatus X.* PL 35, 1977-2062; Sch 75, 104-439; BAC 187, 192-362.
 evangelium (Tract.Io.Ev.): *Tractatus in Evangelium Ioannis.* PL 35, 1379-1970; CCL 36, 1-688; BAC 139 [1-35], 165 [36-124].
 fide (De fid. et symb.): *De fide et symbolo* (L.I). PL 40, 181-196; CSEL 41, 3-32.
 genesi (De Gen.): *De Genesi ad litteram* (L.XII) hasta Gn 3,24. PL 34, 245-486; CSEL 28/1, 3-435; BAC 168, 576-1271.
 natura (nat. grat.): *De natura et gratia* (L.I). PL 44, 247-290; CSEL 60, 233-299; BAC 50, 813-953.
 psalmos (En. Ps.): *Enarrationes in psalmos.* PL 36.37; [1-50] CCL 38, 1-616; [51-100] CCL 39, 623-1417; [101-150] CCL 40, 1425-2196; BAC 235.246.255.264.
 quaestionibus: *De VIII Dulcitií quaestionibus* (L.I). PL 40, 147-170; CCL 44A, 253-297.
 sermones (Serm.): Sermones citados en esta obra según los vols 38 y 39 de la PL: vol. 38: Sermo 27,6 (179-182); Sermones 36.41.42 (215-530); Sermo 43 (255-258) (279-292); Sermo 56-57 (379-386 y 390-392); Sermo 63 (424-425; Morin 317-319); Sermo 96 (583-586); Sermo 117 (671-

674; BAC 443); Sermo 126 (669); Sermo 156 (855-858); Sermo 161 (879-882); Sermo 166 de verb Ap. (857.882); Sermo 193 (1011-1014); Sermones 195-196 (1019-1020); Sermo 197 (1019-1022); vol 39: Sermo 349 *de caritate* (1531-1534); Sermo 351 (1539-1542); Sermo 384 *de Trinitate* (1689).

soliloquia (Solil.): *Soliloquiorum libri I-II*. PL 32, 869-904; CSEL 89,4-98; BAC 10, 476-573 (489-614).

Liber Soliloquiorum animae ad Deum, c.XVII, n° 5 (PL 40), Este libro de Soliloquios es un pócrifo atribuido a S. Agustín, pero posterior al Concilio de Letrán (año 1198) al que cita. En nada se parece a la obra «*Soliloquiorum libri duo*» de S. Agustín (CSEL 89). Probablemente data del siglo XIII. Se inspira en autores del s. XII, especialmente en el «*De arrha animae*» de Hugo de S. Victor y en apócrifos vinculados al influjo de Jean Fécamp (Cf. F. CAVALLERA, *Apocryphes attribués*, DSp 1, 1134).

trinitate (De Trin.): *De Trinitate* (L.XV). PL 42, 819-1098; [I-XII] CCL 50, 25-380; [XIII-XV] CCL 50A, 381-535; BAC 39.

virginitatis (De virg.): *De sancta virginitate L.I*. PL 40, 397-428; CSEL 41, 235-343; BAC 121, 138-227.

(*De vera et falsa poenitentia*. Según la versión de la PL 40, 1113-1130).

ALAND K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1967.

ALBERTO MAGNO, (†1283) DSp 1, 277-283.

Alberti Magni Opera Omnia, [Aschendorff] Westfalia.

In evang Marci (Borgnet, ed.) vol 21, 339-766.

ALCHER DE CLAIRVAUX (†1153), DSp 1, 294-295.

Liber de spiritu et anima (PL 40, 779-832). Obra atribuida en la PL a S. Agustín.

ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios* (año 1521), en *Místicos Franciscanos I*, Madrid (BAC 38) 1948, 95-182.

ÁLVAREZ DE PAZ, Diego (1560-1620).

De Vita Spirituali eiusque perfectione Libri quinque, Lyon 1623.

De Inquisitione Pacis sive Studio orationis Libri quinque, Lyon 1623.

AMAND, D., *L'Ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1948.

AMANN, É., «Pénitence-Repentir» DThC XII/1, 722-748.

AMBROSIO DE MILÁN, (†397) DSp 1, 425-428.

exameron (Hexam.): *Exameron I.1 a VI.10,76* (6 libros) CSEL 32/I, 3-261.

oficiis (De Off. Min.): *De officiis ministrorum* PL 16, 23-184.

sacramentis (De Sacr.): *De sacramentis libri sex*. PL 16, 418-462; CSEL 73, 15-85; Sch 25bis, 60-155.

virginibus: *De virginibus ad Marcellinam sororem* (Libri III). PL 16, 187-323.

AMBRUZZI, L.M., *Gli Esercizi Spirituali*, Firenze 1944.

Manuale degli esercizi di Sant'Ignazio: le meditazioni, Florencia 1950.

Alla scuola di S. Ignazio. Il completo manuale dei santi esercizi, Vicenza 1961.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades De, *Los Recogidos*, Madrid 1975 (1976).

La Teología Española en el siglo XVI, I- II Madrid 1977.

- ANÓNIMO INGLÉS (s. XIV), *The Cloud of Unknowing and The Book of privy Counseling (La Nube del no-saber. El libro de la orientación particular*, Madrid ⁵1988).
- ANÓNIMO, *Un brevísimo atajo e arte de amar a Dios*, Barcelona 1513.
- ANÓNIMO, Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. «*Relatos sinceros (o reveladores) de un peregrino a su padre espiritual*». Escritos (en Kazán) por un autor anónimo en la segunda mitad del siglo XIX, y editados por primera vez en el año 1911. Véase: la edición del higuemeno (иеромонах Василий Гролимунд) Basilio Grolimund; *Le Pèlerin russe*, Bellefontaine 1976; *Relatos de un peregrino ruso* [Strannik], Madrid 1982.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, (María Araujo – Julián Marias eds.) Madrid ⁸2002.
- ARNÁIZ, J., «Métodos de oración en la primera Semana de Ejercicios», *MiCo* 26 (1956) 7-24.
- ARNOULD DE BOHÉRIES, *DSp* 1, 894.
Speculum Monachorum (PL 184, 1175-1198).
- ARRUPE, P., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981.
«Sobre la disponibilidad (19.X.1977)» en *La identidad*, 239-246.
«Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy (VI, 1978)», en *La identidad*, 231-236.
«Inspiración trinitaria del carisma ignaciano (8.II.1980)», en *La identidad*, 391-435.
- ARZUBIALDE, S., «La contemplación del Nacimiento de Jesús en el mes de Ejercicios, según S. Ignacio», *Manr* 55 (1983) 99-123.
«Raíces de Teología Espiritual en las Dos Banderas», *Manr* 56 (1984) 291-319.
«La limosna, reforma de la propia vida y estado», *Manr* 58 (1986) 3-40.
«Casiano e Ignacio, continuidad y ruptura. Una original aportación de S. Ignacio de Loyola a la historia de la Tradición espiritual». En *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Simposio Internacional, Loyola 15-19 Sept 1997), Bilbao 1998, 123-240.
«Discernimiento - Unción del Espíritu - y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de S. Ignacio de Loyola», *Manr* 70 (1998) 231-267
«Discretio», en *DEI* I, 623-636.
- ASCHENBRENNER, G. A., «Consciousness Examen», *RfR* 31 (1972) 14-21.
- ATANASIO, (†373) *DSp* 1, 1047-1052.
arianos (Ar.): *Orationes contra Arianos* I-III (PG 26, 12-468).
dionysii: *De sententia Dyonisii* PG 25, 480-521.
epictetum: *Epist ad Epictetum episc.* PG 26, 1049-1069.
incarnatione (Inc.): *Oratio de incarnatione Verbi*, PG 25, 96-197; SCh 199, 258-469; BPa 6, 37-145.
serapion (Ep. Serap.): *Epistulae ad Serapionem* (sobre la divinidad del Espíritu Santo) PG 26, 529-676; SCh 15, 79-211.
vita (Vit. Ant.): *Vita et conversatio S.P.N. Antonii* PG 26, 837-977; SCh 400, 124-377.

- AUBERT, R., «La teología durante la primera mitad del siglo XX». En *La teología en el siglo XX, Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano* II, H. Vorgrimler – R. Vander Gucht (ed). BAC Madrid 1973, 3-58.
- BACHT, H., «'Meditatio' in den ältesten Mönchsquellen», *GuL* 28 (1955) 360-373.
«Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. Zu Einigen Grundbegriffen der Exercitien», en *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 223-261.
- BAILY, M., «The Shepherds and the Sign of Child in a Manger» *IThQ* 31 (1964) 1-23.
- BAKKER, L., *Freiheit und Erfahrung*, Würzburg 1970, (*Libertad y Experiencia*, ColManr 13, Bilbao-Santander 1995).
- BALDUINO DE FORD (O DE Canterbury), (†1190) *DSp*, 1, 1285-1286.
Tractatus Diversi, PL 204, 403-572.
- BALTHASAR, H. Urs Von,
Origenes. Geist und Feuer, Salzburg-Leipzig 1938.
Der Christ und die Angst, Einsiedeln 1953, (*El cristiano y la angustia*, Madrid 1964).
Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Viena 1956 (*El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966).
Herrlichkeit I. Eine theologische fisthetik. Schau der Gestalt, Einsiedeln ³1988 (Gloria 1. Una estética teológica. La percepción de la forma, Madrid 1985).
Theodramatik II/1, Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976 (*Teodramática 2. El hombre en Dios*, Madrid 1992).
Theodramatik II/2, Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Einsiedeln ²1998 (*Teodramática 3. Las personas en Cristo*, Madrid 1993).
Theodramatik IV, Das Endspiel, Einsiedeln 1983 (*Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997).
Theologik III. Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987 (*Teológica 3. El Espíritu de la Verdad*, Madrid 1998).
«El Misterio Pascual», *My Sal* III/2 Madrid 1971, 143-194.
Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln ⁶2000 (*Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004).
Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln ⁴1987. (*Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca 1968).
L'enfer. Une question, Paris 1988.
Christlicher Stand. Einsiedeln ²1992 (*Estados de vida*, Madrid 1994).
«El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia», Conc 1 [nº 9] (1965) 7-25; reeditado en *Spiritus Creador. Skizzen zur Theologie III*, 247-263.
«Puissance de Dieu et liberté», *Chosir* 69-70 (1965) 12-13.15.
- BARDY, G., «Discernement des esprits II. Chez Les Pères», *DSp* 3, 1247-1254.
«Direction Spirituelle. II Chez les chrétiens Orientaux», *DSp* 3, 1008-1060.
La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles, 2 vols., Tournai 1968.

- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik* III/2, (EVZ) Zürich 1948.
- BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971 (Madrid 1997).
- BARTOLOMÉ CARRANZA DE MIRANDA (†1576). *Cathechismo Christiano* 1558, Madrid I-II, 1972.
- BASILIO DE CESAREA, (†379) *DSp* 1, 1273-1283.
 constitutiones (Const.): *Constitutiones asceticae* PG 31, 1321-1428.
 spiritu (De Spir.): *De Spiritu sancto* PG 32, 68-217; SCh 17bis, 250-531.
 epistulae (Ep.): *Epistulae 1-366* PG 32, 68-217. (Y. Courtonne, *Lettres* (3 vols.) Les Belles Lettres, Paris 1957-1966) *Epist. XLII Ad Chilonem discipulum suum* (PG 32, 347-360).
 renuntiatione (De Ren. Saec.) *Sermo de renuntiatione saeculi*. PG 31, 625-648.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México ²1966.
Erasmus y el Erasmismo, Barcelona 1978.
 «De Erasmo a la Compañía de Jesús. Protesta e integración en la Reforma católica del siglo» XVI (ASRel 12 [nº 24] (1967) 57-81), en *Erasmus y el Erasmismo*, 203-244.
- BATLLORI, M., «De Raimundo Sabundo ataque Ignatio de Loyola», *AHSI* 38 (1969) 454-463.
- BAUER, J.B., *DTC*, Barcelona 1967.
- BEHM, J., (καρδία) *ThWNT* 3, 609-616 (*GLNT* 5, 199-216).
- BEIRNAERT, L., «Discernement et Psychisme», *Chr* 1 [4] (1954) 50-61.
Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan, Paris 1987.
- BENITO DE NURSIA, (480-547) *DSp* 1, 1371-1409.
La Regla, CSEL 75, 1-165 (R. Hanslik, ed.); SCh 181-186; BAC 115.
- BENOIT, P., «Non erat eis locus in diversorio» (Lc 2,7), en *Mélanges Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 173-186.
- BERARDINO, A. DI, (*DicPatr*). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I-II, Casale Monferrato [Marietti] 1983-1984; *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana* I-II, Salamanca [Sígueme] 1991-1992.
- BERNABÉ, Véase: Pseudo-Bernabé.
- BERNARDO DE CLARAVAL, (1090-1153) *DSp* 1, 1454-1499.
Sancti Bernardi Opera I-VIII (Ed. Cistercienses, Roma 1957-1977; BAC 444.452.469.473. 491.497).
 cantar (Sct.) *Sermones super Cantica Cantorum*. 86 (ed. Cist vol 1º (1-35), 3-255; vol 2º [36-86], 3-320; BAC 491, 78-1065).
 consideración (Cons.) *De Consideratione ad Eugenium Papam*. Tratado sobre la Consideración al papa Eugenio (Ed. Cist. 3, 393-493; BAC 452, 52-233).
 diligendo (Dil.) *Liber de Diligendo Deo*. Libro sobre el amor de Dios (ed. Cist. 3, 119-154; SCh 393, 57-168; BAC 444, 300-359).
 diversis (Div.) *Sermones Diversis*. 125 Sermones sobre diversas materias. (ed. Cist. 6/1, 73-406; BAC 497).

- humildad (Hum.) *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*. Tratado sobre los grados de humildad y soberbia (ed. Cist. 3, 13-59; BAC 444, 168-247).
- BERNARD [-MAITRE], H., *Essai historique sur les Exercices de Saint Ignace depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599)*, Louvain (Museum Lessianum) 1926.
- BERNHARDT, W., «'Suscipe Domine': Die ganze Hingabe an Gott », *ZAM* 11 (1936) 146-152.
- BERTRAND, D., «L'objectivité de Dieu [170-174]», *Chr* 26 (1979) 340-352.
- BEUGNET, A., «Aumône», *DThC* I/2, (A. Vacant, ed.) 2561-2571.
- BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964.
- BÖMINGHAUS, E., «Die Exerziten des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart», *StZ* 108 (1925) 333-348.
- BONA, I., (1609-†1674) «Feuillant, cardenal», *DSp* 1, 1762-1766.
Opera quotquot hactenus separatim edita fuere omnia, nunc primum in unum corpus collecta.
Tractatus de Discretione Spirituum, Amberes 1677, 221-322; Paris 1847.
- BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975.
- BOTTEREAU, G., «La gracia de amarte. Significado del 'Tomad, Señor y recibid'», *Manr* 57 (1985) 71-75.
- BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen ⁵1965.
- BOUYER, L., *La vie de S. Antoine*, Wandrille 1950 (SO 22, Bellefontaine 1977).
- BOVER, J.M., «Reglas para ordenarse en el comer ¿Por qué en la Tercera Semana?», *Manr* 9 (1933) 128-133.
- BOVON, F., *L'Évangile selon Saint Luc* (vol I 1-9), (vol II 9,51 a 14,35), (vol III 15,1 a 19,27) Genève 1991-2001.
- BOYLESVE, M. de, *Exercices Spirituels. Une pensée par jour*, Paris 1890, Tours 1904.
- BRETTLE, S., *San Vicente Ferrer und Sein Literarischer Nachlass*, Münster 1924.
- BRITO, E., *La cristología de Hegel* (2 vols.). Dissertation en vue de l'obtention du grade de docteur en théologie (UC Louvain), 1976, 775p.
 «La teología de los "Ejercicios" ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión», *Stromata* 35 (1979) 167-194.
 «Ejercicios Ignacianos y libertad moderna», en *Para una filosofía desde América Latina* (Ellacuría-Scannone eds.) P.U. Javeriana, Bogotá 1992, 265-279.
- BROU, A., *Les exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Histoire et psychologie*, Paris ²1922.
Saint Ignace, maître d'oraison, Paris 1925.
- BROWN, R. E., *The birth of the Messiah*, London 1977, (*El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982).
- BUCKLEY, M. J., «The Structure of the Rules for Discernment of Spirits», *WaySp* 20 (1973) 19-37.
- BUENAVENTURA, (1221-1274) *DSp* 1, 1768-1843.
Opera Omnia (Quaracchi; BAC 6.9.19.29.36.49).

- Breviloquium* (Quaracchi V, 201-291).
Itinerarium mentis in Deum (Itin.) (Quaracchi V, 295-313).
De triplici Via o Incendium Amoris (Quaracchi VIII, 3-27).
- BULTMANN, R., «ἔλεος, ἐλεέω», *ThWNT* II, 474-483; *GLNT* III, 399-424.
Die Geschichte der Synoptischen Tradition, Göttingen ⁷1967.
Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁶1968, (*Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981).
- BUSSINI, F., «Joie», *DSp* 8, 1236-1256.
- CABA, J., *La Oración de petición*, *AnBib* 62, Roma 1974.
Pedid y recibiréis, Madrid 1980.
- CABADA, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC 597 Madrid 1999.
De la libertad humana a la divinidad. Análisis histórico-sistemático de una relación, *Pensamiento* 54 (1998) 3-44.
- CABÁSILAS, Nicolás, (†1370) *DSp* 2, 1-9.
De Vita in Christo (Vit in Chr.) PG 150, 493-726; SCh 355.361.
- CALCAGNO, F.S., *Ascetica Ignaciana* I. Documenta, II. Exercitia (2 vols.), Torino 1936.
Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (3 vols.), Valencia 1947.
- CALVERAS, J., «Tecnicismos explanados. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas», *Manr* 1 (1925) 25-42.118-128.307-320; 2 (1926) 21-34.119-132.201-215.322-332; 3 (1927) 12-29.112-129; 5 (1929) 124-141.
«Meditación con las tres potencias», *Manr* 8 (1932) 193-209.
Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos, Barcelona ²1944.
«'Los Confesionales' y los Ejercicios de San Ignacio», *AHSI* 17 (1948) 51-101.
«Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio» *Manr* 20 (1948) 47-70 y 125-136.
Los tres modos de orar en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, Barcelona ²1951.
¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio? Barcelona ²1951.
«Notas exegéticas sobre el texto de los Ejercicios. La fealdad y malicia de cada pecado mortal cometido' [57]», *Manr* 24 (1952) 177-181.
«Notas exegéticas sobre el texto de los Ejercicios I. Cómo se ha de leer el final de la Anotación 6», *Manr* 24 (1952) 367-392.
«Los últimos retoques del texto de los Ejercicios», *Manr* 31 (1959) 261-280.
«Retoques del texto de los Ejercicios anteriores al Autógrafo» *Manr* 31 (1959) 353-370.
«Acerca del copista del Autógrafo de los Ejercicios», *AHSI* 30 (1961) 245-263.
«Un ensayo primitivo de declaración de los Ejercicios de Polanco» (I), *Manr* 33 (1961) 215-238.
«La elaboración de los Ejercicios de Polanco» (I) *Manr* 33 (1961) 341-362.
«Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata», *AHSI* 31 (1962) 3-99.

- «Más precisiones sobre la cronología del Autógrafo de los Ejercicios», *AHSI* 32 (1963) 322-327.
- Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia. Textuum antiquissimorum nova editio. Lexicon textus Hispani*, Roma 1969. Ex², MHSI 100.
- CANTIN, R., «L'indifférence dans le Principe et Fondement des Exercices Spirituels», *ScEc* 3 (1950) 114-145.
- «Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu selon saint Ignace de Loyola», *ScEc* 7 (1956) 237-266.
- CARRANZA, Véase: Bartolomé Carranza de Miranda.
- CASANOVAS, I., *Biblioteca dels Exercicis Espirituals de sant Ignasi de Loyola. Autor, Text, Teoria, Directori, Comentari, Explanació* (11 vols.), Barcelona 1930-1936. (*Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, traducción de los vols. 3.4.5.6, Barcelona 1945-1948).
- CATALÁN, J. F., «Scrupule», *DSp* 14, 461-467.
- CAVALCANTI, E., *I due discorsi De pauperibus amandis de Gregorio di Nyssa*, *OCF* 44 (1978) 170-180.
- CAVALLERA, F., «Apocryphes attribués à saint Augustin», *DSp* 1, 1130-1135.
- CERFAUX, L., «Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus», *RSPHTh* 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 125-153; *Recueil L. Cerfaux I* Gembloux 1954, 3-63.
- CERTEAU, M. de, «Un texte inédit de Pierre Favre», *RAM* 36 (1960) 346-349.
- «L'espace du désir ou Le fondement' des Exercices Spirituels», *Chr* 20 (1973) 118-128.
- CHAPELLE, A. - GERVAIS, P. - HAUSMAN, N. - LAFONTAINE, R. - POTTIER, B. - ROUWEZ, J., *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles 1990.
- «Les Annotations [1-20]», en *Un commentaire littéral*, 31-54.
- «Le titre et le presupposé, [21-22]» en *Un commentaire littéral*, 55-58.
- «Le Principe et Fondement [23]», en *Un commentaire littéral*, 59-68.
- «Les Apparitions [218.226-228]», en *Un commentaire littéral*, 404-410.
- «Contemplation pour obtenir l'amour [230-237]», en *Un commentaire littéral*, 429-437.
- «Notes sur les Scrupules [345-351] », en *Un commentaire littéral*, 483-488.
- «Regles pour avoir le vrai sens de l'Eglise [352-370]», en *Un commentaire littéral*, 489-498.
- «Ma dette envers Fessard et Bruaire». En *Au creux du rocher. Itinéraire spirituel et intellectuel d'un jésuite. Albert Chapelle*. Bruxelles (Lessius) 2004.
- CHOLLET, A., «Discernement des esprits», *DThC* IV/2, 1375-1415.
- CIPRIANO DE CARTAGO, (†258) *DSp* 2, 2661-2699.
- opere (Op. et elem.): *De opere et elemosynis (Sobre las buenas obras y limosnas)* CSEL 3/1, 371-394; CCL IIIA, 54-72; BAC 241, 230-252.
- oratione (Dom. orat.): *De dominica oratione* CSEL 3/1, 265-294; CCL IIIA, 90-113; BAC 241, 200-229.
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, (†444) *DSp* 2, 2672-2683.
- trinitate (Dial. Trin.): *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, PG 75, 9-656; *De sancta trinitate dialogi* VII. PG. 75, 657-1124; Sch 231.237.246.

- CIRILO DE JERUSALÉN, (†386) *DSp* 2, 2683-2687.
Catecheses mystagogicae (catech. myst.) PG 33, 1059-1128; Sch 126. (Mist. II: Sobre las ceremonias del bautismo. Mist. III: Sobre la confirmación. Mist. IV-V: Sobre la eucaristía).
- CLARKE, Th. E., «Jesus at table: The Ignatian Rules and human Hunger Today», en *Ignatian Spirituality in a Secular Age* (P. Schnier, ed.), *SRSp* 15, Waterloo-Ontario 1984, 91-112.
- CLASSEN, L., «Die 'Übung mit den drei Seelenkräften' im Ganzen der Exerzitionen», en *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 263-300.
- CLEMENCE, J., «Le Discernement des esprits dans les Exercices Spirituels' de Saint Ignace de Loyola», *RAM* 27 (1951) 347-375; 28 (1952) 64-81.
 «Une pédagogie de la foi selon l'Évangile. La Méditation du Règne», *RAM* 32 (1956) 145-173.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, (†antes del 215) *DSp* 2, 950-961.
 pedagogo (Paed.) *Paedagogus* I-III PG 8, 249-684; GCS 12, 89-292.359-365; Sch 70.108. 158; [Gredos] 118, 41-344; *Pedagogo* I-III, FPa 5, Madrid 1994.
 stromata (Strom) I-VIII: (PG 8, 685 a 9,602) GCS 52[15]; Sch 30.38.428.446.278-279. *Stromata I-VI* (PG 8, 685 a 9,602) GCS 52[15]; I-III FPa 7 y 10. *Stromata V* (Sch 278.279). *Stromata VII-VIII* GCS 2¹⁷, 3-102.231-234; I (Sch 30); II (Sch 38).
- COATHALEM, H., *Commentaire du livre des Exercices*, Paris 1965.
- CODINA, A., «¿La meditación de 'Dos Banderas' es de Ignacio o de un anónimo?» *Razón y Fe* 14 (1915) 474-487.
Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola. Estudio histórico, Barcelona 1926.
 «¿En afecto o En efecto?» *Manr* 10 (1934) 193-203.
- CODINA, V., «Claves para una hermenéutica de los Ejercicios», *Manr* 48 (1976) 51-72 y 141-150.
 «La noche oscura del P. Arrupe. Una carta autógrafa inédita», *Manr* 62 (1990) 165-172.
- COGNET, L., «La Spiritualité Moderne (1500-1650)» en *Histoire de la Spiritualité Chrétienne* III/2, Paris 1966.
- COLOSIO, «Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della Spiritualità», *RAMi* 10 (1965) 492-508.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología Cristología y Antropología* (1981); *Documenta* (1969-1985) (Ciudad del Vaticano 1988) 308-350; Gr 64 (1983) 5-24; BAC 587, 245-264.
- CONCILIUM TRIDENTINUM, Societas Goerresiana, vols I-XIII, Freiburg 1931-1938.
- CONGAR, Y.-M., *Je crois en l'Esprit Saint* I-III, Paris 1979-1980 (*El Espíritu Santo*, Barcelona 2¹⁹⁹¹).
- «Civitas Dei et ecclesia» chez saint Augustin: Histoire de la recherche, son état present, *RevÉtAug* 3 (1957) 1-14.
 «L'Église dans l'Enchiridion de saint Augustin», *ÉgIT* 10 (1979) 195-206.

- CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Upcomillas Madrid, 2004.
- COURCELLE, P., *L'Ame en Cage, en Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. (Festgabe J. Hirschberger) Frankfurt 1965, 103-116.
 «Tradition Platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison», *REL* 43 (1966) 406-443.
- COUREL, F., *Exercices Spirituels*, Paris 1963.
- COVARRUBIAS, S. de, *Tesoro de la lengua castellana* (según la edición de 1611) (M. de Riquer, ed.), Barcelona 1943.
- CREXANS, R., «Del segundo preámbulo de la meditación del Reino de Cristo», *Manr* 11 (1935) 225-231.
- CUESTA, L., «Contemplación de los Misterios: Fundamentación del método de contemplación ignaciana», en *Curso de Aportaciones*, Madrid 1982, 25-33.
- CUSSON, G., *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et Exercices spirituels*, Bruges, Paris, Montréal ²1976, (*Experiencia personal del misterio de la salvación*, Madrid 1973).
- DALMASES, C. de, *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia. Textuum antiquissimorum nova editio. Lexicon textus Hispani*, Roma 1969. Ex², MHSI 100.
Obras Completas de S. Ignacio de Loyola, Madrid ²1963.
El Padre Maestro Ignacio, Madrid 1980.
Ejercicios Espirituales, Santander 1987.
 «La Chiesa nell'esperienza personale di Sant' Ignazio», en '*Sentire con la Chiesa*' *Sfida-Storia-Pedagogia*, CIS n° 3, Roma 1980, 49-63.
 «De los Ejercicios dados según la Anotación 18: historia y método», *CIS* 10 (1980) 11-21.
- DANIÉLOU, J., «Retraite Ignatienne et Tradition Chrétienne», *Chr* 3 (1956) 152-170.
 «Démon», *DSp* 3, 152-189.
- DEBONGNIE, P., *Jean Mombaer de Bruxelles abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes*, Louvain 1927.
 «Dévotion Moderne», *DSp* 3, 727-747.
- DECLoux, S., «La transformación del yo y la experiencia de la relación interpersonal con Jesús», en *Psicología y Ejercicios ignacianos I*, ColManr 5, Bilbao-Santander 1991, 397-411.
 «Nuestra Señora en la espiritualidad ignaciana», *CIS* 19 (1988) 11-141.
- DELCHAR, A., «Examen de Conscience. Conclusion Spirituelle», *DSp* 4, 1831-1838.
- DELORME, J., *El Evangelio según S. Marcos*, Estella 1985.
- DEMOUSTIER, A., «L'homme a été créé pour...», *Chr* 23 (1976) 357-369; 31 (1984) 33-43.
 «La contemplation et l'apparition du Christ à Notre Dame», *Chr* 33 (1986) 100-113.
- DENIS, A., *Commentarii in Exercitia Spiritualia S.P.N. Ignatii concionatoribus etiam accommodati* (4 vols.), Malines 1891-1893.

- DESOUCHES, D., «Au-delà du Christ. La contemplation pour obtenir l'amour [230-237]», *Chr* 27 (1980) 458-471.
- DHANIS, Éd., *Resurrexit*. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Roma, 1970) Libreria Editrice Vaticana, 1974.
- DIADOCO DE FOTICEA, (s. V) *DSp* 3, 817-834.
(Cap. cent.) *Capita centum de perfectione spirituali* SCh 5ter. PG 65, 1148-1212
- DIAZ-PLAJA, G., «El estilo de San Ignacio», en *El estilo de San Ignacio y otras páginas*, Barcelona 1956, 9-51.
- DIDAJÉ, *Didakhé apostolorum* (Did) (F.X. Funk - K. Bihlmeyer eds., *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1924); SCh 248, 140-210; BPa 50, 61-63.
- DIETSCH, J.C., «Los Ejercicios Espirituales y el Credo», *CIS* 10 (1980) 41-49.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a, «La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los Ejercicios de San Ignacio», *Manr* 23 (1951) 171-193.
- DILTHEY, G., *Gesammelte Schriften* I-XIX (B. G. Teubner, ed.) Stuttgart 1962 / (Vandenhoeck - Ruprecht) Göttingen 1982.
V *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig-Berlin 1924.
VI *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, Leipzig-Berlin 1924.
VII *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Leipzig-Berlin 1927.
- DINGJAN, F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen 1967.
- DIONISIO EL PSEUDO-AREOPAGITA, (†) *DSp* 3, 243-429
Corpus Dionysiacum, I-II, (Beate Regina Suchla, Günter Heil y Adolf Martin Ritter, eds.), Berlin-New York 1990-1991. (*Tutte le Opere*, [P. Scanzosso, E. Bellini eds.] Milán ²1983).
caeleste (Cael. hier.) *De caelesti hierarchia* 7-59; SCh 58bis, 69-191; BAC 511.
eccles (Eccl. hier.) *De ecclesiastica hierarchia*, 63-132; PG 3, 396-569; SCh 58, 70-191.
epistulae (Ep.) *Epistulae* 155-210; PG 3, 1065-1120.
mystica (De myst. theol.) *De Mystica Theologia* 141-150; PG 3, 997-1048; Dionysiaca I, Bruges 1937, 565-602.
nominibus (De div. nom.) *De divinis nominibus* 107-231; PG 3, 585-984.
- DIONISIO EL CARTUJANO, *DSp* 3, 430-449. *Opera Omnia*, Tournai (1909ss.)
Enarratio in Epistolam 1 B. Pauli ad Corinthios, *Opera Omnia* 13, 121-208.
De laudabili vita viduarum, *Opera Omnia* 38, 121-142.
De vita inclusarum, *Opera Omnia* 38, 385-409.
De via purgativa. Exercitium devotum per septimanae ferias apte distinctum, *Opera Omnia* 40, 73-82.
De discretione et examinatione spirituum, *Opera Omnia* 40, 265-305; 306-319.
De gaudio spirituali et pace interna: Libri duo, *Opera Omnia* 40, 505-581.

- DOMÍNGUEZ MORANO, C., «El mucho examinar: funciones y riesgos», *Manr* 62 (1990) 273-287.
- DORLANT, P., (1454-1507) *DSp* 3, 1646-1651.
Viola anime per modum dyalogi inter Raymundum Sebundium artium medicine atque sacre theologie professorem eximium et dominum Dominicum semiverbium, De hominis natura (per quem omnia facta sunt) tractans ad cognoscendum se, Deum et hominem. 1ª ed. Colonia 1499.
- DOROTEO DE GAZA, († 560/580) *DSp* 3, 1651-1664.
Didascalii (PG 88, 1611-1838).
 doctrinae (Doct.) *Doctrinae diversae*, SCh 92.
- DUBOIS, J. (Giacomo, Guespin, etc.), *Diccionario de Lingüística*, Madrid 51998.
- DUDON, P., *Saint Ignace de Loyola*, Paris 31934.
 «Le 'Libellus' du P. Bobadilla sur la communion fréquente et quotidienne», *AHSI* 2 (1933) 258-279.
- DUMONT, Ch., «La Spiritualité de Saint Bernard», *NRT* 112 (1990) 502-515.
- DUPONT, J., *Les Béatitudes I-III*, Paris 21969-1973.
Études sur les Évangiles synoptiques I-II, Leuven 1985.
Le tentazioni di Gesù nel deserto, Brescia 1970; *Les Tentations de Jésus au désert*, SN 4, Brujas 1968.
 «Filius meus es tu. L'interprétation de Ps 2,7 dans le Nouveau Testament», *RSR* 35 (1948) 522-543.
 «Assis à la droite de Dieu. L'interprétation du Ps 110,1 dans le N.T.», en *Resurrexit*, Roma 1974, 340-419.
 «Le chrétien, miroir de la glorie divine, d'après 2 Cor 3,18», *RB* (1949) 392-411.
La parabole des Talents (Mt 25,14-30) *AssSeig* (2ª serie) 64 (1969) 18-28.
Jésus retrouvé au Temple (Lc 2,41-52) *AssSeig* (2ª serie) 11 (1970) 40-51.
 «La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus», *TRSR* 14 (1978) 279-329.
 «Le Dieu de Jésus», *NRT* 109 (1987) 321-344.
- DUPRÉ, L., «Current Theology, Hans Urs Von Balthasar's Theology of aesthetic form», *ThSt* 49 (1988) 299-318.
- DUTTON M.L., *The Cistercian Source: Aelred, Bonaventure, and Ignatius, en Goad an Nail*, Kalamazoo [Michigan] 1985.
- EADMER DE CANTERBURY, (1060/1064-1141) *DSp* 4,1-5.
Liber de Sancti Anselmi Similitudinibus (PL 159, 605-708).
- EFRÉN DE NÍSIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* (L. Le-loir, ed.) SCh 121, 41-409.
- ELREDO DE RIEVAL († 1167), *DSp* 1, 225-234.
De Jesu puero (Quand Jésus eut douze ans. SCh 60, 46-123)
De Institutione Inclusarum (La Vie de Recluse. SCh 76, 42-203).
- ENCINAS, A., *Los Ejercicios de San Ignacio*, Santander 21954.

- EPINEY-BURGARD, G., *Gérard Grote (1340-1384) et les débuts de la Dévotion Moderne*, Wiesbaden 1970.
- ERASMO, D., de Rotterdam, (1467 †1536).
Desiderii Erasmi Opera Omnia V. IX, Hildesheim [G. Olms] 1962.
Enchiridion Militis Christiani, Opera Omnia V, 1-66. *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano y la Paráclisis o exhortación al Estudio de las letras divinas*, Obra traducida por el Arcediano de Alcor, Alonso Fernández de Madrid y publicada en 1526 y también probablemente en Alcalá de Henares (M. Eguía, ed.) el año 1529. Cf. BNM. R. 5079 (Dámaso Alonso, ed.), Madrid 1932.
Supputatio errorum in censuris Beddae, Opera Omnia IX, 515-702.
- ESBROECK, M. Van, *Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de Logique Kérygmaticque*, Paris 1968.
- ESPINOSA, Cl. (ed.), *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, (Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 1966), Madrid 1968.
- EUSEBIO DE CESAREA.
 historia (EH): *Historia eclesiástica I-IV* Sch 31.41.55.73. BAC 349 y 350.
 preparatio: *Preparación evangélica* (15 libros) I (Sch 206); II-III (Sch 228); IV-V17 (Sch 262); V18-VI (Sch 266); VII (Sch 215); XI (Sch 292); XII-XIII (Sch 307); XIV-XV (Sch 338).
- EVAGRIO PÓNTICO, (345-399) *DSp* 4,1731-1744.
 diversis (De div. mal. cog.) *De diversis malignis cogitationibus* (PG 79, 1200-1233; PG 40, 1240-1244). ¿1145-1164?
 practica (Cap. pract.) TrPr: *Capita practica ad Anatolium* PG 40; Sch 170.171 (482-715).
- EVANGELIUM NICODEMI BYZANTINUM, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème* [R. Gonnelle ed] CC [Series Apocryphorum Instrumenta 3] Tournhout 2008.
- EVANS, C. F., «Tertullian's references to Sentius Saturninus and the Lukan census», *JThS* 24 (1973) 24-39.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* IV, Madrid ³1981.
- FERRER. Ver Vicente Ferrer.
- FERRUSOLA, P., *Comentaria in librum exercitiorum B.P. Ignatii Loiolaei hispanice scripta latine reddidit* Iacobus Novell, Barcelona 1885.
- FESSARD, G., *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (3 vols.): I (*Temps-Liberté-Grace*) Paris 1956; II (*Fondement-Péché-Orthodoxie*) Paris 1966; III (*Symbolisme et historicité*) Paris-Namur 1984.
- FEUILLET, A., «El significado fundamental de la agonía en Getsemaní», en *Teología de la cruz*, Salamanca 1979, 110-131.
- FIORITO, M. A., «Cristocentrismo del Principio y Fundamento de S. Ignacio», *CyF* 17 (1961) 3-42.
Discernimiento y lucha espiritual, San Miguel-Buenos Aires 1985.
- FITZMYER, J. A., «'Peace upon earth among men of his good will' (Lk 2,14)», *ThSt* 19 (1958) 225-227.

- FLIPO, C., «La Contemplation du Règne E.S. n° 91-99», *Chr* 31 (1984) 71-84; en *Chercher et trouver Dieu. Chr n° 124* (1984) Hors série, 71-84.
 «Les mystères du Christ dans les Exercices de saint Ignace E.S. n° 101-105», *Chr* 24 (1977) 209-222; *CIS* 17 (1980) 99-116; en *Chercher et trouver Dieu. Chr* 124 (1984) Hors série, 85-98.
- FLUSSER, D., «Sanktus und Gloria», en *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über di Bibel.* (Festschrift für O. Michel) Leiden-Köln 1963, 129-152.
- FOUCAULD, Ch, *Ecrits spirituels de Charles de Foucauld*, Paris (J. De Gigord ed.) 1947 (Madrid 1958).
- FOUILLOUX, Et., «Nouvelle théologie et théologie nouvelle (1930-1960)», en *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international* (Casa de Velázquez, 2-5 abril 2001). Benoît Pellistrandi (coord), 2004, 411-425.
- FRAIKIN, D., *Ressemblance et image de Dieu*, (III. Periode Hellénistique; IV. N.T.) DBS X, 403-414.
- FRANCISCO DE SALES, *Oeuvres I-XXII*, Annecy 1892-1925.
Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade (A. Ravier ed.), 1969.1992.
- FREUD, S. Ed., *Standard edition*, I-XXIV, Londres [Hogarth Press] 1966-1974 (Ed. Amorrotu, Buenos Aires).
Early Psycho-Analytic Publications, Standard edition III, London 1975.
Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehns VIII; Formulations on the two principles of mental functioning, XII London 1975 (Buenos Aires 1980).
- FREY, J. B., «La signification du terme 'Protokos' d'après une inscription juive» *Bib* 11 (1930) 373-390.
- FRICK, E., «La imaginación en cuanto método de la transformación del yo», *Psicología y Ejercicios* II, ColManr 6, Bilbao-Santander 1991, 287-303.
- FÜGLISTER, N., «La Nouvelle Alliance (Jr 31,31-34)» *AssSeig* (2ª serie) 18 Paris 1971, 28-35.
- GÁDAMER, H.G., *Hermeneutik II Wahrheit und Methode*, Tübingen 21965 1993. (*Verdad y Método*, Salamanca 1977).
- GAGLIARDI, A., *De Discretione Spirituum. Regulae Explanatae*, Nápoles 1851.
Commentarii seu explanationes in exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola, Brujas 1882.
- GANDULFO DE BOLOGNA (cf. *DThC* VI/1, 1142-1150).
- GARCÍA DOMINGUEZ, L.Mª., «¿Qué son las afecciones desordenadas para Ignacio y cómo leerlas hoy desde la psicología?», en *Psicología y Ejercicios* I, ColManr 5, Bilbao-Santander 1991, 94-108.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., «Las reglas para ordenarse en el comer para adelante. Aplicación de estas reglas a un tema actual», *Manr* 56 (1984) 195-204.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965.
San Ignacio de Loyola. Nueva biografía, Madrid 1986.
- GAUTHIER, R.A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.
- GENNADIO DE MARSELLA, *Concilia Africae (345-525). Concilium Carthaginense Quartum. Statuta Ecclesiae Antiqua* (Ch. Munier, ed.) CCL 149, 342-354.

- GEORGE, A., «Pauvre», *DBS* VII, 387-406.
 «Il vous est né aujourd'hui un Sauveur, Lc 2,1-20 AssSeig (2^a serie) 10 (1970) 50-67.
- GERARDO ZERBOLT DE ZUTPHEN, (1367-1398) *DSp* 6, 284-289.
De reformatione interiori seu virium animae. II De Spiritualibus ascensionibus c. 1-70, (Montserrat 1499, J. Luschner, ed. 84f.) *Manuel de la réforme intérieure*, Turnhout 2001.
- GERSON, J., (1363-1429) *DSp* 6, 314-331.
Oeuvres Complètes, [Mgr Glorieux ed.], Tournai 1962, Paris 1971-1973.
De distinctione verarum revelationum a falsis, *Oeuvres* III 90, 36-56.
Centilogium de impulsibus, *Oeuvres* VIII, 134-149.
De signis bonis et malis, *Oeuvres* IX, 162-166.
De probatione spirituum, *Oeuvres* IX, 177-185.
De examinatione doctrinarum, *Oeuvres* IX 458-475.
- GERVAIS, P., «Les règles de deuxième semaine [328-336]», en *Un commentaire littéral*, Bruxelles 1990, 253-282.
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, Göttingen, Heidelberg ¹⁷1962.
- GIANNELLI, C., «Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie», *REByz* 11 (1953) 106-119.
- GIBLIN, C.H., «Reflections on the sign of the Manger» *CBQ* 29 (1967) 87-101.
- GIL, D., *La consolación sin causa precedente*, Montevideo 1971.
Discernimiento según San Ignacio, Roma 1980.
- GIULIANI, M., «Les motions de l'Esprit», *Chr* 1 (1954) 62-76.
 «Se décider sous la motion divine», *Chr* 4 (1957) 165-186.
 «Dieu notre Créateur et Rédempteur», *Chr* 6 (1959) 329-344.
 «Faire pénitence» *CSpIg* 8 (1984) 29-35.
- GNILKA, J., *Der Brief an die Philipper*, Düsseldorf 1969 (*Carta a los Filipenses*, Barcelona 1975).
- GÓMEZ García, *Carro de dos vidas* (Sevilla 1500) BNM I-1723; FUE, (M. Andrés Martín, ed.) Madrid 1988.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar de la teología, Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008.
- GÖRRES, A., «Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola», *GuL* 29 (1956) 283-289.
Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse, Munich 1958 (*Métodos y experiencias del Psicoanálisis*, Barcelona 1963).
- GOUVERNAIRE, J., *Quand Dieu entre à l'improviste. L'enigme ignatienne de la consolation sans cause*, Paris 1979.
- GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de Prudencia*, Madrid 1968.
- GRANERO, J. M., «'Sentir con la Iglesia'», *MiCo* 25 (1956) 203-233.
- GREEN, Th.H., *Weeds among the wheat. Discernment, where prayer and action meet*, Notre Dame 1984 (*La cizaña entre el trigo*, Madrid 1992).

- GREGORIO MAGNO, (540-604) *DSp* 6, 872-910.
 homiliae (Hom. in Ez.): *Homiliae in Ezechielem prophetam* (PL 76, 785-1072) CCL 142; SCh 327.360.
 homiliae (Hom. in ev.): *Homiliae in evangelia* (PL 76, 1075-1312).
 moralia (Mor.): *Moralia in Job* I-II (PL 75 509-1162 y 76, 9-782) CCL 143.143A.143B; SCh 32bis) XI-XIV (SCh 212) XV-XVI (SCh 221); BPa 42 (Libros I-V).
 pastoralis (Reg. past.): *Regulae pastoralis liber* (PL 77, 13-128) SCh 381.382; BPa 22.
 registrum (Reg. ep.) *Registrum epistolarum I et II*, CCL 140.140A; SCh 370.
- GREGORIO NACIANCENO, (†390) *DSp* 6, 932-971.
 epistulae theologicae, (Ep theol) 101-102.202: (101 Al sacerdote Cleonio; 102 Al sacerdote Cleonio; 202 A Nectario, obispo de Constantinopla) SCh 208, 36-95.
 orationes theologicae (or. theol.): *Orationes theologicae* I-V (PG 36, 12-664, BPa 30, 75-266).
In sancta lumina. orat. 39, PG 36, 335-360.
- GREGORIO DE NISA, (331-394) *DSp* 6, 971-1011.
 antirrheticus (Antirrh.): *Antirrheticus aduersus Apollinarium*, PG 45, 1124-1269; GNO III/1, 131-233).
 opificio (De hom. op.): *De hominis opificio*, PG 44, 124-256; SCh 6.
 oratio (Or. cat.): *Oratio catechetica magna* PG 45, 9-105; GNO III/4; SCh 453.
 oratione (De or. dom.): *De oratione dominica orationes* V, PG 44, 1120-1193; GNO VII/2.
 vita (Vit. Moys.): *De vita Moysis* PG 44, 297-430; GNO VII/1, 1-145; SCh lter 44-327; BPa. 23.
- GREGORIO PALAMÁS, Véase: Palamás.
- GREGORIO TAUMATURGO, 213 †270 *DSp*, 6, 1014-1020.
In Originem oratio panegyrica, SCh 148, 93-183. (*Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes*. BPa 10, Madrid 1990).
- GREISCH, J., *Analogia entis et analogia fidei. Une controverse*, *EPh* 44 (1989) 475-496.
- GRIBOMONT, J., *Hesicasmo, DicPatr* I (1026-1027).
- GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1964.
Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1971.
- GUIBERT, J. DE, «L'élection dans les Exercices», en *GrDr*, 172-194.
La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse Historique, IHSI, Roma 1953.
- GUIDETTI, A., «La Anotación 18: Método olvidado de Ejercicios ignacianos», Madrid 1968, 620-630.
- GUILLAUMONT, A. C., «Démon» *DSp* 3, 189-212.
Évagre le Pontique, SCh 170, 21-125.
- GUILLERMO DE SAN TEODORICO (Saint-Thierry), (1085-1148) *DSp* 6, 1241-1263.
Lettre aux Frères du Mont-Dieu, *Lettre d'or* (J. Dèchanet, ed.) SCh 223, 130-385.

- GUY, J.C., «Examen de conscience III. Chez les Pères de l'Église», *DSp* 4, 1801-1807.
«L'apparition à Notre Dame [219.299]» *Chr* 24 (1977) 356-362.
- GUY, J.Cl., *Les Apophtegmes des Pères*. Collection Systématique I-II, SCh 387 y 474.
- HAAG, H., *Teufelsglaube*, Tübingen 1974 (*El Diabolo. Su existencia como problema*, Barcelona 1978).
- HAAG, H. - A.VAN DEN BORN - S. AUSEJO, «Gehenna» *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1964, 739-740.
- HAAS, Ad., *Geistliche Übungen*, Freiburg 1975 («Commento sulle Annotazioni agli Esercizi Spirituali», *CIS* 11, Roma 1976).
- HAAS, A.M. *Im Schweigen Gott zur Sprache bringen – Gotteserfahrung der Mystik. (Dejar hablar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística)* Congreso internacional en conmemoración de los XXV años del Instituto de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 25-Oct de 2007 (en prensa).
- HAMEL, E., «¿Cómo presentar hoy el decálogo en los Ejercicios?» *CIS* 10 (1980); *CSpIg* 5 (1981) 115-129.
- HAUSHERR, I., *Penthos*, OCA 132, Roma 1944.
Les exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique, OCP 20 (1954); [OCA 176].
Direction spirituelle en Orient autrefois, OCA 144, Roma 1955; *DSp* 3, 1008-1060.
Noms du Christ et vois d'oraison, OCA 157, Roma 1960.
Leçons d'un contemplatif, Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique, Paris 1960.
«'De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta'», en *Études de Spiritualité Orientale*, OCA 183, Roma 1969, 11-22.
«Abnegation, Renoncement, Mortification», en *Études de Spiritualité Orientale*, OCA 183, Roma 1969, 301-313.
De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta (L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux), OCA 183, Roma 1969, 11-22.
- HAUSMAN, N., «L'Incarnation et la Nativité», en *Un commentaire littéral*, Bruxelles 1990, 195-213.
- HEGEL, G. W. F., *Berliner Schriften* 1818-1831 (J.Hoffmeister ed.), Hamburgo 1656.
phänomenologie (Phä.): *Phänomenologie des Geistes* (1807) (F.Meiner, ed.) Hamburgo 61952; *Gesammelte Werke*, IX (1980); *La Phénoménologie de l'esprit* J. Hyppolite I-II Paris 1939-1941; *Fenomenología del espíritu*, México 1981.
- HENRICUS DE FRIMARIA (Heinrich von Friemar) (†1354) *DSp* 7, 191-197.
De quattuor instinctibus, scilicet divino, angelico, diabólico et naturali. Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister: Lateinischmittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen, (R.G. Warnock - A. Zumkeller eds.) Würzburg 1977, 152-235.
- HERMAS, *El Pastor*, SCh 53bis, 76-365; BPa 50, 383-498.
- HERODOTO, *Historias*, I-IX Gredos 3.21.39.82.130, Madrid 1977-1989.

- HEVENESI, G., (Vásárosmiske/Hungría 1656 - †Vienne 1715), "*Scintillae Ignatianaë*", 1705.
- HILARIO DE POITIERS, (310-367) *DSp* 7, 466-499.
De Trinitate CCL 62 [I-VII] 310; 62A [VIII-XII] 742; BAC 481, Madrid 1986.
- HINSCHIUS, P., (ISIDORUS, MERCATOR) *Decretales Pseudo-Isidorianae Et Capitula Angilramni. Ad Fidem Liborum Manuscriptorum Recensuit Fontes Indicavit Commentationem de Collectione Pseudo-Isidori Praemisit Paulus Hinschius*. Aalen, 1963, reimpresión latina de los textos originales publicados en Leipzig en 1863 (PL 130).
- HIPÓLITO, haeresiae (Refut. haer.): *Refutatio omnium haeresium*, llamada Filosofumena (PG 16, 3017-3454) GCS 26, III 1-293; A. Siouville, (2 vols.) 1928.
- HIRSCHBERGER, J., (Festgabe) *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt 1965.
- HÖLDERLING, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid 1987.
- HOLZMEISTER, V., «Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit» *VD* 22 (1942) 97-102.
- HOMERO, *Iliada*, Gredos 150, Madrid 1991.
Odisea, Gredos 48, Madrid 1982.
- HOURLIER, J., «Humanité du Christ (Le XIII^e siècle)», *DSp* 7, 1053-1063.
- HUGO DE BALMA, (s. XIII-XIV) *DSp* 7, 859-873.
Stimulus divini amoris BNM. I-866.
De Mystica Theologia en S. Patris I. E. Bonaventurae *Opusculorum Theologorum* II, Venecia 1564, 284v-312v; *Viae Sion lugent o Sol de contemplativos*, Toledo 1514, 135fol (BNM. R. 20511) *DSp* 7, 859-873.
- HUGO DE SAN VICTOR, (†1141) *DSp* 7, 901-939.
Soliloquium De arrha animae (PL 176, 951-970).
De Modo Orandi (PL 176, 977-988). *De virtute orandi*, en «L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor» I, Colección «Sous la règle de Saint Augustin» 1997, 126-171.
Serm 72 (PL 177, 1126-1131).
(De gratia contemplationis, PL 196; *Seis Opúsculos Espirituales* SCh 155; *De arca de Noe* PL 176).
- HUIZINGA, J., *Homo Ludens Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956, (Madrid 1972).
- HUMMELAUER, F., *Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola Puncta*, Freiburg 1925.
- IGLESIAS, I., «La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales», *Manr* 59 (1987) 373-387.
 «La historia en los Ejercicios, el primer preámbulo es la historia», *Manr* 61 (1989) 121-130.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, (†110/117) *DSp* 7, 1250-1266.
Cartas, SCh 10, 66-223; BPa 50, 235-287.
- IOANNES DE CAULIBUS, (s. XIV) *DSp* 8, 321-326.
Meditationes vitae Christi en S. Patris I. E. Bonaventurae *Opusculorum Theologorum* II, Venecia 1564, 332v-378v, Montserrat 1499.

- La vida de nuestro Redemptor y Salvador Jesu Christo según el seráfico doctor Sant Buenaventura*, Valladolid 1512. BNM R.512
- IPARRAGUIRRE, I., *Directoria*, MHSI 76, Roma 1955.
- Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma 1946.
- Obras Completas de S. Ignacio de Loyola*, Madrid ²1963.
- Historia de los Ejercicios de S. Ignacio II (1156-1599)* Bilbao-Roma 1955.
- Historia de los Ejercicios de S. Ignacio III (siglo XVII)* Roma 1973.
- Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS 7, Roma ²1978.
- IRENEO DE LYON, (†202) *DSp* 7, 1923-1969.
- Adversus haereses* (Adv. haer.) PG 7, 437-1224; I (SCh 263.264); II (SCh 293.294); III (SCh 210.211); IV (SCh 100 2vols) A. Orbe, BAC Maior 53, Madrid 1996; V (SCh 152.153).
- ITURRIOZ, J., «Coloquio del primer Ejercicio y contemplación para alcanzar amor», *Manr* 51 (1979) 165-171.
- JAEGER, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin (Oct) 1933 (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Mexico ²1971).
- JERÓNIMO, *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*. CCL 73, 1-465; libri XII-XVIII. CCL 73A, 465-799.
- S. Eusebii Hieronymi Epistulae*; a) Pars I. *Epistulae 1-70*. CSEL 54, 1-708; Pars II. *Epistulae 71-120*. CSEL 55, 1-515; Pars III. *Epistulae 121-154*. CSEL 56, 1-368; b) Les Belles Lettres I (1-22); II (23-52); III (53-70); IV (71-95); V (96-109); VI (110-120)
- JIMÉNEZ DE CISNEROS, García, *Exercitatorio de la Vida Espiritual*, en *Obras Completas II* (C. Baraut, ed.) Montserrat 1965, 77-455.
- JONGE M. de (ed.), *Testamenta XII Patriarcharum*, Leiden ²1970.
- JOSSUA, J.-P., *Le Salut, Incarnation ou mystère pascal*, Paris 1986.
- JUAN CASIANO, (†430-435) *DSp* 2, 214-276.
- Conlationes (Conl) I-XXIV* (CSEL 13, 712; SCh 42.54.64) *Traducciones castellanas del siglos XV-XVI* (B.Escorial s.XV: d.III.4; S.I.13; s.XVI: h.IV.28; BNM. ms 61 316fol. trad. González de Villasimpliz, dedicada a Fco. de Borja, Marqués de Lombay).
- De Institutis cenobiorum* (Inst) L.XII (CSEL 17, 231; SCh 109).
- JUAN CLÍMACO, (575-650) *DSp* 8, 369-389.
- Scala Paradisi* (PG 88, 623-1210); *Sant Juan Climaco que trata de las tablas y escalera spiritual: por donde han de subir al estado de la perfección*, Toledo 8 de Nov 1504, (Biblioteca Nacional R. 586); *L'Échelle Sainte* (P. Deseille ed.) SO 24, Bellefontaine 1978.
- JUAN DE CAZALLA, *Lumbre del alma*, (Martínez de Bujanda, J., ed.), Madrid 1974.
- JUAN DE TESALONICA, (†630) *DSp* 8, 778-780.
- Dormitio Dominae Nostrae Deiparae* (PO 19, 375-405).
- JUAN CRISÓSTOMO, (†407) *DSp* 8, 331-355.
- homiliae et sermones exegetici:
Sermones 1-9 in Genesim (Serm in Gn) PG 54, 581-630 (año 386).

- Homiliae 1-67 in Genesim* (Hom in Gn) PG 53, 21-54.580 (año 388).
Expositiones in psalmos (Exp in Psal) (4-12.41.43-49.103-106.108-117.119-150) PG 55, 39-498.
- In Matthaeum homiliae 1-90* (Hom in Mt) PG 57,13 a 58,794 (1-45 BAC 141; 46-90 BAC 146).
- In Iohannem homiliae 1-88* (Hom in Io) PG 59, 23-482. (hom 1-29 BPa 15).
- In Illud, Vidi Dominum*. hom III (PG 56, 112-120).
- JUAN DE LA CRUZ, (1542-1591) *DSp* 8, 408-447.
Obras Completas (V. Rodríguez – F. Ruiz Salvador eds.) Madrid ⁵1993.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.
- KÄSEMANN, E., *An die Römer*, Tübingen 1974.
- KASPER, W., *Jesus der Christus*, Mainz 1976, (*Jesús el Cristo*, Salamanca 1976).
- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*, *Obras y papeles de Kierkegaard VI*, Madrid 1969.
Las obras del Amor, Hermeneia 67, Salamanca ²2006.
- KNELLER, C.A., «Zu den kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola II Quellen der Exerzitien?», *ZKTh* 49 (1925) 161-185.
- KOLVENBACH, P.-H., *Decir [...] al Indecible*, ColManr 20, Bilbao-Santander 1999.
 «Esercizi Spirituali e amore preferenziale per i poveri», *CIS* Roma 1984, 105-118 (*Decir [...] al Indecible*, 171-182).
 «Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales», *CIS* 18 (1987) 11-30.
 «La Pascua de Nuestra Señora» *CIS* 19 (1988) 143-159.
 «La pasión según S. Ignacio», *CIS* 20 (1990) 61-71.
- KUHN, K. G., «Jesus in Gethsemane», *EvTh* 12 (1952) 260-285.
- KUNZ, E., «Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola», *GuL* 42 (1969) 280-301.
- LADARIA, L. F., *Antropología Teológica*, Roma-Madrid 1983.
 «La unción de Jesús y el don del Espíritu», *Gr* 71 (1990) 547-571.
- LAFONTAINE, R., GERVAIS, P., ROUWEZ, J., *Les Exercices Spirituels, dossier d'un Séminaire*, Bruxelles 1982-1983.
 «Troisième et quatrième exercices. Les répétitions et le triple colloque [62-64]», en *Un commentaire littéral*, Bruxelles 1990, 119-125.
- LAMPE, G.W.H., *A patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961.
- LANG, B., «Angel-Satán», en *DicCT I*, Barcelona 1989, 50-58.
- LAPESA, R., *Historia de la lengua española*, Madrid 1955.
- LARRAÑAGA, V., «La revisión total de los Ejercicios por San Ignacio ¿en Paris o en Roma?», *AHSI* 25 (1956) 396-415.
- LAURENTIN, R., *Structure et Théologie de Luc. I-II*, Paris ⁴1964.
- LE BLOND, J.-M., «Deux étendards», *Chr* 9 (1962) 78-96.
- LEDOCHOWSKI, W., «De exercitiis spiritualibus pro nostris», *ARSI* 8 (1935) 161-190.
- LEDRUS, M., «L'esame particolare», *RAM* 4 (1959) 435-457.
- LEFRANK, A., *Die Krisephase - zur Praxis von Einzelexerzitien*, Augsburg 1972.

- Libre para servir. La práctica de los Ejercicios Espirituales individualmente guiados*, Progressio Sup., Abril 1974.
- LEGRAND, L., «L'évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20», *RB* 75 (1968) 161-187.
- LEÓN-DUFOUR, X., (*VThB*) *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970.
«L'apparition du Ressuscité à Paul», en *Resurrexit*, Roma 1974, 266-290.
- LEÓN I MAGNO, (†461) *DSP* 9, 598-611.
Tractatus Septem et nonaginta CC 138A.
Sermones. CSEL 35/1; I Sch 22bis.
De Quadragesima sermones I-XII. Sch 49bis, 64-201.
Tomus ad Flavianum (PL 54). *Epistola* n° 28 (ep. ad Flav.).
- LEPERS, E., «L'application des sens [121-126]», *Chr* 27 (1980) 83-94; 31 (1984) 99-110.
«L'Ascension dans les Exercices [212]», *Chr* 28 (1981) 98-109.
- LERA, J. M^a., «Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios», I *Manr* 53 (1981) 327-358; II 58 (1986) 99-128; III 63 (1991) 163-190; IV 67 (1995) 373-389; V 68 (1996) 177-184; VI 68 (1996) 305-331; VII 69 (1997) 69-92.
«Conocimiento interno del Señor», *EE* 60 (1985) 97-114.
- LETURIA, P. de, *Estudios Ignacianos I-II (EI)*, Roma 1957.
«El Reino de Cristo y los prólogos del *Flos Sanctorum*' de Loyola», *Manr* 4 (1928) 334-349; *EI* II, Roma 1957.
«Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)», *AHSI* 10 (1941) 16-59; *EI* II, Roma 1957, 3-55.
«Sentido verdadero en la Iglesia Militante», *Gr* 23 (1942) 137-168; *EI* II, Roma 1957, 149-174.
«Problemas históricos en torno a las Reglas para sentir con la Iglesia», en *EI* II, Roma 1957, 175-186.
- LIENHARD, J. T., «'On discernment of spirits' in the early church», *ThSt* 41 (1980) 505-529.
- LIES, L., «Ignatius von Loyola und Origenes», en *Ignatianisch*, Freiburg 1990, 183-203.
- LIGIER, L., *Péché et Connaissance. Essai de théologie biblique sur le péché d'Adam et le péché du monde*, Paris 1960.
- LIUIMA, A. - DERVILLE, A., «Examen particulier», *DSP* 4, 1838-1849.
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, München 1964.
- LOSADA, J., «Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento», *Manr* 54 (1982) 45-57.
«Cristología de la meditación del llamamiento del Rey Temporal», *Manr* 54 (1982) 147-166.
- LÖSER, W., «Die Regeln des Ignatius von Loyola zur Kirchlichen Gesinnung», *GuL* 57 (1984) 341-352; («Les Règles de Saint Ignace pour penser avec l'Eglise», *CSpIg* 8 (1984) 259-270).
- LOSSKY, V., *Théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris 1944 (*Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 1982).

- LUDOLFO DE SAJONIA, (1300-1378) *DSp* 9, 1130-1138.
Vita Christi (edición latina) I-IV (L.M. Rigollot ed.) 1878ss.
Vita Christi Cartuxano, romançado por Fray Ambrosio Montesino (4 vols.)
 Alcalá de Henares 1502-1503.
- LUIS DE GRANADA, Fray, *Obras Completas* 14 vols. (Fr. J. Cuervo, ed.; A. Hueriga, Madrid 1994ss).
- LUTERO, Martín, *Werke* (Weimar ed.) 1-72 (1883-2007).
- LYONNET, S., «La méditation des deux étendards et son fondement scripturaire», *Chr* 3 (1956) 435-456.
- MARÉCHAL, J., «Application des Sens», *DSp* 1, 810-828.
- MARGERIE, B. de, *Retraite Théologique avec des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Montsûrs 1981.
- MARTÍN, F., *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J., «Notas para ambientar la parábola del Rey Temporal», en *Curso de Aportaciones*, Madrid 1980, 5-10.
- MASIÁ, J., «La Cultura del MA: Los Márgenes y las Pausas. Ensayo sobre el silencio significativo de los espacios y tiempos vacíos en la cultura japonesa», en *Psicología y Ejercicios* II, ColManr 6, Bilbao-Santander 1991, 163-174.
- MAXSEIN, A., «Philosophia cordis' bei Augustinus», en *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 357-371.
- MÁXIMO EL CONFESOR, (580-662) *DSp* 10, 836-847.
 caritate (Char.) *Capita de caritate*. PG 90, 959-1080; *SCh* 9; A. Ceresa-Gastaldo, *Massimo Confessore, Capitoli sulla carità* (Verba seniorum, collana di testi e studi patristici N.S. fasc. 3) Roma 1963; BPa 37, 93-187.
 pater (Pater.) *Expositio orationis dominicae*. PG 90, 872-909; CCG 23, 27-73; Cf. J. Touraille, *Philocalia de los Padres népticos* VI (Maxime Le Confesseur), Bellefontaine 1985, 247-266; BPa 37, 205-238.
- MC GARRY, C., «La fidelidad de la Compañía a la Iglesia y al Papa», *InfSJ* 14 (1982) 118-130.
- MC LEOD, F. G., «Uso de la imaginación en los Ejercicios Ignacianos», *CIS* 18 (1987) 31-93.
- MC POLIN, J., «The two Standards in Scripture» *WaySp* 55 (1986) 16-33.
- MEJÍA SALDARRIAGA, R., *La dinámica de la integración Espiritual*, CIS, Roma 1980.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., «El lenguaje del s. XVI», *Cruz y Raya* (1933) 7-63.
- MERCATOR, Isidoro Cf. Hinschius.
- MERCIER, V., *Manuel des Exercices de S. Ignace (A.M.D.G.)*. Résumé des principaux commentaires, Poitiers ³1896.
- MESCHLER, M., *Das Exerzitienbuch des hl Ignatius von Loyola*, I-III, Freiburg 1925-1926.
Die Betrachtungen der Exercitien, Regensburg ²1986.
Explanación de las Meditaciones del Libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, Madrid ³1940.
 «Le Regole del cattolicismo schietto», *CivCatt* 57 (1906/II) 385-397 y 445-459; en *Sentir con la Iglesia y Discernimiento de espíritus según San Ignacio de Loyola*, Buenos Aires 1943, 9-45.

- MIGENS, M., «In una mangiatoia, perch'è non c'era posto» *BibOr* 2 (1960) 193-198.
- MOLINER, M^a, *Diccionario de uso del español* (2 vols.), Madrid 1982, 1984.
- MOLLAT, D., «La foi pascalle selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean», en *Resurrexit*, Roma 1974, 316-332.
- MOLTMANN, J., *Der Gekreuzigte Gott*, München ³1976 (*El Dios crucificado*, Salamanca 1975).
- MOMBAER, J. (Mauburnus), (1460-1501) *DSp* 10, 1516-1521.
Rosetum Exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum: in quo etiam habetur materia predicabilis per totius anni circulum, (Jehan Petit, ed.) Paris 1510. BNM. 2/2286.
- MONLOUBOU, L., «Et si nous parlions des anges» *EV (AMiCl)* 98 (1988) 225-229.247-255.
- NADAL, H., *Apología*, MHSI 27, Nadal IV.
Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal SI en Coimbra (1561), Facultad de Teología, Granada 1945.
Orationis observationes (M. Nicolau, ed.) Roma 1964.
- NEBRJA, E.A. de, *Léxico de Derecho Civil Salamanca*, Oct de 1506 (C.H. Núñez ed.), Madrid 1944.
- NESTLE, E., «Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm 87,6 (86)», *ZNW* 11 (1910).
- NEUFELD, K.H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg, Basel, Wien 1994.
- NICOLÁS CABÁSILAS, Véase: Cabásilas.
- NICOLÁS DE CUSA, (1401-1464) *DSp* 11, 262-269.
Philosophisch-Theologische Schriften (Leo Gabriel ed) Viena 1964ss.
De docta Ignorantia Libri tres, Frankfurt 1962, fol I-XLI.
- NICOLAU, M., «Liturgia y Ejercicios», *Manr* 20 (1948) 233-274.
- NIETZSCHE, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (G.Collí y M.Montinari ed.), Berlin-New York, 1967ss.
Jenseits von Gut und Böse, München 1988, 9-243.
Selbstschändungsform des Menschen, Der Antichrist, en *Werke* (ed. Schlechta, vol. II, München 1966; Walter de Gruyter ed., Berlin 1969).
- NONELL, J., *Estudio sobre el texto de los Ejercicios de N. P. San Ignacio*, Manresa 1916.
- ONG, W., «St. Ignatius' prison-cage and the existentialist situation», *ThSt* 15 (1954) 34-51.
- OOG, G., «The Quirinius Question to-day», *ExTim* 79 (1967-1968) 231-236.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.
Introducción a la Teología de los siglos II y III, Roma-Salamanca 1988.
- O'REILLY, T., «Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy», *JThS* 30 (1979) 115-127.
- ORÍGENES (†252-254) *DSp* 11, 933-961.
 éxodo (Hom in Ex.): *In Exodum homiliae XIII* GCS (VI) 29, 145-279; Sch 321; *Homilías sobre el Éxodo* BPa 17, 37-223.
 levítico (In Lev.): *In Leviticum homiliae XVI* (latín, Rufino) GCS (VI) 29, 280-507; Sch 286.287.
 números: (Hom in Num) Sch I-X 415; XI-XIX 442; XX-XXVIII 446.

josué: (Hom in Iesu Nave) *In Iesu nave homiliae XXVI* sobre Josué (latín, Rufino) GCS (VII) 30, 286-463; Sch 71;

In librum Iudicum homiliae IX (latín, Rufino) GCS (VII) 30, 464-522; Sch 389.

samuel (HomSm) *Homilia in Samuelem* Cf. GCS 6; Sch 328.

psalmos

Homiliae de Psalmis. a) *Homiliae V* in Ps 36 (latín, Rufino) PG 12, 1319-1368; b) *Homiliae II* in Ps 37 (latín, Rufino) PG 12, 1369-1388; c) *Homiliae II* in Ps 38. PG 12, 1391-1410; [Selecta in Ps. PG 12, 1053-1686]. CCL 78. Homilias publicadas por G. Morin bajo el nombre de Jerónimo.

Tractatus 69 in Psalmos CCL 78, 3-352.

Libri in Psalmos [1-16.20.24.37.40.43-46.50-53.57-59.62-65.68.70-72.103]; *Philokalia*; Sch 226, 234-266.

cantar (In Cant. Cant.):

Libri X in Canticum Canticorum (latín, Rufino) GCS (VIII) 33, 61-241; Sch 375.376.

In Canticum Canticorum homiliae II (latín, S. Jerónimo) GCS (VIII) 33, 26-60 Sch 37bis; BPa 51, 45-111.

jeremías (In Jr): *Homiliae in Ieremiam*: a) *Homiliae XX graecae* GCS (III) 6, 1-194; [I-XI] Sch 232; [XII-XX] Sch 238; b) *Homiliae II latinae* (intérprete Jerónimo) GCS (VIII) 33, 290-317 (Baehrens ed); Sch 238, 300-366.

ezequiel (In Ezq): *In Ezechielem homiliae XIV* GCS (VIII) 33, 318-453; Sch 352.

mateo (Com in Mat.): *Commentarii in Matthaem*. Libri X-XVII (Mt 13,36 a 22,33) GCS (X) 40, 1-703; [X-XV] Sch 162; *Commentariorum series* (Mt 22,34 a 27,66) GCS (XI) 38, 1-299; *Fragmenta* GCS (XII) 41, 3-235; 4 Homilias sobre S. Mateo GCS (XII) 41, 239-269.

lucas (In Luc.): *In Lucam (Ev.) homiliae XXXIX* GCS (IX) 49, 1-222; Sch 87; *Commentarii in Lucam Ev.* GCS (IX) 49, 227-336; Sch 87, 464-547.

ioannem (Com in Io.): *Commentarii in Iohanem Ev.* (I-XXXII) GCS (IV) 10, 1-480; [I-V] Sch 120; [VI- X] Sch 157; [XIII] Sch 222; [XIX-XX] Sch 290; [XXVIII-XXXII] Sch 385.

celsum (CCels.): *Contra Celsum I-VIII*. (I-IV) GCS (I) 2, 49-374; (V-VIII) GCS (II) 3, 1-293; (I-II) Sch 132; (III-IV) Sch 136; (V-VI) Sch 147; (VII-VIII) Sch 150 y 227 (*Orígenes. Contra Celso*. [D. Ruiz Bueno, ed.] Madrid ²1996).

martyrium (Exh martyr.): *Exhortatio ad Martyrium* GCS (I) 2, 1-47 (*Exhortación al martirio*. Ichthys 12).

oratione (PEuch): *De Oratione* GCS (II) 3, 295-403; G. Bardy, *De la prière*, Paris 1932. Bibliothèque Patristique de Spiritualité 3.

principiis (De Princ): *De Principiis IV*, GCS (V) 22, 1-364; I-II Sch 252; I-II Sch 253; III-IV Sch 268; III-IV Sch 269, *Traité des Princes*, Sch 252.253.268.269.312.

O'ROURKE BOYLE, M., «Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective», *ThSt* 44 (1983) 241-257.

- OTTO, R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalem, Gotha ⁵1926. (*Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1965).
- PABLO MAROTO, F. Daniel de, «De Amor y conocimiento en la vida mística según Hugo de Balma», *RevSpir* 24 (1965) 399-447.
Amor y conocimiento en la mística, Madrid 1979.
- PALAMÁS, Gregorio (arzobispo de Tesalónica, 1296-1359) *DSp* 12, 81-107.
Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Tesalónica 1962-1970ss.
Défense des saints héychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Lovaina, Sacrum Lovaniense, 1959.
Hom 18, *In Dominica Unguentiferarum, et quod prima Dominum ex mortuis redivivum vidit Deipara* (PG 151, 235-248).
- PALMA, L. de La, *Camino Espiritual*, en *Obras Completas*, (F.X. Rodríguez Moleto, ed.), Madrid 1967, 422-836.
- PEDRO LOMBARDO, (†1160) *DSp* 12, 1604-1612.
Sententiae in IV Libris Distinctae, I pars II, L.I-II, Grottaferrata (Roma) 1971.
- PEGON, J., «Discernement des esprits IV (Période Moderne), VI (Conclusion)», *DSp* 3, 1266-1281 y 1286-1291.
- PENNING DE VRIES, P., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de San Ignacio de Loyola*, Bilbao 1967 (*Discernement des esprits*, Paris 1979).
- PINARD DE LA BOULLAYE, H., *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace* I (Les Exercices); II (Retraites); III (Retraite et triduum); IV (Conférences, examens) Paris 1944-1947.
Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace, Paris 1945.
«Nos frères et nous dans la méditation fondamentale des Exercices», *RAM* 24 (1948) 209-219.
«L'Amour de Dieu dans les Exercices de S. Ignace», *RSR* 40 (1952) 387-407.
«Sentir, sentimiento, sentido dans le style de Saint Ignace», *AHSI* 25 (1956) 416-430.
- PÍNDARO, *Nemea*, Paris ³1958 (Madrid 1984).
- PLOTINO, *Enéadas* I-II y III-IV (J. Igal, ed.), Madrid 1982-1985.
- POGGI, V., «Saint Jean Climaque et saint Ignace de Loyola», *POC* 32 (1982) 50-85.
- POLANCO, J.A., *De vita P. Ignatii* MHSI 73 FN II, Roma 1951.
- PONLEVOY, P. DE, *Commentaire sur les Exercices Spirituels de saint Ignace*, Evreux 1899. (*Comentario a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Oña 1921).
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del espíritu santo». Texto publicado en francés y en italiano por el «Osservatore Romano», el 13 de Sept 1995, 5 (en italiano). Aparecido posteriormente en Irénikon 68 (1995) 356-368; *Istina* 41 (1996) 161-170. Y traducido por Santiago del Cura Elena al castellano en, *Diálogo Ecuménico* 33 [105] (1998) 139-150.
- POST, R.R., *The Modern Devotion*, Leiden 1968.

- POTTERIE, I. DE LA, *La Vérité dans Saint Jean I-II*, Roma (PIB) 1977.
La verdad de Jesús, Madrid 1979.
 «Jésus et les Samaritains (Jn 4,5-42)», *AssSeig* (2ª serie) 16 (1971) 34-49 (en *La Verdad de Jesús*, 37-53).
 «El Buen Pastor» en *La Verdad de Jesús*, 54-88.
 «La Passion selon saint Jean (Jn 18,1-19,42), *AssSeig* 21, (1969) 21-34 (en *La Verdad de Jesús*, 145-158).
 «Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc», en *Mélanges Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 117-146.
 «Parole et Esprit dans S. Jean», en *L'évangile de Jean*, Gembloux-Louvain 1977, 177-201.
 «La oración según San Juan», en *Oración y Vida Cristiana*, Madrid 1977, 71-83.
- POUSSET, Ed., *La vie dans la foi et la liberté. Essai sur les Exercices Spirituels de St. Ignace de Loyola*, Paris 1972.
- PRZYWARA, E., *Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit*, Augsburg-Köln-Wien 1925.
Christliche Existenz, Leipzig 1934.
Analogia Entis, Einsiedeln 1962.
Deus Semper Maior, I (Annotationen-Fundament-Erste Woche) Freiburg 1938; II (Zweite Woche) 1939; III (Dritte Woche-Vierte Woche-Liebe) 1940.
Ignatianisch, Frankfurt/Main 1956 (*Teologúmeno Español*, Madrid 1962).
 «Vom Sinn der Demut», *StZ* 137 (1939) 120-124.
Demut, Geduld, Liebe Düsseldorf 1960; (*Humildad, Paciencia, Amor*, Barcelona 1964).
- PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola*, SCh 172, 72-219; BPa 50, 81-119.
- PUENTE, L. de la, *Meditaciones de los Misterios de nuestra fe* (2vols.), Madrid 1962.
- RADEWIJNS, F., *Tractatulus de spiritualibus exercitiis*, Freiburg 191862 (*DSp* 5, 427-434).
Epistula eiusdem ad quemdam regularem in Windesem (Windesheim), en Th. a Kempis, *Opera omnia* VII, Freiburg 1922, 195-198.
- RAHNER, H., *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz, Salzburg, Wien 1947, 21949 (*Servir dans L'Eglise*, Paris 1959; *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander 1955).
Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964.
 «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen», *ZKTh* 59 (1935) 333-418.
 «Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter», *ZAM* 17 (1942) 61-77, en *Ignatius als Mensch*, 235-250.
 «Die Grabschrift des Loyola», *StZ* 139 (1947) 321-337.
 «'Werdet Kundige Geldwechsler'. Zur Geschichte der Lehre des Heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister», en *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 301-341; (reeditado en *Ignatius als Mensch und Theologe*, 312-343).

- «Geist und Kirche», *GuL* 31 (1958) 117-131; («Esprit et Église» *Chr* 5 (1958) 163-184).
- «Ignatius der Theologe» (Nüremberg 1959, 216-237), en *Ignatius als Mensch und Theologe*, 214-234.
- «Zur Christologie der Exerzitien», *GuL* 35 (1962) 14-38 y 115-140. Reeditado en *Ignatius als Mensch und Theologe*, 251-311.
- RAHNER, K., «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *RAM* 13 (1932) 113-145.
- «La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure» *RAM* 14 (1933) 236-299.
- «Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis en Ignatius von Loyola», en F. Wulf, *Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und Sein Vermächtnis* (1556-1956), Würzburg 1956, 343-405 («La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola», en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, 93-181).
- «Spiritualité Ignatienne et dévotion au Sacré-Coeur», *RAM* 35 (1959) 147-166.
- Hörer des Wortes*, München 1963 (*Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967).
- «Zum Theologischen Begriff der Konkupiszenz» *SchT* I, Einsiedeln 1967, 377-414 («Sobre el concepto teológico de Concupiscencia», *ET* I, Madrid 1963, 379-416).
- «Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis», *SchT* III, 47-60 («Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», *ET* 3, Madrid 1961, 47-59).
- «Über die Erfahrung der Gnade», *SchT* III, 105-109 («Sobre la experiencia de la gracia», *ET* 3, Madrid 1961, 103-107).
- «Zur Theologie der Menschwerdung», *SchT* 4, 137-155 («Para la Teología de la Encarnación» *ET* 4, Madrid 1965, 139-157).
- «Inkarnation», *SM* 2, 824-840 (*SM* 2, 549-567).
- «Natur und Gnade», *SchT* 4, 209-236 (*ET* 4, Madrid 1965, 215-243).
- Die Exerzitien des Heiligen Ignatius. Dargelegt von P. K. Rahner, SJ in unseren Exerzitien im Sommer 1955 in San Pastore*. Posteriormente estos ejercicios fueron publicados con una serie de correcciones con el título *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965; *Meditaciones sobre los ejercicios de S. Ignacio*, Barcelona 1971.
- «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *MySal* II, Madrid 1969, 359-449.
- Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968 (*La gracia como libertad*, Barcelona 1972).
- Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1977 (*Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1984).
- «Infierno», *SM* 3, 903-907.
- RAITZ VON FRENTZ, E., «Ludolphe le chartreux et les Exercices de saint Ignace de Loyola», *RAM* 25 (1949) 376-388.

- «Die Methode der Exerzitien nach ihrer ältesten Erklärung». En *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen*, übertragen von Feder A., herausgegeben von Raitz von Frentz, (Ausgabe B) Freiburg 1940, ¹¹1951, 4-47.
- «Unterscheidung der Geister bei Ludolf von Sachsen und Ignatius von Loyola», *PLs* 21 (1949) 187-195.
- RATZINGER, J., *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris 1969.
- Carta encíclica «Deus caritas est» del sumo pontífice Benedicto XVI, AAS 98, 219-230.
- Mensaje para la cuaresma de 2008*. “Nuestro Señor Jesucristo, siendo rico, por vosotros se hizo pobre” (2Cor 8,9). Vaticano, 30 de octubre de 2007.
- A la Congregación General 35. Audiencia del 21 de Febrero de 2008.
- RAYEZ, A., «Humanité du Christ», *DSp* 7, 1063-1096.
- REGNAULT, L. (ed.), *Les Sentences des Pères du désert* (4 vols.) Solesmes 1966-1981.
- REMELS, Ph., «La Cène dans les ‘Exercices Spirituels’. Essai d’analyse structurelle du récit», *RHSp* 51 (1975) 113-136.
- REMMERT, G., «Diálogo de misericordia. Para una cristología de los cinco ejercicios de la primera Semana de Ejercicios», *Manr* 48 (1976) 291-307; 49 (1977) 39-53.
- RESCH, A., *Agrapha. Ausserkanonische Evangelienfragmente*, «γίηεσθη δόκιμοι τραπεζίται» (Logion 43: 1 Tes 5,21.22: Texte und Untersuchungen Vb, 4 Leipzig 1889. Ausserkanonische Schriftfragmente [= Texte und Unter... NF XV 3-4] 2ª ed. Leipzig 1906.
- RIBADENEIRA, P., *Vita Ignatii*, Nápoles 1572 (MHSI, FN IV).
- RICARDO DE SAN VÍCTOR, (†1173) *DSp* 13, 593-654.
- De gratia contemplationis* (PL 196, 63-202).
- RICHARD, M., «Enfer», *DThC* VI/1, 28-120.
- RICOEUR, P., *Finitude et Culpabilité* (2 vols.), Paris 1960 (*Finitud y Culpabilidad*, Madrid 1969).
- RIES, J., *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, 25-26 nov. 1987, col. Homo religiosus nº 14.
- ROBERT, S., *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, Paris 1997.
- ROGERS, C.R., *On becoming a person*, Boston 1961 (*El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires ²1974).
- Freedom to learn (Libertad y creatividad en la educación*, Buenos Aires 1975).
- ROOTHAAN, J., *Método para la Meditación*, Bilbao 1915.
- Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Zaragoza ²1953.
- ROUSTANG, F., «Pénitence et liberté», *Chr* 3 (1956) 487-506.
- ROUWEZ, J., «La troisième Semaine dans les Exercices», en *Les Exercices Spirituels, dossier d’une Semaine*, Bruxelles 1982-1983.
- «Le Passage à la Troisième Semaine», en *Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles 1990, 339-342.
- «L’apparition à Notre-Dame», en *Un commentaire littéral*, 381-403.
- «Pour un récit Ignatien de l’Évangile [261-312]», en *Un commentaire littéral*, 455-475.

- ROYÓN, E., «El principio y fundamento, ¿inicio o conclusión?» *Manr* 53 (1981) 24-31.
 «El segundo ejercicio es meditación de los pecados. Hermenéutica del segundo ejercicio», *Manr* 54 (1982) 313-328.
- RUBIO, J., «Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona», *AHSI* 25 (1956) 317-327.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión*, Santander 1986.
- RUIZ JURADO, M., «La penitencia en los Padres del desierto, según Cassiano», *Manr* 35 (1963) 187-202.
 «Tres maneras de Humildad», *Manr* 38 (1966) 127-138.
- RUUSBROEC, J. Van, (1293-1381) *DSp* 8, 659-697.
Opera Omnia II. *De Septem custodiis libellus* (G. de Baere ed.) CC [CM] 102 Turnhout 1989.
- SAINT-ARNAUD, J. G., «Presentation», *CSpIg* 18 (1985).
- SANTOS OTERO, A. de, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1963.
- SCANNONE, J.C., «La dialéctica de los Ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión», en *Philosophie et Théologie, Festschrift Emilio Brito*, BThL 206, Louvain 2007, 413-428.
- SCARAMELLI, G. B., *Discernimento de' Spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui*, Venecia 1751, 1764 (*Discernimiento de los espíritus para gobernar rectamente las acciones propias y las de otros*, Madrid 1905).
- SCHALER, M., *Von Ewigen im Menschen*, Berlín 1923.
- SCHENER, G. P., «Ignatian Spirituality in a Secular Age», *SRSp* 15 (1984).
- SCHNEIDER, M. «*Unterscheidung der Geister*». *Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Innsbruck-Wien 21987.
- SCHOONENBERG, P., «Kénosis-Anonadamiento», *Conc* 2 (1966) 51-71.
- SCHURHAMMER, G., *Franz Xaver. I Europa (1506-1541)*, Freiburg 1955 (*Francisco Javier. Su vida y su Tiempo I*, Bilbao 1991).
- SCHÜRMMANN, H., *Das Lukas-Evangelium*, Freiburg 1969.
Jesu ureigener Tod, Freiburg 21976 (?; *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Salamanca 1982).
- SCHWARZ, G., «Der Lobegesang der Engel, Lukas 2,14», *BZ* 15 (1971) 260-264.
- SEDULIO, (poeta cristiano de la 1ª mitad del siglo V) *DSp* 14, 510-513.
Paschale Camen (PL 19, 533-546).
- SEGURA, F., «Valores humanos en el llamamiento del Rey Temporal», en *Curso de Aportaciones*, Madrid 1980, 13-26.
 «Las Reglas ignacianas para sentir con la Iglesia [352]ss», *Manr* 58 (1986) 199-208.
- SEMMELOTH, O., «Königsamt Christi», *LThK* VI, 449-451.
- SÉNECA, L. A., *Dialogorum Liber I. Ad Lucilium* (L.D. Reynolds ed.), Oxford 1977 (*De Providentia* 1-17). *Dialogues I. De Ira* (A. Bourgerly, ed.), Paris 1951.
- SERVAIS, J., *Théologie des Exercices Spirituels. H.U. von Balthasar interpète saint Ignace*, Bruxelles 1996.
- SESBOUÉ, B., *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, Paris 1988.
Salut, *DSp* 14, 262-272.

- SEVERO DE ANTIOQUÍA, (†538) *DSp* 14, 748-751.
Hom 77 (PO 16, 793-862).
- SHAKESPEARE, W., *The Complete Works*, New York 1990.
- SIBIUDA, R., *Theologia Naturalis seu liber creaturarum*, ms. B.M. de Toulouse (F. Stegmüller, ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1966; (edición facsimil de la de Sulzbach 1852).
Viola animae, resumen de la '*Theologia naturalis*'; por el cartujo P. Dorland (P. Hagenbach, ed., Toledo 1500).
Tratado del amor de las criaturas (A. Martínez Arancón, ed.) Madrid 1988.
- SIERP, W., *Hochschule der Gottesliebe* I-III, Warendorf i.W 1935-1937.
 «Zu den "Regeln über die Kirchliche Gesinnung"» *ZAM* 14 (1939) 202-214.
- SIEVERNICH, M., «Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los EE.EE. y de la cultura actual», en *Psicología y Ejercicios Ignacianos* I, ColManr 5, Bilbao-Santander 1991, 44-57.
- SIEVERNICH, M.—SWITEK, G., (eds.) *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gessellschaft Jesu*, Freiburg 1990.
- SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, (949-1022) *DSp* 14, 1387-1401.
Chapitres Théologiques gnostiques et pratiques, SCh 51, 39-113.
- SOLANO, J., «Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio», *EE* 30 (1956) 325-342.
- SOLIGNAC, A., «L'application des sens», *NRT* 80 (1958) 726-738.
- SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (10 vols.) Bruselas 1890-1909.
- SOTO ARTUÑEDO, W., «El examen particular como auto-observación conductual», *Manr* 57 (1985) 3-16.
- SIPAAPEN, B., «Karthuizer-Vroomheid en Ignatiaanse Spiritualiteit», *OGE* 20 (1956) 337-366; 21 (1957) 129-149.
- ŠPIDLÍK, T., *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, OCA 206, Roma 1978 (*La espiritualidad del oriente cristiano*, Burgos 2004).
 «La direzione spirituale nell' Oriente cristiano», *Vita Consacrata* 16 (1980) 502-514 y 573-582.
- STANLEY, D., «Contemporary Gospel-criticism and the mysteries of the life of our Lord in the Spiritual Exercises», en *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Waterloo, Ontario, *SReSp* 15 (1984) 26-50.
- SUÁREZ, F., *Opera Omnia*, Vives ed.
De Religione Societatis Iesu (Vives, ed.) L.IX. De Mediis c.5^o-7^o, De Spiritualibus Exercitiis, 1017-1045 (*Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una defensa*, ColManr 29, Bilbao-Santander 2003).
- SUDBRACK, J., «Die 'Anwendung der Sinne' als Angelpunkt der Exerzitien», en *Ignatianisch*, Freiburg 1990, 96-119.
- SUQUÍA, A., «Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del cardenal Gaspar Contarini (1483-1542)», *AHSI* 25 (1956) 380-395.
- SWITEK, G., «'Discretio spirituum'. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität», *ThPh* 47 (1972) 36-76.

- TACCHI VENTURI, P., *Storia de la Compagnia di Gesù in Italia*, I-II Roma 1950-1951.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le Milieu Divin. Essai de vie Intérieure*, Paris 1957, (*El Medio divino*, Madrid 1967).
- TEIXIDOR, L., «El punto segundo del segundo ejercicio», *Manr* 11 (1935) 317-326.
- TELLECHEA IDÍGORAS, I., *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma 1963.
Ignacio de Loyola, solo y a pie, Madrid 1986.
Comentarios sobre el Catechismo Cristiano (J. Ig. Tellechea Idígoras ed.) Madrid 1999.
- TEODORO DE MOPSUESTIA, (†428) *DSp* 15, 385-400.
Les Homélie Catéchétiques (Hom Catech) R. Tonneau, ed., *StT* 145, Vaticano 1949, 1-605.
- TERÁN DUTARI, J., «Erich, Przywara. Teólogo, escritor». *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* IV, Roma-Madrid 3248-3250.
- TERESA DE ÁVILA, *Obras Completas*, (A. Barrientos ed.) Madrid 1994.
- TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Oeuvres Complètes* (L'Édition du Centenaire) 1992, 2001.
Histoire d'une Ame, Oeuvres 69-285.
- TERTULIANO, (†222-223) *DSp* 15, 271-295.
apologeticum (Apol.): *Apologeticum* CCL 1, 77-171; *Apologético*, Madrid (Gredos 285) 2001, 53-191.
carne (De car Chr.): *De carne Christi* CSEL 70; CCL 2, 873-917; Sch 216.217.
marcionem (Adv Marc.): *Adversus Marcionem* CSEL 47; (I-V) CCL 1, 437-726; I-III Sch 365.368.399.
oratione (De orat.): *De oratione* CSEL 20; CCL 1, 257-274.
- TESTAMENTO DE LOS DOCE PATRIARCAS, *Testamenta XII Patriarcharum* (M. de Jonge ed.), Leiden 1970.
- THIÓ DE POL, S., *La intimidación del Peregrino*, ColManr 3, Bilbao-Santander 1998.
- TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia*. iussu Leonis XIII PM. Edita. [Marietti, Torino].
- TOMÁS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi Libri Quatuor*, (T. Lupo, ed.), Roma 1982.
- TONER, J. J., *A commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, St. Louis 1981 (Anand 1982).
- TORNOS CUBILLO, A., «Reflexión teológica y meditación sobre el infierno», en *El tema del pecado en Ejercicios, Curso de aportaciones*, Madrid 1981, 149-164.
Escatología (2 vols.) Madrid 1989-1991.
- TOURNIER, F., «Les Deux Cités dans la littérature chretienne», *Etudes* 123 (1910) 644-665.
«Amor Dei; amor sui», *CBE* 61-62 (1920) 17-21.
- TRILLING, W., *Das Wahre Israel*, München 1964, 248 (*El verdadero Israel*, Madrid 1974).
- UNNIK, W.C. Van, «Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19», en *Sparsa Collecta* I Leiden, 1973, 72-91.

- VALADIER, P., *La condition chrétienne. Du monde sans y être*, Paris 2003.
- VANDENBROUCKE, F., «Nouveaux Milieux, Nouveaux problèmes du XII au XVI siècle», en *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, Paris 1961.
- VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris-Bruges 1963.
- «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques», *NRT* 89 (1967) 135-163.
- VARAZZE, Iacopo da (VORÁGINE), *Leyenda de los Santos*, Sevilla 1520-1521; MH-SI Nova Series 3 (Félix J. Cabasés, ed.) Madrid-Roma 2007.
- VERD, G. M^a., «'Tomad, Señor, y recibid', una oración polivalente», *Manr* 58 (1986) 77-88.
- VERGOTE, *Dette et desir*, Paris 1978.
- VIARD, C., «Donner les Exercices. Autour des annotations», *Chr* 23 (1976) 224-235.
- «Créés pour louer», *Chr* 26 (1979) 213-223.
- «S'éprouver dans la nourriture. Les règles pour s'ordonner désormais dans la nourriture», *Chr* 29 (1982) 223-234.
- «Se laisser disposer», *Chr* n° 124 Hors série (1984) 133-136.
- VICENT, A., *Los manuscritos del desierto de Judá*, Madrid 1957.
- VICENTE FERRER, (1350-1419) *DSp* 16, 813-822.
- Tractatus de Vita Spirituali*, Magdeburgo 1493; *Oeuvres de Saint V. Ferrier*, (Fages, ed) vol I, Louvain-Paris 1909; *Tratado de la vida espiritual*, según la edición del «*Speculum Fratrum Praedicatorum*», [Adolfo Robles Sierra ed.] Valencia 1996.
- VOGT, E., «Pax hominibus bonae voluntatis Lc 2,14», *Bib* 34 (1953) 427-429.
- VÖLKER, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.
- VORGRIMLER, H., «Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los Infiernos», *Conc* 2 (1966) 140-151.
- VRIES, Cf. Penning De Vries, P.
- WAGNER, G., «El Espíritu Santo, fuerza que revela y purifica. El testimonio de la Iglesia ortodoxa», en *Experiencia y Teología del Espíritu Santo* (C. Heitmann-H. Mühlen eds.), Salamanca 1978, 291-300.
- WALSH, J., «Application of the senses», *WaySp* 27 (1976) 59-68.
- WATRIGANT, H., *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Amiens 1897.
- «La 'Méditation fondamentale' avant saint Ignace», *CBE* 9 (1907) 1-106.
- «De Examine Conscientiae iuxta Ecclesiae Patres, sanctum Thomam et Fratres Vitae communis», *CBE* 23 (1909) 1-55.
- WERNER DE KÜSSENBERG, (†1174) *Liber deflorationum sive excerptionum ex meliflua diversorum Patrum*, PL 157, 722-1256.
- WESTERMANN, C., «Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20», en *Tradition und Glaube* (festgabe für K.G. Kuhn) Göttingen 1971, 317-327.
- Genesis I-II*, Neukirchen 1966-1974.
- WIÉNER, Cl., «Aumône», en *VThB* (Leon Dufour) ²1970, 95-98.
- WINLING, R., *Nouvelle Théologie*, TRE 24, 668-675.
- WRIMACH, Véase: Henricus de Frimaria.

- WULF, F., *Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und Sein Vermächtnis* (1556-1956), Würzburg 1956.
«Przywara», *DSp* 12, 2493-2501.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., «Dos cartas inéditas de Fco. de Vitoria sobre los escrúpulos», *CTom* 117 (1990) 341-346.
- ZEIGER, I., «Gefolgschaft des Herrn. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zu den Exerzitien des hl. Ignatius», *ZAM* 17 (1942) 1-16.
- ZERBOLT DE ZUTPHEN, Véase: Gerardo Zerbolt de Zutphen.
- ZORELL, F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, PIB Roma 1966.
- ZORRILLA, J., *Juan Tenorio*, Madrid 1975.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Acquaviva, C. 78, 80, 363, 365, 367, 405, 410, 416, 465, 467, 470, 481, 516, 581, 602, 610, 690, 733, 899, 948.

Adnès, P. 381, 427, 428, 431, 433, 601, 667.

Agaesse, P. 484.

Agustín, San 85, 118, 121, 156, 157, 169, 173, 175, 186, 189, 218, 232, 264, 305, 309, 342, 346, 348, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 390, 394, 413, 433, 436, 455, 487, 508, 549, 567, 569, 574, 575, 577, 580, 601, 803, 804, 805, 807, 808, 835, 875, 886, 914, 915, 927, 935, 956, 957.

Aland, K. 639.

Alberto Magno, San 547.

Alcher de Clairvaux 362.

Alejandro VI 280.

Allen, 859.

Alonso, Dámaso 112.

Álvarez de Paz, B. 368, 482.

Amand, D. 520.

Ambrosio de Milán, San 7, 180, 439, 601, 875.

Ambrosio Montesino 315.

Ambrozzi, L. 81.

Andrés Martín, Melquiades de 82, 117, 336, 482, 815.

Anselmo, San 283, 958.

Antioquía, Ignacio (Cf. Ignacio de Antioquía)

Apeles 687.

Aristóteles 388, 427.

Arnáiz, J. 210.

Arnould de Bohéries 131.

Arredondo, E. 28, 264, 337, 341, 457, 478, 479, 529, 531, 755, 763, 765, 767, 772, 900.

Arrupe, P. 118, 119, 120, 149, 151, 329, 561, 924.

Arzubialde, S. G. 243, 255, 639, 666, 669.

Ascanio de Colonna 439.

Ashenbrenner, G. A. 152, 156, 159, 161.

Asís, Francisco (Cf. Francisco de Asís)

Atanasio, San 7, 136, 306, 310, 502, 504, 706, 710, 711, 712, 713, 717, 778, 782, 852.

Aubert, R., 971.

Ausejo, S. 223.

B

Bacht, H. 31, 153, 175, 520, 667, 689, 697, 778.

Baily, M 322.

Bakker, L. 26, 682, 814, 815, 832, 834, 837.

Balduino de Cantorbery 471.

Balma, Hugo de (Cf. Hugo de Balma)

Balthasar, Hans Urs von 25, 120, 175, 233, 297, 305, 307, 338, 359, 363, 381, 382, 383, 391, 395, 396, 397, 482, 485, 492, 502, 505, 542, 546, 548, 687, 869, 953, 957, 960, 972, 980-988, 997.

Baraut, C. 38, 77.

Bardy, G. 382.

Barth, Karl 183, 228, 485, 487, 955, 962.

- Barthes, R. 27, 76, 176, 190, 303, 336, 501, 504.
 Bartolomé Carranza de Miranda. 875.
 Basilio de Cesarea, San 131, 381, 520, 552, 604, 875.
 Basilio Grolimund 601.
 Bataillon, M. 112, 886, 918, 931.
 Batllori, M. 563.
 Beda, Noel 49.
 Behm J. 216.
 Beirnaert, L. 690.
 Benedicto XII 224.
 Benedicto XVI (Cf. Ratzinger, J.)
 Benito, San 160, 430, 441, 667, 943.
 Benoit, P. 320, 321, 322.
 Bernabé (Cf. Pseudo Bernabé)
 Bernard - Maitre, H. 31, 74.
 Bernardo, San 140, 306, 310, 335, 342, 384, 429, 567, 635, 801, 804, 805, 808, 809, 819, 823, 832, 835, 836, 837, 894, 908.
 Bernhardt, W. 565.
 Bertrand, D. 145, 155.
 Bertrand de Margerie (Cf. Margerie).
 Beugnet, A. 875.
 Bietenhard, H. 183.
 Blank, J. 230.
 Blond J.-M. (Cf. Le Blond, J.-M.)
 Bobadilla, Nicolás A. 12.
 Bömringhaus, E. 438.
 Bona, I.,
 Bonnard, P. É. 187.
 Bornkamm, G. 1008.
 Borja, Francisco de (Cf. Francisco de Borja)
 Born, van den A. 223.
 Bottereau, G. 565, 570.
 Bousset, W. 284.
 Bouyer, L. 713.
 Bover, J. M^a 516, 531.
 Bovon, F. 304, 318.
 Boylesve, M. de 516.
 Brandão, A. 140, 832.
 Bremond, H. 31.
 Brettle, S. 521.
 Brito, E., 963, 968, 970.
 Broët, Paschase 12, 33, 41, 58, 59, 60, 275, 301, 313, 376, 448, 831, 915.
 Brou, A. 31, 361, 594.
 Brown, R. E. 318, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 328.
 Buckley, M. 694.
 Buenaventura, San 181, 335, 340, 360, 363, 367, 482, 635, 815, 914.
 Bultmann, R. 323, 807, 875, 876.
 Bussini, F. 806, 808.
- C
- Caba, J. 607.
 Cabada, M., 963, 970, 976, 978, 993.
 Cabasés, F.J. 256, 282, 894, 908
 Cabásilas, Nicolás 306, 505, 804.
 Calcagno, F. S. 105
 Calveras, J. 17, 26, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 71, 74, 75, 79, 89, 90, 94, 104, 105, 113, 117, 145, 147, 148, 149, 154, 168, 169, 177, 198, 199, 200, 212, 242, 243, 245, 246, 254, 255, 264, 275, 279, 281, 290, 291, 295, 343, 347, 366, 403, 406, 415, 423, 425, 426, 429, 437, 453, 454, 459, 460, 462, 464, 466, 492, 522, 530, 557, 558, 564, 566, 578, 579, 589, 591, 592, 593, 594, 596, 599, 600, 604, 605, 607, 609, 611, 636, 672, 673, 674, 691, 692, 693, 698, 711, 724, 732, 767, 777, 783, 895, 903, 905, 918, 933.
 Calvino, J. 920, 937.
 Câmara, Luis G. (Cf. Gonçalves da Câmara, L.)
 Campanela 304.
 Cantin, R. 117, 155, 423, 437.
 Caraffa, J. P. 53, 115, 924.
 Caraffa, V. 692.
 Carranza, Bartolomé de (Cf. Bartolomé Carranza de Miranda).
 Cartujano (Cf. Ludolfo de Sajonia)
 Casanova, E. 260.
 Casanovas, I. 25, 78, 579, 944.
 Casiano, Juan (Cf. Juan Casiano)
 Cassador, J. 947.
 Catalan, J. F. 897, 899, 901.
 Caulibus, Ioannes. de 336, 340, 635.

- Cavalcanti, E. 875.
 Cerfaux, L. 325.
 Certeau, M. de 120, 140, 504, 645.
 Chanon, J. 147.
 Chapelle, A. 77, 78, 80, 81, 89, 101, 115, 119, 415, 546, 570, 580, 595, 657, 658, 902, 923, 970.
 Chardin, Pierre Teilhard de (Cf. Teilhard de Chardin, P.)
 Charles de Foucauld (Cf. Foucauld, Ch.)
 Cipriano de Cartago 601, 875.
 Cirilo de Alejandría 306, 502.
 Cirilo de Jerusalén 601, 875.
 Ciruelo, Pedro 148.
 Cisneros, García (Cf. Jiménez de Cisneros, García)
 Clarke, T. E. 522, 523, 530.
 Classen, L. 175, 177, 227.
 Claudel, P. 508
 Clemence, J. 282, 283, 289, 291, 292, 293, 690, 705, 726, 735, 745, 755, 765, 767, 768, 771, 801, 809, 815, 821, 851, 857.
 Clemente Alejandrino 595, 875.
 Clichtove, J. 922.
 Coathalem, H. 92, 105, 227, 245, 247, 248, 252, 253, 256, 284, 288, 290, 292, 404, 437, 438, 500, 573, 597, 640, 650, 898.
 Codina, A. 17, 31, 32, 105, 316, 384, 643, 871.
 Codina, V. 568, 924.
 Codure, Jean 12, 17, 33, 41, 52, 58.
 Cognet, L. 368.
 Colombás, G. M. 666.
 Colosio, I. 521.
 Comisión Teológica Internacional 895.
 Congar, Y.-M. 582, 917.
 Cordovilla, A., 982, 987.
 Contarini, G. 40.
 Cordeses, A. 80, 123, 353, 481, 581.
 Courcelle, P. 178, 180.
 Courel, F. 66, 458, 969.
 Covarrubias, S. de 302, 886.
 Creixans, R. 289.
 Crisóstomo, J. (Cf. Juan Crisóstomo, San)
 Cristóbal de Castro 787.
 Cuesta, L. 361.
 Cura Elena, S. del, 1003.
 Cusa, Nicolás (Cf. Nicolás de Cusa)
 Cusson, G. 546, 559.
- ## D
- Dalmases, C. de 12, 17, 19, 26, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 44, 50, 53, 55, 61, 66, 85, 97, 104, 112, 154, 168, 169, 172, 243, 295, 404, 425, 514, 545, 558, 593, 595, 599, 636, 656, 689, 698, 712, 724, 725, 895, 903, 917, 919, 920, 927, 933, 936, 938.
 Danielou, J. 85, 666, 840.
 De Certeau, M. (Cf. Certeau, Michel de)
 De Guibert, J. (Cf. Guibert, Joseph de)
 Debongnie, P. 345.
 Decloux, S. 348, 351, 545.
 Delchard, A. 156.
 Delorme, J. 644.
 Demoustier, A. 116, 117, 546.
 Denis, A. 83, 89, 578, 775.
 Derville, A. 132, 133, 137.
 Deseille, P. 847, 903.
 Desouches, D. 559, 563, 568, 575.
 Diadoco de Fotice 734, 835.
 Díaz-Plaja, G. 881.
 Dietsch, J.-C. 606.
 Díez-Alegría, J. M^a 559, 560, 566, 568.
 Dilthey G. 339.
 Dingjan, F. 520, 734, 754, 904
 Dionisio Cartujano 131, 697, 712, 814, 815, 819, 822, 823, 824, 835.
 Dionisio el Pseudoareopagita 80, 482, 483, 484, 605, 961.
 Domenici, J. 7.
 Domingo, Santo 35.
 Domínguez Morano, C. 138, 151.
 Dorland, P. 563.
 Doroteo de Gaza 131, 667, 787.
 Dubois, J. 749.
 Dudon, P. 149, 922.
 Dumont, Ch. 342, 564, 635.
 Dupont, J. 289, 293, 326, 328, 329, 395, 442, 515, 539, 739, 740, 938.
 Dupré, L. 381.
 Dutton, M. L. 635.

E

Eadmer de Canterbury 283.
 Ebeling, G. 166.
 Eckhart, Maister, 952, 957.
 Efrén de Nisibe 544.
 Eguía, M. de 112.
 Eicher, P. 183.
 Elredo de Rieval 563, 635.
 Encinas, 227.
 Epiney-Burgard, G. 335.
 Erasmo de Rotterdam 46, 111, 113,
 858, 859, 886, 915, 919, 927,
 930, 931, 933, 934, 935.
 Escalera, J. (Cf. Martínez de la Escalera,
 J.)
 Escobar, A. 148.
 Escoto Eriúgena, 952.
 Estrada, A. 58.
 Estrada, Fco. 52, 57.
 Etienne, J. 183.
 Eugenio IV 224.
 Eusebio de Cesarea 875.
 Evagrio Póntico 252, 520, 666, 711,
 734, 776, 813, 836, 842.

F

Fabro, Pedro 12, 17, 33, 41, 42, 45, 50,
 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61,
 74, 75, 154, 155, 522, 564, 665,
 692, 693, 707, 711, 732, 918,
 929, 935.
 Favre, Pierre (Cf. Fabro)
 Fernández de Madrid, Alonso 112.
 Fernando el Católico 280.
 Ferrão, B. 17, 33, 59, 145, 401, 630,
 929.
 Ferrater Mora, J. 339.
 Ferrer, Vicente (Cf. Vicente Ferrer,
 San)
 Ferrusola 242.
 Fessard, G. 25, 78, 80, 82, 119, 176,
 179, 180, 197, 200, 201, 213,
 280, 379, 381, 415, 436, 457,
 459, 460, 461, 462, 463, 465,
 466, 467, 469, 472, 473, 480,
 482, 483, 563, 572, 575,
 711, 819, 821, 824, 865, 870,
 873, 874, 901, 939, 941, 944,
 946, 953, 962-971.

Feuillet, A. 226, 506.
 Filón de Alejandría 840.
 Fiorito, M. A. 118, 712, 722.
 Fitzmyer, J. A. 326.
 Flipo, Cl. 279, 280, 281, 283, 289, 292,
 294, 296, 329, 386, 438, 636,
 641, 645.
 Florencio de Radewijns (Cf. Rade-
 wijns, Florencio)
 Flusser, D. 326.
 Fontana, D. 936.
 Foucauld, Ch. 438.
 Fouilloux, Et. 971.
 Fourier, Ch. 27, 76, 190, 303, 336, 501,
 504.
 Fraikin, D. 581.
 Francisco de Asís, San 35, 336, 915.
 Francisco de Borja 13, 92, 254, 265,
 454, 521, 531, 678, 718, 726,
 727, 728, 923, 934, 940.
 Francisco Enzinas 636.
 Francisco Javier, San 12, 42, 52, 57.
 Francisco de Sales, San 217, 801, 804,
 805, 806.
 Francisco de Vitoria 899, 903.
 Freud, S. 138, 209, 317, 821, 897.
 Freux, Andreas (Cf. Frusio)
 Frey, J. B. 319.
 Frías, Sancho de 40.
 Frías, Francisco de 40.
 Frick, E. 303, 317, 351, 364.
 Frusio, A. 17, 61, 97, 938.
 Fuglister, N. 347.

G

Gadamer, G. 339, 341, 530.
 Gagliardi, A. 368, 481, 610.
 Gamberoni, J. 875.
 Gandulfo de Bolonia 264.
 García Domínguez, L. M^a 90.
 García Hirschfeld, C. 516, 525.
 García-Villoslada, R. 859, 918, 919,
 930, 931, 933, 935, 936.
 Gaspar Contarini 919.
 Gauthier, R. A. 84.
 Gelinau, J. 320.
 Gennadio de Marsella 864, 886.
 George, A. 319, 321, 322, 323, 324,
 325, 430.

Gerson, J. 835.
 Gervais, P. 833, 848, 858.
 Gesenius, W. 1008.
 Gianelli, C. 544.
 Giblin, C. H. 321.
 Gigord de J. 438.
 Gil, D. 689, 722, 723, 724, 725, 730, 745, 747, 748, 784, 787, 821, 851, 857.
 Gillmeier, A. 183.
 Giuliani, M. 119, 243, 262, 263, 468, 579, 580, 690, 691, 727.
 Gnilka, J. 394.
 Gómez de Paradinas, Alonso 40.
 Gonçalves da Câmara, L. 168, 196, 464, 908.
 González de Cardenal, O. 971.
 González Dávila, Gil 80, 140, 181, 353, 367, 459, 464, 470, 481, 500, 501, 509, 610, 786, 787, 821.
 González de Villaspimplez, J. 521.
 Görres, A. 160, 821.
 Gouvernaire, J. 819.
 Gracián, B. 940.
 Granada, Luis de (Cf. Luis de Granada, Fray)
 Granero, J. M. 928.
 Green, T. H. 386.
 Gregorio Magno, San 156, 440, 545, 566, 875, 893, 903.
 Gregorio Nacianceno San, 7, 252, 306, 501, 740, 875.
 Gregorio de Nisa 252, 306, 365, 439, 502, 601, 775, 840, 841, 875.
 Gregorio Palamás (Cf. Palamás).
 Gregorio Taumaturgo, San 184.
 Greisch, J. 954.
 Grelot, P. 187.
 Gribomont, J. 667.
 Groote, G. 345.
 Grundmann, W. 318, 326, 506.
 Gueydan, Ed. 19.
 Guardini, R. 363.
 Guibert, J. de 282, 394, 656, 669.
 Guidetti, A. 596, 599.
 Guillaumont, A y Cl. 153, 666, 776, 813, 836.
 Guillermo de San Teodorico o de Saint Thierry. 180.
 Guy, J.-Cl. 132, 155, 156, 666.

H

Haag, G. 223.
 Haag, H. 183, 185, 776.
 Haas, A. 66, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 89, 210, 216, 217, 290, 363, 731, 775, 824.
 Hamel, E. 600.
 Harrasser, G. 31.
 Hausherr, I. 107, 252, 576, 601, 608, 666, 711, 787, 788, 904.
 Hausman, N. 303.
 Hegel, G. F. 431, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 970, 971, 985.
 Helyar, J. 17, 33, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 58, 62, 73, 101, 104, 105, 111, 113, 151, 168, 281, 425, 426, 453, 491, 564, 594, 596, 600, 604, 609, 610, 670, 672, 675, 676, 681, 691, 727, 733, 745, 821, 834, 929.
 Hermanos Ortiz (Cf. Ortiz, Hermanos)
 Hermas 471, 717, 718, 840.
 Hernández, B. 40.
 Hernández Gordilis, E. 348.
 Herodoto 427.
 Hevenesi, G. 139, 940.
 Hilario de Poitiers 439, 440.
 Hipólito 306, 502.
 Hirschberger, J., 178.
 Hoffaeo, Pablo 123, 599.
 Hölderlin, 966, 971.
 Holzmeister, V. 544.
 Homero 390.
 Hourlier, J. 337.
 Hugo de Balma 482, 814, 815.
 Hugo de San Víctor 384, 602, 604, 875.
 Huizinga, J. 291, 292.
 Hummelauer, F. de 637, 644, 661.

I

Igal, J. 80, 483.
 Iglesias, Ig. 181, 303, 566, 575.
 Ignacio de Antioquía 808, 919.
 Inés Pascual 36, 574.
 Inocencio III 310.
 Ioannes de Caulibus (Cf. Caulibus).

Iparraquirre, I. 32, 85, 105, 210, 294,
347, 348, 367, 404, 481, 579,
636, 718, 725, 866, 917.
Ireneo, San 216, 305, 307, 433, 440,
502, 547, 808, 987, 992, 995.
Isidoro Mercator 886.
Iturriz, J. 191.

J

Jacobo de Varazze (Cf. Varazze Iacopo
da)
Jaeger, W. 292, 775.
Jaspers, K. 954.
Jayo, Claudio 12, 41.
Jerónimo, San 216, 433, 440, 788, 835,
914, 934.
Jiménez de Cisneros, García. 38, 77, 175.
Job 156.
Jossua, J.-P. 305, 307.
Juan III 57.
Juan Arzobispo de Tesalónica 544.
Juan Bona 690.
Juan Casiano 131, 138, 140, 150, 153,
245, 249, 252, 253, 255, 257,
262, 481, 519, 520, 521, 523,
525, 529, 666, 668, 669, 672,
676, 688, 717, 718, 719, 731,
734, 735, 737, 763, 764, 765,
766, 768, 769, 782, 785, 789,
835, 840, 844, 847, 896, 901,
951.
Juan Clímaco, San 35, 131, 252, 283,
667, 789, 847, 903.
Juan Crisóstomo, San 131, 185, 306,
329, 544, 575, 875.
Juan de la Cruz, San 360, 484.
Juan de Valdés 858.
Juan Domingo de Cupis 935.
Julio III 928.
Jüngel, E. 954, 957.
Justino, San 185.

K

Käsemann, E. 187
Kasper, W. 233, 304, 539, 540, 542,
550, 1008.
Kempis Thomás de (Cf. Tomás de
Kempis)

Kierkegaard, S. 202, 824, 962.
Köhler, L. 31.
Kolvenbach, P.-H. 303, 351, 439, 466,
498, 500, 502, 503, 504, 505,
508, 544, 546, 548, 550, 645,
648, 875, 877, 886, 889.
Kuhn, K. G. 326, 506.
Kunz, E. 427, 434, 437, 439, 441, 465.

L

La Palma, Luis de (Cf. Palma Luis de la)
La Puente, Luis de (Cf. Puente Luis de
La)
Lacan, J. 176.
Ladaria, L.F. 119, 187, 188, 189, 388,
552, 571, 582.
Lafontaine, R. 210, 212, 216.
Lafnez, Diego 12, 13, 37, 52, 53, 75,
132, 166, 167, 168, 248, 352,
394, 576, 593, 665, 692, 924,
927, 935.
Lampe, G.W.H. 185.
Lang, B. 183.
Lapesa, R. 111.
Larrañaga, V. 31, 918.
Laurentin, R. 318, 319, 321, 322, 324,
325, 327, 329.
Le Blond, J.-M. 390.
Leclercq, J. 342.
Ledochowski, W. 582.
Ledrus, M. 136, 138, 140.
Leerno, F. 713.
Lefrank, A. 196, 204.
Legrand, L. 320, 321, 323, 324, 326,
327, 328, 329.
León Magno, San. 156, 306, 392, 431,
499, 502, 875.
León X 232, 280.
Leon-Dufour, X. 187, 659.
Lepers, E. 226, 227, 361, 545, 547,
658, 660.
Lera, J.M.^a 243, 290, 305, 348, 352,
540, 545, 548, 567, 570, 571,
580, 931.
Leturia, P. de 31, 32, 35, 39, 113, 118,
149, 155, 281, 282, 403, 561,
917, 918, 919, 921, 924, 925,
927, 928, 931, 934, 936, 947.
Lienhard, J. T. 706.

Lies L. 428, 483.
 Liévin, V., 40, 41.
 Ligier, L. 187.
 Lisieux, Teresa de (Cf. Teresa del Niño Jesús)
 Liuima, A. 132, 133, 137.
 Lombardo (Cf. Pedro Lombardo)
 Losada, J. 122, 282, 284, 285, 288, 293, 648.
 Lösser, W. 918, 922, 937, 949.
 Lossky, V. 504.
 Lotz, J.B. 175.
 Ludolfo de Sajonia 36, 169, 172, 256, 313, 315, 316, 317, 321, 329, 331, 336, 340, 358, 375, 397, 424, 430, 535, 543, 564, 592, 601, 619, 620, 622, 625, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 638, 640, 641, 643, 644, 649, 650, 655, 656, 659, 661, 847, 894.
 Luis de Granada, Fray 875.
 Lutero, Martin 232, 920, 930, 934, 937, 947, 960.
 Lyonnet, S. 385, 386, 387, 395, 396, 398.

M

Maestro Ciruelo 929.
 Maldonado, J. 886.
 Mainardi, A. 918, 935, 936.
 Mancius, P. 938.
 Marechal, J. 342, 360.
 Margerie, Bertrand de 179, 180, 186, 227, 280, 283, 544.
 María de la Flor 40, 148, 593, 608.
 Marín, Padre 895.
 Martín, F. 185.
 Martínez de la Escalera, J. 28, 280.
 Marx, K. 304.
 Masiá, J. 138.
 Mauburnus, J. (Cf. Mombaer, Juan)
 Máximo el Confesor 307, 764, 971.
 Maxsein, A. 216, 218.
 Mc Garry, C. 935.
 Mc Leod, F. 303.
 Mejía Saldarriaga, R. 89, 827.
 Melquiades, Andrés (Cf. Andrés Martín, Melquiades de)

Menéndez Pidal, R. 111.
 Mercier, V. 102, 108, 226.
 Mercuriano, E. 80, 481, 594, 599, 610, 938.
 Meschler, P.M. 108, 921.
 Michel, O. 326.
 Mogens, M. 321.
 Miró, Diego 295, 354, 467, 509, 581, 602, 609, 610.
 Moliner, M^a 103, 107, 557, 589, 783, 913.
 Mollat, D. 284, 540, 541, 551, 552.
 Moltmann, J. 431.
 Mombaer, Juan 157, 175.
 Monloubou, L. 184, 185.
 Moro, T. (Cf. Tomas Moro).

N

Nadal, Jerónimo 13, 17, 34, 35, 36, 37, 38, 49, 85, 113, 117, 168, 217, 218, 257, 281, 337, 347, 360, 362, 437, 468, 481, 522, 559, 561, 568, 569, 581, 600, 665, 895, 928, 931, 933, 957.
 Nebrija, E.A. 886.
 Nestle, E. 320.
 Neufeld, K.H. 972.
 Nicolás Cabásilas (Cf. Cabásilas)
 Nicolás de Cusa 484, 825, 952.
 Nicolau, M. 600, 930.
 Nietzsche, F. 165, 198.
 Nigusanti, V. 665.
 Nonell, J. 482.
 Noye, I. 157.

O

Ogg, G. 319.
 Olin, J. c. 918.
 Olivaint, P. 81.
 Olphe Galliard, M. 131.
 Onfroy 934.
 Ong, W. J. 179.
 Onofre, San 35.
 Orbe, A. 571, 992, 995.
 Orígenes 150, 153, 184, 185, 216, 218, 305, 311, 359, 365, 366, 427, 428, 434, 502, 505, 519, 520, 601, 668, 672, 687, 688, 711,

- 712, 734, 754, 776, 778, 808,
809, 835, 836, 840, 842.
- Orlandis, R. 280.
O'Reilly, T. 918.
O'Rourke Boyle, M. 919, 922.
Ortiz, Hermanos 429.
Ortroy 384.
Otto, R. 712.
Oviedo, 934.
- P
- Pablo Maroto, D. 815.
Palamás Gregorio. 544, 667.
Palma, Luis de La 80, 232, 234, 368,
394, 408, 411, 413, 437, 481,
483, 558, 579, 725, 872.
- Pascual, J. 91.
Pastor L. 384.
Paulo IV 933.
Pedro Lombardo 46, 112, 113, 169,
249, 542, 914.
Pedroche, Tomás de 34, 938.
Pegon, J. 847.
Pelagio I 224.
Pennig de Vries, P. 851.
Peregrino Ruso 601, 608.
Pereira, E. 123, 417, 481.
Pinar de la Boullaye, H. 31, 112, 115,
413, 559, 560, 565, 578, 689,
917.
Píndaro 427.
Pio VI 232.
Platón 178, 179, 216, 304, 388.
Plotino 80, 482.
Poggi, V. 789, 847.
Polanco, Juan A. de 13, 31, 33, 37, 38,
42, 48, 66, 71, 78, 105, 130,
145, 147, 149, 167, 168, 367,
222, 234, 236, 461, 469, 472,
509, 561, 568, 581, 585, 592,
595, 596, 599, 608, 610, 657,
692, 725, 832, 895, 899, 918,
919, 931.
Polin, J. Mc. 395.
Ponlevoy, P. de 101, 227, 459, 563.
Pontificio Consejo para la promoción
de la unidad de los cristianos.
1003.
Post, R.R. 335, 345.
- Potterie, I. de La 285, 318, 325, 342,
344, 347, 547, 652.
Pousset, Ed. 824.
Przywara, E. 25, 77, 84, 118, 175, 199,
255, 388, 392, 430, 441, 484,
485, 563, 927, 953, 954-962.
- Pseudoareopagita (Cf. Dionisio el
Pseudoareopagita)
Pseudo Bernabé 717, 840.
Pseudo Macario 835.
Puente, Luis de La 368.
Puhl, J. 881.
- Q
- Qumran 840.
- R
- Radewijns, Fl. 131, 345.
Rahner, H. 31, 81, 111, 115, 118, 119,
121, 123, 139, 169, 181, 189,
190, 191, 195, 201, 203, 211,
212, 213, 214, 281, 294, 310,
344, 345, 352, 395, 499, 501,
506, 507, 508, 539, 565, 646,
648, 653, 667, 687, 717, 722,
778, 803, 834, 874, 917, 919,
923, 924, 925, 928, 933, 935,
945.
Rahner, K. 25, 93, 115, 118, 120, 188,
213, 224, 225, 229, 230, 231,
233, 249, 256, 259, 260, 284,
285, 288, 289, 294, 307, 308,
309, 336, 339, 359, 366, 388,
389, 433, 435, 437, 441, 454,
455, 456, 457, 458, 459, 460,
461, 463, 464, 466, 467, 468,
485, 486, 503, 506, 517, 518,
554, 569, 575, 576, 578, 730,
745, 768, 769, 770, 793, 819,
821, 822, 823, 824, 825, 826,
857, 878, 953, 971, 972-980.
- Raitz von Frenztz 466.
Ramírez, Beatriz 593.
Ramírez de Vergara, Alfonso 464.
Ratzinger, J. 233, 466, 875, 926.
Ravier, A. 217.
Rayez, A. 337.
Regnault, L. 666, 787.
Rejadell, Teresa (Cf. Teresa de Rejadell)

Remels, P. 501, 649, 653.
 Remmert, G. 195, 199, 200, 201.
 Resch, A. 667, 834.
 Restrepo, A. 257.
 Ribadeneira, Pedro de 12, 13, 37, 59,
 92, 259, 296, 832, 858, 940.
 Ricardo de San Víctor 603.
 Richard, M. 224.
 Ricoeur, P. 200.
 Ries, J. 183.
 Rodrigues, Simón 12.
 Rodríguez de San Isidoro 40.
 Rodríguez Molero, F. X. 481.
 Rogers, C. 343.
 Roser, Isabel 423.
 Roothaan, J. 175, 366, 413, 492, 905.
 Roustang, F. 255, 257, 947.
 Rouwez, J., 80, 480, 482, 483, 545,
 546, 563, 640, 641, 645, 652,
 660.
 Royón, E. 117, 122, 197, 198.
 Rubio, J. 82.
 Ruiz de la Peña, J. L. 224, 230, 231.
 Ruiz Jurado, M. 252, 431.
 Ruusbroeck, J. van 520, 524, 525, 526,
 528, 575.

S

Sade, Marqués de 27, 76, 190, 336,
 501, 504.
 Saint-Arnaud, J.-G. 579.
 Sajonia, Ludolfo (Cf. Ludolfo de Sajo-
 nia)
 Sales, Francisco de (Cf. Francisco de
 Sales, San)
 Sales, M. 484.
 Salmerón, Alfonso 12, 33, 50, 51, 52,
 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
 492, 619, 620, 622, 632, 634,
 693, 698, 777, 831, 895, 918.
 San Víctor, H. (Cf. Hugo de San Víc-
 tor)
 San Víctor, R. (Cf. Ricardo de San
 Víctor)
 Sánchez, M. 570.
 Sant Angelo, Cardenal de 52, 75.
 Santo Tomás (Cf. Tomás de Aquino,
 Santo)
 Santos Otero A. de 888.

Saroug, J. de 252.
 Savonarola, J. 431, 919.
 Scannone, J.C. 970.
 Schwab, R. 320
 Scheffczyk, L. 183.
 Scheler, M. 954
 Schleiermacher, F. 954.
 Schmaus, M. 183.
 Schneider, M. 954.
 Schoonenberg, P. 392.
 Schürmann, H. 318, 328, 541.
 Sedulio 544.
 Seemann, M. 183. (Cf. Zahringer, D.)
 Segura, Fl. 292, 297.
 Semmelroth, O. 296.
 Séneca, L.A. 156, 565.
 Servais, J. 120, 175, 217, 338, 363,
 397, 406, 456, 469, 482, 968,
 977, 980, 986.
 Sesboüé, B. 997.
 Severo de Antioquía 544.
 Shakespeare, W. 779, 845, 847.
 Sibiuda, R. 563.
 Sieben, H.J. 178.
 Sierp W. 79, 85, 216.
 Sievernich, M. 165, 181, 182, 188,
 191, 195, 198, 209.
 Siewerth, G. 962, 993.
 Simeón el Nuevo Teólogo 252, 667.
 Sixto IV 280.
 Solano, J. 722.
 Solignac, A. 365, 440.
 Sommervogel, C. 595.
 Soto Artuñedo, W. 137.
 Špidlík, T. 171, 252, 253, 264, 601,
 602, 603, 604, 608, 609, 711,
 740, 787, 842, 903, 904.
 Stanley, D. 639, 643, 644, 646, 648,
 657.
 Suárez, Francisco 368, 437, 438, 481,
 547, 822, 824, 865, 875, 878.
 Sudbrack, J. 340, 360, 361, 363, 365,
 367, 368.
 Suquía, A. 918.
 Schwarz, G. 326.
 Switek, G. 706

T

Tablares, P. 787.

Tacchi Venturi, P. 936.
 Tavad, G. 183.
 Teilhard de Chardin, P. 415, 416, 569.
 Teixidor, L. 199.
 Tellechea Idígoras, J. Ig. 102, 787, 875, 886.
 Teodorico, Guillermo de San (Cf. Guillermo de San Teodorico o Saint Thierry)
 Teófanos el Recluso 253.
 Terán Dutari, J. 954.
 Teresa de Jesús, Santa 179, 226, 263, 340, 437, 440, 601, 605, 784, 947.
 Teresa de Rejadell 36, 50, 51, 62, 137, 199, 207, 212, 254, 458, 460, 668, 675, 676, 681, 683, 691, 693, 707, 713, 727, 732, 734, 739, 740, 752, 753, 763, 771, 815, 824, 834, 893, 895, 896, 905, 907, 923, 943.
 Teresa del Niño Jesús 731, 960.
 Tertuliano 306, 434, 502, 601, 875.
 Texeda, J. 934.
 Thierry, Guillermo de Saint (Cf. Guillermo de San Teodorico).
 Ticonio 382.
 Thió de Pol, S. 725.
 Tomás de Aquino, Santo 59, 84, 112, 118, 169, 185, 186, 227, 246, 255, 364, 413, 429, 435, 441, 442, 456, 520, 542, 549, 563, 575, 602, 605, 669, 673, 734, 793, 808, 813, 814, 815, 822, 875, 876, 877, 904, 914, 955, 993, 995, 1001.
 Tomás de Kempis 80, 92, 131, 133, 152, 160, 256, 345, 346, 347, 451, 498, 746, 749, 751, 752, 763, 765, 769, 771, 778, 871, 872, 903.
 Tomás Moro 304.
 Toner, J. J. 711.
 Tornos, A. 223, 229, 231, 291.
 Tournay, R. 320.
 Tournier, F. 283, 383, 384, 385.
 Toynebee, A. 186.
 Trilling, W. 283.

V

Vagad, Gauberto M^a 35, 282, 383.
 Varazze Iacopo da (Cf. Jacobo de Varazze).
 Valadier, P. 942, 943.
 Van Esbroeck 78.
 Van Unnik, W. C. 328.
 Vandembroucke, F. 335, 666.
 Vanhoye, A. 27, 73, 324, 527, 528, 650, 652, 881.
 Verd, G. M^a 565.
 Vergote, A. 897.
 Viard, Cl. 78, 115, 116, 410, 526, 528.
 Vicent, A. 840.
 Vicente Ferrer, San 520, 523, 525.
 Victor Hugo, 875.
 Villoslada, R. (Cf. García-Villoslada, R.)
 Viola, Juan Bautista 41, 52, 53.
 Vitoria, Francisco de (Cf. Francisco de Vitoria).
 Vitoria, Juan Alfonso de 82, 106, 123, 149, 236, 946.
 Vives, L. 931, 935.
 Vogt, E. 326.
 Von Balthasar (Cf. Balthasar, Hans Urs von).

W

Walsh, J. 365.
 Watrigant, H. 31, 112, 175, 316, 384, 932.
 Westermann, C. 187, 326, 327, 388.
 Werner II de Küssenberg 383, 384.
 Wiéner, C. 875.
 Winling, R. 971.
 Wölker, W. 754.
 Wulf, F. 954, 955, 957, 960.

Z

Zahringer, D. 183 (Cf. Seeman, M.)
 Zaragoza Pascual, E. 899, 903.
 Zeiger, I. 283.
 Zerbolt de Zutphen, Gérard 131.
 Zorell, F. 1008.
 Zorrilla, J. 786.

ÍNDICE

PORTADA Y DEDICATORIA	7
SIGLAS Y ABREVIATURAS GENERALES	9
ORGANIGRAMA DE MONUMENTA	12
SIGLAS Y ABREVIATURAS DE MONUMENTA HISTÓRICA S J	15
CÓDICES DE EJERCICIOS	17
NORMAS PARA LA TRASCRIPTIÓN DEL TEXTO AUTÓGRAFO.	19
INTRODUCCIÓN	23

La Génesis del libro de los Ejercicios *Primera Parte*

NOTAS CRÍTICAS SOBRE LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN DEL LIBRO DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE S. IGNACIO DE LOYOLA

INTRODUCCIÓN	31
BREVE PANORAMA HISTÓRICO	32
EL OBJETIVO DE MI APORTACIÓN	33

I PRIMERA ETAPA REDACCIONAL, ANTES DE COMENZAR SUS ESTUDIOS

LA ÉPOCA QUE VA DE LOYOLA Y MANRESA	35
<i>Los elementos provenientes del período de su enfermedad y convalecencia en Loyola (1521-1522)</i>	35
LA FASE REDACCIONAL QUE VA DE MANRESA A SALAMANCA (1522-1527)	36
<i>Ocasión y comienzo de la redacción</i>	37
<i>¿Qué contenían los Ejercicios de Manresa?</i>	38
<i>Entre Manresa y Salamanca</i>	40
LA ETAPA REDACCIONAL PARISINA A LA LUZ DE LA OBRA INVESTIGADORA DEL P. JOSÉ CALVERAS	41
<i>La obra del primer traductor</i>	42
<i>Por el latín empleado en la primitiva traducción</i>	43
<i>Por el criterio de dependencia interna o mutua</i>	43
<i>En resumen:</i>	45
<i>El texto acomodado de J. Helyar (año 1535)</i>	45
SÍNTESIS DE LOS DIVERSOS ELEMENTOS YA TERMINADOS EN ESTE PERÍODO PARISINO ..	48

II SEGUNDA ETAPA REDACCIONAL, EN ITALIA:
«POST CONSUMMATA STUDIA»

EN ITALIA DE 1536 A MEDIADOS DE 1539	50
La colaboración de Fabro a la corrección y traducción de la P₁. Características de su trabajo	50
UNA VEZ YA EN ROMA. DESDE EL RELEVO DE FABRO POR SALMERÓN (1539) A LA COPIA DEFINITIVA DE LA P ₁ (1541) Y DE ÉSTA AL AUTÓGRAFO DE 1544	52
El texto Coloniense	53
<i>Consta de los siguientes elementos</i>	53
Cuatro nuevas piezas de transición	55
La obra de Salmerón, segundo colaborador de Ignacio y tercer traductor ..	56
Situación de la P₁ en 1541	58
LOS SUCESIVOS RETOQUES DEL AUTÓGRAFO (DE 1544 A 1547)	59
El Autógrafo del año 1544 y las sucesivas correcciones y enmiendas de última hora hasta 1547	59
<i>El total de correcciones existentes en el texto Autógrafo</i>	59
<i>El origen de la copia definitiva, P₁ (1547) con la incorporación de las correcciones añadidas</i>	60
CONCLUSIONES DESDE EL PUNTO DE VISTA DIACRÓNICO Y PNEUMATOLÓGICO	61
Las sucesivas fases de la génesis del libro de los Ejercicios	61
Conclusiones de carácter pneumatológico	62

Tres piezas introductorias

LAS ANOTACIONES [1-21]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO.	65
GÉNESIS DEL TEXTO	73
CUATRO ETAPAS REDACCIONALES	73
Una primera instancia	73
La segunda etapa redaccional	74
Tercera etapa	74
Cuarto estadio redaccional	75
EL CONTENIDO DE LAS ANOTACIONES	77
El que los da	77
<i>Sus funciones</i>	77
<i>La síntesis de su papel</i>	82
La disposición ideal de parte del que se ejercita	83

EL FIN DE LOS EJERCICIOS. [1] Y [21]

¿QUÉ SON LOS EJERCICIOS?	87
Análisis formal de las dos definiciones inclusivas	88
La expresión «ordenar su vida»	89
El concepto de afección desordenada	90
Un único amor	91

<i>Un problema teológico aparentemente insoluble</i>	91
<i>La integridad original fruto de la amistad</i>	92
DIRECTORIO	93

DOS NOTAS PREVIAS

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO.	97
---	----

PROSUPUESTO. [22]

SE HA DE PRESUPONER	101
<i>Análisis formal</i>	103
LA PROPOSICIÓN DEL PRÓJIMO	103
<i>La palabra proposición contiene dos significados distintos:</i>	103
<i>El camino que va del que los da al que se ejercita</i>	104
<i>La actitud del que se ejercita con relación al que los da</i>	105
<i>La «prontitud o presteza» para acoger las proposiciones del que los da ..</i>	105
PARA QUE ASÍ EL QUE LOS DA [...] COMO EL QUE LOS RECIBE MÁS SE AYUDEN Y SE APROVECHEN	106
<i>La finalidad compartida durante los Ejercicios. Dos funciones diferen- ciadas</i>	106
DIRECTORIO	108

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO [23]

GÉNESIS DEL TEXTO	111
SU ESTRUCTURA Y CONTENIDO	113
<i>Análisis formal</i>	114
EL FIN	115
EL SENTIDO DE LAS «OTRAS COSAS»	115
EL USO ORDENADO DE ELLAS, EL «TANTO CUANTO»	116
LOS APARTADOS C Y D ENCIERRAN DOS CONDICIONES INDISPENSABLES	116
<i>Es necesario que el hombre se haga activamente indiferente</i>	117
<i>El "más" y su dimensión cristológica</i>	121
DIRECTORIO O MODO DE PRESENTACIÓN	122
<i>Una observación conclusiva</i>	123

Primera Semana.

EXAMEN PARTICULAR Y COTIDIANO [24-31]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	129
GÉNESIS DEL DOCUMENTO Y SU POSICIÓN EN EL LUGAR ACTUAL	132
SU ESTRUCTURA Y CONTENIDO	133
<i>Análisis formal</i>	134
<i>Tres tiempos y cuatro adiciones</i>	133

LA PROBLEMÁTICA DE FONDO	136
Cinco aspectos:	136
<i>El intenso deseo de superación</i>	137
<i>Fruto espontáneo de una intensa necesidad</i>	137
<i>Valor y significado de la pausa</i>	138
<i>Algo que acontece ante Dios</i>	138
<i>Un hecho de gracia. Gratuidad y cooperación, la sinergia del Espíritu ...</i>	139
DIRECTORIO O MODO DE UTILIZACIÓN	139
<i>EXAMEN GENERAL DE CONCIENCIA [32-43]</i> <i>Y CONFESIÓN GENERAL CON LA COMUNIÓN [44]</i>	
TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	143
GÉNESIS DEL TEXTO	147
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	149
La tesis formulada en el nº 32	150
LA MATERIA DEL EXAMEN	152
<i>Del pensamiento</i>	153
De la palabra. La dimensión relacional de la libertad	154
<i>La palabra expresión del ser ante Dios</i>	154
<i>La palabra en relación con el prójimo y el mérito</i>	154
De la obra	155
EL MODO DE HACER EL EXAMEN. SU ESTRUCTURA Y FORMA ORACIONAL	156
La respuesta ordenada a tanto amor recibido	156
Cuadro comparativo: El examen general y la contemplación para alcanzar amor	157
SU DESARROLLO EN CINCO PUNTOS	157
Acción de gracias	157
Petición de luz	158
Demandar cuenta al ánimo	159
<i>Pedir perdón y proponer enmienda</i>	159
DIRECTORIO	160
Los cinco Ejercicios	
INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA SEMANA	165
GÉNESIS DEL TEXTO	166
Las tres etapas de la experiencia manresana	166
El origen de algunos de sus elementos	169
<i>EL PRIMER EJERCICIO [45-53]</i>	
TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	171
LA MEDITACIÓN DE TRES POTENCIAS	175

LA COMPOSICIÓN DE LUGAR Y EL OBJETIVO DEL EJERCICIO: LOS DOS PREÁMBULOS [47-48]	177
El modo de componerse ante Dios	178
<i>La tradición platónica y cristiana acerca del cuerpo como prisión del alma</i>	178
<i>La imagen del hombre exiliado</i>	179
LA HISTORIA DEL PECADO DE LA HUMANIDAD	180
LA TRIPLE DESOBEDIENCIA HISTÓRICA DE LAS CRIATURAS [50-52]	182
La desobediencia angélica [50]	183
El pecado de Adán [51]	187
El pecado grave particular [52]	188
LA OBDIENCIA HISTÓRICA DEL HIJO Y EL COLOQUIO CON EL CRUCIFICADO [53] ..	189
El contraste y la desproporción	190
El asombro ante la gloria del Hijo	190
La dimensión transformadora del coloquio	191
<i>EL SEGUNDO EJERCICIO [55-61]</i>	
TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	193
LA ESTRUCTURA DEL MISMO	196
El segundo preámbulo [55^a]	196
El significado intrahistórico del acto de libertad [56-57]	198
<i>La dimensión del acto pecaminoso [56]</i>	198
<i>La fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí [57]</i> ...	199
La percepción de la distancia ontológica por comparación [58-59]	200
<i>La comparación del hombre con todo lo creado</i>	201
<i>La dimensión religiosa, ante Dios, del acto de libertad [59]</i>	202
Exclamación admirative con crecido afecto [60] y el coloquio de misericordia [61]	203
<i>REPETICIÓN, TRIPLE COLOQUIO Y RESUMEN [62-64]</i>	
TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	207
TERCER EJERCICIO ES REPETICIÓN [62]	
EL SENTIDO DE LA REPETICIÓN	209
HACIENDO TRES COLOQUIOS [63]	211
El triple coloquio	211
<i>Su contenido</i>	211
<i>El camino ascendente de la intercesión</i>	212
CUARTO EJERCICIO, ES RESUMIENDO ESTE MISMO TERCERO [64]	
EL SENTIDO DEL RESUMEN	215

EL «SENTIDO» PROPIO DEL CORAZÓN:
«Sentir y gustar de las cosas internamente» Anot. [2ª]

QUINTO EJERCICIO [65-71]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	221
LA PROBLEMÁTICA DEL QUINTO EJERCICIO	223
LA VERDAD DE FE QUE EN ÉL SE CONTIENE	224
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	226
<i>El objetivo del quinto ejercicio [65ª]</i>	227
<i>Su estructura dialéctica y condicional</i>	228
<i>¿Qué es la perdición? Ver, oír, oler, gustar y tocar</i>	230
<i>De lo sensible a lo espiritual</i>	231
<i>La purificación del amor por la afirmación de la libertad</i>	233
<i>La apertura a la esperanza</i>	234
EL COLOQUIO [71 ³⁻⁴]	234
DIRECTORIO. EL MODO DE PROPONER LA 1ª SEMANA	

ADICIONES PARA MEJOR HACER LOS EJERCICIOS
Y PARA MEJOR HALLAR LO QUE DESEA
[73-90]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	241
GÉNESIS DEL TEXTO	245
ESTRUCTURA Y CONTENIDO: EN DOS BLOQUES DIFERENTES	246
<i>El primero se ordena a lograr el fin de la Semana y cuidar del ejercicio [73-81]</i>	247
<i>El segundo, en cambio, versa sobre la «virtud» de la penitencia [82-87] y [89]</i>	248
ANÁLISIS FORMAL DE LA DÉCIMA ADICIÓN	249
<i>La penitencia interna, penthos o compunción</i>	252
<i>La penitencia externa o corporal</i>	253
<i>Tres áreas (maneras) en las que ejercitarse [83-85]</i>	253
<i>Se practica con tres fines u objetivos («por tres efectos»)</i>	256
a) El restablecimiento (la vuelta) de la comunión perdida [87]	256
b) La superación de la concupiscencia [88]	256
c) Y la <i>discretio</i> : el hallazgo del <i>medio</i> que a cada uno conviene ...	257
LA ACTUALIZACIÓN DE ESTE DOCUMENTO	258
<i>La experiencia de la justicia salvífica de Dios</i>	259
<i>Para que la sensualidad obedezca a la razón</i>	260
<i>La ascesis del amor</i>	262
DIRECTORIO	263

Segunda semana

Primera Sección

ORGANIGRAMA DE LA SEGUNDA SEMANA

INTRODUCCIÓN.	269
La transición de la 1ª a la 2ª Semana	270
ORGANIZACIÓN DE LOS DOCE DÍAS CONTEMPLATIVOS DE LA 2ª SEMANA	270
Infancia y vida oculta	270
Se interrumpe del proceso contemplativo: el día 4º	271
Del día 5º al 12º	271
EL DOCUMENTO SOBRE LA ELECCIÓN	272

EL LLAMAMIENTO DEL REY TEMPORAL
[91-100]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	275
GÉNESIS DEL TEXTO	281
La experiencia espiritual subyacente	281
El prólogo de la «Leyenda de los Santos» como posible origen germinal ...	282
LA CRISTOLOGÍA PROPIA DEL EJERCICIO	283
La cristología objetiva explícita del ejercicio: Jesús, Señor y Rey eterno	284
La cristología funcional: la memoria del Señor y su función en la Iglesia ...	285
ANÁLISIS FORMAL DE LA PARÁBOLA	285
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	288
La finalidad del relato: los preámbulos	288
El cuerpo central y el centro de gravedad de la parábola	289
El sentido del honor (la dignidad) y la vergüenza	290
La parábola a la luz de la Escritura	292
LA APERTURA AL «MÁS»	293
Las oblações de mayor estima y momento [97-98]	293
DIRECTORIO	295
El horizonte hermenéutico del hombre actual	296

CONTEMPLACIÓN DE LA ENCARNACIÓN
[101-109]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	301
ESTRUCTURA DEL RELATO LUCANO (Lc 1,26-38)	304
LA INICIATIVA DIVINA. EL SENTIDO TEOLÓGICO DE LA ENCARNACIÓN	304
El preámbulo [102], una visión dialéctica de la historia	305
La encarnación como descenso	305
Se hizo verdaderamente hombre	307
Dificultades del hombre moderno para acercarse al misterio de la Encarnación del Verbo	308
EL NÚCLEO DE LA CONTEMPLACIÓN	309
La demora en lo concreto: ver, oír y mirar [106-108]	309
LA RESPUESTA HUMANA A LA ENCARNACIÓN	311
El coloquio final [109]	311

CONTEMPLACIÓN DEL NACIMIENTO
[110-117] y [264-265]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	313
PREHISTORIA DEL TEXTO IGNACIANO: LAS HUELLAS DEL CARTUJANO EN S. IGNACIO ..	315
EL TEXTO LUCANO (Lc 2,1-20)	318
<i>El relato de Lc 2,1-20 se articula del siguiente modo</i>	318
<i>El censo del mundo entero y su significado (2,1-5) y el preámbulo de S. Ignacio [111]</i>	319
<i>El hecho del nacimiento (2,6-7)</i>	320
<i>El centro del relato: el anuncio del nacimiento a los pastores y su mensaje (2,8-12)</i>	322
<i>El anuncio del ángel del Señor (vv. 9-12)</i>	323
<i>Sentido de hecho: el himno de alabanza de la legión celestial (2,13-14)</i>	325
<i>Las reacciones de los personajes (2,15-20)</i>	327
<i>Primera reacción (2,15-16.17-18), la de los que oyen a los pastores y se admiran</i>	327
<i>Segunda reacción (2,19.51). Sólo María conservaba estos hechos, meditando en su corazón</i>	327
El significado de la expresión «conservar en su corazón»	328
<i>Tercera reacción (2,20): «Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían visto y oído»</i>	328
LA RESPUESTA DEL HOMBRE AL LENGUAJE DE DIOS.	329
DIRECTORIO:	330
<i>El clima de este día primero de la 2ª Semana</i>	330
<i>El sentido de la historia</i>	330
<i>El cómo de la contemplación</i>	331

El conocimiento interno del Señor

LA ORACIÓN PROPIA DE LA SEGUNDA SEMANA
es «contemplación» de los misterios de la vida de Cristo N. Señor

EL LEGADO QUE S. IGNACIO RECIBE DE LA TRADICIÓN	335
¿EN QUÉ CONSISTE LA CONTEMPLACIÓN (O MEDITACIÓN DE LOS MISTERIOS)?	337

EL CONOCIMIENTO INTERNO DEL SEÑOR
[104]

CINCO CARACTERÍSTICAS DEL LEGADO QUE IGNACIO RECIBE DE LA DEVOTIO MODERNA	344
LA PECULIARIDAD DEL CONOCIMIENTO INTERNO DE JESÚS EN LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE S. IGNACIO	347
<i>Análisis de la fórmula del nº [104]</i>	347
<i>El conocimiento interno de Jesús, considerado desde la perspectiva evolutiva del proceso de S. Ignacio</i>	349
CONCLUSIÓN	353

LA REPETICIÓN
«EL TRAER DE LOS CINCO SENTIDOS DE LA IMAGINACIÓN»
[118-126]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO [118-126].	357
¿QUÉ SON Y CÓMO OPERAN DICHS SENTIDOS?	359
¿CUÁL ES EL OBJETO DE LA APLICACIÓN DE LOS SENTIDOS INTERIORES?	360
<i>¿En qué consiste y cómo se hace esta aplicación? La aparición de un género nuevo de relación</i>	362
DIRECTORIO SOBRE LA APLICACIÓN DE SENTIDOS	366

DIRECTORIO

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO [127-134]	369
---	-----

Segunda Semana

El día Cuarto:
Banderas, Binarios, Maneras de humildad
Se interrumpe el proceso contemplativo

PREÁMBULO PARA CONSIDERAR ESTADOS
Y MEDITACIÓN DE DOS BANDERAS
[135] y [136-148]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	375
LA UNIDAD ESPIRITUAL Y LA GÉNESIS DEL TEXTO IGNACIANO	380
<i>Emancipación y obediencia en la tradición</i>	380
<i>El pensamiento de S. Agustín</i>	382
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	385
<i>El objetivo de la meditación</i>	385
<i>La perspectiva del Reino</i>	386
LA IRREDUCTIBLE OPOSICIÓN DE DOS PROGRAMAS ANTAGÓNICOS	386
A. EL ASCENSO ABSOLUTO DEL DESEO	386
<i>«amor sui usque ad contemptum Dei»</i>	388
<i>La fuerza del pecado</i>	388
<i>El triple nivel de autoafirmación al margen de Dios [140-142]</i>	388
<i>«sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare»</i>	390
B. EL DESCENSO SIN LÍMITES DE LOS INCONDICIONADO [143-146]	391
<i>«Dios descendió desde su alteza y ascendió desde el abismo»</i>	392
<i>El nuevo sistema de valores proveniente de Dios [146]</i>	392
<i>El «descenso» como retorno a la comunión [147]</i>	394
LA INTERPRETACIÓN ESCRITURÍSTICA DE LA PARÁBOLA	395
EL PREÁMBULO PARA CONSIDERAR ESTADOS [135]	396

MEDITACIÓN DE TRES BINARIOS DE HOMBRES
[149-157]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	401
GÉNESIS DEL TEXTO	403
LA FINALIDAD QUE PERSIGUE EL EJERCICIO	404
LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL SUBYACENTE	405
<i>La tendencia espontánea a la seguridad</i>	405
<i>La seguridad que descansa sobre la fe</i>	406
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	407
<i>Los dos preámbulos [150-152]</i>	407
<i>La parábola [153-155]. Análisis formal</i>	409
<i>Las dos primeras posiciones [153-154]</i>	410
<i>La versión existencial del Principio y fundamento</i>	412
<i>El drama de la extinción de un afecto desordenado [157] y [16]</i>	413
<i>Para extinguir el tal afecto desordenado. La lectura de dos números en paralelo</i>	414
DIRECTORIO DEL DÍA CUARTO DE LA SEGUNDA SEMANA	416

DIRECTORIO
[158-163]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO.	419
---	-----

TRES MANERAS DE HUMILDAD
[164-168]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO.	423
GÉNESIS DEL TEXTO.	425
SU POSICIÓN EN LA SECUENCIA ACTUAL.	426
<i>Aplicación del criterio de dependencia interna.</i>	426
<i>La comparación con el texto de Helyar.</i>	426
EL TEMA DE LA HUMILDAD EN LA TRADICIÓN	427
<i>El origen temático del texto</i>	429
<i>La originalidad de la aportación estructural de Ignacio</i>	430
ANÁLISIS FORMAL	432
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	433
LAS TRES ETAPAS DEL RETORNO A LA INTEGRIDAD ORIGINAL	434
1. <i>La libertad concebida como sumisión a la voluntad preceptiva de Dios</i> ...	434
2. <i>La pura disponibilidad indeterminada de la libertad frente a todo lo creado</i>	435
<i>De la indiferencia a la pasión del amor</i>	436
3. <i>La libertad en cuanto asentimiento al descenso sin límites de «lo Incondicionado»</i>	437
<i>A la luz del misterio de la revelación</i>	437
<i>De la imagen a la semejanza</i>	439
DIRECTORIO O MODO DE UTILIZACIÓN	442

LA ELECCIÓN
[169-189]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	447
GÉNESIS DEL TEXTO	453
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	454
LOS TRES TIEMPOS DE ELECCIÓN [175-177]	457
<i>El texto anagógico [175²]. El lenguaje de Dios al hombre. Características del primer tiempo</i>	457
<i>El segundo tiempo [176]</i>	460
<i>El texto alegórico, del hombre a Dios [177]</i>	462
<i>Los dos modos del tercer tiempo de Elección</i>	463
<i>El Primer modo [178²-183]</i>	463
a) La fase introductoria [178-179]	463
b) El desarrollo de la oración. La razón ante Dios [180-183]	464
<i>El Segundo modo [184-188]</i>	466
<i>La circularidad de los tres tiempos</i>	468
TRES PIEZAS COMPLEMENTARIAS AÑADIDAS CON POSTERIORIDAD	469
EL OBJETIVO Y EL CLIMA CONTEMPLATIVO DE LA ELECCIÓN	469
LAS DISPOSICIONES REQUERIDAS Y LA MATERIA DE LA ELECCIÓN	470
<i>Análisis formal del preámbulo para hacer elección [169]</i>	471
<i>Disposiciones y objetivo</i>	471
<i>La materia de la Elección</i>	473
<i>Acerca del objeto de la elección</i>	473
<i>Mutabilidad de inmutabilidad</i>	473

EL DIRECTORIO EXISTENTE
EN EL INTERIOR DE LA SEGUNDA SEMANA

SU CONTENIDO	477
LA DISTRIBUCIÓN DE LOS DÍAS Y DE LA MATERIA DE LA SEMANA	478
<i>Primera parte: preparación</i>	478
<i>El día cuarto: la encrucijada</i>	479
<i>Segunda parte: el tiempo de elección</i>	479

Excursus a modo de apéndice

LAS CUATRO SEMANAS Y LAS TRES VÍAS DE LA VIDA ESPIRITUAL	481
LA SEDUCCIÓN PERSONAL DEL SEÑOR, UN HECHO DE GRACIA	484
UN APUNTE TEOLÓGICO FINAL	488

Tercera semana

DE PASIÓN

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO [190-209]	491
EL ENGARCE DE UNA SEMANA CON OTRA: EL ÉXODO DE SÍ [189 ¹⁰]	498
EL OBJETIVO DE LA TERCERA SEMANA [193] Y [203]	499
TRES CONSIDERACIONES GUÍA [195] [196] Y [197]	500
La humanidad de Jesús y la libertad del amor [195¹]	501
<i>La llamada de Dios</i>	501
<i>La respuesta</i>	504
La kénosis de la divinidad [196]	504
El drama humano. La presencia del pecado en la cruz [197]	506
UNA ELECCIÓN FUNDAMENTAL [197] Y [167]	507
EL COLOQUIO [198-199]	507
La ordenación del amor por la compasión	508
DIRECTORIO	509

REGLAS PARA ORDENARSE EN EL COMER PARA ADELANTE
[210-217]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	513
INTRODUCCIÓN	515
ESQUEMA COMPARATIVO	518
LA GÉNESIS DEL TEXTO	519
El origen tradicional de los materiales de que se componen estas reglas ..	519
La historia de la redacción	522
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	522
El primer bloque [210²-212]	522
El segundo bloque [213]	524
El tercer bloque [214-215] [216]	525
El cuarto bloque [217]	527
Visión sintética de la estructura de las Reglas	529
DIRECTORIO	530

Cuarta semana

DE RESURRECCIÓN

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO [218-229]	535
INTRODUCCIÓN	539
ESTRUCTURA DEL TEXTO IGNACIANO	543
LA APARICIÓN A NUESTRA SEÑORA [218-225] Y [299]	543
El símbolo de María y la inteligencia espiritual	547
En el Resucitado encuentra S. Ignacio su conversión definitiva a la eclesialidad	548

EL DON DEL ESPÍRITU [221]	549
<i>La alegría, don del Espíritu del Resucitado [221]</i>	549
<i>La experiencia inmediata de la divinidad</i>	550
<i>El oficio de Consolador</i>	551
DIRECTORIO	553
<i>El objetivo</i>	553
<i>¿Cómo crear un clima espiritual propio de la Resurrección?</i>	554
<i>Dos modos de aproximación al misterio</i>	

CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR
[230-237]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	557
NATURALEZA DE ESTA CONTEMPLACIÓN	559
LA GÉNESIS DEL TEXTO	561
<i>La experiencia germinal</i>	561
<i>La implicación de la Infinitud divina en lo creado</i>	563
ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA CONTEMPLACIÓN	564
<i>Consta de dos cuerpos:</i>	564
<i>La lógica interna del texto [233]. Cuadro esquemático y paralelismo</i>	566
I. LA LLAMADA [234-237]	567
<i>El lenguaje de amor de Dios al hombre a través de toda la creación:</i>	567
LA LÓGICA TRINITARIA DEL AMOR O EL AMOR TRINITARIO SEGÚN LA ECONOMÍA DEL MISTERIO. LOS CUATRO PUNTOS:	569
<i>Dios es Autodón (sobreabundancia y positividad) [234]</i>	569
<i>La paradójica relación Infinitud-finitud en lo creado. Dios es mutua inmanencia (ἐν), «habita en» para unirse a mí [235]</i>	571
<i>Dios es el dinamismo solícito de la laboriosidad que da origen a la comunión</i>	572
<i>La infinitud de Dios en su descenso hace partícipe a lo finito creado de su misma Infinitud</i>	572
II. EL RECONOCIMIENTO	574
III. LA RESPUESTA, LA VIDA EN EL ESPÍRITU	576
<i>De la identificación con el Resucitado por el Don del Espíritu a la vida «en el Espíritu y en la Verdad»</i>	576
<i>La fórmula en todo amar y servir</i>	578
EL ESPÍRITU, DON DEL RESUCITADO	579
DIRECTORIO O MODO DE PROPONER LA CONTEMPLACIÓN	581

Dos Complementos oracionales

TRES MODO DE ORAR
[238-260]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	585
TRES BLOQUES DIVERSOS	591

EL PRIMER MODO DE ORAR
[238-248]

ORIGEN DEL TEXTO	592
LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL SUBYACENTE	593
UNA REFERENCIA HABITUAL	594
SU ESTRUCTURA Y CONTENIDO	596
<i>Esquema comparativo del examen general con el primer modo de orar.</i> ..	597
<i>Con todo, no es propiamente oración</i>	598
<i>Un directorio vinculado a la Anotación [18]</i>	599

EL SEGUNDO MODO DE ORAR
[249-257]

SU ORIGEN	601
LA MATERIA	602
DIVERSOS MODELOS DE DIÁLOGO	603
EL SEGUNDO MODO DE ORAR ES CONTEMPLANDO	604
LA FORMA DE PROCEDER ESCALONADAMENTE	607

EL TERCER MODO DE ORAR
[258-260]

EL LENGUAJE RITMADO PROPIO DEL TERCER MODO	608
SU DURACIÓN	610
DIRECTORIO: ¿POR QUÉ EN LA 4ª SEMANA?	610

LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO
[261-312]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	615
GÉNESIS DEL TEXTO	635
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	636
<i>Cinco criterios analíticos</i>	636
SINOPSIS DE LOS MISTERIOS DE LA INFANCIA	638
<i>Su distribución en tres días contemplativos</i>	639
<i>Seis piezas extrabíblicas</i>	640
SINOPSIS DE LOS MISTERIOS DE LA VIDA PÚBLICA	642
<i>Su emparejamiento para ocho días contemplativos. La organización de los días 5º al 12º</i>	647
LOS MISTERIOS DE LA PASIÓN	648
<i>Comparación entre el Cartujano e Ignacio</i>	649
<i>La organización de los días de tercera Semana según el nº [208]</i>	650
SINOPSIS DE LOS MISTERIOS DE LA RESURRECCIÓN	653
<i>La comparación con la Vita Christi del Cartujano</i>	655
<i>La labor redaccional de Ignacio y su significado</i>	657
<i>La organización de los relatos de las apariciones según S. Ignacio</i>	658
<i>La aparición a Pablo y el relato lucano de la Ascensión</i>	658

La conversión de Ignacio a la eclesialidad leída desde el episodio de la Ascensión	659
DIRECTORIO	661

Génesis del texto II

«POST CONSUMMATA STUDIA»

La segunda etapa redaccional, ya en Italia, de 1536 a 1541.

EL CICLO PNEUMATOLÓGICO. LA GÉNESIS DEL TEXTO
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA RESURRECCIÓN

INTRODUCCIÓN	665
I. EL LEGADO DEL MONACATO. EL TRÁNSITO DE LA DIÁKRISIS A LA “DISCRETIO” ...	665
<i>Los diversos contenidos tradicionales de la diákrisis</i>	665
<i>Cómo recibe y distribuye S. Ignacio las piezas de la tradición</i>	667
II. SITUACIÓN DE LAS REGLAS DE DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS SEGÚN EL CÓDICE DE HELYAR, PARÍS, AÑO 1535	672
<i>Análisis formal del texto de Helyar</i>	670
<i>Estructura y contenido de la discreción de espíritus, en cuanto fundamento de la elección</i>	672
<i>Conclusiones del análisis del texto de Helyar</i>	675
III. EL ESTADO DE LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO SEGÚN LA CARTA A SOR TERESA REJADELL. VENECIA AÑO DE 1536	676
<i>El análisis de la tentación a partir del modo de proceder del mal espíritu y de las armas que éste utiliza</i>	676
<i>El curso general del enemigo con los que comienzan a servir a Dios</i> .	676
a) Las seducciones del enemigo en tiempo de consolación	676
b) Las seducciones del enemigo en el tiempo de la desolación ...	677
<i>Cómo caminar por entre estas dos concupiscencias de la carne y del espíritu que emanan de dos géneros diferentes de lenguajes</i>	678
<i>Definición de la consolación Ej [316] «La que da es consolación interior»</i>	678
<i>Descripción de la desolación Ej. [317] «Pues, quedando sin esta tal consolación, luego viene la otra lección, es a saber»</i>	679
<i>El objetivo de ambas lecciones: la necesidad de equilibrarse, confiando...</i> ..	679
<i>Una incipiente descripción de la consolación sin causa</i>	680
EL PROGRESO DE LA CARTA CON RELACIÓN AL CÓDICE DE HELYAR	681
<i>Cuadro comparativo de ambos documentos y reflexiones conclusivas</i> ...	681
CONCLUSIÓN	683
<i>La labor redaccional a partir de este momento: El ciclo pneumatológico</i> .	683

Reglas y Notas

Don del Espíritu y libertad
La discreción de espíritus

INTRODUCCIÓN GENERAL

LA DISTINCIÓN ENTRE EL EXAMEN GENERAL Y EL DISCERNIMIENTO	688
EL SIGNIFICADO DE LA PALABRA «MOCIÓN»	689
EL LENGUAJE DE DIOS EN CUANTO PRIMER PRINCIPIO DE LIBERTAD	690
LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN DE ESTAS REGLAS Y SU ESTRUCTURA	691
Cuatro etapas en la historia de la redacción de estas reglas	692
La estructura interna de las mismas	693

Reglas de discreción de espíritus
de primera Semana
[313-327]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO DE PRIMERA SEMANA	697
---	-----

I. PROCEDER ADELANTE EN LA VIDA ESPIRITUAL
[314-315]

GÉNESIS DE LOS NÚMEROS [314-315]	706
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	708
Análisis formal de los nº [314-315]	708
LA ALTERNANCIA DE LA ACTIVIDAD DE LOS ESPÍRITUS	711
En la situación espiritual A	711
En la situación espiritual B	712

II. EL LENGUAJE DE DIOS, CONSOLACIÓN Y DESOLACIÓN
[316-317]

EL BINOMIO TRADICIONAL	717
ANÁLISIS FORMAL DE LA CONSOLACIÓN	720
Su origen. Dios «Criador y Señor»	722
La estructura trimembre describe implícitamente tres niveles genéricos de consolación	723
El primer nivel	724
El segundo nivel	725
El tercer nivel	726
Algunas omisiones y su significado	727
Síntesis de algunos caracteres fundamentales de la consolación	728
ANÁLISIS FORMAL DE LA DESOLACIÓN	729
La contrariedad	729
El núcleo de la vivencia	730
La moción: «moviendo a»	730
La inclinación a lo bajo y su significado	730
La noche de la fe	731
El lastre de todo el ser	732

LA EXPLICACIÓN FINAL	732
<i>La distinción implícita de dos tiempos</i>	733
<i>Lo que se deriva de la consolación y lo que sale de la desolación</i>	734

III. UN CAMINO A RECORRER
 POR ENTRE LOS EXTREMOS DE LA CONCUPIESCENCIA
 [318-321] y [323-324]

INTRODUCCIÓN.	739
--------------------	-----

A. EL MODO CORRECTO DE COMPORTARSE EN EL TIEMPO DE LA DESOLACIÓN
 [318-321]

LA ESTRUCTURA NARRATIVA DEL PRIMER BLOQUE [318-319]	741
<i>Parte de una idea matriz</i>	741
<i>Análisis formal</i>	741
<i>El principio dialéctico y su progresión concatenada se desglosa en dos tiempos</i>	744
<i>La reacción típica de Ignacio: el «intenso mudarse contra»</i>	744
<i>Dos complementos</i>	745
<i>La explicación que fundamenta la primera norma [318²]</i>	745
<i>Las diligencias que explicitan y concretan el intenso mudarse contra la misma desolación</i>	746
<i>La segunda norma: la paciencia que se fía del poder de la gracia [320-321]</i> .	747
<i>El presupuesto</i>	747
<i>El principio dialéctico de superación y el centro del relato</i>	748
<i>La lógica narrativa del texto restante</i>	748

B. EL MODO DE COMPORTAMIENTO EN EL TIEMPO DE LA CONSOLACIÓN
 [323-324]

ANÁLISIS FORMAL Y CONTENIDO	749
POSIBLE ORIGEN DEL RELATO	751
<i>Entre sus extremos. El paralelismo simétrico</i>	752
<i>Dos frases estrictamente paralelas encierran el cuerpo central</i>	753
<i>La concupiscencia del espíritu y el sobreañadido del mal</i>	754

IV. LA INTERPRETACIÓN DE LA DESOLACIÓN
 [322]

INTRODUCCIÓN	759
ANÁLISIS FORMAL	759
EL ORIGEN TRADICIONAL DE LA REGLA	763
ESTRUCTURA Y CONTENIDO	764
<i>La primera causa: la conversión a la seriedad</i>	765
<i>La segunda causa: la conversión al desinterés</i>	766
<i>La tercera causa: la conversión a la gratuidad</i>	768
LA VERDADERA MADUREZ ESPIRITUAL COINCIDE CON EL SENTIDO DE LA GRATUIDAD ...	772

V. SI ES TENTADO GROSERA Y ABIERTAMENTE.
 LA TENTACIÓN MANIFIESTA DE 1ª SEMANA
 [325-327]

INTRODUCCIÓN	775
LA PROBLEMATICIDAD DEL TEMA DE LA TENTACIÓN	776
LAS TRES PARÁBOLAS SOBRE LA TENTACIÓN MANIFIESTA	777
EL TEMA TRADICIONAL DE LA TENTACIÓN	778
ELEMENTOS COMUNES A LOS NÚMEROS [325-327]	779
ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LAS TRES PARÁBOLAS	780
Análisis formal	780
I. LA PRIMERA PARÁBOLA: LA TENTACIÓN ES UNA RIÑA [325]	782
El comienzo es una alegorización	783
El centro de la parábola es bimembre y antitético	783
La «pointe» de la parábola y su aplicación	784
II. EL ENEMIGO ES UN SEDUCTOR [326]	785
El comienzo es una alegorización: la tesis general	785
El centro de la sección es el desarrollo comparativo del artificio	786
El apéndice final	787
<i>La transparencia y la figura del buen confesor</i>	787
III. LA PRUEBA ES UN ASEDIO PROLONGADO [327]	788
EL CENTRO DE GRAVEDAD COMÚN A LAS TRES PARÁBOLAS	789
DIRECTORIO	790

Reglas de discreción de espíritus
 de segunda Semana
 [328-336]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO	793
---	-----

INTRODUCCIÓN A
 LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO DE 2ª SEMANA.

GÉNESIS DEL TEXTO	797
PIEZAS DE QUE SE COMPONE	798

I. LA VERDADERA ALEGRÍA
 [329]

*El criterio inequívoco universal para averiguar
 si el hombre se halla bajo el influjo del Espíritu de Dios*

INTRODUCCIÓN	801
ANÁLISIS FORMAL	802
DEFINICIÓN DE LA «VERDADERA ALEGRÍA»	804
LA DISTINCIÓN ENTRE LAS VERDADERAS Y FALSAS ALEGRÍAS	805
LA ALEGRÍA PROPIA DEL ESPÍRITU	806
La alegría mediada: «propio es de [...] sus ángeles»	807
La que es propia de Dios	808
La alegría propia de la Resurrección de Cristo	809
DIRECTORIO	810

II. LA CONSOLACIÓN SIN CAUSA PRECEDENTE

[330.336]

EL ORIGEN DEL TEXTO IGNACIANO	813
ANÁLISIS FORMAL DE LOS NÚMEROS [316] [330.336]	816
LA EXPERIENCIA DE LA INFINITUD DIVINA EN CUANTO TAL: «SÓLO ES DE DIOS NUESTRO SEÑOR»	819
SIN CAUSA PREVIA O PRECEDENTE	820
«Sin causa precedente [...] sin ningún previo sentimiento o conocimiento»	821
<i>Sólo es de Dios</i>	822
<i>Sin mediación intermedia entre Dios y el hombre</i>	822
<i>Cualitativamente diferente</i>	823
SUS RASGOS DE IDENTIDAD CORRESPONDEN AL MODO DE OBRAR DE LA INFINITUD DIVINA	823
ES LA EVIDENCIA PRIMIGENIA DE LA VIDA ESPIRITUAL	825
«Dado que en ella no hay engaño...» [336 ¹]	825
LA TRANSICIÓN DEL 1º AL 2º TIEMPO DE LA VIVENCIA	826
<i>Análisis formal</i>	826
DIRECTORIO	827

III. LA TENTACIÓN «SUB ANGELO LUCIS»

[351][332-334]

LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL PRIMIGENIA Y LAS CLAVES DE SU INTERPRETACIÓN	831
LA INTENCIÓN DE CRISTO NUESTRO SEÑOR Y, POR EL CONTRARIO, LA DEL ENEMIGO DE NATURA HUMANA	833
EL ORIGEN TRADICIONAL DE ESTE GRUPO DE REGLAS	834
ANÁLISIS FORMAL [331-334]	838
<i>La consolación con causa [331]</i>	840
<i>La señal inequívoca del buen espíritu [333¹]</i>	841
LA EVOLUCIÓN DE LOS «LOGISMOS» [332] [333 ² -334 ³] Y [334 ⁴]	842
EL ESQUEMA DEL RELATO DE LA TENTACIÓN «BAJO ESPECIE DE BIEN»	843
EL OBJETIVO: «PARA TRAERLA A SU DAÑADA INTENCIÓN Y MALICIA»	844
<i>La primera parte [332]</i>	844
<i>El centro de la sección [333²⁻⁴]</i>	845
<i>La regla sexta [334]</i>	846
DIRECTORIO	848

IV. LA GRAN INCLUSIÓN DE APERTURA Y CIERRE

EL DISCERNIMIENTO POR CONNATURALIDAD [335]

SU FUNCIÓN DE INCLUSIÓN Y CIERRE	851
SU POSIBLE ORIGEN TRADICIONAL	852
<i>Constaría de los siguientes elementos</i>	853
<i>Análisis formal</i>	854
¿DE QUÉ IMPRESIÓN AFECTIVA PREDOMINANTE SE TRATA?	857
<i>La semejanza en el modo de impactar o impresionar</i>	858
<i>La imagen de la esponja y de la piedra</i>	859
DIRECTORIO	859

El criterio de la «discretio» aplicado
a la reforma de vida y al equilibrio moral

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO.	863
---	-----

LA LIMOSNA, REFORMA DE LA PROPIA VIDA Y ESTADO
[189] [337-344].

I. PRIMERA PARTE. EL N° [189] DE LOS EJERCICIOS

ANÁLISIS FORMAL	867
CONTENIDO:	868
<i>Un preámbulo a modo de advertencia</i>	868
<i>El cuerpo central. Una referencia explícita al Principio y Fundamento</i> ..	869
<i>Las otras cosas sobre la haz de la tierra y el «tanto cuanto»</i>	869
<i>El modo de reformar: La fijación de la cualidad y de la cantidad</i>	870
<i>La inclusión final</i>	870
<i>La conclusión de carácter general: la regla de oro de la vida espiritual</i> ..	871
EN RESUMEN	873

II. SEGUNDA PARTE. LAS CINCO PRIMERAS REGLAS
[337-342]

ANÁLISIS COMPARATIVO DEL 2° MODO PARA HACER SANA Y BUENA ELECCIÓN [184-187] CON LAS CUATRO PRIMERAS REGLAS PARA EL MINISTERIO DE DISTRIBUIR LIMOSNAS [337-341]	876
REGLA PRIMERA [338 ²⁻³]	877
<i>La transformación de la «φιλία» en «ἀγάπη». De la empatía a la caritas divina</i>	877
REGLA SEGUNDA [339]	879
<i>La búsqueda de la objetividad y del «justo medio»</i>	878
REGLAS TERCERA Y CUARTA [340.341]	880
<i>El horizonte definitivo de la libertad</i>	880
REGLA QUINTA [342]	881
CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE:	882
<i>La necesaria elevación de los amores humanos a la «caritas» de Dios</i>	882

III. TERCERA PARTE. ESTRUCTURA DE LAS TRES ÚLTIMAS REGLAS
[342-344]

REGLA SEXTA [343]. LA DECIDIDA TRANSICIÓN AL N° [189]	883
REGLA SÉPTIMA [344]. CRISTO, DECHADO Y REGLA NUESTRA	884
<i>La interpretación cristológica de la regla de oro del n° [189]</i>	885
<i>Aplicación de la regla general al caso concreto y ejemplar del Obispo, con el refrendo de la autoridad de la Tradición</i>	885
<i>La elevación de nuevo a la norma general</i>	887
<i>La distribución proporcional de los bienes</i>	887
DIRECTORIO	889

Para sentir y entender escrúpulos y suasionés
[345-351]

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO. 893

*PROCURE SOLIDARSE EN EL MEDIO
PARA EN TODO QUIETARSE
[350^o]*

GÉNESIS DEL TEXTO. 895
¿MATERIA PSICOLÓGICA O MORAL? 897
¿POR QUÉ LAS LLAMA S. IGNACIO NOTAS Y NO REGLAS? 898

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LAS NOTAS.

PRIMER BLOQUE [346-348]. LA NATURALEZA DEL VERDADERO ESCRÚPULO. 899
 El juicio erróneo [346]. 900
 El verdadero escrúpulo [347]. 900
 *Por algún espacio de tiempo no poco aprovecha [...] antes en gran manera
 purga y alimpia la conciencia [348].* 902
EL SEGUNDO BLOQUE [349-350]. ENTRE EL RIGORISMO Y EL LAXISMO. 904
 El ánimo gruesa o delgada. 904
 Obrar el debido servicio dentro de la Iglesia [351]. 906
SÍNTESIS DE LA PROBLEMÁTICA DE ESTAS NOTAS Y DIRECTORIO. 908

Don del Espíritu y sentir con la Iglesia

TEXTO AUTÓGRAFO Y NOTAS CRÍTICAS AL TEXTO. 913

*«PARA EL SENTIDO VERDADERO
QUE EN LA IGLESIA MILITANTE DEBEMOS TENER,
SE GUARDEN LAS REGLAS SIGUIENTES»
[352-370]*

EL AMBIENTE HISTÓRICO DE LA ÉPOCA DE IGNACIO. 918
LA ESTRUCTURA DE LAS REGLAS Y SU CONTENIDO. 921
ANÁLISIS FORMAL DEL PRIMER BLOQUE. 922

I. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL MISTERIO DE LA IGLESIA

El objetivo [365¹]: «Debemos siempre tener para en todo acertar». 924
Una doble razón teológica [365²⁻³]. 925
La actitud ideal que brota espontánea del amor. 926

II. EL BLOQUE DE LOS PRECEPTOS DE LA IGLESIA [354-361A]

LA ENCARNACIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO EN LAS REALIDADES VISIBLES. 928
 El origen de las reglas [354] a [361a]. 929
 Según el orden actual, el bloque consta de los siguientes apartados. 930

III. UN AÑADIDO, SALIENDO AL PASO DE TRES DIFICULTADES
PROPIAS DE LOS PERIODOS DE CAMBIO [362-364]

TRADICIÓN, DOCTRINA TEOLÓGICA Y AUTORIDAD.	932
<i>La crítica pública de los «superiorum mandata» [362]</i>	933
<i>La necesidad de definir y declarar se acentúa todavía más en los tiempos difíciles [363]</i>	933
<i>El peligro de dejarse deslumbrar por el brillo de los líderes carismáticos del momento [364]</i>	934

IV. GRATUIDAD Y COLABORACIÓN
DEL HOMBRE CON EL ESPÍRITU DE DIOS [366-369]

LAS REGLAS DE ESTE TERCER BLOQUE SE REPARTEN EN DOS GRUPOS [366-367] [368-369] ENLAZADOS POR UN MISMO HILO CONDUCTOR.	936
<i>El primer escollo, el fatalismo [366-367]</i>	937
<i>El segundo escollo, la dejación [368-369]</i>	938
LA EXPERIENCIA EQUILIBRADA O LA SINERGIA PROPIA DEL ESPÍRITU	939
<i>El dicho de Hevenesi atribuido a S. Ignacio</i>	940
<i>La paradoja o antinomia</i>	941
<i>La gracia debe siempre preceder. El primer tiempo puede ser incluso sólo de Dios [330]</i>	943
<i>La madurez de la libertad en el modo de secundar la gracia. El segundo tiempo es exclusivo del hombre [336]</i>	944
<i>Entonces, ¿cómo debe entenderse aquello de que sólo la fe justifica?</i>	945

V. EL AMOR FILIAL DON DEL ESPÍRITU

DEL TEMOR SERVIR AL AMOR FILIAL [370]	946
DIRECTORIO	947

Conclusión

REFLEXIÓN TEOLÓGICA CONCLUSIVA.

EN BUSCA DE UN HORIZONTE HERMENÉUTICO ADECUADO

<i>La doble perspectiva histórico-salvífica y creacional</i>	951
--	-----

I. LOS CUATRO INTENTOS PRINCIPALES DEL SIGLO XX POR HALLAR UN HORIZONTE HERMENÉUTICO ADECUADO

CUATRO APROXIMACIONES DIVERSAS AL TEXTO IGNACIANO	953
E. PRZYWARA (1889-1972): DE LA ANALOGÍA ENTIS A LA TEOLOGÍA NEGATIVA RADICAL Y DE ÉSTA AL VACÍO DE LA PIEDAD REVERENCIAL	954
<i>La «analogía entis»</i>	954
<i>El Dios siempre mayor clave hermenéutica de los Ejercicios</i>	958
<i>Juicio valorativo y conclusión</i>	961
GASTON FESSARD (1897-1978). LOS CUATRO MOMENTOS DEL PROCESO DIA- LÉCTICO POR EL QUE ACONTECE LA LIBERTAD	962
<i>El ritmo ternario del despliegue del Espíritu</i>	963

<i>La aplicación, por parte de Fessard del sistema hegeliano a la estructura de los Ejercicios Espirituales</i>	965
<i>Los cuatro puntos de la contemplación para alcanzar amor</i>	965
<i>«Posición de soi par soi» y universalidad de la libertad del Espíritu</i> ...	967
<i>Juicio valorativo</i>	970
EL PRELUDIO TEOLÓGICO ANTERIOR AL CONCILIO VATICANO II	971
K. RAHNER (1904-1984): SU INTERPRETACIÓN DEL LIBRO DE LOS EJERCICIOS	972
<i>Los diversos modos de autocomunicación divina y la universalidad de la experiencia antropológica de Dios</i>	972
<i>Lenguaje creacional y cristología prenicena del Logos</i>	973
<i>Dios pronuncia su Palabra en la carne. Centralidad del misterio de la encarnación</i>	974
<i>La experiencia trascendental de la Infinitud</i>	974
<i>El tránsito de la experiencia inobjetal a la experiencia «del espíritu»</i> .	978
<i>A modo de conclusión</i>	979
H. URS VON BALTASAR (1905-1988): ESTÉTICA DEL DRAMA Y ESPLENDOR, ENRAIZADOS EN LA LÓGICA TRINITARIA DEL AMOR	980
<i>La figura del Verbo encarnado espacio o ámbito de todo el dinamismo creacional a la luz del proyecto original. (P y F)</i>	980
<i>El drama de la libertad humana y la iniciativa de Dios. Primera Semana ..</i>	982
<i>El modo paradójico de la revelación. La estética de la forma objetiva. (2ª y 3ª Semanas)</i>	983
<i>Las relaciones divinas en el misterio pascual o la Verdad de Dios</i>	984
<i>Libertad subjetiva y configuración: La Elección</i>	986
<i>La categoría trinitaria de gloria: de la analogía entis a la analogía caritatis</i>	987
<i>Juicio valorativo de su postura</i>	988

II SEGUNDA PARTE

LA RELACIÓN LOGOS-PNEUMA EN LA ECONOMÍA DEL MISTERIO

El despliegue total de la mediación única de Cristo

<i>En el Espíritu y en la Verdad. Los cinco momentos de la relación dinámica de la salvación</i>	989
EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO CREACIONAL	990
<i>1. Presencia y participación del Verbo y del Espíritu en el acontecimiento creacional</i>	990
<i>El Padre, Infinitud y Origen de la divinidad, punto de partida y objetivo último de toda la economía</i>	990
<i>Una relación entre el Verbo y el Espíritu en función del designio eterno, creacional y salvífico del Padre</i>	994

EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO SALVÍFICO	994
2. La presencia y actividad del Espíritu «en y sobre» la humanidad de Jesús en su «status exinanitionis»	994
<i>Jesús en cuanto receptor del Espíritu en su humanidad</i>	995
<i>Tres aspectos de la obra salvífica propios del estado «exinanitionis» de Cristo</i>	997
LÓGICA DEL AMOR, ESPLENDOR DE LA INFINITUD Y ONTOLOGÍA TRINITARIA	998
3. El misterio pascual o la revelación definitiva del Ser trinitario de Dios ..	998
<i>Analogía caritatis: distinción y unidad en el amor</i>	999
<i>Dos aspectos salvíficos complementarios basados en la paradoja del amor</i>	1001
EN EL ESPÍRITU Y EN LA VERDAD	1002
4. El Espíritu, don de Cristo resucitado	1002
<i>Cuatro aspectos de la obra propia del Espíritu en relación con el «status exaltationis» de Cristo resucitado</i>	1003
EL RETORNO AL ORIGEN	1006
5. Ad Patrem. La teología apofática	1006
EL TELÓN DE FONDO HERMENÉUTICO DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE S. IGNACIO .	1009
Bibliografía General	1011
Índice onomástico	1045
Índice General	1055

La 2ª edición de la historia y análisis del texto de los *Ejercicios* aparece 17 años después de su predecesora. A lo largo de este tiempo, el autor ha continuado trabajando y profundizando en el manual ignaciano. Así, además de una revisión y actualización completa de la obra, esta nueva edición se ve enriquecida con dos aportaciones fundamentales: un minucioso estudio sobre la génesis y composición del texto desde sus más tempranas etapas y una síntesis final (a modo de *Conclusión*) en la que, revisadas las teologías contemporáneas sobre los Ejercicios –E. Przywara, G. Fessard, K. Rahner, H. Urs von Balthasar–, Santiago Arzubialde ofrece el telón de fondo dogmático sobre el que, en opinión del autor, debería ser interpretado en el futuro el texto ignaciano.

Es claro que no se ofrece un estudio para “el que hace los Ejercicios”, sino un instrumento de apoyo, tanto para el que “los ha de dar” –en el que encontrará, sin duda, las claves de fondo para una mejor presentación de la experiencia a la que remite el texto–, como para toda persona interesada por una Teología Espiritual que, aprobada por la Iglesia, hunde sus raíces en la más sana tradición patristica anterior.

ISBN 978-84-293-1793-0



9 788429 317930



MANRESA