

NOTAS PARA UN ESTUDIO DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Por M. A. FIORITO, S. I. (San Miguel)

El título escogido podría llamar a engaño, si no lo explicara de inmediato. Las *notas* que presento servirán para el estudio de los Ejercicios Espirituales, si se las toma por lo que son: *sugerencias*, de carácter especulativo, para un trabajo personal, que debiera luego integrarse en la práctica de los mismos Ejercicios.

Estas notas son *bibliográficas*, no sólo porque toman como punto de partida libros recientemente publicados, sino porque sugieren otros libros, y aun artículos de revista, cuya lectura puede orientar en un trabajo de investigación personal.

Cada nota tendrá un título, sugerido por la lectura del libro que me ha inspirado una reflexión interesante. Entre nota y nota, no habrá nunca una absoluta unidad de temas, pero sí cierta *continuidad ideológica*: todas mis ideas forman, necesariamente, un cierto sistema, inicialmente filosófico, pero que se desarrolla también teológicamente, y que pretende alcanzar su definitiva expresión en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, como sistema pastoral —kerigmático— personal.

Pero sobre todo habrá, entre nota y nota, una verdadera *unidad de espíritu*: la de hacer *obra de iglesia*, contribuyendo en alguna manera a dar una respuesta actual a tantos problemas y misterios que preocupan al hombre de hoy, y acerca de los cuales la Iglesia, Maestra y Madre, mucho nos puede enseñar, sea tomándolo de su doctrina de ayer, sea dejando que hablen sus hijos de hoy¹.

ORACION - ESTUDIO - ACCION

La alternativa clásica entre *oración* y *acción*, no es completa: ambos extremos necesitan del *estudio*, que es su mejor preparación. He encontrado este punto de vista ternario en San Buenaventura, y me parece conveniente llamar la atención sobre él. En el *De triplici via, alias Incendium amoris*, que citaré siguiendo su traducción francesa², dice así San Buenaventura: "... la oración,

¹ Estas notas son también, en su elaboración, el resultado de la colaboración de distintas personas. Entre ellas, sólo mencionaré expresamente a E. E. Fabbri y J. Ig. Vicentini, quienes me han asesorado en sus respectivas especialidades.

² He preferido la traducción francesa —en lugar del original— por razones prácticas: aquella (S. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'âme en elle-même*. Libr. Mariale et Franciscaine, Blois, 1956) está más al alcance —para el común de los lectores— que el original (*Opera omnia*. Quaracchi, 1882-1902, t. VIII, pp. 3-18). Además, la traducción moderna francesa tiene dos comentarios muy orientadores, y que también voy a usar: el uno, antiguo, en latín; y el otro, moderno, muy práctico y espiritual.

la lectura, o la práctica del bien... lo uno no basta sin lo otro"³. Y el comentarista moderno precisa el sentido de este original grupo ternario en esta forma: "actividad orientada hacia Dios, la *oración*; actividad orientada hacia el desarrollo de la personalidad, la *cultura*; actividad hacia el prójimo, que será la *acción*. Cualquiera que sea la vocación personal, la vida de cada uno resulta un equilibrio variable de esas tres formas de actividad"⁴.

Tratando de dar una razón del lugar que, en este planteo ternario, ocupa la *lectura* (es la palabra que usa San Buenaventura), o *cultura* (como traduce el comentarista moderno), o *estudio* (como diría yo), el mismo comentarista citado dice que, sin el *estudio*, en la medida del estado de cada cual, la fe (que es la raíz de la *oración*) está amenazada de infantilismo; y la *acción* o servicio apostólico, corre peligro, por falta de comprensión, de hacerse ineficaz; porque sin un esfuerzo intelectual, sostenido y lúcido, no es posible adquirir una visión cristiana del mundo⁵.

* * *

Ahora bien, respecto de los Ejercicios, me importa recalcar ahora la importancia de sólo dos términos del trinomio: la *oración* y el *estudio*; porque la *acción* (que aquí sería dar los Ejercicios) no es para todos⁶; aunque, en parte, se realiza casi inconscientemente: todo verdadero ejercitante se convierte en un propagandista de los Ejercicios; más aún, si ha aprendido a orar, a discernir espíritus en un grado superior al normal, eso mismo tratará en adelante de comunicar, en alguna manera, a los demás⁷.

Bastará que recuerde aquí el papel que, en San Ignacio, autor de los Ejercicios, jugaron estos dos elementos: lo que él consiguió por la *oración* y experiencia mística, trató de confirmarlo por el *estudio*⁸. Así como fué el *estudio* o lectura que realizó, convaliente, en Loyola, lo que lo preparó para la soledad y la *oración* de Manresa⁹.

Rahner advierte, a este propósito, que lo que no alcanzamos en la experiencia de *oración* (mística, que no todos tendremos), lo podemos siempre

³ Ibid., pp. 130-131.

⁴ Ibid., p. 206.

⁵ Ibid., p. 207.

⁶ Sin embargo, en los primeros tiempos de la Compañía de Jesús, era típico que, quienes hacían Ejercicios —aún no siendo sacerdotes—, los daban a otros: seculares, mujeres, monjas (a las demás monjas del propio monasterio); lo cual significaba una especie de ahorro de tiempo para los jesuitas. Cfr. I. IPARRAGUIRRE, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1946, pp. 24 ss., 137 ss. Actualmente, es típico el *propagandista* de los Ejercicios, que busca otros que lo hagan.

⁷ Recuérdese que el Beato Fabro, daba los Ejercicios *conversando*. Además, un *hombre de oración y discreto* —cual debiera ser todo aquel que ha hecho Ejercicios— será un ejemplo contagioso, por así decirlo, casi sin darse cuenta.

⁸ H. RAHNER, *La genèse des Exercices Spirituels*, Apost. de la Prière, Toulouse, 1948, pp. 110-118.

⁹ El antiguo comentarista de San Buenaventura (o.c. nota 2, pp. 119-120) propone, como indispensables, los tres pasos: lectura, meditación —ordinaria— y contemplación —mística—. La vida de San Ignacio, desde Loyola hasta Manresa, confirma este punto de vista tradicional.

buscar por el *estudio*¹⁰. Más aún, hasta cierto punto, debiéramos siempre anteponer el *estudio* a la experiencia de *oración*; porque, de ley ordinaria, Dios quiere que nos preparemos para recibir sus gracias¹¹.

* * *

Sería un contrasentido ir a Ejercicios para estudiarlos: en cambio, me parece conveniente estudiarlos antes de hacerlos. No quiero decir que se deban estudiar inmediatamente antes de recogerse; porque, si no se tiene cierto dominio de la curiosidad intelectual, se los seguiría estudiando durante los Ejercicios.

Lo mejor sería tomarse un tiempo, con la suficiente anticipación, para estudiar, por ejemplo, una de las *Semanas*; y luego, entrar a hacer los Ejercicios enteros, sin preocupación explícita de practicar lo estudiado, sino dejándose llevar de la gracia propia de los Ejercicios. El estudio, sedimentado, influirá benéficamente en el conjunto (porque no se puede entender a fondo una *Semana*, sin entender mejor a todos los Ejercicios); aunque no se pueda luego determinar cuál haya sido, en concreto, ese influjo.

Este estudio de los Ejercicios presupone una buena *biblioteca*; y, las primeras veces, una cierta *dirección* bibliográfica (instrumentos de trabajo y fuentes). Es decir, una especie de *Seminario de Ejercicios*, con vistas (remotas) a la práctica personal de los mismos¹².

Volviendo, para terminar, al esquema ternario del principio de estas notas, diría que el mejor plan personal respecto de los Ejercicios es: primero, estudiarlos; luego, hacerlos; y, finalmente, hacerlos hacer a otros. O sea la lectura y el *estudio* de aspectos centrales de los Ejercicios; la práctica personal de los mismos, por la *oración* y el discernimiento de espíritus; y, dentro de los cauces de la propia vocación, la difusión y *comunicación* de los bienes recibidos en cualquiera de esas dos formas de *profundización personal* de los Ejercicios.

LOS ULTIMOS ESTUDIOS IGNACIANOS

El centenario de San Ignacio (1556-1956) no ha sido la razón, sino más bien la ocasión propicia para que se manifestara el estado actual de los estudios ignacianos. Y, terminada esa manifestación verdaderamente internacio-

¹⁰ Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 38-40.

¹¹ El comentarista antiguo de San Buenaventura (o.c. nota 2, p. 120), después de haber ponderado las ventajas de la *oración* (sobre todo mística) respecto de la meditación (*oración ordinaria*) y lectura (*meditada*), se plantea esta cuestión práctica: "Me dirás entonces que, si la *oración* es tan eficaz y compendiosa... por qué, omitiendo la lectura y la meditación, no usar siempre (o sea, solamente) de la *oración*". Y responde con mucho sentido común que "como no lo podrás (el orar con humildad y eficacia) hacer siempre con toda perfección, tendrás que ejercitarte *antes frecuentemente* en la lectura o en la meditación...". Es la ley ordinaria de la providencia, que la gracia nos entre por los ojos —por así decirlo—, penetre en nuestro espíritu (inteligencia y voluntad), y se convierta en vida.

¹² A dar tal orientación bibliográfica apuntan estas *notas*, así como otras ya publicadas en esta misma revista. Cfr. por ejemplo, Ciencia y Fe, XIV (14

nal 18, no han dejado de hacerse, acá y allá, diversos esfuerzos para concretar los resultados conseguidos en tan variados estudios. Por ejemplo, la bibliografía publicada por Iparraguirre 14, se puede interpretar como un esfuerzo por sincronizar los estudios del pasado con los del presente, en vistas al trabajo futuro que queda por realizar 15. Hay esfuerzos de síntesis doctrinales 16, junto a los cuales se sitúan otros más modestos, al estilo de boletines bibliográficos comentados, como el del ya citado Iparraguirre 17, o el de Hillig 18, que se restringe al ambiente alemán.

Mi intención es aquí llamar la atención sobre uno de los libros más trascendentales de estos últimos tiempos: *Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis* 19. Obra colectiva, realizada en ambiente alemán, pero que, por el uso de las fuentes y de los instrumentos de trabajo, tomados de todas las lenguas, resulta —al modo moderno— una obra internacional.

* * *

Dentro del estilo de estas *notas* para un estudio de los Ejercicios, sólo insinuaré algunas *pistas de trabajo*, en alguno de los capítulos de esta obra.

En el capítulo escrito por J. Stierli, *Das ignatianische Gebet: Gott suchen in allen Dingen* (pp. 151-182), me ha llamado la atención el seguro manejo de las fuentes; sobre todo, de la *Autobiografía* de San Ignacio, el *Diario espiritual*, las *Constituciones*, y los mismos *Ejercicios Espirituales* 20. La exposición, muy clara, se desarrolla en tres etapas, bien elegidas: ejemplo del maestro, enseñanza a los discípulos, y sentido exacto de la frase ignaciana *buscar a Dios en todas las cosas*. Pero lo que más me ha llamado la atención es su última parte, titulada *Camino hacia el ideal* (pp. 178-182), porque aquí se

1958), pp. 306-310. Por trabajo de *seminario* —que es un tecnicismo propio del ambiente universitario— entiendo también un *cursillo*, no de conferencias que pasivamente se oyen, sino de intercambio de ideas entre varias personas que estudian un tema en común. Hay diversos tipos, clásicos en las universidades europeas —alemanas, especialmente— de tales *prácticas de estudio*. Cfr. J. LLAMBIAS DE ACEVEDO, *Informe sobre los Seminarios de Filosofía en Alemania y en Francia*, Facul. de Hum. y Ciencias (Montevideo), 14 (1955), pp. 201-230.

13 Véanse, en nuestro FICHERO y SELECCIÓN DE REVISTAS, los capítulos dedicados a San Ignacio: espiritualidad ignaciana en general (Ciencia y Fe, 13 (1957), nn. 684-709, 715-800, 2047-2079; 14 (1958), nn. 1681-1696); y Ejercicios Espirituales en particular (Ciencia y Fe, 13 (1957), nn. 854-883, 2326-2343; 14 (1958), nn. 1947-1954).

14 I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1957. Véanse los boletines bibliográficos de Manresa y de Archivum Historicum Societatis Iesu, que continúan dando orientaciones bibliográficas.

15 Recomiendo el comentario que, en sucesivas entregas, comienza a publicar J. M. GRANERO. *Hacia una biografía ignaciana*, Manr., 30 (1958), pp. 361-384, comentando lo mejor de lo publicado sobre San Ignacio.

16 Sobre todo en revistas, en entregas posteriores al centenario, cfr. nota 13.

17 I. IPARRAGUIRRE, *Fuentes y estudios de la espiritualidad ignaciana*, Manr. 28 (1956), 7-28.

18 F. HILLIG, *Ignatius heute*, St. der Z., 158 (1955-1956), pp. 298-302.

19 Echter, Würzburg, 1956.

20 Es característico de este autor el uso continuo de las fuentes ignacianas. Véanse otros estudios, como *Die Jesuiten*, Paulus Verlag, Freiburg, 1955.

echa de ver la riqueza religiosa del ideal ignaciano, y la practicidad —en el recto sentido del término 21— del mismo ideal. La relación que Stierli establece entre este ideal y la mortificación o abnegación de sí, como primera condición del mismo (pp. 178-180), es un acierto. La segunda condición, la oración propiamente dicha, y la tercera, el ejercicio explícito del ideal (pp. 180-182), configuran definitivamente la práctica del ideal ignaciano de buscar a Dios en todas las cosas. Así cobra todo su valor nuevamente la frase nataliana, aplicada a San Ignacio, *contemplativus in actione* 22.

L. Classen, en el capítulo *Die Übung mit den drei Seelenkräften in Ganzen der Exerzitien* (pp. 263-300), insiste acertadamente en la *unidad dinámica* de las *tres potencias*, memoria, inteligencia, y voluntad (pp. 281, 283, 285, 288), que no serían trozos del alma, sino etapas o *fases* de un camino único (p. 271). Este estudio se caracteriza por la férrea unidad de su conjunto ideológico; y por el recurso a la práctica personal, que es lo único que puede darle sentido exacto a las frases ignacianas (pp. 268-269). Y, por la importancia del tema y su actualidad teológica 23, no quiero dejar de llamar la atención sobre las frases que Classen dedica a la actualidad de los misterios de Cristo (pp. 279-280).

Uno de los capítulos más curiosos e instructivos de esta obra colectiva es el de H. Bacht, *Die Frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit* (pp. 223-261). Su búsqueda, en la espiritualidad monacal, de las raíces de la espiritualidad ignaciana, nos recuerda el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* del P. Rodríguez, y nos permite apreciar la permanencia del enfoque general y el progreso realizado en los estudios ignacianos 24.

Bacht, como H. Rahner en sus estudios patrísticos 25, busca aquí las conexiones *meta-históricas* que existen entre los monjes del desierto y el autor de los Ejercicios. La originalidad de Bacht reside en los cuatro *momentos espirituales* de los Ejercicios, que escoge para su estudio comparativo: los mismos Ejercicios, como *espirituales* (pp. 231-239); las *mociones espirituales* (pp. 239-246); el discernimiento de *espíritus* (pp. 246-254); y el director *espiritual* (pp. 254-258).

21 El sentido ignaciano de la *práctica*, que no excluye sino que supone la *teoría*, es característica interpretación de Nadal. Cfr. M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal* (Obras y doctrinas espirituales), Cons. Sup. de Invest. Cient., Madrid, 1949, pp. 305-312 (véase el índice alfabético de materias).

22 La abnegación profunda, que se necesita (al término de los Ejercicios) para vivir la *Contemplación para alcanzar amor*, supone una *Primera Semana* hecha a fondo. Por eso, el hacerla sumariamente (por tanto, sin verdadero movimiento de espíritus, y sin practicar sus reglas propias de discernimiento), o el hacerla de modo que sea una preparación remota (no próxima) de las otras *semanas*, es imposibilitar la primera condición (sine qua non) del encuentro con Dios en todas las cosas, y el ejercicio de la *contemplación en la acción*.

23 Cfr. G. SÖHNGEN, *Christi Gegenwart in uns durch den Glaube*, en la obra colectiva *Die Messe in der Glaubens Verkündigung*. Herder, Freiburg, 1953, pp. 14-28; es la última palabra de este autor sobre la *presencia misteriosa*, o teoría iniciada por O. Cassel.

24 La intención de ambos autores es fundamentalmente la misma (cfr. Bacht, p. 228, nota 17). El progreso se nota más bien en *el método y el estilo*, debido a la diferencia fundamental de lectores: los del P. Rodríguez son los novicios de su tiempo, mientras que los de Bacht son los actuales especialistas.

25 Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-36.

Con toda intención he subrayado lo común a estos cuatro *momentos* de los Ejercicios, para notar la síntesis a la que apunta Bacht en sus análisis históricos.

El estilo de Bacht es altamente científico; pero no deja de hacer sus observaciones prácticas sobre la manera de dar Ejercicios: por ejemplo cuando critica la *predicación* de los mismos (p. 257); o cuando recalca la característica *ascética* de los Ejercicios, que implica una intrínseca orientación hacia la contemplación (pp. 237-238, 260), porque este matiz ascético de los Ejercicios es propio precisamente de su práctica²⁶.

El objetivo del estudio de Bacht es doble: en primer lugar, mostrar cómo los Ejercicios hunden sus raíces en la espiritualidad de la Iglesia, pudiéndose decir que, tanto en la materia como en el método, son un *concentrado* de la espiritualidad monástica (pp. 259-260); y, en segundo lugar, indicar un *camino* —el de la historia de la espiritualidad monacal— para una mayor comprensión de la herencia espiritual de San Ignacio (pp. 260-261).

Cualquiera de los cuatro *momentos* escogidos por Bacht, resultan interesantes: por ejemplo, al recalcar que los Ejercicios —en la concepción ignaciana como en la monacal— son *espirituales*, es decir, obra del Espíritu Santo (pp. 232-237), queda cortada de raíz la acusación de voluntarismo o naturalismo (pelagianismo?) que se le podrían hacer, porque explicita el objetivo del esfuerzo —la cooperación que pide Dios—, que no es otro que el mismo don gratuito de Dios (p. 238). Pero el *momento* de los Ejercicios que más interesante me parece en este estudio, es el que Bacht llama el *director espiritual* (pp. 254-258); por eso quisiera detenerme un poco más en él.

Bacht recalca la importancia del *director espiritual*, al condicionar la consecución del don del discernimiento del espíritu, a la humildad con que uno mismo se abre a otro (p. 255). Las otras razones de la dirección en el desierto serían: la dificultad de la propia pasión, la habilidad del adversario, y la necesidad de la paternidad, por la analogía que existe entre la vida espiritual y la corporal. La dirección era, para los monjes, una institución (pp. 255-256): había que buscarla al comienzo; y uno mismo debía luego darla a los demás. No había pues autodidactas. Además, la analogía que existe entre el desierto monacal y los Ejercicios Espirituales (p. 256), implica, en éstos, una análoga dirección espiritual (p. 257). Y esto, en cualquier adaptación de los Ejercicios²⁷. De modo

²⁶ En la práctica, los ejercicios implican un magisterio; y todo maestro, para comunicar su propia experiencia —aún la mística— debe *mediatizarla*, universalizándola. Así es cómo el magisterio espiritual se encarna, sin perder su dinamismo (místico), en una expresión ascética (universal). Pero el maestro espiritual sabe —como todo maestro (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 91-95)— que lo que en último término importa es la experiencia personal (mística) del mismo discípulo.

²⁷ Bacht admite aquí (o.c. nota 160) una limitación a la necesidad de dirección en los Ejercicios, al excluir de la misma ciertas formas de adaptación de los Ejercicios. No me parece exacta tal limitación: si se adaptan los Ejercicios, se debe salvar *lo esencial* de los mismos; o sea, la *soledad*, la oración *personal*, y el *plan* de las meditaciones (cfr. J. B. JANSSENS, *Sobre los Ejercicios Espirituales de N. S. Padre Ignacio*, en el cuarto centenario de su aprobación pontificia); y, por tanto, también la adaptación necesita de dirección.

que la presencia del director espiritual caracteriza, como ninguna otra circunstancia, a todos los Ejercicios (p. 258).

Hasta aquí, Bacht. Quisiera decir ahora algunas pocas palabras sobre otros dos estudios: el de Hugo Rahner, titulado *Werdet kundige Geldwechsler* (pp. 301-341), y el de Karl Rahner, titulado *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis* (pp. 343-405). Ambos estudios son complementarios, como lo admitió, en otra ocasión, el primero de los nombrados²⁸, siendo el uno más histórico, y el otro más teológico.

Tal vez Karl Rahner se detiene más de la cuenta en un presupuesto filosófico (sistemáticamente discutido, dentro de la escolástica): el del conocimiento del universal y del singular; y el de sus mutuas relaciones (pp. 363-364). En cambio, Hugo Rahner, de entrada pone el acento en la *tendencia a la perfección* (p. 308), de la cual se podrían deducir todas las consideraciones de Karl Rahner, pero sin supeditarlas a ningún sistema filosófico discutible. Si se tratara pues de hacer una filosofía de la elección ignaciana, yo insistiría en la *condición dinámica* del espíritu (también del encarnado); o sea, en su *tendencia natural a la perfección indefinida*. El *Principio y Fundamento* tendría por objeto hacer refleja esta *condición dinámica del hombre*: no por medio de una reflexión concreta —digamos, de estilo fenomenológico—, sino por una reflexión abstracta —de estilo moralizador—, en la que, sin embargo, se transparenta dicho *dinamismo indefinido a la perfección*²⁹.

Es evidente para mí que San Ignacio se sitúa, al comienzo de su *Principio y Fundamento*, en el orden abstracto. En este orden, lo que más conduce es todavía *indefinido*, porque —en abstracto— siempre se puede pensar una acción más perfecta que cualquiera de las propuestas. De modo que el *Principio y Fundamento*, en su sencillez tradicional, no sería otra cosa que la exacta expresión del *dinamismo indefinido a la perfección*, que modernamente caracteriza al hombre como espíritu encarnado. Y como este dinamismo, en abstracto, no tiene límites, hay que buscárselos en concreto: no en el mismo hombre, donde sólo se encontrará *siempre dinamismo*, sino en Dios, cuya voluntad siempre es concreta y determinada³⁰; y para eso se hacen los Ejercicios.

²⁸ Gregorianum, 37 (1956), p. 483, al terminar un artículo que tiene el mismo título que el capítulo que comentamos, y casi el mismo material.

²⁹ Esta tendencia natural a la perfección indefinida recibe diversos nombres en filosofía cristiana: deseo natural de *saber* (en la metafísica aristotélica), deseo de la *felicidad* (en la ética tradicional), deseo de la *visión de Dios* (en una antropología metafísica moderna). La *indiferencia*, de la cual habla S. Ignacio en el *Principio y Fundamento*, es solamente una condición *apriori* de la reflexión concreta, que permite caer en la cuenta del verdadero dinamismo del hombre hacia Dios, que lo llevará a buscar *lo que más* lo conduzca hacia El. El *Principio y Fundamento* es pues la expresión ignaciana del mismo dinamismo natural del espíritu creado, que se añade a las otras expresiones (más filosóficas) indicadas al principio de esta nota, pero que no dice otra cosa que ellas.

³⁰ La indiferencia sólo es concebible *en abstracto*. Si un moralista responde —en un caso— que una acción es indiferente, es porque se limita a contestar desde el *punto de vista de ciertos principios* abstractos, *prescindiendo* de la voluntad determinada —siempre singular— que tiene Dios en ese momento. En esto coincido con el enfoque de Karl Rahner; así como éste coincide con Y. CONGAR, en *Die*

Hecha esta salvedad sobre la razón metafísica de la necesidad humana de buscar la voluntad de Dios en concreto³¹, razón que sería el dinamismo, hecho reflejo, del espíritu³², no se me ocurre otra cosa que recomendar ambos estudios, el de Hugo y Karl Rahner, como un buen instrumento de trabajo para el estudio del discernimiento de espíritus.

Como se ve, la obra que comento es digna del centenario ignaciano que acabamos de celebrar.

LEY DEL DESIERTO Y EJERCICIOS

Otros autores han tratado del paralelismo que existiría entre la tendencia llamada, en la historia de la espiritualidad, hacia el desierto, y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio³³. Y han hablado también del *misterio bíblico del desierto*³⁴, o de su *sentido neotestamentario*³⁵, o de su *sentido teológico*³⁶.

En general, estos y otros autores, al hacer tales estudios sobre la *tendencia al desierto* en diversas épocas del Pueblo o de la Iglesia de Dios, parece que buscan influencias históricas, contactos directos, o sea una suerte de continuidad de hecho entre esas diversas realizaciones: por ejemplo, a propósito de los últimos descubrimientos del desierto de Judá (Qumran), han señalado —mediante la comunidad del Qumran y el Bautista— una relación histórica entre la práctica de los escenios y la primitiva práctica cristiana³⁷. A todos estos estudios históricos, yo quisiera ahora añadir una interpretación *metahistórica*³⁸, deduciendo de todos esos hechos una especie de ley de la Providencia Divina: el retiro, la soledad, el desierto en una palabra, es necesario en la vida espiritual, sea como etapa única pero definitiva de toda una vida, sea como actitud reiterada en la vida cotidiana. Y los diversos motivos que los autores espirituales suelen aducir en favor de la práctica del retiro espiritual, motivos que San Ignacio,

Kassistik des heiligen Paulus (Verkündigung und Glaube, Herder, Freiburg, 1958) cuando habla de la tendencia al *agape* (pp. 37 ss.), y de la indiferencia (pp. 22-23), y de la necesidad de buscar en todo momento la voluntad de Dios. Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 339-340.

³¹ Distinta, e independiente, de la razón gnoseológica, propuesta por Karl Rahner.

³² Y no la individuación existencial, como diría Karl Rahner, haciendo demasiado hincapié en un tema discutido de la metafísica (gnoseología) tradicional, pp. 362-366.

³³ J. DANIELOU, *Retraite ignatienne et tradition chétienne*, Christus 10 (1956), pp. 152-170.

³⁴ *Ibid.*, pp. 164-165.

³⁵ P. BONNARD, *La signification du désert selon le N. T.*, en *Hommage à K. Barth*, pp. 9 ss. También S. LYONNET, *La méditation des Deux Etandarts et son fondement scripturaire*, Christus 12 (1956), pp. 452-455.

³⁶ A. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumran*, Inst. Español de Est. Ecles., Madrid, 1956, pp. 133 ss. Más adelante usaré otras partes de este libro.

³⁷ J. DANIELOU, (o. c. nota 33), pp. 166 ss.; A. LAMADRID (o. c. nota 36), pp. 144 ss.

³⁸ Cfr. *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956), pp. 28-36.

en sus Ejercicios, reduce a tres fundamentales³⁹, serían algo así como las diversas expresiones —que suponen diversas psicologías— de una única ley de Providencia, la que llamaba al principio la *ley del desierto* en la vida espiritual.

* * *

El tema se ha actualizado últimamente por los descubrimientos llamados del desierto de Judá, o bien del Qumran, que nos muestran —en el seno del judaísmo— una verdadera comunidad de monjes, anteriores y contemporáneos de los primeros cristianos; quienes, tanto en sus prácticas como en su doctrina, manifiestan claramente la urgencia que en ellos tenía esta *ley del desierto*.

La bibliografía del tema del Qumran, en toda su amplitud, es inmensa⁴⁰, porque dichos descubrimientos han sugerido una serie de estudios comparativos, bíblicos, teológicos, y espirituales, que parece no tendrá fin. Me interesan aquí los estudios de espiritualidad del Qumran; sobre todo los que se refieren a la mencionada práctica del desierto; y entre éstos, los que tratan de otro aspecto del desierto —característico, tanto del monaquismo cristiano como de los Ejercicios de San Ignacio⁴¹—, y que es la práctica del discernimiento de espíritus.

* * *

A. Lamadrid, sin ser autor de primera mano, hace un buen trabajo de introducción con su obra, *Los descubrimientos del Qumran*⁴². Bien elegidas las cinco partes de su libro: 1. Proceso histórico del descubrimiento, e inventario del material encontrado; 2. Comunidad del Qumran, vida y creencias; 3. La cronología, o sea el marco histórico de la comunidad, y la edad de los manuscritos; 4. Significado de los descubrimientos; 5. Transcripción de los documentos relativos a la vida de la comunidad. La bibliografía del final, es una selección, con algunas indicaciones prácticas.

De todo este libro de introducción, nos interesa aquí, en la parte segunda, el capítulo segundo titulado *Fundamentos Dogmáticos de la Comunidad*. cuyo párrafo primero tiene tres subtítulos interesantes: *Valor mesiánico del desierto* (pp. 130-133), *Contenido teológico del desierto* (pp. 133-144), y *El Bautista y el Qumran* (pp. 144-148). Y, en la parte cuarta, el capítulo primero, titulado *Comunidad del Qumran y el naciente cristianismo* (pp. 223-248), del cual nos interesa el párrafo primero: *El dualismo, o los dos espíritus*.

Sobre el tema específico del dualismo en el Qumran, fundamento del discernimiento de espíritus, existe un estudio mucho más especializado, el de F. Noetscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-texte*⁴³. Expone científicamente la terminología de los temas teológicos que nos interesan en estos

³⁹ J. DANIELOU (o. c. nota 33), pp. 152-153.

⁴⁰ En la sección LIBROS RECIBIDOS de esta misma revista, damos una bibliografía al respecto.

⁴¹ Cfr. H. BACHT, *Die Frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit in Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, pp. 223-261.

⁴² O. C. nota 36.

⁴³ Hanstein, Bonn, 1956.

momentos: *el Dualismus* (pp. 79-91), y el *Licht und Finsternis* (pp. 92-148). Es un estudio muy documentado, y redactado con mucho equilibrio ideológico.

* * *

Es interesante notar la relación que todos estos autores encuentran, en la historia de la comunidad del Qumran, entre la práctica del *desierto* y la experiencia del *discernimiento de espíritus* (que, a su vez, supone el hecho del *movimiento de espíritus* diversos). Y la misma observación se ha hecho últimamente, en la práctica de los Ejercicios, atribuyendo la *falta de movimiento de espíritus* (que se nota en los actuales ejercitantes) al *insuficiente retiro* de los mismos ⁴⁴.

En la práctica de los Ejercicios, el *desierto*, la soledad, el retiro, son inseparables del movimiento de espíritu. De modo que, cuando falta movimiento de espíritus, lo primero que hay que observar es el factor *desierto*: es imposible, de ley ordinaria de Providencia, que (entrando en el *desierto*) no se encuentre uno con la variedad de espíritus. Para justificar especulativamente esta afirmación, me remito a los investigadores del tema del discernimiento de espíritus entre los monjes del desierto. Desde el punto de vista práctico, que aquí me interesa, me basta la experiencia de cada uno, sea como director, sea como ejercitante.

Ahora bien, cabe preguntarse si hoy en día, en medio de tantos compromisos como rodean a todo el mundo (y sobre todo, a los mejores, que son precisamente los más aptos para los Ejercicios), cabe preguntarse —digo— si es posible someterse a esta *ley del desierto*.

Dando por supuesta la objetividad de la dificultad, voy más bien a insinuar una solución práctica, que permite cumplir con la *ley del desierto*, sin romper, por demasiado tiempo, con las obligaciones ineludibles de la vida moderna, también de la apostólica ⁴⁵.

La solución práctica que daría sería la siguiente: supuesta una persona de buena voluntad y de condiciones para hacer los Ejercicios enteros, se hace que

⁴⁴ Cfr. T. ARELLANO, *¿Síntomas de decadencia en el movimiento de los Ejercicios?* Manr., 29 (1957), pp. 90-96 (en especial, pp. 91-92) y también *Evolución del movimiento de los Ejercicios, a partir del Primer Congreso Nacional*, ibid., 30 (1958), pp. 179-190 (en especial, p. 187). El autor habla, además de la *falta de tiempo* suficiente para el retiro, de la *impericia* del director. Pero esta segunda razón, en último término, también imposibilita el verdadero *desierto*: una excesiva intervención del director (ésta es su impericia fundamental), no deja al alma a solas con Dios. Por ejemplo, un director que *predique* muy bien los Ejercicios, impedirá el *movimiento* de espíritus, porque producirá necesariamente *uno solo*, el del fervor (o el de sequedad, si predica mal). Hoy en día, el verdadero enemigo del *desierto* en Ejercicios, no es la *falta de tiempo*, (que, como diré luego, tiene remedio), sino la *impericia* del director.

⁴⁵ Prescindo de la otra solución, más de fe, que consistiría en confiar más en Dios y en su providencia, y darle a Dios todo el tiempo que pide para obrar en nuestras almas. Es lo que hacen, por ejemplo, los religiosos y sacerdotes obligados al *retiro anual*, que lo cumplen aún a costa de cualquier obra que en ese momento tienen entre manos. No conozco nadie que, si se ha entregado de veras al retiro, se haya podido quejar de los resultados conseguidos después entre esas mismas almas que supo abandonar, unos instantes, por Dios.

comience sus Ejercicios por la *Primera semana*, sin apurarse. Supongamos que, terminado los clásicos *tres días* que se suelen dar a los Ejercicios, tiene esa persona que reintegrarse a sus obligaciones. Pues bien, como en esos *tres días* se puede lograr el fruto de la *Primera semana* (confusión y vergüenza crística, gratitud y propósitos) se despide al ejercitante, invitándolo a volver —otros *tres días*, por ejemplo— cuando pueda. Y entonces se retoma en el punto donde se lo dejó (por ejemplo, al final de la *Primera semana*); y se lo hace seguir a su paso. Y así sucesivamente hasta que, en un período que será variable, porque dependerá de la riqueza espiritual de cada ejercitante, haya hecho todos los Ejercicios ⁴⁶.

Esta práctica tendrá buenos resultados si cumple con dos condiciones: asegurar claramente el fruto de cada *semana*; y hacer que, por medio de ejercicios de piedad diarios, se mantenga ese fruto hasta el momento en que se puedan continuar los Ejercicios.

Vale la pena, pues, estudiar el tema del *desierto* (y del movimiento de espíritus), porque aún en nuestro tiempo es practicable: no sólo entre sacerdotes, obligados al retiro anual, sino también entre laicos.

MIDRASH BIBLICO Y REFLEXION IGNACIANA

En otra ocasión he hablado de la reflexión que San Ignacio exige de continuo en los Ejercicios, y que no es un mero ensimismamiento intrasubjetivo, sino una compenetración del sujeto con el objeto que medita; y cuyo objetivo sería, no meramente la conceptualización de la historia de la salvación, sino la convivencia con la misma, la unión del sujeto que medita con el objeto de su meditación, con los personajes de la historia y con Cristo, su centro ⁴⁷.

La lectura ocasional de un libro de R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc, I-II* ⁴⁸, me hace volver, más de propósito, sobre el tema de la reflexión ignaciana. El estudio de Laurentin es neotestamentario y, en este sentido, trasciende un estudio específico sobre los Ejercicios. Pero, en primer lugar, estudia precisamente un texto de San Lucas en el cual la Virgen se muestra *meditando* los hechos de la vida de Cristo ⁴⁹. Además, Laurentin estudia de propósito una especie de *reflexión*, que cree encontrar en el mismo autor del relato evangélico, San Lucas: esta reflexión, bajo el nombre técnico de *midrash*, sería típica actitud religiosa ante los hechos de la historia de salvación, contemporáneos de quien los contempla.

⁴⁶ Esta práctica era conocida, en la antigua Compañía, para los mismos Ejercicios de mes, y entre los mismos jesuitas. Y actualmente se practica en comunidades religiosas (noviciados), y también con personas en privado. Y los resultados son positivos.

⁴⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 220, nota 16.

⁴⁸ Gabalda, París, 1957.

⁴⁹ "Se trata —en el relato de San Lucas— de una historia elaborada a partir de recuerdos cuyo núcleo primitivo se remonta por lo menos a María... Estos

Pues bien, me parece hallar una analogía entre este *midrash* y la reflexión ignaciana. No quiero hacer de San Ignacio ni un autor inspirado, y ni siquiera un exégeta. La analogía entre San Ignacio y San Lucas sería *metahistórica*: o sea, que no supone, en San Ignacio, un estudio exegético especial, y ni siquiera una conciencia refleja, sino la acción providencial de un mismo Espíritu que, a todos —sean o no autores inspirados—, enseña a *meditar* como conviene⁵⁰.

* * *

Unas rápidas observaciones acerca del libro de Laurentin, antes de insinuar su uso para un estudio paralelo de la reflexión ignaciana.

Es una obra de alto mérito científico, que se apoya en los mejores estudios sobre el tema: Burrows, Gaechter, Lagrange, etc. Y es el fruto de casi toda una vida de investigación de su autor. La *bibliografía* selecta, al final, es digna de encomio; y tiene observaciones útiles respecto de cada obra citada. El *repertorio* de perícopas y versículos, vocabulario, y materias tratadas, es un excelente instrumento de trabajo para el manejo de la bibliografía precedente. El *índice* de los principales pasajes de la Escritura, el de autores especialmente estudiados, y el de materias (para no mencionar el índice analítico del final, que pone en evidencia el plan del autor), completan esta obra desde el punto de vista del método científico.

El centro de la obra que comento, también desde el punto de vista de los Ejercicios, sería el capítulo cuarto, titulado *Genre littéraire de Luc, I-II* (pp. 93-120). Comienza Laurentin con una exposición del *midrash* como género bíblico, basándose en R. Bloch; pero aporta sus reflexiones personales. Luego, estudia el *midrash* en San Lucas, siguiendo los dos planos característicos del mismo, el histórico y el bíblico. Y termina con una teología —la explícita y la implícita— del texto evangélico estudiado.

* * *

Para un estudio comparativo entre el *midrash* bíblico y la reflexión ignaciana, conviene comenzar por definir el primero, como lo hace Laurentin siguiendo a Bloch, como un esfuerzo para “entrar en el espíritu del texto (bíblico), con el objeto de encontrar su significación profunda y su aplicación práctica (en el

recuerdos han sido *conservados u observados* con cuidado, es decir, *meditados*. Tal meditación es significada precisamente por la palabra *simballousa* (2, 19): este verbo, propio de Lucas en el NT., significa —en otros lugares— una intensa reflexión, sobre problemas de importancia cuya solución resulta difícil. Se trata de una reflexión religiosa, íntima, *en te kardía*, acerca de la infancia de Cristo, plena de misterio en su humana oscuridad” (o. c., p. 99). He suprimido las notas críticas del autor, de gran valor para una investigación, pero innecesarias aquí para llamar la atención sobre la *reflexión mariana* (que será, como veremos en seguida, también lucana), y que me parece análoga a la reflexión ignaciana de los Ejercicios.

⁵⁰ Sobre el sentido de la *metahistoria*, cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 35-36.

momento presente)”⁵¹. Lo más significativo es, en este procedimiento, la *actualización* de un dato bíblico (revelado), en función de una nueva situación (propia de quien realiza el *midrash*): la precedente revelación adquiere así *un nuevo sentido*, en función de problemas planteados en el momento presente⁵².

El fundamento de este procedimiento reflexivo, que busca, en una palabra anterior de Dios, una respuesta a un nuevo problema, es la trascendencia de la palabra y la acción de Dios, su carácter supra-temporal, la actualidad permanente de la historia de salvación. Nótese que, aunque hay dos formas fundamentales de *midrash* (p. 94), que se pueden aplicar a diversos géneros literarios, profético, sapiencial, histórico o lírico (pp. 95-96), lo que ahora nos interesa es recalcar que su base siempre es histórica; pero no necesariamente un relato en forma de crónica detallada y seguida⁵³, sino más bien una especie de selección de relatos esporádicos⁵⁴.

En segundo lugar, el *midrash* se caracteriza por la dualidad de planos en que se mueve: el plano histórico, ya mencionado, y el plano *midrashico* (pp. 116-117). Ahora bien, en el plano histórico, el nuevo dato puede ser un problema práctico y, en tal caso, se busca en el otro plano, el bíblico, una regla de conducta; o el dato nuevo es un acontecimiento religioso del pueblo elegido, y se busca en el plano bíblico el sentido divino de la historia actual (p. 95). O, a la inversa, el dato bíblico es una palabra de Dios y, en función de nuevos problemas teológicos, se le busca un nuevo sentido; o el dato bíblico es una acción de Dios, y se busca su intención actual en la historia personal (p. 94).

En tercer lugar, es característico del *midrash* el que ambos términos, el histórico y el *midrashico*, adquieran —a los ojos de la persona que lo realiza— nuevos sentidos: el texto bíblico utilizado, y los datos históricos en función de los cuales se los utiliza, se renuevan en su significación, profunda y personal; y la teología del *midrash* progresa en ambos planos, el bíblico y el histórico, y queda constituida por su viviente y recíproca referencia (p. 118).

* * *

Pues bien, yo diría que la reflexión ignaciana tiene análogas propiedades, que justificarían un estudio de la misma, paralelo al del *midrash* bíblico:

1. La base de los Ejercicios es *histórica*, en el sentido que la misma historia personal del ejercitante (sus pecados capitales, y sus gracias personales) debe ser tenida en cuenta por cada uno que quiera hacer los Ejercicios, y no mera-

⁵¹ O. c. p. 93, nota 1. Cfr. R. BLOCH, *Midrash*, SDB, 5, cc. 1263-1280, y *Aperçus sur l'origine du Midrash*, Cahiers Sionniens, 8 (1954).

⁵² O. c. p. 94. El autor nos ofrece aquí abundantes ejemplos del NT., sobre todo en función de la muerte y resurrección de Cristo. Porque es característico del *midrash* el que la revelación (eterna) se medite en función de un nuevo acontecimiento (presente).

⁵³ Porque, como en los Ejercicios, “no el mucho saber (detalles) harta y satisface al alma...” (*Ejercicios*, n. 2).

⁵⁴ Como en los Ejercicios, en los cuales la materia se fija en puntos (tres) bien determinados, sean éstos, *resúmenes* (como en las meditaciones), o *elementos* (personas, acciones, palabras de las contemplaciones), o *aspectos* característicos (en la Tercera y Cuarta semana) de la historia de salvación.

mente oír la predicación de los mismos. Sin esta base *personal*, no hay Ejercicios de San Ignacio, porque no hay reflexión sobre sí ⁵⁵.

2. En los Ejercicios, fuera del *Principio y Fundamento* (que es una consideración previa a los mismos), siempre se encuentra un doble *plano*: el *histórico-personal*, y el *bíblico-revelado*. Ya desde el comienzo de la *Primera semana*, en la historia de los pecados, así como en la *Segunda, Tercera y Cuarta semana*, en la vida, pasión y resurrección de Cristo, el fondo de toda la reflexión ignaciana es la historia sagrada, el Antiguo (sobre todo en la *Primera semana*) y el Nuevo Testamento. Y, como he dicho antes, junto a este plano bíblico, existe el plano personal, sin el cual se oírían los Ejercicios, pero no se harían.

3. En los Ejercicios, tanto la historia personal como la bíblica se enriquecen recíprocamente: y la vida del Señor, su muerte (*Primera semana*), su ejemplo (*Segunda semana*), su pasión, resurrección y ascensión a los cielos, así como la vida de la Iglesia (*Tercera y Cuarta semana*) adquieren un *sentido más pleno, actual y personal*, que no tenían antes de los Ejercicios ⁵⁶.

4. Mientras en el *midrash* bíblico el progreso puede ser estrictamente doctrinal (explicitación homogénea del dato revelado), o también práctico (descubrimiento de un actual propósito divino), es más propio de la reflexión ignaciana este segundo progreso, y no tanto el primero; cuando el ejercitante contempla las personas, las palabras, o las acciones de los personajes evangélicos ⁵⁷, busca más bien el actual propósito divino respecto de él mismo; de modo que su descubrimiento implicará un progreso del plan eterno de Dios, que contará en adelante con un instrumento más conciente de su acción salvífica universal.

Dejo al lector el trabajo de seguir por este camino, no sólo en su estudio del texto de los Ejercicios, sino sobre todo en su práctica personal.

ACCION POLITICA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

Algunos, tal vez porque entienden mal el carácter *individualista* (sic!) de los Ejercicios; otros, porque no ven el alcance social inmediato de la *conciencia propia*, buscan más bien otras formas de actualización de la conciencia y la responsabilidad política de los católicos: congresos, mesas redondas, semanas y jornadas, ejercitaciones especializadas, etc.

⁵⁵ La reflexión *sobre sí mismo* está en el cuerpo mismo de las meditaciones y contemplaciones, de modo que sólo quien la hace puede, al final, hacer el *colquio personal* con que termina cada ejercicio.

⁵⁶ El mismo Laurentin advierte que el estudio del *midrash* está relacionado con la cuestión discutida de los sentidos de la palabra revelada. Ciertas *reflexiones* de los Santos Padres —diría yo— son más bien *meditaciones* en alta voz, que no significan un progreso dogmático, sino práctico (como diré a continuación).

⁵⁷ Sería interesante comparar aquí la típica *división ignaciana* —en toda contemplación cristológica— en personas, palabras y acciones, con la *división dual*, que propone Laurentin, en palabras y acciones, y que —en último término— quiere reducir a la *única consideración* de la acción de Dios (o.c.p. 94). También San Ignacio, a través de esa triple dimensión, pretende fijar un solo punto: el de la acción de Dios (Trino) en la historia de cada hombre.

No quiero criticar estos esfuerzos, porque todos ellos son dignos de aprecio y apoyo, pues nos hacen menos merecedores de la eterna queja del Señor: "los hijos de las tinieblas son más diligentes que los hijos de la luz" (Luc., 16, 8). Quisiera solamente, a propósito de un libro reciente sobre temas de vida internacional, llamar la atención sobre el alcance político —en el buen sentido de la palabra— que pueden tener los Ejercicios de San Ignacio.

El libro a que me refiero es el de G. Fessard, y se titula *Libre méditation sur un message de Pie XII, Noël 1956* ⁵⁸. Llamar *meditación* a este libro, no es un abuso del término típicamente ignaciano: al contrario, es una prueba del conocimiento que Fessard tiene de los Ejercicios, porque su obra es un modelo de *reflexión personal*; o sea, de la meditación que desea San Ignacio se haga sobre la vida propia, a la luz de las verdades de nuestra fe ⁵⁹.

Pero este libro no sólo practica un aspecto de los Ejercicios, su método de reflexión individual; sino que aplica los Ejercicios enteros, su *dialéctica* ⁶⁰, con el objeto de trascender las verdades de sentido común contenidas en el mensaje de Pío XII, y descubrir las verdades eternas que rigen la vida política, nacional o internacional, de los hombres (p. 124).

Más aún —y ésta es la original audacia de este libro—, Fessard trata de descubrir los mismos Ejercicios de San Ignacio en el discurso de Pío XII, en su pensamiento, en la estructura mental (pp. VIII-IX). Y, con ello, pretende demostrar —a través de la acción internacional de Pío XII— el influjo que pueden y deben tener los Ejercicios Espirituales en la acción pública (pp. VII-IX).

• • •

Fessard presupone una concepción de los Ejercicios, cuya estructura fundamental se caracterizaría por los siguientes tres elementos ⁶¹: realidad *histórica*; acto *libre*, que la determina; y *religión*, que alimenta y sanciona dicha libertad (p. 42). La estructura de los Ejercicios sería a la vez dialéctica e histórica, en el

⁵⁸ Plon, París, 1957.

⁵⁹ Fessard, en el prólogo, nos habla de su concepción de la *reflexión*, como una compenetración del sujeto y del objeto y, por tanto, de lo humano y de lo divino en los Ejercicios (p. V); y no tiene reparos en admitir, consiguientemente, la *subjetividad* de los mismos (p. IX). En cuanto a la absoluta *objetividad*, la considera un falso ideal, o falso realismo (p. IV). Esta concepción de los Ejercicios, que se apoya en una concepción moderna del hombre, me recuerda la concepción existencial de la verdad (cfr. J. B. LOTZ, *Existencialismo, en Sujeción y Libertad del pensamiento católico*, Herder, Barcelona, 1954, pp. 97 ss.), o también la concepción personal de Przywara, acerca de la metafísica del hombre (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 300-302).

⁶⁰ De esta *dialéctica* de Fessard, que es su intuición fundamental, hemos dicho ya en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 341-342) que es tradicional en el fondo, aunque original en la forma. Sería una lástima que un lector, no acostumbrado a esta dialéctica, perdiera la ocasión de enriquecerse con las obras de Fessard.

⁶¹ Véase la segunda parte, donde trata de encontrar estos mismos tres elementos en el discurso de Pío XII (pp. 221 ss.).

sentido profundo de ambos términos⁶²; y sería capaz de ayudar al cristiano, sobre todo si tiene algo de filósofo y de teólogo, a tomar una actitud digna de su fe, frente a los problemas de todo género que de continuo le plantea el mundo moderno (p. VII).

Así como los Ejercicios explican dialécticamente las relaciones históricas de la libertad humana con la libertad divina, así también la realidad social humana —según Pío XII en este discurso— se explicaría por la acción libre de Dios en los hombres (pp. 54-55). De modo que el análisis del tiempo y de la historia, que es —según la concepción de Fessard— el esquema del acto libre en los Ejercicios, encuentra aquí, en este discurso político de Pío XII, una nueva aplicación y como confirmación (p. 26).

La verdadera educación política, según Pío XII, debería volver a basarse —como en los primeros tiempos del cristianismo, los de San Pablo— sobre la doble realidad del pecado y de la gracia: esta misma doble realidad rige de continuo, en los Ejercicios, el proceso espiritual del ejercitante durante la discreción de espíritus (p. 36). Y, por eso, la actitud personal ante el pecado y la gracia, tiene importancia social (pp. 90-91).

Existe una profunda analogía entre el criterio de la *elección* personal, en los Ejercicios, y el *juicio* cristiano de las instituciones sociales y públicas (pp. 58-60); analogía que se basa en la que existe entre el esquema del acto libre de los Ejercicios, y el del acto del político cristiano (pp. 127-128). Por eso, la dialéctica de los Ejercicios, que asegura la rectitud de la búsqueda de la voluntad de Dios en la disposición de sí mismo, prepara para la dialéctica de la vida política⁶³ y, por lo mismo, para sus responsabilidades; y asegura la rectitud de las actitudes tomadas en la vida pública (pp. 73-74). Más aún, este sincronismo de las dos dialécticas (la una, propia de San Ignacio, y la otra, de San Pablo) se realiza espontáneamente en una conciencia cristiana en contacto con las contradicciones de este mundo⁶⁴; y este sincronismo es lo que justifica, a juicio de Fessard, la importancia de los Ejercicios como escuela de la acción política.

El método que caracteriza a los Ejercicios, que es el llamado de *elección*, es la genial interacción de *teoría* y *práctica*, al modo de Marx (pp. VII, 4, 10, 74); unidad de *lógica* e *historia*, al modo de Hegel (pp. VII, 5, 33, 74); mensaje *existencial* y *kerigmático*, al gusto de Kierkegaard (pp. VII, 5, 74). Este método de los Ejercicios sería pues el compendio providencial de lo mejor de la *acción* política, de la *filosofía* y de la *teología* contemporánea: método que, a pesar del

⁶² Este sentido profundo es, a la vez, lo que hace tradicional a esta original teoría dialéctica, cfr. nota 60.

⁶³ Fessard caracteriza esta dialéctica de la vida política por medio de tres cuplas: la del *patrón-esclavo*, la del *varón-mujer*, y la del *judío-cristiano* (pp. 71, 84, 188-189), como expresiones de las tres actitudes fundamentales posibles en el hombre —dentro de la historia— ante la naturaleza, ante el hombre, y ante Dios (pp. 71-72).

⁶⁴ Sobre el sentido de estas contradicciones, hace observaciones interesantes Fessard, ya desde el comienzo de su obra; y durante todo el curso de la misma (pp. 4 ss., 33, etc.).

moderno lenguaje y la original problemática con que Fessard nos lo propone en este libro, se mantiene siempre fiel a la gran tradición católica (pp. VIII, 14, 71-72).

Pero no sólo la elección ignaciana, que caracteriza —en la concepción de Fessard— los Ejercicios de San Ignacio en su conjunto⁶⁵, sino también la misma *reflexión* ignaciana —que antes llamé meditación— puede y debe ayudar a cada cristiano a encontrar su verdadera postura pública. Es el mismo Pío XII quien, no sólo afirma la estrecha unión de la vida anterior, o personal, con la vida social y pública, y la preeminencia de la primera sobre la segunda (pp. 159-160, 166-167), sino que además muestra cómo las enseñanzas de la *Historia sagrada* deben continuamente ser transpuestas, por el cristiano, de su vida espiritual a su vida mundana (pp. 25-26). Pues bien, esta transposición de ambos planos, el revelado y el experimentado, que equivale a una lectura de la *Historia sagrada* a la luz de los hechos presentes, es característica de la *reflexión* ignaciana en los Ejercicios⁶⁶.

He ofrecido al lector un rápido resumen de la última obra de Fessard, señalando los puntos de contacto, como anunciaba en el título de mi comentario, entre la *acción política* actual y los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio.

Esta obra es la mejor introducción que conozco al pensamiento político de Pío XII, tal cual se manifiesta en el famoso discurso de navidad de 1956⁶⁷, y, en este sentido, un tratado original de política cristiana⁶⁸, con una de las críticas más profundas de las dos grandes fuerzas de la actual política nacional e internacional, el comunismo (pp. 69 ss., 86 ss., 140 ss.) y el laicismo (pp. 78-79, 86-90).

Y, respecto del mismo Fessard, esta obra es la continuación de su *Dialectique des Exercices Spirituels*⁶⁹, y la preparación inmediata de la obra que ya anuncia *De l'Actualité historique*⁷⁰.

La *Libre méditation* de Fessard me parece la mejor demostración —que es la *práctica*— de que la *teoría* de los Ejercicios de San Ignacio tiene una trascendencia social y política muy grande, que valdrá la pena tener en cuenta —sin despreciar ni dejar a un lado enteramente las otras prácticas, como congresos, mesas redondas, ejercitaciones, etc.— en la reforma social y política del mundo de hoy.

⁶⁵ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 339-340.

⁶⁶ San Ignacio quiere que, "tomando el *fundamento verdadero* de la historia" (*Ejercicios* n. 2), el ejercitante reflexione *sobre sí*, para sacar algún provecho (*Ejercicios, passim*): o sea, que lea la historia de salvación con sus propios ojos —desde su actual punto de vista, en situación—, y que interprete su propia vida a la luz de dicha historia. El resultado será sentir más la historia de salvación, y también entender más la propia vida. Cfr. *Midrash bíblico y Ejercicios Espirituales*, en este mismo comentario, un poco más arriba.

⁶⁷ Tal ha sido explícitamente la intención de Fessard (pp. 225-226).

⁶⁸ Cfr. especialmente pp. 126-168.

⁶⁹ Aubier, París, 1956. Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 333-352.

⁷⁰ Cfr. pp. 63, nota; y siempre que habla del valor de la historia, pp. 46-48, 55 ss., 67-68, 72, 188-189.

LA MUERTE, TEMA DE LOS EJERCICIOS

San Ignacio no le ha asignado expresamente a la muerte un lugar en la estructura de los Ejercicios (quiero decir, en la serie de las meditaciones típicas, que marcan sus etapas fundamentales: *Principio y Fundamento, Pecados, Rey Temporal, Dos Banderas*, etc.); pero tiene en cuenta a la muerte, como tema posible, en diversos momentos de los Ejercicios: en la *Primera semana*, trayéndola a la memoria para favorecer el estado afectivo propio de toda ella (*Ejercicios*, n. 78); en la *Segunda semana*, como ambiente de elección (*Ejercicios*, nn. 186, 340), y como punto de referencia para caracterizar la actitud del *Segundo binario* (*Ejercicios*, n. 153); y, durante la contemplación de los *Misterios de Cristo*, como objetivo de su vida terrena (*Ejercicios*, n. 53), y como objeto de su querer libre (*Ejercicios*, n. 269); y, como es natural, como punto crucial de la *Tercera semana* (*Ejercicios*, n. 208), que no se pierde de vista en la *Cuarta semana* (*Ejercicios*, n. 219).

Algunos comentaristas, por su parte, queriendo alargar la *Primera semana*, han buscado nueva materia en el tema de la muerte, del juicio, del pecado venial y de la imperfección; mientras otros, en cambio, han preferido insistir en la misma materia de los pecados⁷¹. No vamos ahora a decidirnos por ninguno de los dos arbitrios, porque nos parece que la práctica de los Ejercicios depende siempre de la situación del mismo ejercitante, y nunca meramente del estudio del texto. Pero quisiéramos poner ciertas condiciones a la práctica del añadido de temas.

Por de pronto el mismo texto de San Ignacio admite tales añadiduras (*Ejercicios*, n. 78); pero el contexto exige que se respete la estructura de los Ejercicios, y se mantenga su dinámica interna. Quiero decir que, en Ejercicios, más importante que el tema aislado, es su inserción en el conjunto, de modo que no se rompa su férrea unidad intelectual-afectiva, y que se salve la circularidad que los caracteriza, y que es la condición *sine qua non* de su eficacia de penetración en el ejercitante. Según esta concepción unitaria, dinámica y circular de los Ejercicios, no se trata en ellos meramente de quitar o poner tema, sino que siempre hay que integrarlo en el conjunto, de modo que continuamente se lo retome y se lo profundice, de acuerdo al ambiente propio de cada semana, y a la actitud que en cada momento tiene, frente a la voluntad de Dios, la voluntad del ejercitante⁷².

⁷¹ Recuérdese que, aunque San Ignacio habla de la *Primera semana* en un pie de igualdad con las otras semanas —respecto al tiempo, implicado en el término ignaciano de *semana*—, aparentemente le asigna mucho menos materia, y la dispone —aparentemente— en un único día de Ejercicios (*Ejercicios*, nn. 45-72). Cfr. MHSI, *Mon. Ign.* II-2, *Exercitia et directoria*, Roma, 1955, pp. 80-81, nota 3; I. CASANOVAS, *Ejercicios de San Ignacio*, Balmes, Barcelona, 1945, I, pp. 224-225.

⁷² En esta concepción unitaria, dinámica y circular de los Ejercicios, sigo a G. FESSARD, en *La Dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956. Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 333-352, especialmente pp. 336, 340-342, 351-352.

De modo que, si se quiere añadir, en la *Primera semana*, el tema de la muerte, es necesario tener preparado el mismo tema para la *Segunda semana*, y para la *Tercera y Cuarta semana*. Y lo mismo diríamos del juicio, o del pecado venial, o del examen de conciencia...

* * *

Para una meditación total de la muerte, como tema para todas las *Semanas* de los Ejercicios, puede prestar un gran servicio el estudio de Rahner, *Zur Theologie des Todes*⁷³: es un estudio claro y sugerente, del que ahora nos queremos ocupar desde el punto de vista de la práctica de los Ejercicios Espirituales.

Después de una breve introducción sobre las relaciones entre la fe y la teología (pp. 9-10), y sobre el método teológico que usará (pp. 10-11) muy ajustado al dato revelado (pp. 12-13). Rahner ofrece el plan de toda su obra (pp. 13-14), y entra rápidamente en materia.

El capítulo primero trata de la muerte en general, como propia de la naturaleza y de la persona humana; y que se define doblemente: como separación del cuerpo y del alma (pp. 17-26), y como término de la condición de peregrino (pp. 26-30), o mejor, como término de la vida corporal y comienzo de una vida más perfecta (pp. 31).

Este sería el *Principio y Fundamento* de la condición mortal del hombre: el hombre hubiera sido creado (naturalmente) para morir en esta forma; pero fue elevado a un orden (sobrenatural), en el cual también debía morir, pero en otra forma peculiar, que le hubiera sido propia como hijo de Dios (p. 23). Sobre esta concepción, nada simplista, y bastante más profunda que la que se oye en la predicación vulgar de las llamadas *verdades eternas*, se pueden elaborar las meditaciones de la muerte, que corresponderían a cada una de las cuatro semanas de los Ejercicios.

La muerte, desde el punto de vista de la *Primera semana*, es el objeto del capítulo segundo; o sea, como consecuencia del pecado (pp. 31-52). Para eso, Rahner recalca el terrible aspecto de lo oculto que late en toda muerte, después del pecado original, y mucho después de cada pecado personal. Este aspecto oculto de la muerte permite la inserción del tema del juicio, como complemento necesario de la muerte; y también del tema del infierno, como revelación del fin merecido —al menos, como futurible— por los pecados.

El capítulo tercero, que trata de la muerte como manifestación del *con-morir* con Cristo, se inicia con un párrafo, *La muerte de Cristo*, que sería propio de la *Tercera semana* (pp. 53-61); pero que, si se lo sabe aprovechar en la exposición del misterio de la transfiguración de Cristo⁷⁴, sería ya tema de la *Segunda semana*. Y el párrafo siguiente del mismo capítulo tercero, titulado *La muerte del cristiano* (pp. 61-66), que podría ser tema de *Cuarta semana*, lo es también

⁷³ *Quaestiones disputatae*, Herder, Freiburg, 1958.

⁷⁴ *Ejercicios*, n. 284, punto 2º, cuando Jesús habla, con Moisés y Elías, de la muerte que le espera en Jerusalén (Luc., 9, 31).

de la *Segunda semana*, si se lo expone a propósito de la resurrección de Lázaro 75.

El capítulo cuarto, sobre el martirio, sería más propio de la *Cuarta semana* (pp. 73-106), como característica de la vida de la Iglesia; y como recapitulación de todo lo dicho, en los otros capítulos (pp. 73, nota 3); o sea, en las otras *semanas*.

* * *

Lo que más me ha llamado la atención en esta exposición de Rahner sobre la muerte, no es tanto la originalidad de las cuestiones que plantea, y la audacia de las respuestas que insinúa, sino la *totalidad y continuidad* de esta *teología de la muerte*: totalidad y continuidad que —como dije— hacen a esta teología aprovechable para la práctica de los Ejercicios.

Otras obras, tanto filosóficas como teológicas, pueden servir para iluminar uno que otro aspecto del tema de la muerte en los Ejercicios 76; ésta que comento, permitiría salvar la *unidad* y el *dinamismo* del conjunto, como lo requiere la práctica de los verdaderos Ejercicios.

REINO DE CRISTO Y REINO DE SATANAS

En los Ejercicios siempre ha tenido gran importancia la contemplación del *Reino de Cristo*: y con razón, porque se halla en el punto álgido de los mismos, en el paso de la *Primera semana* a la *Segunda*, como introducción a la vida de Cristo. En cambio, el *Reino de Satanás*, si se mira la práctica actual, aun de los Ejercicios de más de una semana, casi pasa desapercibido.

La obra de H. Schlier, *Mächte und Gewalten* 77, tiene por objetivo precisamente acentuar la realidad de este reino (p. 9), como contenido esencial y característico de la revelación neotestamentaria. Su autor nos advierte, modestamente, que no pretende dar una respuesta completa, sino simplemente plantear un problema exegético-teológico (p. 10): y yo quisiera, meramente valerme de sus especulaciones, para renovar la práctica de los Ejercicios, ya desde su *Primera semana*.

* * *

Comienza Schlier por una exhaustiva enumeración de los nombres que la revelación usó para designar estos *poderes* y *potestades* (pp. 11-12): señal de la importancia que le atribuyó el cristianismo primitivo.

75 Ejercicios, n. 285. Nótese que San Ignacio propone la resurrección de Lázaro inmediatamente después de la transfiguración: tal vez porque San Juan se vale del hecho de Betania para proponer su teología de la muerte y resurrección, que es el tema de la transfiguración; y así prepara para la *Tercera y Cuarta semana* (Ejercicios, nn. 286 ss.).

76 Cfr. p. 5, donde el mismo Rahner ofrece los suficientes datos bibliográficos, remitiéndose sobre todo a R. GLEASON, *Toward a Theology of Death, Thought*, 32 (1957), pp. 39-68.

77 *Quaestiones disputatae*, Herder, Freiburg, 1958.

A esta primera característica del fenómeno neotestamentario (la variedad de nombres que recibe), se añade otra: su novedad respecto del Antiguo Testamento, que apenas habla tres veces del demonio, y nunca le da importancia en la historia salvífica de Israel (p. 12).

Otra característica neotestamentaria es la falta de sistematización: no existe una teoría o especulación sobre estos poderes (pp. 14-15). A no ser —diría yo— que, precisamente la abundancia de tales nombres, lleve implicada una sistematización, que se expresaría en esa forma, desordenada para nosotros, pero propia de la lógica de aquellos tiempos primitivos de la revelación: es decir, por mera convergencia, se trataría de sistematizar lo común entre todos esos conceptos tan matizados (p. 15).

Pero todavía se puede decir algo más peculiar: todas esas *potestades* se presentan como un ejército en orden de batalla, subordinado a un único jefe (pp. 15-16), Satán, o el demonio, o Belzebú. Y su acción es siempre personal: son todos seres inteligentes, y libres, que tienen una intención (p. 17); y no sólo ejercen un poder, sino que lo son (pp. 18-19). Y por eso, para manifestarse, necesitan dominar al mundo y a los hombres, a sus cuerpos, a sus instituciones políticas, y a sus instituciones religiosas 78.

Hasta aquí el primer capítulo de Schlier titulado *Esencia y eficacia de las potestades* (pp. 11-36), al que siguen otros dos capítulos: *Jesucristo y las potestades* (pp. 37-49), y *El Cristiano y las potestades* (pp. 50-63); y una conclusión (pp. 63-64) que resume, en siete tesis, todo el alcance o contenido teológico de este libro.

* * *

Esta obra de Schlier forma parte de una corriente teológica moderna, vigente tanto entre los protestantes como entre los católicos. El mismo autor advierte —en un resumen de esta obra que publica en *Geist und Leben*, 31 (1958), pp. 173-183— que en esta corriente teológica marcha un poco contra corriente, en un mundo excesivamente técnico y materialista, que se le hace cuesta arriba creer en la existencia de estos *poderes* y *potestades*. Por eso mismo me parece interesante su esfuerzo de actualización de este trozo de la revelación, que no ocupa un lugar secundario en la misma, y que tanto ayuda a comprender la historia de la Iglesia, Reino de Cristo en lucha escatológica con el reino de Satanás.

Pero además me interesa valorar su esfuerzo, porque contribuye —indirectamente y, sin duda, sin él pretenderlo— a valorar ese trozo de los Ejercicios de San Ignacio, que tampoco ocupa un lugar secundario dentro de los mismos, y que tanto ayuda —desde su *Primera semana*— a entender la *Segunda semana* y su centro, que es la *elección*.

78 El mismo San Ignacio, en las Dos Banderas, dice que Lucifer, el caudillo de todos los enemigos, "hace llamamiento de *innumerables* demonios... y los *esparce* a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular" (Ejercicios, n. 141).

Sólo dentro del Reino de Satanás se entiende el verdadero alcance del pecado: a este propósito, Schlier (p. 58) menciona el texto de I Jo., 3, 8, "quien comete el pecado, *del demonio es*", para hacer caer en la cuenta del sentido profundo de la siguiente frase de San Juan, "el demonio desde el principio *continúa pecando*"⁷⁹. Y por eso sin duda San Ignacio, para hacer la *historia del pecado*, tema único de la *Primera semana*, comienza por el pecado de los ángeles (Ejercicios, n. 50), para luego *seguir* mostrando su acción en la historia del primer hombre y de la humanidad en general, y del ejercitante en particular (Reglas para conocer los espíritus, más propias de la Primera semana, *Ejercicios*, un. 313-327).

Es interesante notar, además, que el Reino de Satanás tiene un *sentido cristocéntrico* profundo: quiero decir, sólo adquiere sus verdaderas dimensiones —profundas, y escatológicas— contrapuesto al Reino de Cristo, y viceversa. Como decía muy bien Cullmann, esta interpretación de la historia humana, que recalca el papel del *inimicus homo* (Mat., 13, 28), no es demonística, sino *cristológica*⁸⁰.

Muchas otras cosas se podrían decir todavía, siguiendo a Schlier, todas ellas propias de la *Primera semana* de los Ejercicios, pero —por lo que acabo de decir— muy relacionadas con las otras *semanas*. Por de pronto, con la vida de Cristo, cuya obediencia al Padre y cuya entrega a los hombres es la razón de su victoria sobre los *poderes y potestades* de este mundo (pp. 40-42); victoria que es definitiva, para Cristo, sólo a través de la cruz (*Tercera semana*), y en la resurrección, ascensión a los cielos y presencia a la diestra de Dios Padre (*Cuarta semana*); pero que para nosotros, miembros de la Iglesia, es dilatada hasta la vida eterna (p. 44). El sacrificio del cristiano (p. 59), la oración (p. 60), el discernimiento de espíritus, así como el ayuno, la vigilancia y la prueba de los diversos espíritus (pp. 60-62), cobran así un valor, una trascendencia, y una urgencia extraordinarias.

Como se ve, hay materia suficiente. no sólo para pasar un día en la *Primera semana*, sino varios, como parece suponerlo San Ignacio —como decíamos al principio— en sus Ejercicios. Y de manera que no se rompa —como decíamos en el anterior comentario, sobre el tema de la muerte— ni la *unidad*, ni la *dinámica*, ni la *circularidad* de los Ejercicios.

* * *

⁷⁹ Ya hemos comentado en otra ocasión (Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 539-542) la importancia de este *corpus mysticum diaboli* —del que ya hablaba Orígenes— para la intelección de la *Primera semana*. Acerca de la concepción originista del demonio y del pecado, véase el trabajo de H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, París, 1956 (especialmente, pp. 189 ss.). Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), p. 546, con una referencia a Ireneo y su recapitulación al revés, explicando la tentativa del demonio de hacer al hombre partícipe de su propia imagen, opuesta a la imagen de Dios.

⁸⁰ O. CULLMANN, *Dieu et le César*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956, p. 119. Tomo esta frase del apéndice, titulado *A propos des dernières discussions au sujet des "exousiai" de Rom., 13,1* (pp. 97-120). Tiene útiles referencias bibliográficas (se refiere expresamente a unos artículos de Schlier, con el mismo título de la actual obra, publicados en 1930), y muy buenas precisiones acerca de las sentencias en curso.

Para terminar, una breve referencia a un libro escrito en otro estilo, pero con el mismo enfoque: la obra de C. S. LEWIS, que acabamos de recibir en su traducción alemana, *Dienst-anweisung für einen Unterteufel*⁸¹. El original en inglés, y ya conocíamos su traducción francesa, *Tactique du diable*⁸², así como la castellana.

Después de haber tomado *en serio* la realidad del Reino de Satanás, ayudará —fuera del ambiente de los Ejercicios, que debe conservar siempre su seriedad, sobre todo durante la *Primera semana*— tomar en las manos esta *ficción*, que sólo lo es en la forma, no en el fondo: correspondencia, que el subsecretario del infierno tiene con un sobrino de poca experiencia, encargado de tentar a un joven como cualquier otro; y que quiere expresar las múltiples tentaciones —y, consiguientemente, peligros— de que está entretejida la vida diaria del hombre.

Yo no diría —como el autor se lo hace decir a Lutero, en una frase que le sirve de lema al libro— que la mejor manera de desembarazarse del demonio es burlarse de él. Está bien burlarse —cuando todavía es tiempo— de uno mismo, cuando uno descubre haber sido engañado como un tonto. Pero es mejor tomar en serio todo lo que sucede en nuestro corazón, porque es mucho lo que allí se juega, tanto en provecho propio como del prójimo.

Me parece más exacta la fase con que Schlier terminaba su obra: "Sobre todos los miembros de la Iglesia, que por el bautismo han sido arrancados —por obra y gracia de Jesucristo— del dominio de las potestades, deben oponerse a las mismas. Por la obediencia y la fe, la verdad y la justicia, la oración incesante, y con el don del discernimiento de espíritus, sobrios y vigilantes, deben tratar de vencer a estas potestades; y, dentro de la Iglesia, crear un ambiente —el propio corazón— no dominado por ellas, como símbolo del nuevo cielo y de la nueva tierra"⁸³.

EL CORAZON DE JESUS, Y LOS EJERCICIOS

En unas notas multicopiadas, *Exerzitien und Herz-Jesu-Frömmigkeit* (pp. 76-81), J. Stierli plantea la cuestión de las relaciones entre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y los Ejercicios. Transcribo la conclusión que dice así: "Formalmente *explicite*, los Ejercicios no hablan a la manera de la devoción al Corazón de Jesús. Pero contienen, *formaliter implicite*, precisamente en sus meditaciones fundamentales (*Principio y Fundamento, coloquio de misericordia, meditación del Reino, preámbulos de toda contemplación, Dos Banderas, Tres Binarios, Tres maneras de humildad, y Contemplación para alcanzar amor*), la esencia de esa devoción; de modo que sólo se necesitaría traducir los Ejercicios al lenguaje propio

⁸¹ Herder-Bücherei, Freiburg, 1958

⁸² Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1954. No es casualidad que esta obra novelesca de Lewis se publique en la misma editorial que el ensayo bíblico-teológico de Cullmann.

⁸³ No es casualidad que el final de la primera parte del *Padre nuestro*, "así en la tierra (ahora), como (eternamente) en el cielo", suene pues lo mismo que el final de la segunda parte "libranos del Malo".

de dicha devoción; o también, *virtualiter*, es decir, en cuanto que no sería violentar los Ejercicios hacerlos llegar hasta la plena devoción al Corazón de Jesús, sino que dicha extensión estaría en la línea evolutiva natural de los mismos; más aún, los Ejercicios tienden a ello, en razón de su misma virtualidad. Los Ejercicios implican una *teleología dinámica* hacia el misterio del Corazón de Jesús".

¿Cómo ayudar, a quien hace hoy los Ejercicios, a que su piedad personal desemboque en esta forma de la espiritualidad contemporánea, que se llama la devoción al Corazón de Jesús?

No creo que sea indispensable —aunque siempre ayude— hacer esa traducción de que hablaba Stierli: sin embargo, no se debieran descuidar tanto las expresiones que directamente se refieran al Corazón de Jesús, como son las de consagración, reparación, etc.

Más importante, sin embargo, es que el director de Ejercicios caiga en la cuenta de los paralelismos existentes entre las meditaciones fundamentales de los Ejercicios, y los puntos típicos de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Por ejemplo, la imagen ignaciana de Cristo crucificado por mi amor (coloquio de misericordia, *Ejercicios*, n. 53) es equivalente a la imagen de Jesús, mostrando su Corazón llagado, y diciendo: He aquí este Corazón que tanto te ha amado, y que sin embargo...

Otro paralelismo lo encuentro entre la contemplación de la *Encarnación* en su enfoque trinitario, que en los Ejercicios es el comienzo de la *Segunda semana* 84, y el misterio de la unión hipostática, con su significado trinitario, sobre el cual Pío XII basa su encíclica *Haurietis Aquas* 85.

Otro paralelismo lo encuentro entre el proceso ignaciano que va de lo sensible a lo espiritual, y de lo humano a lo divino 86, y el hecho del triple amor de Cristo, sensible, espiritual, y divino, del cual Pío XII habla de continuo en su encíclica sobre el Sagrado Corazón de Jesús, mostrando que son como los grados en el progreso de la devoción al mismo Corazón de Jesús 87.

* * *

Por esta y otras razones, considero importantes para un director de Ejercicios, tener un conocimiento, no sólo especulativo, sino también experimental, del Cora-

84 *Ejercicios*, n. 101. San Ignacio la coloca en el primer día, y como primera contemplación de la *Segunda semana*. Mientras que el *Llamamiento del Rey*, que algunos comentaristas consideran ya de la Segunda semana, en realidad está separada de la misma; y tiene destinado un día entero (*Ejercicios*, n. 99), separado tanto de la Primera como de la Segunda semana. Yo diría que el *Llamamiento del Rey* es un verdadero día de descanso, sea que se continúe de inmediato con la Segunda semana, sea que se interrumpan los Ejercicios. San Ignacio, cuando habla de *descanso* dentro de los Ejercicios, más bien lo entiende en la manera de meditar, y no como una total interrupción de todo esfuerzo.

85 AAS., 48 (1956), p. 344.

86 Cfr. *Memoria-imaginación-historia en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 211-236.

87 AAS., 48 (1956), pp. 324, 327-328, 337, 343-344.

zón de Jesús; y a la bibliografía especializada sobre éste, como un complemento de la bibliografía especializada de los Ejercicios.

Por eso, en estas *Notas para el estudio de los Ejercicios*, me parece importante mencionar la obra colectiva alemana, *Cor Salvatoris*, conocida ya en otras lenguas, y que ha sido publicada ahora en castellano 88. Y sí, antes de la publicación de la *Haurietis Aquas* de Pío XII 89, se podía considerar como lo mejor que se había escrito sobre el tema 90 no ha perdido ahora, después de la intervención oficial del Papa, ninguno de los valores que la caracterizaban; y tal vez ha ganado bastante, porque algunas de las cuestiones planteadas en *Cor Salvatoris* han sido positivamente resueltas en dicho documento pontificio.

La edición castellana tiene el mérito de añadir, en apéndice, una traducción de la *Haurietis Aquas*, permitiendo, al especialista, comparar, en cualquier momento, las especulaciones de los autores con el documento pontificio; y, al lector común, le ofrece la oportunidad de leer, con toda paz y tranquilidad, una de las encíclicas más importantes de Pío XII 91.

Otro acierto de la edición española, es la bibliografía del final (pp. 391-392), que completa la de la edición original, con libros franceses, españoles e italianos.

De todos los capítulos de *Cor Salvatoris*, me interesan aquí solamente los que pueden contribuir a una profundización teórico-práctica de los Ejercicios.

P. Gutzwiller, en el capítulo primero, titulado *Dificultades* (pp. 33-52), las presenta con mucho objetividad, y con bastante agudeza; y conviene explicitarlas, para resolvérselas mejor a quienes las tengan.

J. Stierli, en el capítulo final, titulado *Valores dogmáticos y religiosos* (pp. 301-324), explicita, con buen sentido pastoral, los aspectos positivos de la devoción al Corazón de Jesús.

Pero los capítulos centrales, desde mi punto de vista de los Ejercicios, son los de Hugo y Karl Rahner: *Ideas para una fundamentación bíblica* (pp. 53-82), y *Comienzos de la devoción en la patristica* (pp. 83-110) del primero de los nombrados; y *Algunas tesis* (pp. 209-246), del segundo.

Hugo Rahner centra toda su investigación bíblico-teológica en una idea que luego hará suya Pío XII en la *Haurietis Aquas*: el Corazón de Jesús es la fuente de todas las gracias. La exégesis de San Juan, 7, 37-39, en su nueva puntuación,

88 Herder, Barcelona, 1958.

89 AAS., 48 (1956), pp. 309-353.

90 Me interesa citar aquí dos boletines bibliográficos, por ser amplios, y escritos con buen sentido crítico: I. N. ZORE, *Recentiarum quaestionum de cultu S. S. Cordis Iesu conspectus*, Greg., 37 (1956), pp. 104-120; y R. TUCCI, *Letteratura recente sulla devozione al S. Cuore de Gesù*, Civ. Catt., 108-I (1957), pp. 182 ss.

91 En cambio, no me ha parecido feliz el prólogo añadido, obra de J. SOLANO, *Síntesis de lo que es la devoción al Sagrado Corazón* (pp. 13-32). Ya es suficiente la síntesis doctrinal que ofrece la misma *Haurietis Aquas*, y la que ofrece el original de *Cor Salvatoris*. Más útil hubiera sido la explícita comparación entre los planteos de *Cor Salvatoris*, y las soluciones positivas y definitivas de Pío XII: por ejemplo, una concordancia de textos del libro con la encíclica, realizada por un espíritu crítico y sereno. Se lo insinuamos a la editorial, para una próxima edición.

es muy luminosa⁹² y tiene una aplicación inmediata en los Ejercicios, ya desde la *Primera semana*, en la imagen del Crucificado del *coloquio de misericordia*.

Karl Rahner centra su estudio en la palabra *corazón*, a la que le da un sentido personal y directo, que tiene sus ventajas para la práctica de los Ejercicios de San Ignacio. Su enfoque es, diríamos, fenomenológico⁹³; y a momentos, demasiado crítico, como cuando limita los alcances de la práctica de la reparación, tal cual la propone Pío XII en su *Miserentissimus Redemptor*. Tal vez en este punto la teoría de Karl Rahner ya ha sido superada⁹⁴; y sus reservas frente a la práctica de una reparación que sea una consolación del Señor (pp. 238-244), no me parecen ya enteramente aceptables.

* * *

Un libro, complementario del anterior por su contenido y por el ambiente en que ha sido elaborado, es el de A. Tessarolo, *Il culto del Sacro Cuore*⁹⁵.

Tiene cuatro partes: I. *Evolución histórica del culto*; II. *Teología del Sagrado Corazón*; III. *Encuesta sobre su devoción en Italia*; IV. *Documentos pontificios fundamentales*, de León XIII, Pío XI y Pío XII.

La *primera parte*, más breve, muestra el progreso del culto al Corazón de Jesús en la vida de la Iglesia. La *Segunda parte*, más especulativa, es tal vez la más importante y personal: en ella, llamo la atención sobre el capítulo dedicado a la *consolación*⁹⁶, porque corrige el punto de vista, algo estrecho como dije, de Karl Rahner, en sus tesis sobre la devoción al Corazón de Jesús⁹⁷. La *tercera parte*, ofrece datos completos —en estilo directo, y no de estadística científica— sacados de una encuesta en Italia, sobre la práctica a la devoción al Corazón de Jesús. La *cuarta parte*, que se podría llamar un apéndice documental, ofrece las tres grandes encíclicas: *Annum Sacrum*, de León XIII⁹⁸; *Miserentissimus Redemptor*, de Pío XI⁹⁹ y *Haurietis Aquas*, de Pío XII¹⁰⁰.

Quiero llamar rápidamente la atención sobre el capítulo de la *consolación* del Sagrado Corazón de Jesús (pp. 230-261), porque me parece el más sugestivo; y también el más útil para tenerlo en cuenta en la práctica de los Ejercicios, porque sus consideraciones sobre los sentimientos actuales de Cristo Nuestro Señor, nos lo aproxima mucho —como lo exige la práctica de los Ejercicios— a nuestra vida concreta y cotidiana.

⁹² S. DE AUSEJO, *El pasaje de Jo., 3, 37-39, y el Corazón de Cristo como fuente de aguas vivas*, Est. Franc., 59 (1958), pp. 161-186, hace algunas observaciones crítico-históricas, acerca de la opinión de H. Rahner.

⁹³ G. SIEWERTH, *L'homme et son corps*, Plon, París, 1957, tiene observaciones semejantes, sobre todo pp. 123-125 (sobre el corazón humano) y pp. 125-127 (sobre la doctrina de S. Tomás acerca del corazón).

⁹⁴ Véase lo que diremos en seguida, acerca de la obra de Tessarolo.

⁹⁵ Marietti, Torino, 1957.

⁹⁶ *Amore che consola* (teología della consolazione).

⁹⁷ O. c. nota 88, pp. 238-244.

⁹⁸ ASS., 91 (1889), pp. 646-651.

⁹⁹ AAS, 28 (1928), pp. 165-178.

¹⁰⁰ AAS., 48 (1956), pp. 309-353.

Tessarolo plantea bien el problema de la *consolación actual* que se pretende dar —en la clásica expresión de esta devoción— al Corazón de Jesús. Parte de una sugerente página de Papini, en *Il diavolo*¹⁰¹, para señalar en seguida la parte de verdad que puede tener el hablar de un *dolor de Dios*, o de un dolor de Cristo en estos momentos, estando ya en el cielo, sentado a la diestra de Dios Padre, y como cabeza de la Iglesia, su *Cuerpo Místico*¹⁰²: o sea, exactamente hablando, la idea de la *sensibilidad divina* ante el pecado y la ruina de las almas (pp. 231-232).

Plantea en seguida el problema, tanto filosófico como teológico, de toda tentativa de *consolación de Cristo glorioso* (pp. 234-236), por el concepto de la *imposibilidad*, propio del estado de bienaventuranza. Luego, enumera las posibles soluciones, que reduce a tres: la teoría del *influxo*, en la vida histórica de Cristo, de nuestras actuales acciones (pp. 237-240), la de la *previsión* que tuvo Cristo de nuestras actuales acciones (pp. 240-243); y, por último —y ésta es la teoría propia del autor— la afirmación de una *sensibilidad especial y propia del Cristo glorioso*, que no contradeciría su fundamental imposibilidad, y que dejaría un margen para que intentemos alegrarlo y consolarlo actualmente (pp. 243-261).

El autor expone su teoría en tres pasos netos: *sensibilidad* del Cristo glorioso (pp. 243-251); *esperanzas* actuales de Cristo, como cabeza del cuerpo místico (pp. 252-255); y *amor* inquieto por la salvación de los que todavía luchamos (pp. 255-258). Y la conclusión, titulada *Amor y dolor* (pp. 258-261), explica cómo el sufrimiento actual de Cristo significa, *principalmente*, “el ardor de su caridad que desea volcarse sobre las almas; y el vivísimo deseo de realizarse como cuerpo místico, mediante la justificación y la santificación de las almas, y la difusión de la Iglesia hasta los confines del mundo” (deseo de cumplimiento); y, *secundariamente*, pero no con menos verdad, también “el estado psicológico de Cristo glorioso ante las dificultades y las ruinas, materiales y espirituales, de su Iglesia, y ante la indiferencia y la ingratitud con la que los hombres responden a la vehemencia de su amor” (p. 260). De modo que, siendo los *sufrimientos del Cristo glorioso* sus deseos frustrados o por los pecados o por las limitaciones humanas de la realización de los mismos deseos, la *consolación de Cristo* y, por tanto, su *alegría peculiar*, será la satisfacción de esos deseos y la realización de sus planes. Consolaremos pues a Cristo Jesús respondiendo a sus requerimientos, secundando sus planes, y realizando sus aspiraciones; y Jesús gozará verdaderamente en la medida en que nos consagremos a la gloria del Padre y al servicio de la Iglesia.

Si tal consolación es posible, ya se ve la que implica la práctica sincera y generosa de los Ejercicios de San Ignacio.

* * *

¹⁰¹ Firenze, 1954, pp. 81-82.

¹⁰² Cfr. M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier, París, 1952, pp. 283-285.

Hoy por hoy, estas son las mejores obras que conocemos acerca de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Y, aunque no coinciden totalmente en sus respectivos puntos de vista (no en vano nacieron en distintos ambientes), y aún se contradicen abiertamente (véanse todos los juicios desfavorables que Karl Rahner le merece a Tessarolo, pp. 105-106, nota 22; pp. 241-242, nota 36, etc.), para un lector inteligente, se complementan mutuamente, y son indispensables en cualquier biblioteca al día.

* * *

Los Ejercicios Espirituales son uno de los caminos que puede tomar un hombre, mientras el Corazón de Jesús es el objetivo de todos los caminos del hombre. Razón de más para conocerlo mejor, si se quiere marchar seguro por cualquiera de esos caminos, pues todos deben llevar a El; y razón que vale también de ese camino particular que son, como dije, los Ejercicios Espirituales.

No es casual que los jesuitas, formados en la escuela de los Ejercicios, hayan sentido siempre predilección por la devoción al Corazón de Jesús; predilección que comparten con otros en la Iglesia, pero que no por eso es menos notable. Ni es casual que casi el mismo núcleo de jesuitas que, en colaboración, han intervenido en *Cor Salvatoris*, hayan también intervenido en otra obra colectiva, *Ignatius von Loyola*¹⁰³, que preferentemente se ocupa de los Ejercicios Espirituales.

Estas coincidencias nos deben animar a estudios paralelos, semejantes a los de estos y otros autores.

¹⁰³ Echter, Würzburg, 1956. Véase poco más arriba, el comentario que hacemos de este libro.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MISCELLANEA DEL CENTR. DI STUDI MEDIEVALI (serie seconda). 367 págs.). Vita e Pensiero, Milano, 1958.

La introducción de Gemelli sitúa esta obra dentro del ambiente intelectual de la Universidad Católica de Milán; y señala brevemente sus mejores aportes: introducción en la *cultura greco-medioeval*, que es uno de los aspectos menos estudiados todavía del medioevo; estudio de *manuscritos de la literatura antigua* de Francia e Italia; y dos estudios sobre *finis del medioevo*, uno sobre Roberto de Bardi —en forma monográfica—, y otro —en forma de bibliografía exhaustiva— sobre Santa Catalina Sena.

Todo el medioevo interesa a nuestra filosofía y teología; y si hay aspectos, como el de la *cultura literaria*, que parecen estar más alejados del tema filosófico-teológico, es indudable que ni aún la literatura deja de influir en los teólogos y filósofos de esa época. A tal tipo de estudios pertenecen dos de los publicados en esta *Miscellanea*: el de A. Bertuzzi, titulado *I Frammenti della III Acroasi dell'Eracliade di Gioirgio Pisida* (reconstrucción del texto, traducción y comentario), y el de E. Travi, *Dal Libro di Novelle e di bel parlar gentile, a le Cento novelle antiche* (introducción bibliográfica, historia de los códices, y una tabla comparativa de los mismos).

Más cerca del tema *ético-moral*, está uno de los estudios siguientes: el de R. de Cesare, *Folgarizzamenti antico-francesi dei Praecepta Aristotelis ad Alexandrum* (Alexandreidos, I, 72-183), que es una edición, acompañada de un comentario filológico, de algunos textos vétero-franceses (descripción de manuscritos, y característica de las traducciones, además del texto latino); y el de G. Brunelli, *Le miroir des pecheurs*.

El capítulo de L. Zanini, titulado *Bibliografía Analítica de Santa Caterina de Siena* (pp. 265-367), continuación de la bibliografía publicada en la anterior *Miscellanea (serie prima)*, Milano, Vita e pensiero, 1950) es un indispensable instrumento de trabajo, muy bien clasificado, cuya continuación anuncia el autor para la *serie terza* de la misma *Miscellanea*, en la que también publicará los respectivos índices. A pesar de la modestia con que su autor recalca que no es completo su trabajo (p. 265) nadie negará su utilidad para los estudiosos (casi todas las obras catalogadas tienen alguna referencia crítica).

La *Miscellanea del Centro di Studi Medievali*, con sede en la Universidad católica de Milán, merece la aprobación de los interesados en los estudios medioevales.

M. A. Fiorito.

ROBERTO ZAVALLONI, *La psicologia clinica nello studio del ragazzo*. (475 págs.). Vita e Pensiero, Milano, 1957.

Un libro claro, como los otros que conocíamos del mismo autor (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-47 (1956), pp. 119-124; 13 (1957), pp. 517-519), destinado; como lo