

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, pp. 10 ss.; 745-747. III, pp. 641 ss.

En el segundo tomo están reseñadas las diversas opiniones de los rabinos y sus alabanzas acerca del trabajo manual. En el tercero se recogen frases rabínicas semejantes al dicho paulino "el que no trabaja, no coma".

SULZBERGER, M. The Status of Labor in Ancient Israel. *The Jewish Quarterly Review*, 13 (1922-23).

TODOLI, J., Teología del Trabajo. *Revista Española de Teología*, 12 (1952) pp. 559-579.

Señala el fracaso de la ciencia para dar significado al trabajo y realiza entonces un buen trabajo teológico sobre el tema. Escasas referencias a la Biblia.

VARILLON, Fr., Valeur chrétienne de l'action temporelle. *Masses Ouvrières*, 70 (1951), pp. 56 ss.

WOLF, H. H., Arbeit und Beruf nach christlichem Verständnis. *Wort und Dienst*, 3 (1952) pp. 127-145.

ZUNDEL, M., Théologie de la peine humaine. *Economie et Humanisme*, 6 (1950) pp. 1-4.

NN. Cultura materialis populi Israel. *Biblica*, 31 (1950), p. 45 ss.

Citamos esta parte del elenco bibliográfico de la Revista Bíblica de Roma por encontrarse en ella referencias a la cultura material que tienen ciertos puntos de contacto con el tema general del Trabajo en la Biblia.

Teoría y Práctica de los EJERCICIOS ESPIRITUALES según G. Fessard

Por MIGUEL ANGEL FIORITO, S. I. (San Miguel)

La obra del Padre Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*¹, por cualquier parte que se la considere, resulta un acontecimiento editorial de primera magnitud.

Desde el *punto de vista filosófico*, para comenzar por el aspecto que su título apenas deja sospechar, nos pone en contacto con el pensamiento dialéctico de Hegel, en una línea que pasa por Kierkegaard y termina en Marx. Abarca por tanto lo más actual del pensamiento filosófico moderno; y lo asimila en el propio pensamiento, que es el de la filosofía perenne, presentándolo de una manera que resulta interesante al mismo adversario².

Desde el *punto de vista teológico*, nos ofrece el núcleo de una interpretación teológica de la historia, y de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, entre la libertad humana y la divina, y entre la acción y la contemplación, que promete interesantes desarrollos ulteriores del mismo autor, y de quienes quieran inspirarse en él³.

Finalmente, desde el *punto de vista ignaciano*, contiene una interpretación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y, a la vez, de su espiritualidad y de su obra, la Compañía de Jesús, que, al fundarse en una filosofía y una teología de la historia, es original y profunda.

Otros comentaristas se han ocupado más o menos detenidamente de los aspectos filosóficos y teológicos de esta obra de Fessard⁴. Nosotros quisiéramos

¹ Aubier, París, 1956. Forma parte de la colección *Théologie* de la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière.

² J. HERSCH, *Un livre sur le Temps et la Liberté*, Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), pp. 370-385: "Les Exercices... interprétés avec l'aide de Hegel, jettent une lumière nouvelle sur les problèmes métaphysiques cruciaux de notre époque... C'est à cause de cette richesse métaphysique qu'une plume non catholique comme la mienne ose entreprendre de retracer les grandes lignes de l'ouvrage".

³ F. ROUSTANG, *Liberté et Histoire*, Recherches de Philosophie, II (1956), pp. 367-378. Roustang conoce perfectamente la obra de Fessard, ha tenido intervención en su publicación, la ha seguido en su redacción muy de cerca, y la ha comentado bajo diversos aspectos. Cfr. *La Dialectique des Exercices*, Christus, 12 (1956), pp. 561-573.

⁴ Además de los citados, y de los que luego citaremos: G. MARTELET, *La dialectique des Exercices*, Nouvelle Revue Théologique, 78 (1956), pp. 1043-1066; P. BURGELIN (*Revue des livres*), Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 37 (1957), pp. 172-173; R. D'OUINCE, *La formation de la liberté par les Exercices*, Christus, 13 (1957), pp. 91-105; H. RONDET, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace*, Recherches de Science religieuse, XLV (1957), pp. 86-90.

fijarnos en los aspectos específicamente ignacianos; en especial, en su interpretación de los Ejercicios Espirituales. Quisiéramos llamar la atención sobre los aspectos más prácticos, y no tan especulativos de esa interpretación: no sea que la terminología del autor, que a algún crítico ha asustado⁵, o ciertos detalles de la redacción —como ser los esquemas geométricos, bastante abundantes en el decurso del libro— hagan pensar que este libro es solamente para especialistas, o para personas que viven de la especulación. Creemos que la especulación de Fessard, al centrarse en los Ejercicios Espirituales, mira —como éstos— a la acción; y que la *theoria* de nuestro autor —como la de San Ignacio— es una *praxis* que penetra la vida, y la transforma.

En realidad, no hay *praxis* profunda y duradera, que no se base en una *theoria* de la vida. Podrá buscarse esta *theoria*, cuando se trata de la oración o de la dirección espiritual, en contacto con el mismo Dios, o en contacto con los libros y autores espirituales que especulan sobre el tema⁶. En este sentido, se podrá hablar, en un sujeto determinado, de una *theoria* más *práctica* en su origen (por la unción del Espíritu), o más *teórica* (por tradición de los maestros del espíritu); pero, en uno y otro caso, la *theoria* debe, en la misma dirección espiritual, coexistir con la *praxis*.

Una nueva prueba de este principio, que podríamos llamar de pastoral o de formación, nos la aporta precisamente la obra y la persona de Fessard: leyéndolo, tenemos por de pronto la impresión de encontrarnos ante un especulativo de alto vuelo; pero, además, sabemos la intervención que quiere tener, y ha tenido de hecho, en la vida —incluso política— de la Francia de los últimos años. Forzando un poco la metáfora, se podría decir que tiene su biblioteca en medio de la calle, en un cruce de caminos, o en una tertulia de café⁷. Quiere decir que la vida de Fessard es, a la vez, *teoría* y *práctica*: contemplación y acción, estudio y conversación, soliloquio y diálogo.

Esto es lo que nos ha atraído en la personalidad de Fessard, tal cual se nos ha manifestado en su obra, *La dialectique des Exercices spirituels*. Y como creemos que esa personalidad es típicamente ignaciana, hemos querido hacerla objeto de un comentario especial en nuestra revista, órgano *especulativo* de una casa de formación, en la que coexisten la *theoria* y la *praxis*, en la medida que la ense-

⁵ Cfr. *Civiltà Cattolica*, 108-I (1957), pp. 627-628.

⁶ H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, 1955, p. 81: "Para esto —para el atinado manejo de los ejercicios, como arma espiritual— hay abiertos solamente dos caminos, *unctio* y *traditio*, unción formación... La experiencia espiritual y el estudio son las fuentes de las que ha de salir siempre la destreza para dar los Ejercicios". Cfr. *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956), pp. 39-40.

⁷ La idea —no la metáfora— se la debemos al mismo Roustang, gran conocedor de la personalidad de Fessard. Cfr. *Liberté et Histoire*, Recherches de Philosophie, II (1956), pp. 377-378: "... par la logique même de sa pensée, le P. Fessard ait été conduit à prendre ouvertement position en des problèmes intéressants plus l'Eglise et la Cité que la philosophie et la théologie".

fianza teórica mira a la acción, y la misma acción se la considera en sus fundamentos teóricos, en sus principios eternos, y en sus razones últimas⁸.

* * * *

El objetivo inmediato de nuestro comentario será la exégesis que Fessard hace del libro de los Ejercicios. Nuestra intención es, como dijimos, la de explicitar los valores prácticos de esa exégesis, facilitando su comprensión y uso por parte de aquellos que, no tan acostumbrados a los tecnicismos filosóficos y teológicos de Fessard, podrían sentirse retraídos de su lectura, y aún de su consulta. Nuestro comentario se ajustará al texto de Fessard, citando de continuo las páginas del mismo que inspiran nuestras reflexiones, para ser, respecto de Fessard, lo que él ha querido ser respecto de San Ignacio: un introductor a su pensamiento.

Anticipemos un detalle del libro, que puede orientar en su lectura. Es, fundamentalmente, una exégesis de tres textos ignacianos: el libro de los Ejercicios, escritos por San Ignacio en persona; el *Elogium sepulcrum S. Ignatii*, escrito por un jesuita anónimo del siglo XVII; y la *sentencia ignaciana* de un jesuita húngaro del siglo XVIII.

El *Elogium sepulcrum* es estudiado brevemente (pp. 164-177), como *punto de contacto histórico* entre San Ignacio y Hegel, y justificativo del título del estudio de Fessard.

La *sentencia ignaciana* es estudiada exhaustivamente, en todas sus versiones, desde las contemporáneas a San Ignacio, hasta las contemporáneas nuestras (pp. 305-363), como *complemento* del estudio que Fessard ha hecho al texto de los Ejercicios.

Los *Ejercicios Espirituales* son estudiados de propósito y en primer plano, pero desde un punto de vista que Fessard considera céntrico: el de la *elección* de estado, como punto de coincidencia de la libertad humana y de la divina, y acto cuya dialéctica constituye la historia del hombre en la tierra.

Estas tres exégesis se pueden leer separadamente, y en cualquier orden; pero conviene evidentemente leerlas todas, porque se complementan. El *estilo exegetico* de Fessard se manifiesta en el breve estudio del *Elogium*; pero en él es menos personal, y sigue de cerca el estudio similar de Rahner⁹. El *estilo polémico* de la personalidad de Fessard se manifiesta sobre todo en el estudio de la *sentencia ignaciana*, donde agota todas las posibilidades de interpretación, contraria o favorable a la del autor. Pero el *estilo teórico-práctico* de nuestro autor se manifiesta especialmente en su exégesis del texto de los Ejercicios; y por esta razón le vamos a dar más importancia en nuestro comentario.

Conviene también distinguir de antemano entre la *reflexión* de Fessard, y su *expresión*: no podemos prescindir en ningún momento de la dialéctica de Fessard;

⁸ *Ratio Studiorum Societatis Iesu*, Romae, 1954, n. 272, 3: "Acuratius tamen, quam ad opera hodierna, formentur ad curam illam pastoralem universalem et perpetuam..."

⁹ H. RAHNER, *Die Grabschrift des Loyola*, *Stimmen der Zeit*, 139 (1946-1947), pp. 321-339.

y, en cambio, podemos muy bien, sin traicionar ni parcelar su pensamiento, dar de mano a la geometría de que se vale, y a los esquemas espaciales que usa en el contexto, y en las veintinueve figuras publicadas, a dos colores y con mucha limpieza, al final del libro.

El mismo Fessard (p. 221) jerarquiza ambos aspectos de su estudio. Nosotros vemos, en el aspecto geométrico, una *manuductio*, semejante a la que Santo Tomás encontraba en los ejemplos sensibles, tomados de la física de su tiempo, y que se acomodaban a la metafísica, pero no se identificaban con ella¹⁰. Así también la geometría de Fessard no se identifica con su dialéctica, aunque es innegable que se acomoda a ella. De modo que es la geometría la que depende de la dialéctica, y no viceversa.

Además, no vamos a comentar tanto la dialéctica de Fessard, cuanto su misma reflexión: no podemos, como decíamos, prescindir en ningún momento de esa dialéctica; pero sí podemos prescindir de las expresiones puramente dialécticas, esforzándonos siempre por traducirlas en otras categorías que estén más al alcance del común de nuestros lectores.

Así creemos cumplir con la tarea que nos hemos impuesto, de introducir en la *theoria* de Fessard, dando a conocer lo más saliente de su *praxis*, tal cual ella se nos manifiesta en la *exégesis* del texto de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Adelantemos dos puntos-claves de esta *praxis*. Y sea el primero, el comentario que Fessard nos hace de las *Reglas de Discreción de espíritu* (pp. 235-304), que nos parece uno de los trozos mejor logrados de su obra, y algo eminentemente práctico y vital.

Y si alguno nos dijera que ni siquiera eso se anima a leer, por la longitud del estudio, o por el estilo especulativo del mismo, le recomendaríamos que, al menos, no dejara de leer las pocas páginas dedicadas al comentario de la *Regla quinta*, del discernimiento de la verdadera y falsa consolación (pp. 265-283): esas páginas constituyen una de las interpretaciones más originales que conocemos de esa regla —y de todas las demás, que se implican de alguna manera en ella—; y un acierto de interpretación, por la exacta distinción entre *el criterio intelectual* y *el afectivo*, y su implicación mutua en la práctica del discernimiento de espíritus. El mismo Fessard ha caído en la cuenta de tal interacción de criterios, y ha visto su importancia, tanto para entender la *sentencia ignaciana* (p. 281), como todos los Ejercicios (pp. 283-292).

El segundo punto-clave de la *praxis* de Fessard, es su interpretación de la elección, como situación constante del hombre en esta vida: aparentemente, el método ignaciano de la elección sería algo para ciertos momentos cumbres de la vida del hombre, o tal vez algo para ciertos hombres, grandes santos o grandes pecadores¹¹; pero, en realidad, la elección es la situación característica de la liber-

¹⁰ Ciencia y Fe, XII-48 (1956), p. 90, nota 4.

¹¹ Esta interpretación, que minimiza el alcance de los Ejercicios de San Ignacio en la que defiende —para dar un ejemplo de actualidad— A. GRIÓN, *Gli "Esercizi spirituali" voluti della Chiesa*, Scuola Cattolica, LXXXV (1957), pp. 177-192. Cfr. especialmente la conclusión, p. 191.

tad humana, el *status* continuo de su vida de peregrinación hacia la verdadera vida.

La consecuencia, para la práctica de los Ejercicios, es que los mismos, no solamente se hacen en un momento excepcional de la vida, sino que se rehacen y se repiten sin cesar. Es lo que Fessard, atinadamente, llama la *circularidad de los Ejercicios*¹²: expresión de fuerte sabor dialéctico moderno, pero cuyo sentido es enteramente tradicional.

Expuestos los dos puntos-claves de la interpretación de Fessard, el discernimiento de espíritus, y la elección, pasemos a comentar la misma interpretación en detalle.

* * *

Para poner orden en el abundante material que nos ofrece Fessard, vamos a elaborar por nuestra cuenta un rápido índice (alfabético) de *temas* que más nos han llamado la atención. Con él facilitaremos la consulta de la obra; o, al menos, adelantaremos lo más importante de la misma. No será, por supuesto, un índice completo; pero sí lo suficientemente amplio como para ayudar a conocer la *praxis* de los Ejercicios Espirituales, a la luz de esta *theoria* dialéctica de la espiritualidad de San Ignacio.

ADICIONES Y ANOTACIONES: Fessard apenas hace unas insinuaciones rápidas sobre estos elementos de los Ejercicios (p. 35, nota 1). Pero son suficientes como para hacer sentir su importancia en el método ignaciano. Las *Adiciones*, en forma de breves *recetas*, se refieren al trato del ejercitante con Dios: trato que debe ser concreto, y de ninguna manera abstracto; y que, por lo tanto, se relaciona con todo lo del hombre, incluido el ambiente, la luz y la alimentación. Las *Anotaciones*, a modo de breves *advertencias*, se refieren al trato del Director con su ejercitante: el Director es lo único que San Ignacio deja cerca del ejercitante, una vez que éste ha entrado en soledad con Dios¹³.

ASCÉTICA Y MÍSTICA: los Ejercicios trascienden esta distinción (p. 91, citando a Grandmaison). San Ignacio no se sitúa en el punto de vista psicológico, que distingue entre lo ordinario y lo extraordinario; sino que busca en todo momento lo que constituye la *esencia del fenómeno espiritual*, y que es anterior a sus grados diversos de existencia (p. 258). San Ignacio, en su práctica y en su teoría espiritual, ha superado todas esas distinciones clásicas, sin preocuparse expresamente ni de afirmarlas ni de negarlas: ascética o mística, antropomorfismo o teocentrismo, oración o acción, lógica o práctica (p. 184). Lo demuestra el hecho histórico de que el mismo hombre que es un místico en Manresa, es el organizador de la Compañía de Jesús en Roma.

¹² Esta circularidad de los Ejercicios sería la razón profunda de la costumbre, que en la Compañía de Jesús tiene actualmente fuerza de ley, de repetir todos los años los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. En la Iglesia existe una ley semejante, que expresamente no se refiere a los Ejercicios ignacianos (cfr. el artículo citado en la nota anterior). Bástenos a nosotros haber señalado cómo una *theoria*, la de Fessard, puede tener importancia para renovar y profundizar la *praxis* de una ley o costumbre.

¹³ Volveremos a referirnos al *Director*, y a su papel en la práctica de los Ejercicios.

Fessard sigue, en este punto, la interpretación defendida por De Guibert frente a Bremond, permitiéndose únicamente la originalidad de la expresión que adopta, por ejemplo, cuando caracteriza la humildad de Ignacio como un salir de sí que imita dialécticamente la Trinidad, cuya vida íntima resulta así ser el modelo místico de la ascética ignaciana (p. 103).

DIOS: se podría decir que se hace presente en el espíritu del ejercitante siempre en función de un comparativo, el *semper maius*; con sus consecuencias *ad maiorem, quo magis*, etc. (p. 174, nota 1). En este punto, Fessard no hace sino seguir la *Theologie der Exerzitien* de Przywara (I, p. V). La idea que el ejercitante debe hacerse de Dios, *Deus semper maior*, corresponde lógicamente a la disposición religiosa inicial del hombre, que Santo Tomás expresó, en su Himno Eucarístico, con este verso: *Quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis*¹⁴.

DIRECTOR de Ejercicios: por lo que de él dice San Ignacio en las Anotaciones, se puede entrever la importancia que le da a la *comunicación*, a la *apertura* y, en una frase moderna, al *ser para otro*, como condición del acto libre en sí y *para sí* (p. 35, nota 1).

El Director de Ejercicios es el *pedagogo* (iniciador), parco y fiel (Anot. 2), *admonitor* circunspecto (Anot. 8-10, 14), suave (Anot. 7), celoso (Anot. 6) y apremiante (Anot. 12), *oyente* reservado de las consolaciones y desolaciones que se suceden en el alma del ejercitante (Anot. 17), vigilante *detector* del sentido profundo de las mismas (Anot. 7); en fin, y sobre todo, *factor compensador* de los desequilibrios de una libertad que aún no se siente segura de sí (Anot. 15).

El Director de Ejercicios es un elemento característico e insustituible del método ignaciano: por su sola presencia, evita los desvíos hacia lo imaginario; y por sus conversaciones continuas, contribuye a hacer concreta y personal la pureza del corazón del ejercitante.

El Director de Ejercicios debe formarse en la observación de sí mismo (p. 265), teniendo en cuenta que a veces es necesario considerarse a sí mismo como otro, para no engañarse en las decisiones que se toman (p. 85).

DISCRECIÓN de espíritus: ya insinuamos antes, al señalar los puntos-claves de su interpretación, la importancia que le atribuye Fessard. Ahora señalaremos el lugar que, en tal discreción, atribuye al *criterio afectivo* como complemento necesario, en los casos más difíciles, del *criterio intelectual* (pp. 276-283). Aunque mejor que de *complementación*, sería hablar de *interacción* entre ambos criterios, hasta llegar al hábito, adquirido o infuso, de la discreción.

El ideal de esta discreción sería el conocimiento *por connaturalidad* (p. 296), en el cual conocimiento puede decirse que el alma se presta *pasivamente* a la

¹⁴ De este *magis* ignaciano, cuya raíz natural se encuentra en su educación de caballero, recibida en su casa y en la corte; y cuyo desarrollo sobrenatural se debe a su contacto con la tradición espiritual; y cuya sublimación le vino de lo alto del mismo Dios, ha hecho un estudio profundo H. RAHNER, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual*, Santander, 1956. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 37-44.

acción de Dios (p. 302), pero no se abandona sin más a la moción que siente, sino que la *controla* de continuo (p. 303).

Aquí radica la razón, que es de prudencia sobrenatural, de la necesidad y universalidad del método ignaciano: ni siquiera en las más altas cumbres de santidad, puede uno dispensarse de la discreción, y de sus reglas. La caridad es siempre discreta: no con una discreción que sea mera prudencia humana; pero sí con la discreción propia del mismo Espíritu, tal cual El siempre se ha manifestado en la Iglesia¹⁵.

Así entendida la discreción que se considera necesaria en toda elección, se ve que, en el fondo, las dos corrientes de interpretación de los Ejercicios, que tan acérrimamente se opusieron en los comienzos de este siglo, la de los *unionistas* (Peeters), y la de los *eleccionistas* (De Guibert) pueden y deben coincidir, como lo muestra Fessard (pp. 303-304): la verdadera elección es, a la vez, oración.

Más aún, la interacción de los criterios de discernimiento, el intelectual y el afectivo, permite explicar el caso límite de *obediencia de juicio*, cuando las razones naturales son contrarias a la orden del superior, pero las razones sobrenaturales —de representación y, por tanto, de significación del Espíritu de Dios— están de su parte. En tal caso, el criterio intelectual se desdobra: uno de ellos, el que discurre por razones puramente humanas, testifica en contra del superior y su orden, humanamente imprudente; pero el otro criterio intelectual, que es de fe, descubre el significado misterioso de la orden superior, y coincide con el criterio afectivo, que siente la turbación e inquietud que le crea la razón meramente humana, y echa de menos la paz que le daba siempre la obediencia verdadera. Este criterio afectivo, que es de fe, es a la vez intelectual; pero con un intelectualismo que no es tanto razonable cuanto seguro. El verdadero criterio intelectual es el que da paz al alma, da seguridad, da confianza en Dios.

DOLOR: forma, junto con la *muerte*, un proceso que se contrapone al *pecado*, origen de la muerte y del dolor (pp. 116 ss.). Así se entiende el lugar que la *Primera semana* (del infierno a la contricción) ocupa respecto de la *Tercera y Cuarta semana* (de la pasión a la resurrección) (p. 133).

Recomendamos vivamente el comentario original de la *Tercera semana*, interpretada según el esquema teológico de las virtudes teologales, y que nos muestra cómo la fe y la esperanza preparan para el amor, tema de la *Cuarta semana* (p. 124).

ELECCION: ya hemos dicho que es un punto-clave de la interpretación de Fessard; y que implica *oración* (p. 303-304).

El esquema dialéctico de la elección, con sus dos *antes* y dos *después*, sería la razón de que Ignacio hubiera abandonado, al dividir sus Ejercicios en etapas, el esquema tradicional de las *tres vías*, purgativa, iluminativa y unitiva, para adoptar la división personal de las *cuatro semanas*. Otros críticos discuten esta razón,

¹⁵ H. RAHNER, *Werdet kundige Geldweschler*, Gregorianum, XXXVII (1956), pp. 444-483. El mismo autor había adelantado un rápido esbozo de esta historia, o metahistoria, de la discreción de espíritus en la Iglesia, en el estudio ya citado en la nota 14. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-36, 41.

y no le dan tanta importancia al cambio numérico de etapas espirituales¹⁶. Pero es innegable que, gracias a esta ocurrencia, contamos hoy con la riqueza de la interpretación de Fessard (p. 33). Y que el esquema *temporal* de las cuatro semanas resulta más práctico que el esquema *espacial* de las tres vías; y también más cómodo en la dirección espiritual de toda clase de almas, porque no crea el falso problema del punto de perfección a donde se ha llegado —purgación, iluminación o unión—, sino que siempre plantea el verdadero problema del punto de perfección hacia donde se debe tender.

De los tres tiempos de elección (¿coincidencia —invertida— con las tres vías?), el *primer tiempo* es el ideal de la libertad humana (pp. 74-75); ideal al que se tiende por medio de los otros dos tiempos (p. 258), que se identifican, en lo esencial, con el primero (p. 77), a pesar de sus aparentes diferencias. Y todos los medios que se dan en el tercer tiempo (las *dos maneras* de elegir), son, en el fondo, un último esfuerzo por superar el planteo meramente racional, y experimentar, en medio de la calma del espíritu, la moción del Espíritu (p. 70, 80-81, 258, 271).

Observación muy importante, y que sitúa el *intelectualismo* de San Ignacio en su verdadero sitio; y nos da una imagen completa del *hombre ignaciano*, de ideas claras, y de gran corazón.

Añadamos que toda la *técnica* ignaciana se basa fundamentalmente en una *petición de lo más*, que continuamente se propone como medio de alcanzar la indiferencia; y en un *ofrecimiento de lo razonable*, que se recomienda solamente cuando el ejercitante cree haber hecho ya su lección. Ahora bien, tal técnica tiene precisamente el objetivo práctico de provocar la manifestación evidente de la voluntad de Dios, que o ponga límites a los excesos de la indiscreción, o se los quite a la prudencia meramente humana (p. 258).

Muy original nos ha parecido la distinción que Fessard hace entre *macro-decisión* y *micro-decisión* (p. 84); así como la observación de la importancia que las múltiples decisiones cotidianas tienen en las grandes decisiones cruciales de la vida del hombre y de la humanidad (p. 266). A esto se debe el valor universal de los Ejercicios: en el sentido que *se aplican* al conjunto de la vida, así como a los detalles más triviales de ella (p. 181), no perdiendo en profundidad, al ganar en extensión (p. 89).

EJERCICIOS ESPIRITUALES: tienen una férrea *unidad*, y se necesita de todos ellos para llegar a vivir plenamente la gracia del *Principio y Fundamento* (p. 317). Desde este *Principio* hasta la *Contemplación para alcanzar Amor*, se trata de un *único acto* de libertad (p. 319), acto en el cual está presente todo el hombre, y la plenitud de su Espíritu (p. 25).

Los Ejercicios tienen *algo de divino* porque, como dijo el anónimo redactor del *Elogium sepulcrale, non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*; y este dicho resume perfectamente el objetivo altísimo de los Ejercicios. Más aún, se puede decir que en los Ejercicios palpita la vida Trinitaria (p. 176).

¹⁶ H. M. ACHAVAL, *La dialectique dans les Exercices*, Gregorianum, XXXVIII (1957), pp. 320-323.

Estas grandezas de los Ejercicios explican mejor la necesidad de rehacerlos de continuo, volviendo, de las alturas de la *Contemplatio ad amorem*, a la solidez del *Principium et Fundamentum* (p. 204).

Esta *circularidad* de los Ejercicios es una de las ideas más gratas para Fessard; y con razón. Si los Ejercicios valen para un momento, valen para siempre, y para cada instante. En ellos se vive el *Ecce nunc coepi, et haec est mutatio dexterarum Altissimi* de la Escritura; y el hecho paulino del *cotidie morior*, con una muerte que, después de la de Cristo y por sus méritos, implica una constante y simultánea resurrección.

La circularidad implica, no solamente que el punto final se identifica con el centro, sino que, además, remite al punto inicial (p. 164): es la *dialéctica* de los Ejercicios, que recuerda la *del Saber Absoluto* de Hegel (pp. 164-177). No es la circularidad cerrada y estática de la figura geométrica, sino la circularidad dinámica que implica un doble movimiento de expansión y contracción (p. 176). Esto se ve en la *Contemplatio ad Amorem*: por su contenido objetivo, es la *corona de los Ejercicios*; pero, por el impulso afectivo que implica, es el *centro* al mismo tiempo que la *disposición* inicial de los Ejercicios (p. 188).

El tema de la circularidad es el que se presta mejor a las originalidades de Fessard, tanto en la reflexión (dialéctica) como en la expresión y representación (geométrica). Originalidad que no siempre es de fondo: el análisis que hace (p. 113, nota 1) del *influjo del futuro en el presente*, es tradicional; y se lo puede encontrar en los autores clásicos de la finalidad metafísica (y no meramente la psicológica), como Santo Tomás o Suárez.

A nadie deben asustar esas originalidades, porque el tenerlas es propio precisamente de quienes se han formado en el espíritu de la tradición de los grandes maestros de la filosofía perenne. Santo Tomás fué también un *hombre original* en su época, que volcó el rico caudal teológico de la tradición, en nuevos moldes y categorías, que aún no eran las del común de la gente.

El mismo Fessard advierte (p. 13, nota 1) lo tradicional de su esfuerzo dialéctico, cuando dice que "por esta palabra, *dialéctica*, entiende recalcar el carácter esencialmente *intelectual* y eminentemente *sintético* del *acto* por el cual Ignacio, a través de la lucha de los espíritus, *discierne* y *al mismo tiempo capta*, en Cristo y en la Iglesia, la *conexión* de todas las cosas y de todas las verdades, tanto naturales como sobrenaturales, con la Majestad de la Trinidad. Sin usar de este término filosófico, los más recientes historiadores y comentaristas de San Ignacio —por ejemplo el P. Leturia en su *Génesis de los Ejercicios*, AHSI, X, 1941, pp. 25 ss. y el P. H. Rahner, en *Saint Ignace et la Genèse des Exercices*, 1948— caracterizan en la misma forma la originalidad de San Ignacio... A los contemporáneos de San Ignacio no se les había escapado tampoco esta originalidad: testigo, entre otros, el texto de Nadal que Rahner cita (o.c.p. 123)".

Hace bien Fessard en anteponer (pp. 17-18) a su interpretación de ahora, la misma frase que San Ignacio antepuso a los Ejercicios, cuando tuvo la originalidad de publicarlos en tiempos de renovación, muy parecidos a los nuestros: "Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la *proposición del prójimo*, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la

entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve" 17.

Es el principio del diálogo: confianza mutua, y predisposición por el que comienza a hablar, ya que alguno debe comenzar a decir algo de nuevo, si no queremos quedar relegados a un museo de documentos antiguos 18. Y el diálogo es el principio del magisterio que intenta San Ignacio con sus Ejercicios; y es el principio del progreso en la teoría y la práctica, cual lo intenta Fessard.

Pero dejemos la dialéctica de Fessard, que es digna de un comentario especial; y sigamos con su interpretación de los Ejercicios, señalando los temas más prácticos de su exégesis.

EUCARISTÍA y Última Cena: adquieren en la reflexión de Fessard, una perspectiva original, y sumamente interesante, pues las relaciona directamente con el tema de la elección. San Ignacio las sitúa al comienzo de la *Tercera Semana*: tienen, por tanto, relación de prioridad con la Cruz (pp. 110-114, 131 nota 1); y, en este sentido, muestran ejemplarmente la función que desempeña, respecto del futuro, el acto de elección del ejercitante (p. 11). Fessard lo explicita en un caso particular: el de la vocación y elección para la vida religiosa (pp. 114, 122, 132).

INFIERNO: es el futuro de la libertad pecadora, y la definitiva destrucción de la libertad humana (p. 49). Crece el pecado en la conciencia del ejercitante, al hacerle sentir, con todo su ser, la presencia del infierno a donde el pecado lleva; y acrece la fuerza de la voz de Dios, cuyo llamado se siente, no sensible sino intelectualmente. Se educan así los *sentidos espirituales*, que no son los imaginarios, sino los de la inteligencia iluminada por la fe (pp. 134 ss.).

El infierno es el no-ser de la libertad, llevada al extremo: hay que sentirlo, para evitarlo definitivamente (p. 48).

El paso, en la Primera Semana, del infierno a la contrición, tendrá su paralelo en la vida de Cristo, en el paso de la Pasión a la Resurrección (p. 133-134).

Son estos pasos los que educan los *sentidos* del ejercitante: la estructura de los Ejercicios son su ejercicio (p. 135), su liberación progresiva (p. 136). La educación de los *sentidos espirituales* siempre parte de los *imaginarios*, como se ve a lo largo de cualquiera de las Semanas de los Ejercicios, y se podría confirmar con el ejemplo paralelo de la educación artística (p. 137 nota 1). Los *sentidos espirituales* necesitan siempre del apoyo de los imaginarios: la única excepción se da en la vida de oración de María Santísima (p. 139, 296).

JESUCRISTO y sus misterios (Encarnación, Redención, Resurrección) se nos imponen, exigiéndonos, no una fría adhesión intelectual, sino una realización

17 *Ejercicios Espirituales*, n. 22. Lleva el título sugerente de *Presupuesto*, y está colocado entre la breve definición de los Ejercicios (después de las Anotaciones), y antes del comienzo de la Primera Semana. Está destinado al que comienza los Ejercicios, y se enfrenta por primera vez con sus originalidad de fondo y de forma. Refleja el ambiente de desconfianza que Ignacio despertó en algunos ambientes extremadamente tradicionales, que no supieron captar a tiempo la originalidad que implica una tradición *viviente* que, en cuanto tal, vive en su ambiente presente, y prepara su futuro, usando de toda la riqueza del pasado.

18 Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 41, 52-53.

concreta en nuestras propias vidas, por una decisión tomada *hic et nunc*: éste es el sentido profundo del *hacernos presentes* y contemporáneos de su vida, *haciéndonos propios* sus misterios (p. 12).

Es la razón de que los misterios de Cristo se distribuyan *antes y después* de la elección personal, constituyendo la trama objetiva de los Ejercicios.

Cristo nuestro Señor es, en los Ejercicios, como lo fué en la antigua y moderna *herigmática*, el punto céntrico de la historia personal, y de la historia de la humanidad 19.

MAL: San Ignacio lo presenta en una perspectiva histórica y existencial (p. 46, nota), que no excluye la perspectiva tradicional, más abstracta, sino que la completa. Las *Reglas de discreción* suponen expresamente la presencia de un enemigo personal, que quiere y puede engañar 20.

Lo malo no es meramente el objeto que me seduce, sino la tendencia que en mí despierta: por eso San Pablo habla siempre del *hombre viejo* que en él habita (p. 55).

Los términos de la opción son, en realidad, *menos bien o mejor*, y no el mal (p. 54). Pero el bien menor, para quien bien lo mira, es *lo peor*: así lo ve el santo, que no se contenta con la *norma* abstracta, y los márgenes de acción que ésta le deja, sino que busca la *voluntad* concreta de Dios en todo (p. 56, nota 2).

Cuanto más se avanza en la vida espiritual, más penetrante es la oposición de los *dos hombres*, el hombre viejo y el que es forma del futuro. Y se va cerrando el camino por donde el hombre nuevo anda: *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt* 21.

MEMORIA: junto con la inteligencia y la voluntad, constituye el esquema del hombre completo, tal cual San Ignacio lo ejercita en sus facultades superiores. El papel de la memoria es mucho más profundo que el que le cuadra como mera potencia psicológica: llena, por ejemplo, todo el *Primer Punto* de la *Contemplatio ad amorem* (p. 151). Y constituye la esencia del *Examen de conciencia*, general y particular. Y es la *memoria vital* la que se ejercita en tantas repeticiones y reiteraciones de exámenes y ejercicios (p. 288).

19 Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 89-90.

20 Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 49-56.

21 La reflexión de Fessard (pp. 54-56) nos podría orientar útilmente en la valoración de ciertos aspectos positivos de la moral contemporánea, que han dado lugar en algunos a ciertas desviaciones, conocidas bajo el nombre peyorativo de la *moral de la situación*. El juicio concreto nunca puede *contrariar* a la norma abstracta, diciendo que es lícito lo que aquella declaraba ilícito; pero sí puede *concretarla*, declarando ilícito en un sujeto —*non omnia expediunt*— lo que la norma declaraba lícito para los demás —*omnia licent*—. Mientras la oposición a la regla abstracta es una señal que me desvió del camino, el ir más allá de una *norma*, es señal que he sentido el llamado personal de una voluntad más concreta... que luego se expresará como *nueva norma abstracta* (regla de perfección o regla religiosa), cuando busque imitadores en mi camino.

Ya alguien ha notado con acierto el *sentido místico* de estas repeticiones²². Así como la importancia que esta *memoria de Dios* tiene en nuestro trato personal con Él²³. Esta concepción de la memoria es muy práctica: por ejemplo, podría tener como consecuencia el que no se le hablara tanto en *puntos* al ejercitante, ejercitando meramente su memoria psicológica; sino que se lo llevara, ya en *puntos*, a la actitud de quien luego deberá observar, por el ejercicio de su memoria vital, el paso de Dios por su vida. El recuerdo de una inspiración, una gracia, un llamado experimentado en el pasado, cuando se estaba meditando el mismo pasaje de la vida de Cristo que ahora se está meditando, tiene más valor personal que el recuerdo de la predicación que se acaba de oír en *puntos*. Y tal vez la impresión psicológica que causa *lo mucho de nuevo* que se acaba de oír en *puntos*, impida el ejercicio reposado de esta memoria vital, que mira lo poco, pero profundo, que uno ya ha experimentado en su propio pasado.

MÍSTICA Ignaciana: es *intelectualista* (p. 207); pero distinta de las demás, también de las ortodoxas (p. 211). La unión con Dios no anula la humillación de sí, sino que, al contrario, la agudiza. Por eso la frase anónima, que ya hemos mencionado, *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, sintetiza esta mística ascética, mística de servicio en la Iglesia²⁴.

La mística de San Ignacio no busca el descanso en la cima, sino que de continuo vuelve a emprender el camino: nuevamente la idea de la *circularidad*, sobre la que Fessard vuelve de continuo (pp. 163-164, *passim*).

ORACION: interesante es observar el lugar que, en la vida de oración, Fessard atribuye a la *imaginación*, entendida, no como potencia sensitiva, sino como disposición para la sabiduría, sávida ciencia (p. 154-155, comentando a Santo Tomás, I-II, q. 74, a. 4, ad. 3).

Los *sentidos espirituales* son esenciales en el método ignaciano de oración (p. 136). Su educación se hace siempre a partir de los sentidos imaginarios: es una ley de pedagogía divina, de la que sólo se ha exceptuado la oración de la Virgen (pp. 139, 269).

No hay que encerrar a los sentidos meramente en lo imaginario: se nota a lo largo de todas las semanas, pero sobre todo al final de la *Tercera Semana*, cuando se pasa a la *Cuarta Semana*. El modelo ideal de oración es, en este momento, la Virgen Santísima, de la que San Ignacio habla precisamente,

²² M. GIULIANI, *Journal Spirituel*, Extraits, Christus, 2 (1954) p. 88, nota 1. Citemos en la misma línea, J. B. LOTZ, *Meditation: Der Weg nach innen*, 1954. Este autor busca la raíz metafísica y dinámica de la vida espiritual, en la *memoria de Dios*, y hace un estudio paralelo de San Ignacio y San Agustín, y de sus raíces platónicas.

²³ Cfr. Newmann (citado por Fessard, p. 288): "Nous ne discernons pas la présence de Dieu dans le temps qu' elle est avec nous, mais ensuite, quand nous reportons nos regards en arrière, vers ce qui est passé et résolu".

²⁴ Ya dijimos algo del breve, pero denso, estudio que Fessard hace de esta frase, siguiendo a Rahner. Además se puede consultar la aplicación que de ella hace H. RAHNER, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual*, Santander, 1956, tanto a la mística de servicio en general, como a la disciplina en particular. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44.

cuando los Evangelistas callan por entero (p. 137-139). Pero tampoco hay que abandonar antes de tiempo lo imaginario, sino que hay que ir educándolo²⁵.

La *discreción de espíritus* necesita de esta educación de los sentidos espirituales (p. 295).

La *elección* necesita de la oración y se compenetra con ella: por eso las dos tendencias extremas de interpretación de los Ejercicios, la *eleccionista* y la *unionista*, hablan de lo mismo, pero desde distinto punto de vista: los *eleccionistas* (De Guibert) miran el proceso desde el punto de vista del esfuerzo humano, mientras los *unionistas* miran ya el objetivo divino (pp. 303-304).

La elección necesita de la oración²⁶: la *petición* es el recurso del ejercitante que, en el momento cumbre de la elección (*Tercer grado de humildad*) quiere mantenerse en equilibrio afectivo (p. 61); y también es la última tentativa por romper la calma del *Tercer tiempo*, obligándolo a Dios a intervenir (p. 81).

La oración, como síntesis de actividad y pasividad, es principio de *acción* (p. 81).

La oración ignaciana es un salir de sí hacia abajo (humillación), que implica un entrar en sí, para encontrar a Dios (recogimiento): hay en los Ejercicios un *dinamismo de resorte*: cuanto más me examino a mí mismo, mientras contemplo a Cristo (reflexión sobre sí, para sacar algún provecho de lo que se está viendo en Nuestro Señor), más conozco el interior de Jesús, hecho hombre por mí, padeciendo y muriendo por mí, por mis pecados.

PECADO: no es una mera privación (p. 46), sino el comienzo de la libertad humana, a partir del cual se desarrolla toda la dialéctica de los Ejercicios. Sea lo que fuere de esta teoría dialéctica, lo cierto es que hay que tener alguna teoría del pecado, para que la práctica de los Ejercicios de la *Primera Semana* sea verdaderamente eficaz²⁷.

El proceso de los pecados va *de fuera* (pecado de los ángeles y del primer hombre) *hacia dentro* (pecados personales); y del *pasado*, hacia el *futuro* (infierno). El fin de este proceso es la *destrucción* del pecado en Cristo crucificado, o sea, la contrición (p. 49): tal es la profundidad teológica de la *Primera Semana*, que va, del primer hombre, al Hombre que es la forma del futuro.

En este tema del pecado, Kierkegaard tuvo, en San Ignacio, un precursor más teólogo, y no tan poeta como él (p. 14-15).

²⁵ A este propósito, Fessard hace unas reflexiones interesantes sobre la Mariología. Así como, en la vida iluminativa del individuo, los sentidos espirituales dependen de los imaginarios, mientras en la vida unitiva del mismo la relación se invierte; así también, en la vida unitiva eclesial, prevalece el sentido espiritual del misterio —mariano—, y se definen dogmas cuya base histórica —sensible— es bien tenue (p. 139, a propósito de la Asunción).

²⁶ Cfr. H. U. VON BALHAZAR, *Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona, 1956, p. 17: "Cada uno ha de averiguar, ha de tratar de escuchar en la oración y meditación la voluntad de santidad de Dios, y nadie puede hallar su llamamiento a la santidad fuera de la oración. Sobre esta idea, entre otras, estriba todo el edificio de los Ejercicios de San Ignacio".

²⁷ Cfr. H. RAHNER, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual*, Santander, 1956, p. 84.

PUNTOS de meditación: Fessard ofrece un sinnúmero de originales enfoques, que son, como los deseaba San Ignacio en los *puntos*, el fundamento verdaderamente teológico de la historia de salvación. No podemos pretender reseñarlos todos, así que nos limitaremos a algunos, los que se refieren a los temas capitales de los Ejercicios.

Los *Tres Binarios* retratan tres actitudes, según que el desprendimiento sea una representación, una afirmación como tendencia, o una afirmación actual (p. 62).

El *Reino* cierra la Primera Semana, e introduce en la Segunda Semana (p. 59).

Las *Dos Banderas* anuncian la lucha que inevitablemente se va a producir, por la oposición que existe entre los jefes de los dos bandos (p. 60-61).

Los *Tres grados de humildad* resumen todo el proceso que el alma hasta ese momento ha seguido (p. 64); y el Tercer grado, en concreto, resume el *antes* y anuncia el *después* (p. 65).

Estas tres meditaciones, *Reino*, *Dos Banderas* y *Tres grados*, forman la estructura que se añade a los misterios de la *Vida de Cristo*; mientras los misterios de la Pasión y Resurrección carecen de toda estructura, como no sea la que prestan los *tres puntos* que se le añaden (p. 109).

Los *tres puntos*, añadidos a la historia de la Pasión, corresponden a los tres momentos de la libertad: en su origen, la voluntad activa del Hombre-Dios, que quiere padecer; en su desarrollo, la pasividad de la Divinidad ante el sufrimiento; y en su término, la destrucción del pecado.

El *Triduum mortis* es el equivalente, en la Tercera Semana, de la consideración del *infierno*, en la Primera Semana: necesario para el paso de la fe a la esperanza, como el *infierno* lo era para el paso de la contrición a la fe (pp. 118 ss.). Existen diferencias profundas en la dialéctica de ambos pasos, pero también semejanzas importantes (p. 133).

La *Encarnación* (Segunda Semana), la *Eucaristía* (Tercera Semana) y la *Resurrección* (Cuarta Semana), están íntimamente relacionadas: en su unión se manifiesta la sabiduría de Dios, y el interés del mismo por la salvación de todos y cada uno de los hombres (p. 131, nota).

La situación de *María* es privilegiada en los Ejercicios (p. 137), sobre todo entre la Tercera y Cuarta Semana.

La *Cuarta Semana* implica un crecimiento de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (p. 141).

La *Contemplatio ad amorem* se contrapone al *Principio y Fundamento*: cuanto más neutro, e indiferente si cabe, es el segundo, tanto más plena y absoluta es la primera (p. 147). Es un cuadro afectivo, mientras aquél era un cuadro especulativo (pp. 164, 187-188).

La *Contemplatio ad amorem* es la recapitulación especulativa del desarrollo histórico de las cuatro semanas (p. 163).

REPETICIONES: son algo esencial en los Ejercicios, no sólo en cuanto se repiten los diversos ejercicios de cada día —como lo pide el mismo texto de San Ignacio—, sino porque el núcleo de los Ejercicios debe reiterarse de con-

tinuo. Es lo que ya anotamos, tratando de la *circularidad* dialéctica de los Ejercicios (pp. 164, 176-177, 181, 188, 204, *passim*).

Ciertos temas *fundamentales* se repiten, bajo diversas formas, y desde distintos puntos de vista; ya lo dijimos, tratando de la *memoria*; y también, recorriendo los *puntos*. Y en cualquier momento de los Ejercicios, todos ellos están contenidos (pp. 175, 177, 181, 317, 319).

Por eso los Ejercicios causan una impresión de *totalidad* que sobrecoge (pp. 220, 47, 57).

Para terminar este índice temático, digamos algo del YO del ejercitante: San Ignacio lo hace *espectador de la historia* de la humanidad, a la manera de un San Pablo o un San Agustín; y *espectador de la dialéctica* de la libertad humana, al gusto de un Fichte o un Hegel (p. 26). Por eso, en los Ejercicios ayudan, tanto el Antiguo Testamento, que es la historia del *pueblo de Dios*, como el Nuevo, que es la historia del *Hijo de Dios*.

La revolución espiritual ignaciana ha consistido en este planteo *subjetivo*, que se repite en *cada ejercitante*, de la misma verdad *objetiva* (p. 34).

Las relaciones del yo del ejercitante con Dios, son relaciones existenciales, bien concretas: por eso el Directorio, dictado por San Ignacio, habla hasta de los detalles de la comida del ejercitante.

* * * *

Terminado este índice temático, demasiado analítico, es bueno que volvamos al punto esencial de la interpretación de Fessard: su visión de los Ejercicios es *sinéctica*, pues los reduce todos ellos a un *instante*, en el que se concentra toda la Historia; el instante del *encuentro* de mi voluntad con la de Dios, que interviene en mi historia personal, después de haber intervenido, una vez por todas y por medio de su Hijo, en la Historia de la Humanidad.

Este *instante* se repite, haciendo de mi vida sobre la tierra un continuo *ecce nunc coepi*. Y es un instante que tiene un peso de eternidad: *aeternae vitae pondus*.

Así entendida la vida del hombre, se comprende que se la tome en serio; y que cada uno se anime a intervenir, con su libertad, en el curso de la historia de los demás.

Así entendidos los Ejercicios de San Ignacio, se comprende que se los haga en serio; y que cada uno se sienta obligado a repetirlos de continuo, poniéndose de nuevo en el *Principio y Fundamento*, cuando apenas se ha acabado de hacer la *Contemplatio ad amorem*.

Tal es la original *theoria* de Fessard, resumida por nosotros en términos vulgares y comunes, y que lleva directamente a la *praxis*: la *oración* lleva a la *acción*, para identificarse con ella; y la *libertad humana* se siente creadora de las *leyes de la historia*. La naturaleza, elevada por la gracia, se siente *nueva creatura*; y la *humanidad*, se siente en admirable comercio con la *divinidad*, en una obra común que abarca los siglos, y que se proyecta en una eternidad que se vivirá en comunidad inefable.

Digamos algo de la *personalidad* de Fessard, tal cual se retrata para nosotros en esta obra: el estilo es el hombre, y siempre es interesante conocer a un hombre tan de nuestro tiempo.

Fessard juega con el factor *sorpresa*, como un maestro, manteniendo la atención del lector a lo largo de todo el libro, a pesar de la variedad de enfoques y expresiones, no todas al alcance de cualquiera. Ya el punto de partida de su reflexión es sorprendente: el *tres* de la tradición que, en el seno de la obra de Ignacio, debe cambiarse en un *cuatro*: cuatro semanas, en lugar de tres vías (p. 27), y cuatro puntos de meditación, siendo tres las facultades del hombre (p. 149, 217). Y muchos otros aspectos del libro de los Ejercicios, con que Fessard nos sorprende, siendo así que otros intérpretes han pasado simplemente por sobre ellos.

Fessard manifiesta *entusiasmo* por la obra emprendida: es un enamorado de los Ejercicios, texto y contexto histórico. Y su entusiasmo es comunicativo, de manera que es difícil leerlo con indiferencia.

Domina el *texto ignaciano*, y lo maneja de continuo, descubriendo con facilidad paralelismos en la expresión, que le permiten profundizar en su sentido. Conocemos otros intérpretes que desmenuzan muy bien los textos por separado, pero en Fessard creemos ver algo más, que diríamos consiste en una *visión del conjunto* de los Ejercicios, que le permite hacer que todos los Ejercicios vayan iluminando cada parte de los mismos, y que cada palabra encuentre resonancias en todas las demás. Como ejemplo, citemos el paralelismo que señala entre el *entrar y salir* de Dios, en la consolación sin causa (p. 258), y el entrar y salir del demonio, en las tentaciones *sub angelo lucis* (p. 264).

Fessard manifiesta *originalidad* en todo lo que trata: aún en los casos en que parte de estudios hechos por otros intérpretes de categoría, sabe agregar algo de su propia cosecha. Más de una vez hemos advertido que, en su escrito, se encuentran resonancias de temas tratados por Rahner: la dialéctica ignaciana (p. 181), la doble alternativa para el conocimiento de los Ejercicios, unción del Espíritu o estudio (pp. 21, 317), el problema de la lógica en la historia, o meta-historia (p. 88); y, en todos estos temas, Fessard añade algo interesante²⁸.

No hemos dejado de notar, junto a estas grandezas de alma, algunas pequeñas de espíritu: por ejemplo, cierto *instinto de defensa*, y como inquietud o impaciencia, ante las incomprensiones que se dan por supuestas (pp. 17-18, 24). Es verdad que ya las ha sufrido esas incomprensiones; pero un libro como éste, que está destinado a permanecer, hubiera sido mejor que careciera de ciertas frases de circunstancias.

Fessard es un *polemista* de fibra: un comentarista —que lo conoce muy de cerca— advierte que su adversario puede quedar reducido a un estado bien

²⁸ Un resumen de las teorías de Rahner al respecto, en Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 23-56.

deprimente²⁹; y un crítico —adversario ideológico, pero muy benévolo— no deja de advertir lo mismo³⁰.

Fessard tiene un *espíritu crítico* muy despierto: sabe descubrir errores, hasta en el amigo, y también *lapsus calami* inesperados. Por ejemplo, a Ponlevoy le niega la consecuencia, después de haberle concedido las premisas por separado (p. 74). Y a Nonell, le reconoce el ingenio del esfuerzo que hace por meter las cuatro semanas en las tres vías, pero le niega los resultados a que llega (pp. 31-32). Y en la controversia entre Bremond y Grandmaison, los critica a ambos por igual (pp. 90 ss.), aunque sobre todo al primero (. 184, 186, 190). Y a Pinard de la Boullaye le corrige un error de numeración en una cita, valiéndose de un texto paralelo del mismo (p. 187, nota 2). Y, todavía, a los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu* les critica el haber cambiado, como si tal cosa, un texto por otro (p. 321, nota 1). Y a *Acta Romana*, publicación oficial de la Compañía, le corrige una cita (p. 307, nota 1). Y a Doncoeur y a Lapparent (p. 342), les objeta el haber tomado una cita ajena, sin controlarla con el original. Pero Fessard se ensaña sobre todo con este último autor, Lapparent, a lo largo de todo el estudio de la sentencia ignaciana, *Haec sit prima 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* (pp. 305-363). Se muestra implacable en la crítica que hace de la interpretación de Lapparent, y no cesa en su intento hasta haber agotado todas las otras posibilidades de interpretación, y haber refutado todos sus argumentos posibles. Le da vueltas y más vueltas al tema, hasta que uno mismo llega a sentir compasión para con el desgraciado adversario, que se debe sentir abrumado ante tan desacostumbrado e inesperado modo de argumentar desde cualquier punto de vista presente, pasado o futuro.

El espíritu de polémica es solamente un medio y, por lo mismo, pasa; pero a veces deja un algo de disgusto en el alma, que no puede gozar plenamente de los resultados obtenidos en una investigación en la cual se ha polemizado con exceso.

Sin embargo, el espíritu de polémica no es lo único, ni lo más importante de Fessard³¹.

* * * *

Quisiéramos llamar la atención, para terminar, sobre el *Elogium sepulchrale Sancti Ignatii*: resume muy bien su espiritualidad y el espíritu de sus obras, la Compañía de Jesús y sus Constituciones, y los Ejercicios Espirituales.

²⁹ J. ROUSTANG, *Liberté et Histoire*, Recherches de Philosophie, II (1956), pp. 377-378, nota.

³⁰ J. HERSCH, *Un livre sur le Temps et la Liberté*, Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), p. 382.

³¹ *Quandoque bonus dormitat Homerus*: me parece que también a Fessard se le ha escapado una cita apresurada, y no controlada en su fuente. En la p. 342 cita un texto de Bartoli, diciendo que pertenece al cap. 32 de la edición latina. Y me parece que pertenece al cap. 35 (edición latina de Lugduni, 1665, p. 376). Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, sólo menciona esta edición latina de la obra de Bartoli, *Della vita e dell' Istituto di S. Ignatio*.

La historia de este *Elogium sepulcrale* la ha hecho Rahner³², y la resume Fessard (pp. 173 ss.): no es lo que aparenta, una lápida puesta en el sepulcro de Ignacio en Roma, sino un elogio anónimo, en estilo barroco del siglo XVII, que forma parte de una obra publicada en Bélgica, para celebrar el primer Centenario de la Compañía de Jesús³³.

El texto, que Fessard ha tenido el acierto y la delicadeza de reproducirlo fotográficamente, y publicarlo en apéndice, reza así:

ELOGIUM SEPULCRALE S. IGNATII *
cuius ANIMUS

vastissimo coerceri non potuit unius ORBIS ambitu,
eius CORPUS

humili hoc angustoque TUMULO continetur.

Qui magnam aut Pompeium, aut Caesarem, aut Alexandrum cogitas,
aperi oculos veritati,
maiores his omnibus leges
IGNATIUM.

NON COERCERI MAXIMO, CONTINERI TAMEN A MINIMO
DIVINUM EST.

IGNATIO

virtute maximo, submissione minimo,
totius ORBIS locus angustus,
unius URBIS locus angustus est.

Hinc animum gerens mundo maiorem
plus ultra unius ORBIS et aevi terminos quaesivit,
quo opera suae pietatis extenderet;
inde de se cogitationem habens minimo minorem,
minus citra communis sepulcri latebras semper optavit,
quo inhumati corporis pondus abiiceret.

CAELUM ANIMO, ROMA CORPORI:

ILLI AD MAIOREM DEI GLORIAM SUMMA SPERANTI,
ALIQUID SUMMO MAIUS ATTRIBUIT;

HUIUS AD MAIOREM SUI ABIECTIONEM IMA SPECTANTI
MODUM POSUIT MEDIUMQUE VIRTUTIS.

* Hemos puesto en mayúscula aquello sobre lo que insistiremos en nuestro breve comentario.

³² H. RAHNER, *Die Grabschrift des Loyola*, Stimmen der Zeit, 139 (1946-1947), pp. 321-339.

³³ *Imago Primi Saeculi*. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), p. 43, nota 12.

El *Elogium* contiene dos frases-claves, que se complementan: la primera, hacia la mitad del conjunto, *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*; y la segunda, al final, *caelum animo, Roma corpori: illi... aliquid summo maius attribuit; huic... modum posuit mediumque virtutis*. Y ya que tanto Rahner³⁴ como, siguiéndolo de cerca, Fessard, se han ocupado de la primera, nosotros nos vamos a ocupar un poco más de la segunda.

Todo el *Elogium* juega, aparentemente, con cuatro elementos: el *corpo* y el *alma* de Ignacio, el *cielo* y la *tierra* de Dios. Porque lo que pretende es manifestar la actitud de Ignacio frente a Dios, y la santidad que Dios le ha concedido a Ignacio. Por eso, en realidad, esos elementos son personales: queremos decir que hacen las veces de las personas a quienes pertenecen. Es decir que, aunque aparentemente sólo se nombra a Ignacio, en realidad también se trata de Dios y, es importante notarlo, de su Iglesia Romana.

Una vez explicitados los elementos gramaticales del *Elogium*, y los personajes a que hace referencia —que, como decíamos con toda intención, son tres: Ignacio, Dios y su Iglesia—, podemos estudiar las dos frases-claves ya anunciadas:

La primera frase pretende señalar una característica fundamental de la espiritualidad ignaciana, que merece el epíteto de *divina*, pues expresa *dialécticamente* —por oposición de contrarios— el dinamismo fundamental del alma santa de Ignacio, que apunta siempre al ideal más alto, Dios, y se preocupa empero de los detalles más pequeños del plan divino. Esta primera frase-clave se anuncia en lo que precede del *Elogium*, por la contraposición entre el *ánimo* de Ignacio, que no se dejaba encerrar en toda la vastedad del mundo, y el *corpo* del mismo Santo, que se contentó con un rincón de la tierra.

La segunda frase-clave se anuncia también por una contraposición: entre el *orbe* universo, que Ignacio quiso llenar con su acción, y la *urbe* romana, en la que quiso que su cuerpo descansara. Con eso, la característica de su espiritualidad, que esta segunda frase señala, es la *romanidad* del espíritu ignaciano; y la manifiesta, no por una oposición dialéctica, sino por una integración metafísica de dos elementos que, a nuestro entender, son el *amor* de Dios, que en Ignacio no tiene límites, y su *discreción* que limita, no su amor, sino sus realizaciones dentro de la Iglesia. Porque la discreción, tan característica de San Ignacio es *eclesial*: sus reglas de discreción son, en último término, reglas *para sentir con la Iglesia*.

El *Elogium* manifiesta pues, en sus dos frases-claves, el *magis* del espíritu ignaciano, y la *discreción* del mismo. Y a la vez señala el *ideal* de ese amor sin límites, que es Dios; y la *forma* concreta de esa discreción en el amor, que es la Iglesia de Roma.

El Dios *invisible* se prestó a ser el ideal de Ignacio en sus empresas; y la Iglesia *visible* le dió cuerpo a ese ideal: este es el resumen de la segunda frase-clave del *Elogium sepulcrale S. Ignatii*³⁵.

³⁴ Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44.

³⁵ Respecto de esta segunda frase-clave, Fessard ha cometido un error de traducción (p. 168, nota 2). Dice así: "Rome fixe la façon et le moyen de

Al final de este comentario, creemos haber dado razón de nuestra afirmación del comienzo: la obra de Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels*, es un acontecimiento de primera magnitud, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico.

En nuestro comentario, hemos insistido más en este segundo aspecto, y en lo que específicamente se refiere a los Ejercicios Espirituales. Lo hemos hecho así porque nos interesaba llamar la atención sobre la *praxis* contenida en este libro; no fuera que la presentación especulativa —más aún, dialéctica— de esta obra, desalentara a algún lector poco acostumbrado a las altas especulaciones. Pudimos ver, en esta forma, que esa *praxis* se basaba en una *theoria*; y que ésta, a pesar de la novedad de la expresión, era tradicional a la vez que original.

Vivimos en una época de profundas transformaciones. Quedaríamos, inoperantes, al margen de las mismas, y no cumpliríamos con nuestra misión de ser fermento renovador, si no profundizáramos en nuestras convicciones. Podemos estar agradecidos al P. Fessard, quien, con su obra sobre los Ejercicios de San Ignacio, nos da un impulso poderoso hacia la verdadera profundización: aquella que, a la vez que elabora una *theoria*, hace ver la *praxis* inmediata de la misma.

valoir". Con tal traducción, la frase pierde su fuerza, y su sentido de *discreción eclesial*. La frase latina, *modum mediumque virtutis* es una *endiádis*: dos sustantivos que significan una sola cosa. En este caso, significa el término medio de la virtud (la *aurea mediocritas* de la virtud pagana), que es la *discreta charitas* de Ignacio. Para corregir este error de traducción de nuestro autor, nos hemos detenido un poco en el comentario de la frase.

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

según J. Chevalier

POR JUAN VILLEGAS, S. I. (San Miguel)

I. — Perspectiva de la obra

Jacques Chevalier nos presenta el segundo volumen de su *Histoire de la Pensée*. Como primera impresión digamos que *La Pensée Chrétienne*¹ conserva la altura del volumen anterior, que exponía el pensamiento antiguo².

El autor declara que estaba preparado para este estudio por numerosos trabajos de crítica escriturística y de teología positiva a los cuales se dedicó de 1905 a 1933 bajo la dirección de su maestro el P. Pouget³, y con los cursos dictados en la Universidad de Grenoble (1925 a 1944) sobre la idea de la creación y el conocimiento del singular en la tradición judeo-cristiana, desde los pensadores de la Edad Media hasta San Juan de la Cruz (p. 13). Sin embargo, recordemos aquella página de *La Pensée Antique*⁴ donde nos dice que no ha pretendido realizar obra de erudición (I, p. 5), sino más bien, alcanzar

¹ JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la Pensée. II. La Pensée Chrétienne: Des Origines à la fin du XVIIe. siècle.* (15 x 21,5 cms.; 845 págs.). Flammarion, Paris, 1956.

Al igual que en *La Pensée Antique*, este tomo está precedido de una nota bibliográfica general de nueve páginas, que no pretende, sin embargo, ser completa. Asimismo cada capítulo termina con varias páginas de bibliografía. Y todavía, al finalizar el libro, se pueden encontrar los Apéndices, de la página 723 a 842, dispuestos en tal forma que siguen paso a paso los diversos capítulos de la obra y que completan la bibliografía.

² JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la Pensée. I. La Pensée Antique.* (15 x 21,5 cms.; 761 págs.). Flammarion, Paris, 1955.

³ J. CHEVALIER nos ofrece un retrato de su apreciado maestro en *Bergson et le Père Pouget*. Paris, 1954. Señala aquí la influencia del P. Pouget en la evolución religiosa de Bergson. En *Cadences (II)*. Paris, 1951, también habla de la evolución religiosa en Bergson. En *Cadences (I)*. Paris, 1939, considera que los obreros del nuevo orden se oponen a la Reforma protestante y comienzan con Pascal y Descartes para llegar, a través de Ampère, Bergson y el P. Pouget, al renacimiento católico. ALAIN GUY, *Las orientaciones espiritua-listas en la filosofía francesa contemporánea: René Le Senne, Georges Bastide, Jacques Chevalier*. Espiritu (Barcelona), 21 (1957), p. 11-21, señala que el P. Pouget "fué la fuente directa de ese clima perpetuamente cristiano de Chevalier". Sobre el P. Pouget (1847-1933), se puede ver también la obra de JEAN GUITTON, *Portrait de M. Pouget*, Paris, 1941.

⁴ Cuando citemos *La Pensée Antique*, diremos, por ejemplo (I, p. 133). *La Pensée Chrétienne* la citaremos de esta manera: (II, p. 133).