

lo arcaico ha pasado, y he aquí que todo se ha tornado nuevo. Y todo brota de Dios que mediante Cristo nos reconcilió consigo... Porque en realidad Dios era quien estaba en Cristo reconciliando consigo el mundo, no teniendo en cuenta sus delitos... A quien no conoció el pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que en El nosotros fuésemos hechos justicia de Dios" (2 Cor. 5, 14-21).

En una expresión preñada de resonancias, nuestra fe es *pistis en tô autoû áimati* (Rom. 3, 25): fe radicada en la sangre con que Dios nos reconcilió consigo al aceptarla mediante la glorificación de Cristo en la resurrección que a todos nos vivificó.

4. Conclusión.

El estudio de los términos que Pablo opone al *pisteueîn* característico del fiel —*mystérion, euangélion, alézeia, resurrección de Cristo*—, muestran que la *ypakôe tés pisteos*, que responde a la revelación divina del *mystérion*, tiene por objeto la revelación de la resurrección de Cristo.

La resurrección de Cristo en su sentido integral: operación de Dios que realiza así su plan salvífico; aceptación divina de la sangre de Cristo; manifestación espléndida de su divinidad, y brote de la vida que anima a la Iglesia bajo el influjo del Espíritu.

No que Pablo no incluya en el objeto de la fe otras verdades particulares (cfr. v. gr. 1 Cor. 3-4); sino que en su mente todo se sintetiza en el hecho decisivo: la resurrección del Señor. Ella no es una verdad más que hay que creer junto a las otras; es la verdad de la que concretamente fluyen todas las demás. Lo que creemos está siempre de alguna manera incluido en la resurrección del Señor¹⁸.

¹⁸ La teología Trinitaria de los escritos apostólicos aparece "entièrement fondée sur l'événement pascal. C'est en partant de la Résurrection, que la première génération chrétienne en vient à formuler, dans un même "credo", la croyance au Christ Jésus avec celles en Dieu et dans l'Esprit, héritées de la révélation juive. Et c'est en méditant le fait de Pâques dans ses causes autant que dans ses effets qu'elle en arrive à préciser le rôle que tient chacune des personnes divines dans l'oeuvre salvifique commune.

Il s'ensuit que sa pensée trinitaire est, par ailleurs, éminemment "christocentrique". Forme et source du salut, le Christ représente le terme auquel aboutit toute "opération" divine. Ressuscité et glorifié, il est l'oeuvre du Père. Vivant dans les fidèles, il est en quelque sorte le "fruit" de l'Esprit". J. SCHMITT, *Jésus Ressuscité dans la prédication apostolique*, p. 83; cfr. *ibid.*, pp. 62-84. También F.-X. DURWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, pp. 382-389.

MEMORIA - IMAGINACION - HISTORIA EN LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

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

Una obra de J. B. Lotz, sencilla en su apariencia de alta divulgación, aunque profundamente metafísica —como sus otras obras más directamente filosóficas— puede inspirar ideas interesantes sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio; sobre todo si, al leerla, se tienen en cuenta otras obras, de estilo más científico, escritas casi sobre el mismo tema, y que alcanzan su misma profundidad.

La obra de Lotz, a que hago referencia, se titula *Meditation: Der Weg nach innen*¹. Y las otras obras, que recomendaría tener en cuenta, son sobre todo dos: *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, de Hugo Rahner², y *La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, de Gaston Fessard³.

He escrito, en esta misma revista, sendos comentarios sobre estas dos obras⁴: quisiera integrarlos a ambos en un único comentario, comentando en esta ocasión la obra de Lotz. El título de este nuevo —y común— comentario, *Memoria - Imaginación - Historia*, se justificaría porque Lotz inicia su estudio de la meditación, tal cual San Ignacio la enseña en los Ejercicios, por el lugar que en ella tiene

¹ Knecht, Frankfurt a/M., 1954.

² Pustet, Wien, 1947. De esta obra se han hecho traducciones: la francesa, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Apost. de la Prière, Toulouse, 1948; la castellana, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Sal Terrae, Santander, 1955. Del mismo autor, tendremos en cuenta otros escritos: además de sus artículos en revistas especializadas, su última contribución en la obra colectiva, *Ignatius von Loyola: Seine geistliche Gestalt und seine Vermächtnis*, Echter Verlag, 1956. Cuando termináramos de redactar nuestro artículo, pudimos leer el último escrito de H. Rahner sobre el tema, *Die Anwendung der Sinne*, *Zeitschr. f. Theol.*, 79 (1957), pp. 434-456: su lectura nos ha confirmado en nuestra interpretación (cfr. pp. 447, 452, 455...).

³ Aubier, Paris, 1956.

⁴ Acerca de H. Rahner, y la obra citada, *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956), pp. 23-56. Y acerca de G. Fessard, *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 333-352.

la *memoria*, y que sería complementario al de la *imaginación*: ambas a dos facultades —tomadas en su raíz ontológica— constituirían la esencia del *hombre* que hace Ejercicios. Mientras Rahner y Fessard, aunque tratan también de la memoria y la imaginación, insisten sobre todo en la *historia* de salvación, que sería el *tema* fundamental de los mismos Ejercicios. Si prescindimos por el momento de la *imaginación*, no hay dificultad en ver la relación entre la *memoria*, de que trata Lotz inicialmente, y la *historia*, de la cual preferentemente hablan Rahner y Fessard. Pero además, desde su punto de vista histórico, Rahner vería, en el tema de los Ejercicios, el entrecruzamiento de dos líneas de fuerzas, la una visible, que podría considerarse como *objeto* de los sentidos imaginarios, y la otra invisible, que lo sería de los sentidos espirituales; mientras Fessard, por su parte, desde su punto de vista dialéctico, al insistir sobre los mismos sentidos imaginarios y espirituales, vería en ellos al *proceso* esencial del hombre que hace oración en Ejercicios⁵.

De modo que memoria, imaginación, historia, podrían integrarse en una única y —a mi entender— —profunda y novedosa interpretación de los Ejercicios Esprituales. Para ello, habría ciertamente que trascender —como Lotz lo hace de continuo— el planteo *meramente psicológico* de esas palabras, sobre todo de las dos primeras; y también trascender —como es característico de Rahner y Fessard— el planteo *meramente documental y episódico* de la historia. En las tres palabras por separado, memoria, imaginación, historia, hay algo de superficial que podría despistar al lector; mientras las tres, usadas simultáneamente, insinúan algo que pretendería ser el núcleo —dinámico— del *hombre* que hace Ejercicios, a que se refiere Lotz; y algo que es esencial en su *tema* —histórico—, sobre el cual insiste Rahner; y algo, finalmente, que es característico del *proceso* —dialéctico— del ejercitante, al que se refiere expresamente Fessard.

Este deseo de trascender el planteo ordinario —psicológico o episódico— de otras interpretaciones de los Ejercicios, es común a los tres autores mencionados. Y cada uno de ellos lo ha manifestado a su manera, hablando Lotz, por ejemplo, de la *memoria metafísica*; y Rahner, de la *metahistoria*, que tiene más de una semejanza con la

dialéctica de Fessard⁶. Nueva razón para comentarlos simultáneamente, aunque tal vez ellos —que sin duda se conocen y se aprecian mutuamente— no se citan ni se interpretan entre sí.

Tal vez mi comentario los trascienda un tanto a ellos mismos, haciendo que sus ideas converjan en una interpretación personal de los Ejercicios. Concientemente, mi intención es comentarlos; y creo sinceramente que a ellos les debo mi interpretación del tema común. Pero no puedo evitar cierto temor de prestarles —inconcientemente— algunas de mis ideas; y hacerles decir cosas que a mí me resultan interesantes, y a ellos tal vez los dejarán indiferentes.

Mi comentario se refiere a todos los Ejercicios Esprituales de San Ignacio. Pero, por razones prácticas, insistiré generalmente en su *Primera semana*: no porque en esta parte de los Ejercicios haya más memoria, más imaginación, o más historia; sino porque, en su práctica, es la *Semana* donde más se olvidan estas tres ideas; y donde más importancia tiene que se las entienda y se las ejercite en su sentido profundo, que es el pretendido por San Ignacio en todos sus Ejercicios.

* * *

Comenzaré resumiendo rápidamente el libro de Lotz, antes de interpretarlo a la luz que le añadirían los libros de los otros dos autores, Rahner y Fessard.

En su *prólogo*, Lotz sitúa su libro en la dinámica del pensamiento actual, que busca la salvación del hombre en su interior, en la vuelta del mismo hombre hacia dentro; y por eso el subtítulo de la obra nos anuncia el camino *nach innen*, o reflexión sobre sí mismo. Esta reflexión supone un esfuerzo continuo y, sobre todo, una dirección externa experimentada: Lotz elige entonces a San Ignacio; y a él, como maestro de oración, le dedica su obra. Esta dedicatoria no es pura fórmula, obligada durante el centenario ignaciano que motivó la publicación de esta obra: manifiesta el convencimiento de que San Ignacio, en sus Ejercicios Esprituales, captó la *esencia del hombre*, de la cual depende el ser o no ser de la reflexión salvadora. Manifiesta pues Lotz que su intención es hacer una filosofía de la meditación, en la que fundamentalmente consiste esta reflexión, pero de

⁵ *Dialectique des Exercices*, pp. 154-155, 137-139, 269, 295; cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 344-345.

⁶ *Ciencia y Fe*, XIII (1957), p. 348.

modo que esa filosofía nos introduzca en la misma teología: nueva razón para escoger como maestro a San Ignacio, que forma parte de la gran tradición cristiana que, sin descuidar los datos filosóficos del hombre, los integra en una síntesis superior, y los trasciende con los datos teológicos, los únicos que nos pueden dar una imagen total del hombre actual.

El libro comienza con una *introducción*, que es un esbozo histórico de los dos extremismos filosóficos, el racionalismo y el irracionalismo, que teológicamente desembocan en otros dos, el pelagianismo y quietismo. Aquí mismo Lotz nos anuncia la superación de ambos extremismos por una concepción correcta de la meditación (*Meditation*), que incluye la consideración (*Betrachtung*), y la perfección, en la medida que equilibra raciocinio y afecto, idea e imagen, actividad y pasividad, que son aspectos psicológicos inevitables del obrar humano total, pero que sólo se totalizan cuando se llega a su raíz metafísica (pp. 19-21).

El *capítulo primero*, es un esfuerzo por llegar a esta raíz: o sea, es una antropología metafísica, a propósito de ciertos textos ignacianos (pp. 22-24), leídos en un contexto histórico original, que parte de Platón y su teoría de la reminiscencia, en lo que ésta puede de tener de verdadera (pp. 26, 28 ss); y, pasando por San Agustín y su teoría de la memoria, o corazón del hombre (pp. 25, 29-30), llega a insinuar el sentido profundo que San Ignacio atribuye a la memoria en sus Ejercicios Espirituales.

En este capítulo, es esencial la distinción entre memoria psicológica y memoria metafísica (pp. 31-33, nota 34): sólo esta segunda es la esencia del alma humana (notas 27, 36, 54, 64, 71, 73 y 74, que Lotz recomienda leer con cuidado especial). De esta esencia, brotan los tres actos humanos más profundos (pp. 88-89): la filosofía, en la que predomina el concepto; el arte, en la que predomina la imagen; y la religión, que equilibra (en la meditación precisamente) concepto abstracto e imagen concreta.

El *capítulo segundo* es una profundización de esta teoría antropológica: o sea, una ontología del ser en cuanto tal, como correlativo del hombre esencial (pp. 36-45). Para no apartarse aquí de su tema, que es la oración, Lotz termina este capítulo hablándonos del silencio, el misterio, la adoración (p. 52).

El *capítulo tercero* es una teodicea, que desemboca en una ética: o sea, es una filosofía religiosa fundamental (pp. 60 ss.), que se basa en la naturaleza personal (trans-ob-jetiva) del hombre, captada en sus relaciones fundamentales con un Dios personal.

El *capítulo cuarto* entra en el tema, más psicológico, de la imaginación: pero ésta no interviene en la meditación meramente como fantasía, sino para interiorizarnos en el misterio (p. 74). En la meditación interviene la función productiva de la imaginación que, en el hombre, por ser éste un espíritu encarnado, se enraíza en su espíritu (notas 27, 36, 54, 64); y, por tanto, viene a ser la fuente del pensar y del querer humano (p. 79).

El *capítulo quinto* es más teológico: en él se hacen rápidas referencias a la gracia y a su dinámica. Es interesante notar que, al final de este capítulo, Lotz vuelve a referirse al tema de la imaginación que, en el capítulo anterior, había tratado desde el punto de vista más filosófico.

El *capítulo sexto* entra en el tema de la espiritualidad propiamente dicha: trata de los peligros de la meditación y, sobre todo, del engaño diabólico. Es interesante la referencia que aquí hace Lotz a los monjes (pp. 121-122): buscaban ese peligro diabólico, no para caer más fácilmente en él, sino porque creían que, si la lucha era inevitable, era mejor dedicarse de lleno y sin distracciones, a tal lucha⁷. En su tanto, San Ignacio espera tal lucha durante los Ejercicios: la falta de alternativa de consolaciones y desolaciones (o sea, la prevalencia psicológica alternada del mal y del buen espíritu), sería señal de que algo no se hace bien⁸. Como muy bien explica aquí Lotz (p.

⁷ Las relaciones (metahistóricas, diría H. Rahner), que no son necesariamente documentales o de influjo directo, entre la espiritualidad monacal y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, las ha estudiado con mucha originalidad y acopio de textos, H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit, in Ignatius von Loyola* (o.c. nota 2, pp. 255-261).

⁸ *Ejercicios*, n. 6: "El que da los ejercicios, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas *mociones espirituales* en su ánima... ni es agitado de *varios espíritus*, mucho le debe interrogar cerca de los ejercicios...". San Ignacio distingue muy bien entre pensamientos *propios del ejercitante*, y mociones de los *espíritus* (cfr. *Ejercicios*, n. 32); y considera que, al Director de Ejercicios, en cuanto tal, sólo le interesan estos últimos: "Mucho aprovecha, (si) el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber *los propios* pensamientos ni pecados del que los recibe, ser informado fielmente de *las varias* agitaciones y pensamientos, que *los varios espíritus* le traen..." (*Ejercicios*, n. 17). Bacht, en la obra citada en la nota

122), quien quisiera evitar absolutamente todo encuentro con el demonio (porque desconsuela o desazona), dificultaría el encuentro con Dios (pp. 122-124).

El capítulo séptimo es eminentemente práctico: son observaciones concretas, que se deducen de la esencia de la meditación, tal cual la ha definido Lotz en los capítulos precedentes. Fundamentalmente, este capítulo es una rápida glosa del mismo texto de los Ejercicios, considerado como escuela de oración. Tal concepción no excluye el considerar al mismo libro como una escuela de elección: de hecho, todo ejercicio de verdadera oración traerá consigo también una conversión, porque en la soledad de la verdadera oración se encuentra siempre la Voluntad de Dios, de beneplácito y personal, que Dios tiene en ese momento respecto de mí. Y, viceversa, toda elección y reforma de vida debe implicar necesariamente un avance en la oración, porque no se puede mantener, a la larga, un tren más intenso de vida espiritual, sin una mayor intensidad en la vida de oración⁹.

La conclusión de Lotz es un resumen de los capítulos precedentes, y tiene el estilo de cada uno de ellos. La distinción inicial, entre consideración (*Betrachtung*) y meditación (*Meditation*), se origina en la diferencia —de origen filosófico heideggeriano— entre los seres (que distraen), y el ser (que atrae). Dualismo ontológico fundamental, que se repite entre el objeto (ad aliud) y la persona (in se), entre el concepto (o discurso) y el símbolo (o imagen), y que caracteriza los dos polos entre los cuales se desarrolla la vida de oración en sus diversos grados, todos ellos orientados hacia Dios, el único Ser que, por su simplicidad, trasciende en sí mismo todas estas distinciones, aunque las haya puesto en el hombre; y que orienta a este hombre a una progresiva simplificación, hasta llevarlo a las puertas de la unión mística con El.

Esta sería, a grandes rasgos, y en el lenguaje algún tanto ontológico de Lotz, la concepción ignaciana de la meditación, esa palabra tan característica de los Ejercicios, y que a veces ha sido desprestigiada

anterior (pp. 239 ss.) trata muy bien de esta distinción, fundamental en los Ejercicios propiamente dichos, sean éstos de tres, cinco o más días; y busca, en la tradición de la Iglesia, —sobre todo, de los monjes en el desierto—, sus antecedentes metahistóricos.

⁹ Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 338-340.

por quienes han querido explicarla en el texto, sin haberla practicado en ellos mismos¹⁰.

* * *

El capítulo de Lotz que, en el plan de mi comentario, más me interesaría dar a conocer, es el capítulo cuarto: aparentemente, no es sino la aplicación, al tema de la oración mental, de la tesis tradicional de la psicología, *omnis cognitio incipit a sensu* (nota 68).

En este orden de ideas, se trataría de afirmar la importancia, en la vida de oración, de lo imaginado; mejor diríamos —como luego advertirá el mismo Lotz— de lo sensible: la imagen, la palabra, y el gesto, serían medios sensibles indispensables en el comienzo del trato entre el hombre, espíritu encarnado, y su Dios invisible.

Bien lo demuestra el conjunto de nuestra religión cristiana, con su Sagrada Escritura, su Iglesia visible, sus sacramentos sensibles, y toda la liturgia que los acompaña, sus símbolos y signos sagrados, los hechos y palabras de sus santos, y el mismo Cristo nuestro Señor (pp. 108-109): en último término, por algo se dice que en El habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col., 2, 9), y que “la gloria de Dios reverbera en su faz” (II Cor., 4, 6).

Pero, siguiendo a Lotz, la imaginación, objeto de este capítulo cuarto, no es una tesis meramente psicológica, sino teológica, que se basa en una concepción ontológica del hombre: el hombre, también el espiritual, debe buscar lo invisible en lo visible. Dios, en su revelación, orientada toda ella hacia la Encarnación de su Hijo, se ha adaptado a esta condición de la vida humana, y ha hecho de ella —la revelación— una trama de dos líneas, la visible y la invisible. En este punto, la concepción de Lotz sobre el sujeto del cristianismo —como la de

¹⁰ Tratándose de oración, que es algo vital, no se puede interpretar bien un método si no se lo practica: los adversarios de la meditación metódica —ignaciana— han sido todos los que no la han practicado cuando la estudiaban. Un estudio de última data, basado en la práctica, es el de L. CLASSEN, *Die Übung mit den drei Seelenkräften*, en *Ignatius von Loyola* (cfr. supra, nota 2), pp. 265-300. Aunque Classen centra su estudio en la meditación o ejercicio con las tres potencias —memoria, inteligencia, voluntad—, lo extiende ingeniosamente a todos los Ejercicios de San Ignacio, y muestra que las tres potencias ignacianas significan la estructura religiosa del hombre, en todas sus relaciones con Dios, y no meramente su estructura psicológica.

Fessard, sobre el proceso interiorizador del mismo— coincide con la concepción de Rahner, sobre el *objeto* de la revelación cristiana¹¹.

La insistencia unilateral en la oración *mental* —en oposición tajante con la *vocal*—, y cierta tendencia hacia la espiritualización —con olvido de la encarnación de la persona humana—, ha hecho descuidar el lugar que lo sensible tiene en la oración del hombre. Lo sensible abarca, además de la imagen estrictamente dicha, la palabra, propia y agena, y también el gesto del propio cuerpo; y todo esto juega un papel importante en la oración mental (p. 82).

Lotz insiste en esta condición del hombre de oración, comparándola con la condición del artista (pp. 83-84). Y San Ignacio, sin hacer ninguna reflexión expresa ni, mucho menos, comparación con otras actividades humanas, ha tenido en cuenta esta misma condición en todas las horas de sus Ejercicios, desde el principio de cada hora de oración, en los *preámbulos*¹²; durante la oración, por la *postura corporal*¹³; y, al fin de la oración, en los *coloquios*¹⁴.

¹¹ En este aspecto, objetivo diríamos, de la revelación, que repercute en la determinación del objeto de la teología, Rahner ha dicho cosas muy interesantes en su antiguo libro *Theologie der Verkündigung*, Herder, Freiburg, 1939 (segunda edición). Acerca del momento histórico de esta obra, y de su repercusión en el campo de la teología como disciplina, me remito a A. A. ESTEBAN ROMERO, *La controversia en torno a la teología kerigmática*, XV Semana Española de Teología, Cons. Sup. de Invest. Cient., Madrid, 1956, pp. 387-409. En este momento me interesa este libro, no en el campo de la teología como *disciplina*, sino de la teología de los *Ejercicios*: a este propósito, véase la segunda prelección, que define la revelación, base de la kerigmática, porque creo que esa revelación, así entendida, es el *mensaje teológico de los Ejercicios*.

¹² *Ejercicios*, n. 47, distingue expresamente entre la contemplación o meditación *visible* (es término expreso del Santo), y la *invisible* (como es la de los pecados, dice aquí el mismo Santo). Y para esta última también propone una composición de lugar imaginativa: "será ver con la vista imaginativa y considerar mi alma ser *encarcelada* en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto (de cuerpo y alma) en este valle, como *desterrado* entre brutos animales". Aquí hay un trabajo de la imaginación; pero también —y sobre todo— una profundización teológica, de fe, que trata de pasar del símbolo a la realidad.

¹³ *Ejercicios*, n. 76: "Entrar en la contemplación cuándo *de rodillas*, cuándo prostrado en tierra, cuándo supino *rostro arriba*, cuándo *sentado*, cuándo *en pie*...". Por las frases con que termina esta observación, se ve que el gesto del propio cuerpo no sólo sirve para despertar el afecto o la idea, sino también para mantenerlo o profundizarlo.

¹⁴ *Ejercicios*, n. 4, y *passim*. La palabra *discurrir*, que el Santo usa en el n. 53, tiene el sentido de hablar, expresando en *palabras* espontáneas las ideas y los afectos que debe despertar, en ese momento de los Ejercicios, la *imagen* de Cristo crucificado. Este coloquio del n. 53, como luego diré, es casi imposible si material-

El peligro de reducir lo religioso a lo estético, no lo tenemos que evitar huyendo de todo lo sensible, sino interiorizándolo (p. 84): el artista vive su vida *en su imagen* y semejanza; mientras el hombre religioso vive una vida nueva, *a partir de una opción libre* que lo compromete en una experiencia religiosa que se ha hecho carne *en una imagen, un símbolo, o una historia*, pero que *trasciende* estos elementos sensibles.

Así como hay diferencias y semejanzas entre lo sensible artístico, y lo sensible religioso, así también las hay entre lo racional filosófico, y lo racional religioso: de los tres actos del hombre, el religioso, el filosófico y el artístico, el más equilibrado de todos es el acto religioso que, por lo mismo, tiene siempre algo de estético y algo de racional; pero no se reduce meramente a ninguno de ellos (p. 89).

Lotz se detiene mucho en este tema de la imaginación: es el capítulo relativamente más largo de toda su obra. Y con razón, porque completa su imagen del hombre de oración. De ahí que se detenga en resolver algunas objeciones que son obvias para quien escucha por primera vez su teoría (pp. 85-89). Y luego, exponga los matices de su concepción, distinguiendo entre *Urbild* y *Abbild* (así como antes, paralelamente, había distinguido entre lo *formal* y lo *material* de la imagen, pp. 81-82), que podríamos traducir por *estructura original*, e *imagen adquirida*. Lotz insinúa, a este propósito, una interesante comparación entre los *arquetipos* de Jung, y los *preámbulos* de la oración ignaciana (nota 70). Limitándome a San Ignacio, notaría que lo sensible es algo más que un *pre-ámbulo* de la oración, porque la *acompañía* —sobre todo, con la postura del propio cuerpo—, y la *termina* —casi siempre, con palabras— en el coloquio; y aún la *perfecciona* —por el ejercicio de los sentidos imaginarios y espirituales— en la aplicación de sentidos (pp. 75-76).

Sería difícil dar, en pocas palabras, todas las razones de este proceso —o dialéctica— del espíritu encarnado. Pero las rápidas observaciones de Lotz, desde su propio punto de vista, son interesantes: "Lo imaginativo, más que lo meramente conceptual, despierta los afectos y sentimientos. Y la razón sería que se presta, en contraposición a la descomposición del concepto, a la vivencia de *totalidad*; y a que,

mente no se tiene delante una imagen de un *crucificado*... no sensiblera, pero sí suficientemente exacta.

en contraposición a la unilateralidad espiritual del concepto, pone en acción a *todo el hombre*; y a que, finalmente, en contraposición a la separación que plantea el concepto entre el sujeto y el objeto, los *une a ambos*" (pp. 95-96). He abreviado un poco la traducción de las frases de Lotz, y me he permitido subrayar unas pocas palabras, porque en ellas veo un paralelismo con las frases-claves, tomadas de una *Anotación* fundamental de San Ignacio, que se refiere precisamente a la misma vivencia total: "No. el mucho *saber* (detalles). harta y satisface al alma, mas el *sentir* y gustar de las cosas *internamente*". Y por eso el ejercitante "tomando el *fundamento* verdadero (la totalidad) de la historia...", debe procurar —por sí mismo— hallar "alguna cosa que haga *un poco más declarar o sentir* la historia", porque esto "es de más *gusto y fruto espiritual*, que si el que da los ejercicios hubiese *mucho declarado y ampliado* (detallando, y conceptualizando) el sentido (concreto) de la historia"¹⁵.

En estas frases ignacianas, me parece clara la insistencia sobre la *totalidad* del objeto de la meditación, y sobre la *profundidad* de su repercusión en el hombre: lo primero, es propio de la *historia*; y lo segundo, de quien la *siente*. A lo que habría que agregar, teniendo en cuenta las razones, arriba citadas, de Lotz (pp. 95-96), la insistencia ignaciana sobre la *unión* del sujeto que medita, con el objeto de la meditación: con los personajes —personas, palabras, hechos— de la historia; y con su centro sobre todo, que es Cristo¹⁶.

Tal totalidad, profundidad y unión de sujeto y objeto, en tanto se encuentra en la meditación de *la historia de salvación*, en cuanto no se la conceptualiza meramente, sino que *se la imagina también*, hasta el punto, como dice el mismo San Ignacio, de imaginarme "*como si presente* me hallase", haciéndome como un personaje de la misma historia que medito¹⁷.

¹⁵ *Ejercicios*, n. 2.

¹⁶ Tal unión debe ser el objetivo de la *reflexión* sobre sí mismo, de la que continuamente habla San Ignacio, y que no es un mero ensimismamiento, sino una compenetración del sujeto con el objeto que medita. Y cuyo objetivo final no es meramente la conceptualización de la historia de salvación, sino la convivencia con la misma.

¹⁷ *Ejercicios*, n. 114. Este *hacerme un personaje* de la historia que medito, por más que se valga de lo imaginativo, tanto de parte del sujeto, como del objeto —histórico— que se medita, no es pura imaginación: el misterio de Cristo es siempre *actual* para quien lo medita. Hay grados en esta actualidad, según se trate de Cristo

Baste lo dicho para comprender la relación entre la historia y la imaginación; y para dejar entrever que, unida a la historia, la imaginación es algo más profundo que la mera fantasía. Como luego trataré de la misma historia, quisiera ahora insistir en la imaginación: es evidente que, para San Ignacio, es algo más que la mera *imagen*, combinación de formas y colores; y que, por tanto, abarca también el uso de las *palabras*, y el de los *gestos* del propio cuerpo¹⁸.

En la enumeración que San Ignacio hace de las posturas de la oración, se nota que, en el rico acervo de la tradición cristiana, ha escogido algunas, sin duda las que creía más comunes: de rodillas, prostrado o acostado, sentado, de pie¹⁹. Pero esta enumeración no pretende ser exclusiva, como lo demuestra la ulterior mención de otras posturas, como la de caminar, cuando trata del examen de la oración²⁰; o la postura de los ojos, cerrados o fijos en un sitio, cuando trata del recogimiento previo a los modos de orar²¹.

en el altar, en la liturgia, o en la oración particular; en este orden de ideas, la teoría de Dom Casel, así como ha renovado la práctica sacramental, podría dar nuevo impulso a la contemplación de los misterios de Cristo en los Ejercicios. Pero de este tema pienso tratar más largamente en otra ocasión (cfr. nota 43). En cuanto al valor ignaciano del *como si*, véase —de momento— el estudio de F. MALDONADO, *Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de S. Ignacio*, Soc. Esp. de Trad. y Autores, Madrid, 1940.

¹⁸ En este sentido, el consejo que se suele dar —en dirección espiritual— a quien dice tener dificultad en la *composición de lugar*, preámbulo de la meditación, es verdadero, pero no es completo: puede dejar de hacerse —se le dice— porque no es esencial. Yo diría que, además, se puede intentar hacer valiéndose, por ejemplo, de la postura del propio cuerpo: para "ver... mi alma ser encarcelada en este cuerpo" (*Ejercicios*, n. 47), bastaría —por ejemplo— cruzar los brazos, como los suele tener un prisionero, y sentir que el alma está dentro de la misma cárcel. O mirar la imagen del hijo pródigo, sentado entre los cerdos... y sentirse en la misma situación.

¹⁹ *Ejercicios*, n. 76. La tradición ha ido evolucionando, pero nunca ha abandonado el gesto, que es la humilde oración de nuestro propio cuerpo. Cfr. P. DONCOEUR, *L'humble prière de nos corps: des saintes extravagances des Stylites à l'harmonie humaine de la prière catholique*, Et., 178 (1924), pp. 200-217. Véase la bibliografía que ofrece E. MASURE, *Le signe*, Bloud et Gay, Paris, 1953, p. 263. Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 560-61.

²⁰ *Ejercicios*, n. 77.

²¹ *Ejercicios*, n. 239. El caminar, como postura, lo recomendaría pues San Ignacio *para antes* de la oración —como modo de reposar el espíritu—; o *para después* —para examinar la oración—, cuando se trata de repararla. Como gesto de la misma oración, tiene más aplicación en la oración pública: en las procesiones o rogativas colectivas, por ejemplo (cfr. R. GUARDINI, *Les signes sacrés*, Spes, Paris, 1938, pp. 40-42). Pero también podría usarse en la oración privada, cuando hay espacio para ello, y cuando la

En cuando a las palabras u oraciones vocales, también ha escogido San Ignacio algunas: el *Anima Christi*, el *Ave María*, y el *Padre nuestro*, como término casi obligado de toda oración²². Pero otras las ha señalado para el mismo comienzo, o trama, de la oración, como lo ha hecho en los modos de orar²³. Y otras, en fin, más espontáneas, las deja para el decurso de la oración, cuando el tema objetivo o el estado subjetivo las dictan²⁴.

Respecto de las imágenes estrictamente dichas, que son el tipo de elemento imaginativo que se suele entender comúnmente cuando se trata de la imaginación²⁵, San Ignacio es muy parco. Ni siquiera ha querido valerse, como ya lo han notado otros comentaristas, de su rica experiencia palestiniiana, que respondía a su santa curiosidad por los menores detalles, aún los más sensibles, de la vida de Nuestro Señor²⁶.

No creo que esta circunspección se deba a su menor aprecio por este medio de oración. Diría más bien que tiene su razón de ser en una circunstancia de la época; y, a la vez, en que el efecto de la imagen sobre el sujeto está mucho más condicionado a la educación del mismo. En el aprecio de las formas espaciales —masas y, sobre todo, distribución de colores— tienen mayor intervención los hábitos visuales del

historia que se medita incluye personajes que se mueven; en tal caso, ya se ve la fuerza que este gesto puede hacer, para hacernos sentir que tomamos parte en la escena que contemplamos.

²² *Ejercicios, passim*, en los coloquios.

²³ *Ejercicios*, nn. 249 ss. Nótese que los otros modos de orar, sobre los mandamientos, por ejemplo, tienen una base vocal; y que ésta se amplía, hasta poder hablarse de una verdadera oración vocal —o lectura meditada—, cuando se aplica a la oración sobre las propias reglas. La diferencia radica en que, en este caso, se imagina uno estar recibiendo la Palabra de Dios; y en el otro caso, se siente que es uno quien dirige la palabra a Dios.

²⁴ En este sentido entiendo el *discurrir por lo que se ofreciere*, del coloquio de la misericordia (*Ejercicios*, n. 54): no es posible que, en ese momento tan profundamente sentido, se trate solamente de conceptos y razonamientos mentales. Dígase lo mismo del *discurriendo por todas las creaturas* (*Ejercicios*, n. 60): aquí también se trata de hablar con todas y cada una de las creaturas, preguntándoles “cómo me han dejado en vida... cómo me han sufrido...” (*ibidem*).

²⁵ Cfr. nota 18.

²⁶ “Después de haber hecho su oración con harta consolación —en el monte Olivete— le vino deseo de ir a Betfagé; 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 tornando allá, creó que dió las tijeras a las guardas para que le dejaran entrar” (*Autobiografía*, n. 47).

sujeto. Pero sobre todo ha sido una circunstancia de la época —el Renacimiento— la que lo ha obligado a San Ignacio a una mayor parquedad en la recomendación de este elemento imaginativo: piénsese, por ejemplo, en las imágenes religiosas renacentistas; sobre todo en las de Rafael, que han desviado la imagería religiosa en la dirección de los *modelos bonitos* —por los colores y las formas—, pero carentes del *sentido del misterio* más elemental.

El mismo peligro existiría en los otros dos elementos imaginativos, cuando se los maneja superficialmente, y no se los entiende en su verdadero sentido, que es precisamente el que quiero darle, comentando de cerca a Lotz. Pero, de hecho, el gesto no se puede imponer —a no ser en la oración colectiva, ritual o no—, sino que cada uno lo debe tomar con su propio cuerpo; y, en la elaboración y fijación de las oraciones vocales, han intervenido mucho la Iglesia, los santos, y la gente sencilla.

Sin embargo, a pesar de las dificultades prácticas de la imagería religiosa, ya en los primeros tiempos de la escuela ignaciana, se sintió la necesidad de facilitar el uso religioso de la imagen propiamente dicha. Y el Padre Nadal intentó, valiéndose de un profesional en un arte muy de la época —el grabado— elaborar un complemento imaginario del libro de los Ejercicios²⁷.

Actualmente, después del lamentable paréntesis provocado por el abuso de las estampas, la verdadera imagen religiosa vuelve por sus fueros, y se podrían citar muchos esfuerzos laudables en este sentido²⁸. Sin embargo, no noto que, explícitamente al menos, se piense de ordinario en la importancia de ese medio para la oración mental; sino que, más bien, se lo considera solamente como un aliciente para la lectura espiritual, o en la instrucción religiosa. Quiero decir que actualmente no conozco un movimiento semejante al que quiso iniciar Nadal con su *Evangelicae Historiae Imagenes*²⁹.

A mi juicio, hay momentos de los Ejercicios en los cuales, sin el recurso a la imagen (contando, por supuesto, con la gracia) no es posible conseguir el efecto que pretende San Ignacio. Por ejemplo, el co-

²⁷ M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal: Obras y doctrinas espirituales*, Cons. Sup. de Invest. Cient., Madrid, 1949, pp. 114-121, 131-132, 166-188.

²⁸ Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 562-563.

²⁹ Cfr. nota 27.

loquio con Cristo puesto en cruz, que es esencial en la *Primera Semana*, no lo creo posible sino ante una imagen de Cristo. El mismo texto ignaciano dice: "imaginando a Cristo N. S. delante y puesto en cruz, hacer un coloquio... y así viéndole tal, y así colgado en cruz, discurrir por lo que se ofreciere"³⁰. Por eso, la misma gracia que, sin duda, es necesaria para hacer este coloquio, va primero a inclinar a buscar una imagen externa que se le acomode; de modo que la gracia, mayor que la ordinaria, no sería concedida (de ley ordinaria) hasta que se ponga este medio.

La historia nos dice que los santos han tenido sus imágenes preferidas, frente a las cuales tenían largas horas de oración. Santa Teresa recibió una gracia notable, pasando junto a un Señor atado a la columna: tal vez, artísticamente no valía gran cosa; pero significó mucho para el alma de Teresa³¹.

La historia nos dice que la vida espiritual de la Iglesia ha crecido junto a las imágenes de Cristo: no las que llenan hoy nuestras iglesias, trabajadas en serie por quienes no sienten la presencia de Aquel cuya presencia plasman; sino precisamente la tradicional imagen de Cristo, triunfante en la cruz. Este hecho de Iglesia es el que San Ignacio, a la entrada de su primera semana, quiere que cada cristiano viva: "Y así viéndole tal, y así colgado en cruz discurrir por lo que se ofreciere"³².

La fe, principio de salvación, no está reñida con la imaginación: el mismo que dijo, "bienaventurados aquellos que no han visto, pero han creído"³³, se hizo presente a los ojos de Saulo en el camino de Damasco, y le hizo oír su voz³⁴.

Puesto en este plano sobrenatural, Lotz no deja de plantearse —al final del capítulo quinto— una objeción (pp. 107-109): si lo más profundo de la imaginación —como hemos visto— es la estructura

³⁰ *Ejercicios*, n. 53.

³¹ "Acaeciómeme que entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí para guardar... Era de Cristo muy llagado, y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros". (*Vida*, cap. IX). Todo el capítulo interesa para nuestro tema de las imágenes en la oración mental.

³² *Ejercicios*, n. 53. Cfr. A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, Hueber, München, 1956.

³³ *Ic.*, 20, 24-29.

³⁴ *Act.*, 9, 1-19.

original que constituye su naturaleza, lo sobrenatural quedaría al margen de la misma, precisamente porque es sobre-natural.

Tal objeción desconoce el carácter histórico (existencial) del hombre (p. 107). La historia humana es, de hecho, cristocéntrica desde el primer momento del Génesis³⁵; y, consiguientemente, la imagen de Cristo, Hombre-Dios, está impresa en la naturaleza histórica del hombre, desde el primer momento de su existencia, porque ésta no tuvo ningún momento de pura naturaleza. Cualquiera de las teorías, actualmente en curso, sobre la inserción de lo sobrenatural en lo natural, puede aceptar el hecho, afirmado por Jung a propósito de sus arquetipos, de la existencia de imágenes cristianas entre los hombres, también entre los paganos (p. 108). Sea lo que fuere de estos últimos, lo cierto es que San Ignacio en los Ejercicios, tratando con cristianos, puede muy bien contar con estas imágenes cristocéntricas; y, durante las cuatro *Semanas*, sin proponer ninguna imagen concreta, puede estar seguro de que cada ejercitante la irá explicitando en su propia alma. Como dice Lotz a este propósito, tanto mayor impresión causará la *imagen externa* de Cristo ante la cual hago mi oración, cuanto mejor responda a la *imagen interior* de la gracia (p. 109).

En este orden de ideas, se ve la relación que existe entre una concepción profunda de la imaginación —llevada hasta su estructura original, existencial— y una concepción, igualmente profunda y existencial, de la historia de salvación: es la relación que va de lo invisible a lo visible, y que caracteriza a la *historia de la humanidad*, como cuerpo místico.

Pero existe, además, una *historia individual*, tal cual se observa desde fuera, y que va de lo externo —psicológico— a lo interno —entitativamente sobrenatural—: a toda gracia *externa*, le corresponde una gracia *interna*; y, de ley ordinaria, no hay gracia interna que no vaya precedida por una *externa*³⁶.

³⁵ También lo sería la historia de los ángeles, en la hipótesis de algunos teólogos, si su tentación fué la perspectiva de verse sometidos a un Hombre-Dios. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, cap. IV, párr. 42.

³⁶ "Est tamen aliquis nexus inter gratiam externam et internam. Suavis enim divinae Providentiae ratio *exigit* ut Deus in distribuendis gratiis *ordinarie* sese accomodet naturae rationali, hinc fit ut infidelis... Ut iusti, eo frequentius atque ferventius, ad exercitium virtutis divinitus excitentur, quo diligentiores sint in iis adhibendis mediis externis..." (B. BERAZA, *De Gratia*, Bilbao, 1916, pp. 47-48). En el texto de este

Ésta es la historia de salvación, en toda su amplitud personal y comunitaria, que afecta al hombre en *profundidad* —en su estructura de encarnación, o imaginación original—; y en su *totalidad* de espíritu encarnado y comunitario: las dos líneas de la historia, la visible y la invisible, de las que hice mención al comienzo de mi comentario ³⁷.

Queda otro aspecto de la historia humana, más singular, que es el de la tentación; y que también manifiesta —en el discernimiento de espíritus, del cual Lotz trata al final del *capítulo sexto*— la estructura hipostática de la vida espiritual. Porque también aquí podemos notar la importancia de lo visible, como señal de lo invisible: la lucha de los *espíritus* invisibles —“porque debemos luchar... contra los príncipes y potestades, los adalides de estas tinieblas del mundo, contra los espíritus malignos en los aires” ³⁸—, se manifiesta en las *mociones* espirituales que sentimos ³⁹; y éstas son —sobre todo en el segundo tiempo de elección— bien perceptibles ⁴⁰.

autor, que es un manual clásico, se afirma una conexión, *no natural*, sino por ordenación divina; pero a la vez *necesaria*, de ley ordinaria. Un moderno tal vez, traduciendo este texto clásico, e integrándolo con otros, que insisten en la gracia de la humanidad (cfr. M. J. SCHEEDEN, *Die Mysterien des Christentums*, cap. V, párr. 56), diría que existe una dialéctica de la gracia divina, o una *dialéctica de la historia* de salvación que, considerada en sus dos aspectos —el de la humanidad como cuerpo místico, y el del individuo como persona física— iría de *lo invisible* (elevación del género humano, en el primer hombre, cabeza del mismo) a *lo visible* (en la generación humana de cada hombre); y de lo visible (la gracia externa) a *lo invisible* (o gracia interna personal), para volver a pasar de esto invisible (la gracia aceptada internamente) a *lo visible* (la expresión personal, que trata de concretar y fijar la aceptación interna, haciendo que en ella participe el propio cuerpo). En esta dialéctica de la gracia, el primer *apriori* sería la *gratia capitis* (lo más invisible, para cada uno de nosotros); y el último, la *gracia sensible* (la más visible, incluso para cualquiera de los otros).

³⁷ Cfr. nota 11. El texto de Rahner, a que allí hago referencia, dice así: “La revelación es un hablar de Dios. Pero es un hablar a hombres, cuyos espíritus sólo poseen una contemplación sensible del mundo. A causa de esto, la revelación deberá ser, necesariamente, un hablar en forma sensible-espiritual... La revelación divina encarnada es una indisoluble unidad entre visibilidad histórica —o mejor, audibilidad— y Divinidad invisible. El misterio de la Unión hipostática se comunica al todo de la revelación divina... La revelación... puramente espiritual en sí, lleva una vestidura sensiblemente audible, que le es siempre necesaria... Dos líneas nacen de esta fundamentación del concepto de revelación... La línea del más-allá invisible... la línea de lo temporoespacialmente (históricamente) visible... Estas dos líneas nunca están separadas, ni corren una al lado de la otra, sino que se compenetran...” (*Theologie der Verkündigung*, pp. 16-17).

³⁸ Efes., 6, 12.

³⁹ Lo característico de las *mociones espirituales*, que las distingue de los *proprios pensamientos* (cfr. nota 8); es que en ellas se transparentan los espíritus que actúan sobre mí, y luchan entre sí: se llaman así —espirituales— porque son *de los espíritus*,

Dios se ha atenido, en toda su acción salvífica entre los hombres —en la Iglesia, en los sacramentos, en la liturgia— al modelo de la Encarnación de su Hijo; y ha hecho siempre sensible su paso por la historia de la humanidad, y por la historia de cada hombre. Y ha obligado a su enemigo a que proceda en la misma forma y, quiéralo o no, acompañe su acción invisible de alguna señal perceptible; y por eso un director espiritual, que observa desde fuera, puede estar seguro de que, en la tentación de su dirigido, el demonio mostrará, en algún rincón, su *cola serpentina* ⁴¹.

Diría que en esta razón meta-histórica, y no en otra de tipo meramente psicológico, se basa precisamente la dirección espiritual: ésta supone que la observación *desde fuera*, a través de las palabras del dirigido, es medio suficiente como para descubrir la tentación del enemigo, si la hay. Y el propio examen de conciencia, si quiere ser completo, conviene que se fije en los gestos, palabras, o discursos, que

y no meramente porque pertenezcan a mi vida espiritual. Cfr. H. BACHT, *Die Frühmönastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit* (o. c. nota 7), pp. 239-246.

⁴⁰ ¿Se puede hacer buena elección, sin sentir estas mociones? Aparentemente, sí: San Ignacio considera el *tiempo tranquilo* —que definiría por la ausencia de agitación de espíritus— como bueno para hacer elección (*Ejercicios*, nn. 175-178); y da consejos muy precisos, que suponen esa tranquilidad (*Ejercicios*, nn. 178-188). Pero, el último consejo que da (de ir a la oración, y ofrecer a Dios la elección, hecha en ese tiempo), y la diligencia que pide se ponga en esa oración de ofrecimiento (*Ejercicios*, nn. 183, 188), me parece que tienen un sentido dinámico que se les escapa a muchos comentaristas. Aquí late una experiencia personal: cuando se ofrece a Dios, con mucha diligencia y sinceridad (después de haber pensado el asunto a solas con la propia razón), una elección hecha en tiempo tranquilo, es *imposible* que Dios no la reciba y confirme de una manera perceptible (consolación), o —si no le agrada— no la rechace, también de una manera perceptible (desolación). Para mí, el consejo ignaciano que cierra el *tercer tiempo*, es la puerta de entrada al *segundo tiempo*. Véase, en favor de esta interpretación, G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices*, pp. 80-81, 258, 271 (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 340). Véase H. RAHNER, *Werdet kundige Geldwechsler* (o. c. nota 7), pp. 319-320. Este autor cita una frase del P. Dávila: “y suele —el tercer tiempo— conservar y asentar el segundo modo dicho, y aún ser confirmado de él” (M. Ign., II, 2, 518). La última frase insinúa una experiencia que puede ser más ordinaria de lo que indica el *aún* de la misma: véase el *Diario Espiritual* de San Ignacio, o hágase la prueba en la propia vida. La *dialéctica de los tres tiempos* de elección es pues perfecta: primero, se busca el *tiempo* en que uno mismo se halla, al comienzo de la elección; y luego, se trata siempre de ir *de abajo hacia arriba*, si se ha comenzado por *abajo*; o *de arriba hacia abajo*, si se ha comenzado por *arriba*. El bajar, depende *más de nosotros*; el subir, *más de Dios*. En favor de esta interpretación, cfr. KARL RAHNER, *Die ignatianische Logik der Existentiellen Erkenntnis* (o. c. nota 7), pp. 354, 357-360.

⁴¹ *Ejercicios*, n. 334: “Cuando el enemigo... fuere sentido y conocido de su *cola serpentina* y *mal fin* a que induce...”.

acompañan todas nuestras decisiones: en esos detalles externos se manifiesta, completa y adecuadamente, nuestro interior ⁴².

En la vida espiritual, no se puede despreciar el elemento sensible. Menos aún en las tentaciones —episodio inevitable, pero terrible— en las que conviene valerse de todos los medios posibles —examen propio y dirección ajena— para no ser vencido.

* * *

Hasta aquí me he limitado a comentar una de las ideas fundamentales de Lotz, la *imaginación*, relacionándola rápidamente con las ideas similares de Rahner y Fessard.

Me queda comentar la otra idea de Lotz, la *memoria*, más explícitamente relacionada con la *historia* de salvación, que es el tema tanto de Rahner como de Fessard, en la respectiva interpretación de los Ejercicios Espirituales.

Lotz nos habla de la memoria en dos etapas o capas: la una, *psicológica*, mero recuerdo del pasado personal; y la otra, *metafísica*, como recuerdo del ausente-presente, que es Dios en nuestra alma. A ambas memorias, podría agregar una tercera memoria, *metahistórica* por así decirlo, que es algo más que la memoria psicológica, sin llegar a ser todavía la memoria metafísica, en el sentido dado por Lotz a ambas.

Esta memoria metahistórica, no sería sino la aplicación de las ideas de Lotz, acerca de la imaginación, a sus ideas acerca de la memoria. El asidero para esta aplicación me la da él mismo, en sus *notas al texto* (nn. 27, 36, 54, 64, 71 y 73) que, como él mismo advierte (p. 10), hay que leer de corrido para no parcelar su pensamiento.

Esta memoria metahistórica sería el conocimiento del pasado, no meramente como tal, sino *como plan o historia* de salvación; y, por

⁴² Importante, a este propósito del propio conocimiento a través de las llamadas *frases decisivas* en la vida cotidiana, el breve tratado de P. JUDGE, *Oeuvres spirituels*, II, pp. 323-326. La decisión humana se expresa de alguna manera, o en un gesto o en una palabra, o en una frase. No interesa que, en tales expresiones, también intervenga la psicología individual —y aún la profunda—, como sucede en los *tics* nerviosos; lo que importa es notar, aún entonces, si esa decisión *también puede* ser de Dios, o si hay algo en ella —en su expresión— que *no puede ser a la vez de Dios*. En tal caso, aunque no haya culpa en la decisión, habría desorientación respecto al plan de Dios (supuesta la tendencia a la perfección del *Principio y Fundamento*).

tanto, *a la vez como futuro*, con un fin escatológico —dialéctico, diría Fessard—, que se aproxima inevitablemente, pero en el cual puedo —hasta cierto punto— intervenir yo desde mi puesto presente.

Esta memoria metahistórica es la que, en los Ejercicios, *actualiza* la historia de salvación en mi vida ⁴³; y, trascendiendo el presente, hace *mirar al futuro* con cierta responsabilidad ⁴⁴.

Aplicando esta interpretación de la memoria a la *Primera Semana*, toda ella habría que considerarla ante todo, como un *plan de iniquidad* que se desarrolla ante mi vista; y en el cual yo soy, sólo por el momento, un observador del conjunto que, de un momento a otro, podría volver a formar parte de él ⁴⁵. Este plan comienza con el *Primer pecado*, el del ángel rebelde; y termina, escatológicamente, en el *infierno* ⁴⁶.

El *primer ejercicio*, que trata del *Primero, Segundo y Tercer pecado*, no debe separarse del *segundo ejercicio*, el de los pecados propios, aunque estos *ejercicios* se distribuyan, por partes, durante uno o varios días ⁴⁷. Ambos *ejercicios* constituyen una única historia de

⁴³ Rahner llama, a esta actualización, “la teología del *syn* (paulino), de la vida con Cristo” (*Theologie der Verkündigung*, pp. 103-105); y habla de la estructura *sacramental* (visible-invisible) de los Misterios de Cristo. Aquí se apoya la posibilidad de extender —hasta cierto punto— la explicación teológica moderna, iniciada por Dom Casel (cfr. nota 17), de la presencia de Cristo en el *Misterio*, a la presencia del mismo en los *Misterios* (cfr. Rev. Thom., 57 (1957), pp. 547 ss.). Trataré, en otra ocasión de este tema.

⁴⁴ Fessard decía que, en los Ejercicios, lo *objetivo* de la historia invadía lo *subjetivo* del yo-espectador (Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 347).

⁴⁵ Rahner, citando a Orígenes, habla —refiriéndose a todos los pecadores— de un *corpus mysticum diaboli*. La *Primera semana* de los Ejercicios sería el *kerigma de Satanás*: “Todos los pecados, desde el comienzo del mundo hasta el juicio final, se conectan entre sí; y la sentencia pronunciada contra el diablo se extiende a los pecados de todos los hombres” (*Theologie der Verkündigung*, pp. 40-41; cfr. Ciencia y Fe, XII (1957), pp. 541-542).

⁴⁶ De modo que, como observa Fessard (cfr. nota 44), al crecimiento *objetivo* del pecado, corresponde una interiorización *subjetiva* del mismo, que hace sentir al infierno como futuro absoluto (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 342. Mejor sería hablar aquí de un *futurible*: menos que futuro, pero más que posible. Esta necesidad *sui generis* del futurible, que respeta la libertad (tanto la de Dios que da la gracia, como la del hombre que —pecando— resiste) sería el sentido exacto de la *dialéctica* del pecado, en la cual los críticos de Fessard han buscado hasta ahora más bien el sentido inexacto (cfr. G. MARTELET, *La dialectique des Exercices*, Nouv. Rev. Théol., 78 (1956), pp. 1050-1053).

⁴⁷ La *Primera semana*, con sólo cinco ejercicios explícitos (*Ejercicios* nn. 45-72), y algunos otros insinuados (*Ejercicios*, n. 78: muerte, juicio...), parece obligar a extender esta materia en varios días (cfr. I. CASANOVAS, *Ejercicios Espirituales*

iniquidad, que se extiende sobre el mundo ⁴⁸; historia que se desarrolla con rigor dialéctico, y que desembocará, si Dios no lo remedia con una providencia especial, inevitablemente en el *infierno* ⁴⁹.

de San Ignacio, I, pp. 224-225), o a intercalar otras meditaciones (pecados veniales, imperfecciones, etc.). Sea cual fuere la solución que se prefiera, hay que salvar a toda costa esta *continuidad* dialéctica, sin la cual la meditación de los pecados (o, como se dice, de los novísimos, o verdades eternas) no constituye la *Primera semana*, sino —a lo sumo— algunos ejercicios aislados de ella (Cfr. *Ejercicios*, n. 18).

⁴⁸ El dominio de Satanás (su economía), que *tiende a esclavizar a todos los hombres*: Cfr. H. RAHNER, *Notes pour servir à l'étude des Exercices*, pro manuscrito, Enghien, 1954, p. 46 (Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 539-542).

⁴⁹ Si la *dialéctica del pecado*, como dije antes (Cfr. nota 46), implica cierta necesidad (la propia del futuro) que respeta la libertad, la dialéctica de la gracia —implicada en la primera— puede también afirmarse, sin hacer peligrar su gratuidad. Esta no sería sino una expresión moderna, en la tesis tradicional de la necesidad de la gracia para evitar el pecado. En otras palabras, el *sentido* profundo de la *propia* condenación (como futuro, y no meramente como posible), despertaría el *deseo* profundo de una salvación que venga de fuera.

Esta necesidad —sentida— de Cristo Salvador, daría lugar a una objeción: la que Martelet (cfr. o. c. nota 46) le hace a Fessard, en cuanto que éste emplearía un *método* —el puramente filosófico, fenomenológico— que haría más difícil la *expresión* del misterio de Cristo, don del Padre. Pero es aún más objetable un método de interpretación que cambia de *categorías*, aunque maneje las mismas *expresiones*: las categorías metafísicas —que maneja Martelet— no son las dialécticas —fenomenológicas— de Fessard; así como alguien dijo que las categorías dialécticas —lógicas— de Santo Tomás, no son las metafísicas de muchos de sus discípulos (Cfr. J. ISAAC, *La notion de la dialectique*, RSPT, XXXIV (1950), pp. 481-506).

En el discutido tema del *deseo* natural de ver a Dios. Capréolo cambió —inconscientemente, sin duda— la palabra fundamental —y característica de Santo Tomás—, y habló siempre de *apetito*. (Cfr. K. FORSTER, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch Joh. Capreolus*, Zink, München, 1955, pp. 383-384). Y, consiguientemente y con la misma inconciencia, cambió la categoría *metafísica* —que para Santo Tomás tenía la expresión del *deseo*— en la categoría *meramente psicológica*, que todos dan a la expresión del *apetito* (Cfr. H. LAIS, *Die Gnadentehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Fr. Sylvestris von Ferrara*, Zink, München, 1951, pp. 39 ss.). Este cambio de categorías en la interpretación, dió lugar a que todos los intérpretes posteriores se enredaran en largas discusiones, tratando, los unos, de salvar la gratuidad de lo sobrenatural, y los otros de respetar el sentido metafísico de la frase de Santo Tomás (cfr. Ciencia y Fe, VIII-29 (1952) pp. 7-8).

Este tema, del *deseo* de la visión, tiene cierta similitud con la necesidad de un Salvador: en ambos casos, para salvar la gratuidad del don de Dios, hay que entender las expresiones en las categorías metafísicas del dinamismo del espíritu, que no son las meramente psicológicas. Ambos deseos (el de la felicidad completa, o el de la salvación del pecado) serían un descubrimiento de la reflexión fenomenológica, cuyo término no es un futuro absoluto, ni meramente un posible —igualmente indeterminado que su contrario— sino un futuro, *más determinado* que su contrario, *pero condicionado* —en su realidad definitiva— a la intervención libre del Ser Absoluto (cfr. I-II, q. 6, a. 5, ad 2, confrontado con I-II, q. 5, a. 5, ad 1). Para interpretar a un autor, es lícito cambiar un poco la *expresión*, con tal que se

Es interesante notar que, en los puntos de estas meditaciones de la *Primera semana*, San Ignacio habla expresamente de la memoria; y le atribuye, como objeto, la supradicha historia de iniquidad ⁵⁰. Mientras que, en la *Segunda semana*, sólo se habla expresamente (al introducirnos en la materia de la contemplación correspondiente) de la historia de salvación, y no de la misma memoria. Asimismo, San Ignacio habla, en la *Primera semana*, de meditación, cuya característica sería el uso metahistórico de la memoria; mientras que, en la *Segunda semana*, habla de contemplación, cuya característica sería el uso de la imaginación o sentidos espirituales.

San Ignacio no pretende, en la *Primera semana*, que meramente recordemos cada pecado por separado; sino que sintamos su conexión, que es algo más que la mera sucesión cronológica de tales pecados, desde el primero, de Satanás, hasta el último pecado que cometa el último hombre sobre la tierra ⁵¹. Para convencerse de ello, basta ver la cantidad de elementos históricos contenidos expresamente en la *Primera semana*, y que manifiestan algo más que una mera sucesión cronológica. Bastará que los enumere rápidamente.

La presentación del *Primer ejercicio*, con el título temático de *Primero, Segundo y Tercer pecado* ⁵², insinúa una sucesión. Que esta sucesión no sea meramente cronológica, lo dice expresamente el texto, al explicar el *Segundo pecado*: “Por el tal pecado... cuánta corrupción vino en el género humano, andando tantas gentes por el infier-

respeten sus *categorías* mentales; pero no lo contrario. En esta interpretación de Fessard y su dialéctica, es verdad que cambio algo sus expresiones; pero lo hago tratando precisamente de respetar lo que más importa, que son sus mismas categorías. Peor es, como dije, usar estrictamente sus expresiones, pero cambiarle las categorías.

Acerca del sentido exacto de la expresión que usé, *futurible*, como más determinado que el posible, pero *menos* que el futuro, Cfr. L. LERCHER, *De mysterio Christi in sua plenitudine perenni* (Inst. Theol. Dogm., IV/1), Herder, Barcelona, p. 1951 (edit. quinta), p. 368; y *passim* en los autores que tratan del tema, sobre todo cuando lo hacen prescindiendo de su aplicación a la cuestión discutida escolástica. Una experiencia espiritual que se puede interpretar como experiencia —sobrenatural— de un *futurible*, me parece encontrarla, por ejemplo, en la vida de Santa Teresa, cuando vió el *lugar que tenía por sus pecados merecido* (Cfr. *Vida*, cap. XXXII).

⁵⁰ *Ejercicios*, nn. 50-51, 53, 56.

⁵¹ H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, pp. 39-40.

⁵² *Ejercicios*, n. 45.

no”⁵³. Y la conexión entre el *Primero* y el *Segundo pecado* lo trae el texto escriturístico, de la tentación de Adán por parte de Satanás, al que se refiere San Ignacio de continuo.

La introducción al *coloquio*, en la misma meditación, es una rápida mirada a toda la historia de Cristo: “Cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados”⁵⁴. Aquí también, hay algo más que una mera sucesión: de Nazaret a la cruz, o mejor, de la vida eterna a la muerte en cruz, hay una voluntad única que tiene un plan, y lo sigue inexorablemente⁵⁵.

El primer punto del *Segundo ejercicio* es, expresamente, la historia de mis pecados personales, “de año en año, o de tiempo en tiempo”⁵⁶. Y los medios (sensibles) empleados para facilitar este recuerdo, son estrictamente históricos (documentales): “el lugar y la casa adonde he habitado... la conversación que he tenido con otros... el oficio en que he vivido”⁵⁷. Pero lo que aquí se pretende no es hacer un mero examen de conciencia, descubriendo los *pecados actuales*, sino caer en la cuenta de las leyes concretas del pecado, o *pecados capitales, que amenazan mi futuro*⁵⁸.

Las mismas *repeticiones*, tan características de los Ejercicios, son una historia abreviada de esas horas, densas de consolaciones o desolaciones, que acabo de vivir en los ejercicios precedentes⁵⁹: los acabo de vivir, y ya los recuerdo, como queriendo hallar en ellos, en pe-

⁵³ Ejercicios, n. 51.

⁵⁴ Ejercicios, n. 53.

⁵⁵ H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, pp. 153 ss.: “La Encarnación es ya un sí a la muerte”. El consejo que da San Ignacio, al comienzo de la *Segunda semana*, de leer los Evangelios (*Ejercicios*, n. 100), se refiere a leer en detalle la vida de Cristo (y de los santos). Pero tener la *visión de conjunto* de la misma, es también propio —y necesario— en la *Primera semana* (*Ejercicios*, n. 53).

⁵⁶ Ejercicios, n. 56.

⁵⁷ Ejercicios, n. 56.

⁵⁸ J. CALVERAS, *La fealdad de cada pecado mortal cometido*, Manresa, 24 (1952), pp. 177-181. El autor, basándose en los textos paralelos de los mismos Ejercicios (nn. 224, 238), 245), y en los textos contemporáneos de los *Ejercitatorios*, demuestra con evidencia que los pecados mortales, de que aquí habla San Ignacio, son los *capitales*. O sea, la *ley de pecado* que está en mí (cfr. Rom., 7, 23): es la *dialéctica del pecado* —como diría Fessard— interiorizada; la *metahistoria* del pecado en mí, como miembro de la humanidad pecadora —como diría Rahner—, y no meramente la historia documental de mis pecados actuales.

⁵⁹ Ejercicios, nn. 62-64.

queño, la misma *ley de lucha*, derrotas y triunfos, que he tratado de captar en la gran historia de iniquidad y de salvación de la humanidad⁶⁰.

Y el *coloquio*, que cierra la meditación del infierno, se apoya en una consideración histórica: “Traer a la memoria las ánimas... haciendo tres partes: la primera, antes del advenimiento (de Cristo); la segunda, en su vida; la tercera, después de su vida en este mundo”⁶¹. También aquí, esta sucesión histórica no es sino el escenario en el que tiene lugar un *plan de misericordia*, que Cristo ha tenido conmigo y no con los demás; y que explica que yo esté todavía fuera de la *masa damnata*. La misma meditación del infierno, además de imaginativa, es histórica, en un sentido profundo: es la escatología del *pecado*

⁶⁰ Esta sería la memoria que Newmann llamaría *mística* (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 343-344, a propósito de Fessard), que se refiere meramente al hecho personal del paso de Dios por mi vida actual; y que, si me sirve para deducir la ley de la gracia que rige mi vida, se puede llamar memoria *metahistórica*. Esta ley de gracia actual —propia de la *Primera semana*, si se la considera como gracia de *misericordia*— es la introducción al conocimiento del plan de Dios en mi vida futura, o gracia de *vocación* —que será propia de la *Segunda semana*—.

⁶¹ *Ejercicios*, n. 71. Aquí se ve el lugar que la Historia Sagrada —historia del Pueblo, del Hijo y de la Iglesia de Dios— puede tener en los Ejercicios. Los detalles de la Buena nueva pertenecen más bien a la *Segunda semana* (y siguientes): en ella, la lectura espiritual mejor es la de los Evangelios, o *Nuevo Testamento* (cfr. nota 55). En cambio, el *Antiguo Testamento* (y, en su tanto, la historia de la Iglesia), con sus hombres y sus pueblos envueltos en *pecado*, en medio de los cuales emergen personajes de excepción, con un *sentido cristológico* evidente, se prestaría (como historia de la iniquidad desbordada, y de la gracia que se prepara), para la lectura espiritual, y aún para la meditación, durante toda la *Primera semana*.

A este mismo propósito, de los Testamentos y las dos Semanas, nótese que San Ignacio habla del demonio en el *Primer ejercicio*, y en las *reglas de discernir* que son más propias de la *Primera semana* (*Ejercicios*, nn. 313-327); mientras que, en la *Segunda semana*, a partir de las *Dos Banderas*, donde el demonio hace su presentación espectacular, como caudillo contrapuesto a Cristo, ya no desaparece de la meditación (porque es un personaje inevitable de la vida de Cristo, cfr. R. GUARDINI, *Le Seigneur*, I, pp. 130-145; Ciencia y Fe, XII-46 (1957), 50-51), y de continuo se hace sentir del ejercitante, por las mociones espirituales propias de la *Segunda semana*, sobre todo en la elección.

Pues bien, en el *Antiguo Testamento*, que dije convenir más a la *Primera semana*, tampoco el demonio se presenta demasiado expresamente; y cuando lo hace, es un tentador *sub specie mali*, que confirma al pecador en su pecado. Mientras en el *Nuevo Testamento*, propio de la *Segunda semana*, el demonio tiene una importancia y una presencia continua e inevitable (cfr. O. SKRZYPCZAK, *A Demonología no Novo Testamento*, Rev. Ec. Bras., 17 (1957), pp. 26-41).

Hay pues un paralelismo entre la pedagogía de Dios, en la revelación de su enemigo en el discurso sus dos Testamentos, y la pedagogía de San Ignacio en el proceso de sus Ejercicios.

capital, la meta de la historia del pecado, la ley dialéctica de mis miembros de pecado⁶².

* * *

Hasta el momento, he comparado tres ideas, *memoria, imaginación, historia*, que me han guiado en la interpretación de los Ejercicios. Si quisiera comparar los tres autores que me las han inspirado, diría que Lotz, al estudiar la *memoria* del hombre que medita, interpreta los Ejercicios desde el punto de vista del *sujeto* de los mismos, del hombre que los hace, en sus rasgos esenciales; y Fessard, al insistir en la educación de los *sentidos* imaginarios y espirituales, se sitúa en el punto de vista del *objetivo* de los Ejercicios, la elección; mientras Rahner, finalmente, insistiendo en la historia de iniquidad y salvación, se coloca en el punto de vista del *objeto* o tema de los Ejercicios.

Sujeto, objetivo y objeto de los Ejercicios, son sus tres *puntos de vista* esenciales que, al ser complementarios, me han permitido integrar, en una sola interpretación, a los tres autores mencionados, sin forzar demasiado su pensamiento. Más aun, teniendo en cuenta la interdependencia esencial de los tres puntos de vista, y la totalidad que configuran, sería necesario tenerlos en cuenta en toda ulterior interpretación total de los Ejercicios.

Sujeto, objetivo y objeto, están íntimamente trabados. El mismo Lotz descubre esta trabazón en la *metafísica del ser del hombre* (pp. 36-45); Fessard, en la *dialéctica del acto libre*, electivo, del hombre perdido y redimido; y Rahner, en la *metahistoria de los misterios* de salvación de Dios⁶³.

Cada uno de estos puntos de vista depende de una opción original, y corresponde a una formación filosófica o teológica peculiar. Lotz parte de una distinción, entre seres y ser, que es típica de su filosofía, de *tipo heideggeriano*⁶⁴; Fessard, usa de continuo los temas y las

⁶² Precisamente porque la meditación del infierno es una aplicación de sentidos, o sea, es imaginativa en su sentido profundo —*antropológico*— (cfr. Lotz, p. 82), es también histórica, en sentido *dialéctico* (cfr. G. FESSARD, *Dialectique des Exercices*, p. 134; cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 342); y por tanto, también es histórica en sentido *escatológico* (cfr. H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, p. 192).

⁶³ Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 348.

⁶⁴ J. B. Lotz, *Heidegger et l'être*, Arch. de Ph., XIX-2 (1956), pp. 3-23.

expresiones dialécticas, del *tipo hegeliano*⁶⁵; y Rahner, apunta siempre a una *theologia cordis*, una kerigmática de tipo patristico, que es el ideal de su teología⁶⁶.

No deja de ser notable que tipos intelectuales tan distintos, hayan coincidido en una interpretación original de los Ejercicios. Esta coincidencia no es casual. Su razón profunda se halla en el hecho que los tres autores se han formado en una misma *escuela espiritual*, la de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Y si luego los ha separado el ambiente intelectual y sus diversas responsabilidades, siempre han conservado *el mismo color*, el tipo de espiritualidad que caracteriza su vocación y que constituye la escuela ignaciana⁶⁷.

En presencia de estas personalidades, no puede uno menos de sentirse impresionado por la personalidad de aquel que puede ser su maestro, respetado y seguido en esta forma tan filial y, a la vez, tan original. La escuela pues de San Ignacio, en cuatro siglos, ha realizado el ideal de una escuela humana, porque ha formado en su seno personalidades tan distintas, respetándolas en lo esencial *personal*, e integrándolas en lo esencial *común*⁶⁸.

Además, leyendo libros como los que he comentado, que son solamente reflejos parciales del libro de los Ejercicios, se siente la necesidad de pedir al mismo maestro la gracia de sentir internamente tanta riqueza espiritual, para poder comunicarla en pocas palabras. Porque toda la filosofía y la teología, la historia de la espiritualidad, la exégesis de las Sagradas Escrituras, o el conocimiento de los Santos Padres, aplicados a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, no nos deben hacer perder de vista el principio fundamental del mismo santo, que él tuvo en cuenta en la redacción escueta de su libro: "No el mucho saber harta y satisface al alma, mas el sentir y gustar de las cosas internamente"⁶⁹. Por eso, como decía un contemporáneo del Santo (gran conocedor de su personalidad de maestro), tratándose

⁶⁵ *Dialectique des Exercices*, pp. 164-177 (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 340-342, 348).

⁶⁶ *Theologie der Verkündigung*, p. 12.

⁶⁷ Es el deseo clásico de San Ignacio, respecto de sus hijos: "Siendo todos de una misma color o semejanza, tanto mejor se podrán conservar in Domino..." (*Examen*, c. II, n. 6; M. Ign., III, 2, p. 26).

⁶⁸ Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 91-112.

⁶⁹ *Ejercicios*, n. 2.

de comunicar los Ejercicios, “de tal manera se debe sentir la devoción al darlos, y tales sentimientos espirituales nos deben conmover, que de la abundancia y virtud de esa devoción y ese sentimiento en Cristo, aún usando de pocas palabras, podamos impresionar fuertemente a aquel a quien instruimos”⁷⁰.

La naturaleza suele dar la facundia de decir poco en muchas palabras; mientras que es señal de una gracia muy especial, el poder decir mucho en relativamente pocas palabras: tal fué la gracia personal de San Ignacio, como maestro de espíritu, en sus Ejercicios Espirituales.

⁷⁰ Son las palabras de Nadal: “Unum si dicam, ad aliud transeo: eum, qui dispensat Exercitia, ita devotione debere affici in tradentis Exercitiis, ita sensibus spiritualibus permoveri, ut ex abundantia et virtute suae devotionis et sensus in Christo, etiamsi paucis verbis agendum ipsi est, tamen vim imprimere possit ei, quem instruit” (MHSI, *Epist. Natalis*, IV, p. 669).

EL ANALOGADO PRINCIPAL

Por OSCAR VARANGOT, S. I. (San Miguel)

Al tratar en artículos anteriores¹ sobre la *analogía del ser*, dejamos de lado, por razones metodológicas, la consideración de un problema que, dada su importancia, ahora nos proponemos abordar. ¿Toda analogía supone necesariamente *un analogado principal*? La respuesta a tal cuestión no es indiferente ya que, según sea afirmativa o negativa, debemos, para ser lógicos, sostener una u otra concepción acerca de la analogía del ser. Porque varios puntos contravertidos referentes a la analogía, dependen precisamente de la respuesta que se dé al problema que nos ocupa. Un ejemplo: si en toda analogía se da el analogado principal, varios de los argumentos utilizados para demostrar que la analogía de atribución puede ser intrínseca², pierden, al menos en parte, su fuerza probativa.

1. — Enfoque del problema.

El problema del analogado principal se puede considerar desde dos puntos de vista distintos: uno especulativo, otro histórico. Dada la índole, preferentemente histórica, de los trabajos citados al comienzo del presente artículo, queremos también aquí no apartarnos de la misma línea. Procuraremos, pues, en la lectura de sus obras, conocer la mente de Santo Tomás en el asunto que nos ocupa.

Ante todo conviene advertir que este problema aún en su aspecto histórico, no es nuevo. Silvestre de Ferrara afirma —contra lo sostenido por el cardenal Cayetano en los capítulos segundo y séptimo de su obra *De nominum analogia*— que pertenece a la esencia de toda

¹ Ver *Ciencia y Fe*, 1957, nº 3 y 4.

² El cardenal Cayetano —y con él otros muchos insignes tomistas— niega que la analogía de atribución pueda ser intrínseca. Así leemos en *De nominum analogia* (Edit. De María, p. 251): “Attribuuntur autem analogiae huic [attributionis] multae conditiones, ordinate se consequentes: scilicet quod analogia ista sit secundum denominationem extrinsecam tantum: ita quod primum analogatorum tantum est tale formaliter, caetera autem talia denominantur extrinsece...”