

CRISTOCENTRISMO DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE S. IGNACIO

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

El *crisocentrismo* de la espiritualidad de San Ignacio es tan evidente, que, por mucho tiempo y casi podríamos decir hasta el descubrimiento de la mística de su *Diario espiritual*, ese crisocentrismo había dejado un tanto en la sombra su no menos evidente *teocentrismo trinitario*¹.

Igualmente evidente es el crisocentrismo de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, sobre todo si nos fijamos en sus *Semanas*: la *Primera*, mira a Cristo Nuestro Señor, aún antes del coloquio del *Primer Ejercicio*²; y las otras tres *Semanas*, tanto por su estructura, *Rey temporal*, *Dos Banderas*, etc., como por su tema, los *Misterios de la vida de Cristo*, son crisocéntricas³.

Pero en los Ejercicios Espirituales quedan, fuera de las *Semanas*, dos documentos importantes, cuyo crisocentrismo no parece, al menos en una primera lectura de los mismos, tan evidente: el *Principio y Fundamento*, que abre los Ejercicios; y la *Contemplación para alcanzar amor*, que los corona⁴. Por eso los

¹ Usamos contrapuestos ambos términos, *crisocentrismo* y *teocentrismo*; aunque nos parece que, en vida espiritual, ambos enfoques son complementarios, y se exigen el uno al otro. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Liturgy and Personality*, Helicon Press, Baltimore, 1960, pp. 126-127.

² Cfr. H. RAHNER, *Die Christologie der Exerxitiem*, instar manuscripti, pp. 8 y ss.

³ La distinción entre *estructura* de las *Semanas*, y *temas* de las mismas, nos serviría luego por la siguiente razón: es precisamente en las *meditaciones estructurales* donde se encuentran todas las frases similares a *Dios nuestro Señor*, frase fundamental cuyo crisocentrismo queremos demostrar en el *Principio y Fundamento*: algunas de esas frases son explícitamente crisocéntricas, como *Cristo nuestro Señor* (EE. nn. 95, 138, 146, 164, etc.); y otras, lo son por el contexto, como *Nuestro Señor* (EE. n. 91), *Eterno Señor* (EE. n. 98), o simplemente *Señor* (EE. n. 97, 145, 147, etc.); mientras otras, finalmente, son la misma frase *Dios nuestro Señor*, cuyo crisocentrismo dependerá de nuestros argumentos.

⁴ Ambos documentos tienen de común el uso de la frase *Dios nuestro Señor* (EE. nn. 23 y 232). Pero, en la *Contemplación para alcanzar amor*, va además acompañada de la referencia a los ángeles y santos interpelan-

autores que han estudiado el cristocentrismo de la espiritualidad ignaciana o de los Ejercicios, no han prestado mayor atención a esos dos documentos.

Un estudio reciente sobre la práctica ignaciana de *buscar a Dios en todas las cosas*⁵, práctica que su autor demuestra ser cristocéntrica en la espiritualidad ignaciana, puede ser considerado como la primera tentativa —al menos indirecta, en cuanto que la *Contemplación para alcanzar amor*, en los Ejercicios, desemboca en tal práctica— en favor del cristocentrismo de dicha *Contemplación*. Además, como los argumentos que este autor usa, que son las *Constituciones y Cartas* de San Ignacio, son a la vez textos paralelos de la *Contemplación para alcanzar amor*, podrían ser usados también como argumentos en favor del cristocentrismo de esta *Contemplación*⁶.

Podríamos pues decir que el único documento de los *Ejercicios* cuyo cristocentrismo explícito nadie ha tratado todavía de probar⁷, es el que lleva por título *Principio y Fundamento*. Y, si

tes; referencia que, como luego veremos, puede ser cristocéntrica en San Ignacio. Notemos de paso que, en la *Versio vulgata*, quien corrigió esta versión, quitó la palabra *Cristo* que su autor había añadido en este sitio (cfr. MHSI, *Exercitia*, p. 428): ahora bien, muchas de tales correcciones —que consisten en quitar palabras— se pueden interpretar como señal de que eran palabras que se consideraban *superfluas* (ibid., p. 154).

⁵ A. HAAS, *Die Mystik des heiligen Ignatius von Loyola, nach seinem geistlichen Tagebuch*, en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, particularmente pp. 218-221. Acaba de llegar a nuestras manos *Das geistliche Tagebuch*, edición alemana del *Diario Espiritual* de San Ignacio, a cargo del mismo Haas (Herder, Freiburg, 1961), y de P. Knauer. En la introducción, Haas vuelve a publicar su estudio sobre la mística ignaciana —que citamos al principio— junto con otro, sobre sus fundamentos. No hemos podido usar a fondo este segundo trabajo, porque lo hemos recibido cuando ya teníamos listo nuestro artículo para la imprenta.

⁶ El principal argumento es una carta al P. Brandao (MHSI, *Mon. Ign.*, I, 3, pp. 507-513), donde se distingue entre “levantarnos a las cosas divinas más abstractas, haciéndonos con trabajo a ellas presentes”, y “buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno... hallando a nuestro Señor Dios en todas las cosas”; y recomienda esta segunda manera de buscar al Señor. La circunstancia anotada en la carta, “como en el conversar con alguno...”, recuerda el consejo que el mismo Santo da en las *Constituciones* (Patre III, cap. 1) de buscar a Dios nuestro Señor en nuestros prójimos, en nuestros hermanos y en nuestros Superiores —y aquí se trata ciertamente de Cristo nuestro Señor—.

⁷ No tenemos en cuenta la tentativa de A. VALENSIN, en *Initiation aux Exercices Spirituels* (Beyrouth, 1940) por dos razones: 1. es un cristocentrismo añadido al texto ignaciano; 2. no es el cristocentrismo teológico que nosotros buscamos —cuyo sentido exacto luego explicaremos—, sino la mera

nadie lo ha intentado hasta ahora, ¿por qué lo intentamos nosotros?

Porque precisamente el mero hecho de que el *Principio y Fundamento* pueda ser en todos los Ejercicios el único documento no cristocéntrico, nos resulta por lo menos extraño: siendo así que es un documento en que podemos esperar se hallen, como en germen, todos los documentos siguientes.

Además, los documentos más inmediatos al *Principio y Fundamento*, como los de la *Primera semana* —y aún antes, como luego veremos, la *Tercera adición* que precede a cualquiera de las horas de oración durante los Ejercicios— son totalmente cristocéntricos: de modo que el paso del *Principio y Fundamento* a los Ejercicios propiamente dichos, en sus cuatro semanas, resultaría un salto que podríamos llamar lírico⁸.

Además, un *Principio y Fundamento* cristocéntrico —en el sentido que luego explicaremos— le daría mayor *unidad teológica* a toda la *Primera semana* y, consiguientemente, a todos los Ejercicios, porque permitiría presentar *todo pecado* —desde el primero, de los ángeles, hasta el último pecado del último hombre— como un *rechazo de Cristo*: si el plan de Dios —tal es el contenido esencial del *Principio y Fundamento*— está expresamente orientado *hacia Cristo* y afirmó su *dominio absoluto*, cualquier desorden respecto de dicho plan sería un *desvío de Cristo* y una *negación de su señorío*; consiguientemente, sería más evidente el amor de Cristo por el pecador, porque el mismo que es

presentación de Cristo como *ejemplo* de cumplimiento perfecto del *Principio y Fundamento* (ibid., pp. 44-50). Ni siquiera creemos que su autor haya llegado hasta la razón última —teológica— de la imitación de Cristo, que es su *mediación*: véase para esto R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentum* (Würzburg, 1953), pp. 35 ss., quien pasa luego, de la mediación, a la *re-capitulación* de todas las cosas en Cristo, que será, en último término, el sentido que le daremos al cristocentrismo del *Principio y Fundamento*.

No tenemos tampoco en cuenta a F. CHARMOT, *L'union avec le Christ dans l'action selon S. Ignace* (Bonne Presse, Paris, 1960, pp. 42 ss.) porque, aunque afirma taxativamente que Cristo no puede estar ausente del *Principio y Fundamento* (nota 17, p. 43), no se detiene a probarlo.

⁸ La llamada *Tercera adición* (EE. n. 75) es el primer consejo de oración que da San Ignacio; y, por tanto, es el documento más inmediato al *Principio y Fundamento*. Ahora bien, como lo probaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, la *Tercera adición* es expresamente cristocéntrica. Por eso decimos que, si el *Principio y Fundamento* no lo fuera también, se daría un salto lírico entre uno y otro documento.

rechazado en cada pecado, es quien muere en cruz por él⁹; y, además, todo arrepentimiento del pecador tendría que ser una *vuelta a Cristo* y una entrega a su servicio¹⁰.

Estas razones de tipo más bien especulativo pero que se pueden confirmar en la práctica misma de los Ejercicios, justifican que intentemos estudiar el posible cristocentrismo del Principio y Fundamento, teniendo como fondo el evidente cristocentrismo de los Ejercicios y de toda la espiritualidad ignaciana; y, como objetivo, una práctica más cristocéntrica de los Ejercicios de San Ignacio. Porque creemos que la máxima eficacia de dicha práctica depende, si, de nuestra fidelidad al texto ignaciano; pero de una fidelidad que no se limite a la repetición mecánica de sus fórmulas, sino que llegue a desentrañar su rico contenido cristocéntrico.

Y como nuestro objetivo no es sólo histórico-especulativo —de fidelidad al texto ignaciano— sino también práctico, se nos permitirá argumentar con la cita de autores que, aunque no estudian a San Ignacio, estudian otras experiencias espirituales similares a las de sus Ejercicios.

I. EL TEXTO DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

Tomemos, como punto de partida, el mismo texto ignaciano, en su parte fundamental: “El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma. Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son

⁹ Este modo de ponderar la intervención, en la redención, del mismo Señor ofendido, es expresamente ignaciano. Dice así San Ignacio, en el coloquio que cierra el *Primer ejercicio*: “Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Creador —y, por tanto, ofendido como Dios que es— es venido a hacerse hombre, y de vida eterna —nuevamente como Dios— a muerte temporal, y así a morir —como hombre— por mis pecados” (EE. n. 53).

¹⁰ Esto sería lo que expresaría la *contemplación del Rey Temporal*, que en este sentido resume la *Primera Semana*, y sólo por esto introduce en la *Segunda Semana*. Su horario, de sólo dos horas de oración en todo un día (EE. n. 99), es típico de un día de descanso (EE. n. 129); y su contenido, es un resumen de la *Primera Semana*, que explicita su última consecuencia: o sea, la entrega incondicional a Cristo, nuestro Señor. Por eso nos parece que el *Rey Temporal* repite, por la nueva razón de la redención —experimentada durante la *Primera Semana*—, la entrega a Cristo cuya razón era, en el *Principio y Fundamento*, la creación.

creadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es creado” (EE. n. 23); porque lo que sigue es sólo una consecuencia de este *Principio y Fundamento*. Además, fijando con más exactitud los términos de la cuestión, si este *Principio y Fundamento* es cristocéntrico —en el sentido que a nosotros nos interesa y que luego precisaremos— lo será en la frase que afirma que *el fin del hombre es la alabanza, reverencia y servicio de Dios nuestro Señor*. O sea, que el cristocentrismo de esta frase —y todo el *Principio y Fundamento*— depende del sentido ignaciano de esas pocas palabras: *Dios nuestro Señor* y su servicio.

Una primera aproximación a nuestro objetivo podría ser el estudio del cristocentrismo de frases de San Ignacio, similares a la que acabamos de mencionar: frases, por ejemplo, como *Nuestro Creador y Señor, servicio de Nuestro Creador y Señor*, etc. Podríamos seguir ese camino —paralelo al de los Ejercicios, y que otros autores ya han seguido¹¹— tratando de captar, en las *Cartas, Constituciones* y otros escritos ignacianos, el sentido cristocéntrico de estas expresiones, y de todas las que se relacionen con Aquel a quien San Ignacio llama *Dios nuestro Señor*, o con su servicio. Pero, antes de recurrir a los argumentos indirectos, quisiéramos intentar el estudio directo del mismo texto del *Prin-*

¹¹ Cfr. J. SOLANO, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas*, Est. Ecles., 30 (1956), 325-342, que directamente trata nuestro tema; *Jesucristo en la Primera Semana de Ejercicios*, Misc. Com., 26 (1956), 165-176, que trata directamente del modo implícito cómo San Ignacio se refiere a Cristo, pp. 170-173; *El carácter de oposición en el seguimiento de Cristo*, Greg. 37 (1956), 484-506, con abundante material sobre el servicio de Cristo en San Ignacio.

Ultimamente, M. GIULIANI, en *Dieu notre Créateur et Rédempteur*, Christus, 6 (1959), 329-344, resume su impresión sobre la manera de hablar de San Ignacio, diciéndonos que éste “designa la mayor parte de las veces a Cristo cuando emplea —más de una vez en una misma página— la fórmula *Dios nuestro Señor* (ibid., pp. 333-344, nota 4).

A. HAAS, en su más reciente trabajo sobre la mística de San Ignacio (o. c. en nuestra nota 5, en segundo lugar) dice que “las expresiones con que San Ignacio se refiere una y otra vez a Cristo, son —en las *Constituciones*— fundamentalmente dos: *Creador y Señor*, y *Dios y Señor*” (ibid., p. 51, nota 49). De estas dos expresiones, la segunda hace mucho más a nuestro propósito, porque es la expresamente usada por San Ignacio en el *Principio y Fundamento*; pero también nos interesa la primera, por lo que luego veremos, al tratar del lugar que se le puede atribuir a Cristo en la creación.

ipio y Fundamento, aproximando a él a través de autores que, con objetivo distinto al nuestro, han intentado un estudio similar.

Comencemos por un estudio muy antiguo, clásico en la materia, el de H. Watrigant, sobre las ideas del *Principio y Fundamento antes de San Ignacio*¹². Es un estudio de las fuentes del texto ignaciano, al que tal vez se le podría objetar el haber acumulado demasiadas fuentes, posibles todas por separado, pero improbables en su conjunto: como cierto crítico ha observado, si San Ignacio hubiera leído en Manresa todos los autores que se mencionan como fuentes de sus Ejercicios, hubiera tenido una envidiable biblioteca. A pesar de todo, es indudable que el mencionado estudio de Watrigant sigue siendo uno de los más documentados sobre el *Principio y Fundamento*; y por eso hemos creído conveniente tenerlo en cuenta.

Hojeándolo en la parte que se refiere a una fuente indiscutida de San Ignacio, Ludolfo de Sajonia y su *Vita Christi*, nos llama enseguida la atención el que Watrigant, tocando casi con los dedos una primera prueba del sentido cristocéntrico del *Principio y Fundamento*, la deje escapar. Dice así: “Cuando se abre la obra de Ludolfo, a primera vista no se encuentra ninguna mención de las ideas contenidas en la primera consideración de los Ejercicios —es decir, en el *Principio y Fundamento*—. Ludolfo comienza, es verdad, con la idea de un fundamento que hay que poner: pero el fundamento del cual él trata es Jesucristo. Fundamentum aliud nemo potest ponere —ut ait Apostolus— praeter id quod positum est, quod est Christus” (I Cor., 3, 2). Y a continuación el autor se pregunta si estaría ausente pues Jesucristo del *Principio y Fundamento*; y la respuesta que da nos parece muy menguada: “¿Estaría pues Jesucristo ausente del *Fundamento ignaciano*? No, pues de una manera implícita estaría al menos presente como Dios en la primera frase; y como hombre, estaría en la segunda frase...”¹³. Y, unas páginas más arriba, al autor se le había escapado todavía otro dato, esta vez de Dionisio el Cartujano, citado por él mismo en esta forma: “Unus est

¹² *La méditation fondamentale avant S. Ignace*, CBE., 9 (1907), pp. 1-106.

¹³ *Ibid.*, p. 26.

mediator Dei et hominum, Homo Christus Jesus. Dominus Jesus Christus... secundum suam Deitatem est finis noster, et secundum suam Humanitatem est via ad ultimum finem...”¹⁴: de modo que Dionisio el Cartujano nos daría una razón teológica como para poner a Cristo como último fin del hombre. Más aún, con esta misma frase del Cartujano se demostraría la inconsistencia de la razón que da más adelante Watrigant para demostrar que San Ignacio no puede, en el *Principio y Fundamento*, tratar de Jesucristo: “San Ignacio... habla del fin absolutamente último; no tenía pues por qué mencionar a Jesucristo nuestro Señor, quien en los Ejercicios será sobre todo el camino que conduce a ese fin...”¹⁵.

Otro documento que Watrigant no supo usar —aunque debamos agradecerle el que lo mencione en su estudio— es el de un contemporáneo de San Ignacio —y amigo de Erasmo, de quien luego tendremos que hablar—, Luis Vives. Observa a este propósito Watrigant que, en el tiempo en que San Ignacio viajaba a Flandes y visitaba y conversaba con Vives, éste acababa de publicar un opúsculo con el título de *Satellitium*, colección de pensamientos o máximas, de las cuales la primera era precisamente: “*Scopus vitae, Christus: sit hoc primum symbolum, tanquam felix auspiciam ceterarum; monemur omnia referenda in Christum, et in Eum dirigenda...*” (máxima que suena al *Principio y Fundamento* ignaciano); y la última máxima (que suena a *Contemplación para alcanzar amor*), dice así: “*Mente Deo defixus: hoc symbolum, tam fausto omine ponetur ultimum, quam illud primum, scopus vitae Christus; ipse est initium, ipse finis, ab Ipso proficiscuntur omnia, in Ipsum tendunt*”¹⁶.

Queremos con esto solamente dar a entender que la idea de un principio y un fin cristocéntrico de la vida espiritual, se encontraba en los autores espirituales de la época de San Ignacio; algunos de los cuales, como el ya citado Vives, trataban personalmente con él; y otros, podían ser al menos leídos en sus obras por San Ignacio. Una de estas obras pudo ser, por ejemplo, el *Enchi-*

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

ridion militis christiani de Erasmo: el paralelismo entre un texto de Erasmo sobre la indiferencia de las cosas humanas y la actitud que hay que tomar ante ellas, y el texto ignaciano del *Principio y Fundamento* en lo que a la misma indiferencia se refiere, ya ha sido notado por García Villoslada¹⁷, quien además cita un texto erasmiano —el *canon cuarto*— que hace a nuestro propósito y que dice así: “Haec tibi quarta sit regula, ut totius vitae Christum, velut unicum scopum, praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas...”¹⁸. Como se ve, hay, en esta regla erasmiana de vida espiritual cristocéntrica, cierta similitud con la parte del *Principio y Fundamento* que estamos estudiando; y por eso conviene tenerla en cuenta.

Esta similitud había sido advertida ya por otro autor, Pinard de la Boullaye, en su clásico estudio sobre las etapas de redacción de los Ejercicios¹⁹, quien sin embargo no la supo aprovechar, por lo que podríamos considerar como un error de perspectiva teológica. Dice así Pinard de la Boullaye: “Erasmo —en el *canon IV*, en el ya citado por nosotros poco más arriba— presenta, como objetivo al cual debemos tender, el único Salvador nuestro, Cristo... mientras Ignacio —en su *Principio y Fundamento*— se restringe deliberadamente a las obligaciones generales para con nuestro Creador”²⁰. Nuestro autor supone pues aquí —gratuitamente, y no teniendo en cuenta una perspectiva teológica muy tradicional²¹— que, en la mente de San Ignacio, una

¹⁷ R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*, Est. Ecles., 16 (1942), 235-264, 399-426; 17 (1943), 75-104.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 244-248. Aunque la similitud entre la indiferencia erasmiana y la ignaciana sea absoluta, en cambio el cristocentrismo de Erasmo es diverso al de San Ignacio —y aquí veríamos nosotros la razón última de la repugnancia que el Santo experimentaba respecto del humanista—: Erasmo ve en Cristo un ideal meramente humano —véase el *canon IV* del *Enchiridion*—, sin ninguna referencia a Dios Padre, ni a la divinidad de Cristo. En otras palabras, la experiencia cristocéntrica de Erasmo era demasiado humana, y no totalmente religiosa.

¹⁹ H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices* (Paris, Beauchesne, 1950).

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ Cfr. J. CAMBIER, *El señorío de Cristo sobre su Iglesia y sobre el mundo según el Nuevo Testamento*, Kyrios, 1 (1958), 213-222; 2 (1959), 2-11: el autor muestra cómo ese señorío tiene dos razones, la una la creación y la otra la redención. Una cosa es la relación que se establece entre

cosa era Cristo Nuestro Señor, y otra Nuestro Creador y Señor. Decimos gratuitamente, porque —como estudios recientes lo han demostrado— San Ignacio atribuye de ordinario, en sus *Cartas* y también en las *Constituciones*, la creación —como la redención— a Cristo Nuestro Señor²². Precisamente porque San Ignacio refería la creación a Cristo Nuestro Señor, su *Principio y Fundamento* se distingue esencialmente del *Canon cuarto* de Erasmo: dicho con más exactitud, el cristocentrismo de San Ignacio es *a lo divino*, porque ve, en Cristo, a la Persona divina que se revela en su vida humana, y por eso lo considera, como Dios y Hombre a la vez, digno de ser servido, reverenciado, y alabado sin límite; mientras que el cristocentrismo de Erasmo es *a lo humano*, pues no ve en Cristo más que la perfección moral de su naturaleza humana, y sólo por eso lo considera el mejor modelo para el hombre que busca la perfección²³.

* * *

Si queremos entender con toda exactitud el lugar que, según San Ignacio, tiene Cristo Nuestro Señor en la creación, nos conviene distinguir dos aspectos de dicha creación: el uno, que podríamos llamar el de la acción creativa de Dios —y, por tanto, del Verbo, pues todas acciones *ad extra* son comunes a las tres Personas—, acción que sólo por *comunicación de idiomas* referiríamos a Jesucristo, como parece hacerlo San Juan en el prólogo de su Evangelio²⁴; y el otro aspecto, que podríamos llamar el de la *intención de Dios* en la misma creación, que directamente

Cristo nuestro Señor y la creación, y otra la explicación de la misma: la *relación* es una idea tradicional, cuyo origen se halla en el Nuevo Testamento, interpretado a la luz del Antiguo, y que es la razón de ser tradicional de dicha idea; y otra, la *explicación teológica* que intentan los teólogos, sobre todo después de Scoto, y que depende de una concepción de la causalidad eficiente, y que por eso es discutida entre las escuelas. Cfr. J. F. BONNEFOY, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica* (Marzorati, Milán, 1957), pp. 152-160.

²² Véanse los estudios citados en nuestra nota 11.

²³ Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, *Erasmus et Ignace de Loyola*, RAM., 35 (1959), pp. 351-352.

²⁴ Cfr. E. MARTIN NIETO, *Introducción al IV Evangelio, y exégesis del prólogo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1958, pp. 47 ss.

se refiere a Jesucristo Nuestro Señor en cuanto tal, como Dios y Hombre verdadero, como lo hace San Pablo en los himnos cristológicos, sobre todo en las cartas de la cautividad²⁵. Ambos aspectos serían, de hecho, inseparables: el Padre no podría orientar, en el tiempo y en el modo cómo lo hace, toda la creación a Cristo, si no viera en El al Verbo actuando, en unidad de naturaleza, consigo mismo desde toda la eternidad²⁶; pero conviene distinguir esos dos aspectos cristocéntricos de la creación, porque entonces se puede prever que encontraremos, en los diversos escritos de San Ignacio, una doble serie de afirmaciones: unas, en las que le atribuya a Cristo, como Verbo eterno, el haber creado el mundo, y lo llamé simplemente *nuestro Creador*; y otras, en las que considere a Cristo, como hombre sobre todo, como Aquel a cuyo servicio ha sido creado el hombre, y por eso lo llame específicamente *nuestro Señor*.

Nos interesa acentuar la diferencia entre estos dos cristocentrismos, posibles ambos en San Ignacio, como en cualquier otro autor espiritual: según el primer punto de vista, que podríamos llamar *activo en la creación* —en el sentido obvio del término, y sin entrar en las discusiones de escuelas²⁷—, Cristo

²⁵ Cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo, cartas de la cautividad*, Roma-Madrid, 1956. Acerca del himno a los Colosenses, observa que “los Padres Apologistas introdujeron la exégesis ontológico-trinitaria, entendiendo el texto paulino de la sola segunda Persona de la Santísima Trinidad, sin connotación alguna de la humanidad de Cristo... En este supuesto, tuvieron que torcer el significado de *primogénito*, y darle el matiz —filológicamente imposible— de *engendrado antes que toda creatura*... Pero como quiera que la explicación era violenta, estalló fatalmente en la controversia arriana... Ahora bien, entendiendo *primogénito*, no de la relación trinitaria de la Segunda Persona, sino de la calidad de mediador universal, atribuida a Cristo Dios-Hombre, todo resulta claro y luminoso” (*ibid.*, pp. 113-114).

²⁶ Esta implicación de aspectos se debe a que las obras *ad extra*, comunes a las tres Personas, se entienden mejor a la luz de las particularidades propias de cada persona, en la vida *ad intra* del mismo Dios. Cfr. A. HAAS, *Die Mystik des heiligen Ignatius* (obra citada en nuestra nota 5), sobre todo cuando estudia la *pericoreis* trinitaria en la vida de oración de San Ignacio (*ibid.*, pp. 191-193, 199-203).

²⁷ Discusiones que, a nuestro juicio, dependerían de diversas maneras de expresar la experiencia obvia de la causalidad. Si el *realismo del influjo* causal se identifica con su *eficacia*, resulta que toda verdadera causa es eficiente; pero si se atiende más a la *inmediatez* del influjo causal —como lo hace, por ejemplo, Th. Regnon, en su célebre *Métaphysique des causes*— también lo que influye como fin o como ejemplar es verdadera causa real, aunque no se le pueda atribuir ninguna eficiencia.

sería considerado como Verbo, *sujeto activo consustancial* al Padre y al Espíritu desde toda la eternidad, y no como hombre histórico, limitado a un tiempo, necesariamente posterior al instante de la creación; mientras que, según el segundo punto de vista, que podríamos llamar *intencional en la misma creación*, Cristo, no sólo como Dios sino sobre todo como hombre, sería *objeto de la intención creadora* de Dios —intención común a las tres Personas—, y por tanto se le podría atribuir el papel de Señor del mundo y de todos los hombres, aún de los que lo precedieron históricamente, y también de los ángeles²⁸.

Decíamos que los dos tipos de cristocentrismo, el *objetivo e intencional* y el *subjetivo y activo*, podían coexistir en un mismo autor; y aún diríamos que tiene que suceder así, porque ambos responden a la riqueza del misterio de Cristo, Dios y hombre verdadero. Pero, aún así, puede cada autor tener sus preferencias por uno o por otro cristocentrismo; y si las tiene, se debe esperar que sus preferencias se manifiesten en expresiones que tal vez para nosotros sean ambiguas o indiferentes, pero que no lo son para él²⁹.

Viniendo ahora a San Ignacio en concreto, diríamos que el primer cristocentrismo, el que hemos llamado *activo*, en el sen-

²⁸ La actualidad de ese señorío, tanto para los ángeles como para los hombres cuya existencia es anterior a la existencia histórica de Cristo, depende de la *revelación* que se les haga de ese plan de Dios. Por eso nuestra interpretación del *Principio y Fundamento* permitiría presentar, como hemos dicho al comienzo de nuestro trabajo, el *pecado de los ángeles* como un rechazo de Cristo, pues a los ángeles rebeldes se les habría revelado la primacía del Hombre-Dios sobre todos ellos, y no la habría aceptado. Cfr. H. RAHNER, *Notes pour servir à l'étude des Exercices*, Enghien, 1954, instar manuscripti, pp. 43-44.

En cuanto al *pecado del primer hombre*, diríamos que, por lo menos de parte del tentador, tiene sentido cristocéntrico, porque Satanás sabría que en esa forma entorpecía el plan de Dios; aunque no supiera que, aún de ese pecado, Dios iba a sacar un nuevo motivo, el de la redención, para que el hombre, salvado, sirviera a Cristo con más amor (como indica San Ignacio en su *Carta de la perfección*, hablando de todos los *sueños* que recibimos, y que nos obligan a servir a Jesucristo nuestro Señor).

Lo mismo diríamos del *pecado de cualquier hombre*; pero sobre todo del pecado de un cristiano, que ya ha recibido la revelación de Cristo.

²⁹ Tal parece haber sido el caso de San Pablo, según L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (Paris, 1954), p. 378, a propósito del matiz de diferencia entre *Jesucristo* y *Cristo Jesús*; y *passim*, sobre la manera peculiar de expresarse San Pablo respecto de Cristo.

tido obvio del término, se encuentra ciertamente en sus obras³⁰; pero que, en el *Principio y Fundamento*, se trata del segundo cristocentrismo, el que hemos llamado *intencional*, porque en este texto se trata de la revelación del *plan o intención* de Dios respecto de la creación en general, y del hombre en particular; intención que, subjetivamente hablando, es común a las tres Personas divinas —como en todas las obras *ad extra*— pero que, objetivamente hablando, se refiere del *Verbo hecho carne*, Jesucristo, y lo hace acreedor, de una manera peculiar del título de *Dios nuestro Señor* que le atribuye San Ignacio en éste y en otros muchos textos de los Ejercicios.

El *Principio y Fundamento* sería pues la revelación del *puesto céntrico* que Cristo, como Dios pero sobre todo como Hombre, tiene en el plan de Dios; y, consiguientemente, la revelación de que Cristo es *nuestro Señor*, a cuya alabanza, reverencia y servicio ha sido creado el hombre —y también el ángel—, aún antes de que históricamente existiera en el tiempo y viniera —después del pecado— a reafirmar en persona su señorío; y, finalmente, la revelación de que, como Dios pero también como Hombre, es el *fin último* —en el sentido en que puede serlo quien no es sólo Dios sino también creatura— de toda la creación, la vi-

³⁰ El texto más claro al respecto es el de la *Carta de la Perfección*, que dice así: “Pero sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo y el deseo de su honra, y de la salud de las almas que redimió, pues sois soldados suyos con especial título y sueldo en esta Compañía: digo especial, porque hay muchos otros generales que cierto mucho os obligan a procurar su honra y servicio. Sueldo suyo es *todo lo natural* que sois y tenéis, pues os *dió y conserva* el ser y la vida, y todas las partes y perfecciones de alma y cuerpo y bienes externos; sueldos son los *dones espirituales* de su gracia, que tan liberal y benignamente os ha prevenido y os *los continúa*, siéndole tan contrarios y rebeldes; sueldos son los inestimables bienes de *su gloria*, la cual... os *tiene aparejada y prometida*... para que seáis por participación eminente de su *divina perfección* lo que El es por su esencia y natura; sueldo es finalmente todo el *universo* y lo que en él es contenido *corporal y espiritual*... Y por si todos estos sueldos no bastasen, sueldo se hizo a sí mismo, dándonos por hermano en nuestra carne, por precio de nuestra salud en la cruz, por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la Eucaristía...” (MHSI, *Mon. Ign.*, I, 1, pp. 501-502). Por esta última parte, se ve que se refiere a *Cristo nuestro Señor*; pero, por la *atribución directa* de la creación que hace en toda la primera parte, se ve que lo considera como *Verbo eterno*, pues como hombre no puede tener *papel activo* en la creación.

sible y la invisible, la animada y la inanimada, la corporal y la espiritual.

* * *

Parecería que, en nuestro estudio del texto del *Principio y Fundamento*, de sus fuentes o textos de otros autores contemporáneos, y de los textos ignacianos paralelos, habríamos llegado a un tema teológico, objeto de discusión entre escotistas y tomistas: el tema del *fin de la creación*, que los escotistas afirman ser *Jesucristo*, y los tomistas *sólo Dios*³¹.

Creemos que el texto de los Ejercicios puede ser interpretado sin necesidad de tomar parte en esa discusión especulativa³², pero nos parece que los argumentos, que en ella se manejan, pueden ser útiles para entender mejor, desde el punto de vista más experimental, el sentido cristocéntrico que queremos darle al *Principio y Fundamento*.

El modo de argumentar que usa, por ejemplo, Scheeben, tomado principalmente de los Padres —de quienes San Ignacio decía que era más propio “el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor” (EE. n. 363)—, nos parece acomodado para un estudio más bien experimental de los Ejercicios. El argumento principal de Scheeben es el de la *excelencia de Cristo como tal*, Dios y Hombre verdadero, objeto digno de la intención directa de Dios. La tan discutida hipótesis de que, si

³¹ A juicio de A. Grillmeier, “la cuestión acerca del motivo de la encarnación... todavía no ha sido resuelta a gusto de ninguno de los dos partidos, el escotista o el tomista. La idea de un cristocentrismo absoluto de nuestra historia gana cada vez más adeptos... La nueva problemática supera cada vez más el planteo de las escuelas, con lo cual gana desde el punto de vista de la predicación del mensaje. El reconocimiento de que el clásico texto de la predestinación de Cristo (Col., 1, 15 ss.) de hecho vale de Cristo como hombre (y no del Verbo... separado de Cristo como hombre), le asegura a esa idea —de un cristocentrismo absoluto de la historia— un sólido fundamento bíblico”. Cfr. *Fragen der Theologie heute*, p. 270. El planteo de las escuelas que, a juicio del autor, se iría abandonando, sería —a nuestro juicio— el que se origina en una manera rebuscada de hablar de la causalidad que le corresponde a Cristo en la creación (cfr. nuestras notas 21 y 27).

³² A no ser que históricamente se demostrara que San Ignacio, durante sus estudios en las universidades de su tiempo, había intervenido —como lo suelen hacer los estudiantes diligentes, siguiendo a los profesores que les enseñan una u otra teoría— en esa discusión de escuelas.

Adán no hubiese pecado, Cristo hubiera seguido siendo objetivo del Creador, podría ser aceptada como una manera de expresar esa misma dignidad; o sea, que “el Hombre-Dios no puede... tener en el plan de Dios un papel subordinado, secundario. Todo lo que El es y hace, no puede meramente ser en gracia del hombre y de la remisión de los pecados... Más bien que ser El una adquisición para el hombre, el hombre tiene que ser de El”. Creemos que esta manera de concebir el lugar de Cristo en la creación, encaja perfectamente con la experiencia ignaciana; y por eso la hemos querido aducir aquí, no para entrar en la discusión teológica en favor de una u otra escuela, sino para aprovechar la experiencia espiritual del mismo Scheeben, y de los Padres que él con tanta profusión cita ³³.

Por la misma razón de ser una experiencia —aunque expresada en un lenguaje profundamente metafísico, basado en la consideración a fondo de la causalidad intencional— nos interesa aquí el reciente trabajo de C. von Korvin-Krasinski ³⁴: partiendo de la idea de la *recapitulación de todas las cosas en Cristo* —y teniendo como fondo las concepciones religiosas de otras culturas primitivas—, el autor trata, como de lo más típico de la experiencia cristiana, de la presencia del Señor: *Kyrios praesens* es el título del capítulo que más nos interesa, pero cuya intelección depende de los dos anteriores, titulados *Recapitulatio mundi* el uno, y el otro *Kosmos-Anthropos-Angelos* ³⁵. Todas sus consideraciones miran —como lo hemos hecho nosotros, tratando del *Principio y Fundamento* ignaciano— al Señor como Dios y hombre verdadero, pero específicamente como hombre; y el autor no retrocede ante la dificultad que existe en explicar la presencia universal de la Humanidad de Cristo, punto esencial para la exposi-

³³ M. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentum* (Freiburg, Herder), pp. 354-356. El estudio del autor, en lo que a nosotros nos interesa, comienza en el párrafo 56; y sus argumentos principales, en el párrafo 61; y demuestra lo tradicional de su tesis, en el párrafo 64.

³⁴ C. VON KORVIN-KRASINSKI, *Mikrokosmos und Makrokosmos*, Patmos, Düsseldorf, 1960. En esta misma entrega, en un *boletín de historia de las religiones*, y en otro de *liturgia*, comentamos esta importante monografía.

³⁵ *Ibid.*, pp. 199-285. Véase la obra colectiva, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1960, pp. 117-151, donde el autor retoma la última parte de la obra anterior, *Kyrios praesens*.

ción de la participación de cada cristiano en su vida humano-divina ³⁶.

Igualmente útiles son las consideraciones de otro autor contemporáneo, A. Auer, en su último estudio sobre la fundamentación teológica de la espiritualidad laical ³⁷: partiendo de la consideración teológica del *misterio de la creación* —cuyo cristocentrismo afirma, siguiendo a Scheeben y a otros teólogos de similar personalidad espiritual ³⁸—, pasa luego a considerar el *misterio del pecado*, para terminar en el *misterio de Cristo* donde lo considera específicamente como Hombre-Dios, *cabeza de la humanidad y del cosmos* ³⁹.

Podríamos mencionar aquí más estudios sobre la espiritualidad cristocéntrica de otros santos de Iglesia: por ejemplo, el de S. Verhey, sobre la espiritualidad de San Francisco de Asís, desde el punto de vista que el autor llama del *hombre bajo el señorío de Dios* ⁴⁰. En este estudio, sólo señalaremos que, según su autor, a veces es difícil, leyendo en San Francisco frases como el *Señor*, o el *Altísimo*, saber si se refiere al Padre, a toda la Trinidad, o al Verbo hecho carne ⁴¹; pero por otra parte, dice el autor, es digno de tenerse en cuenta que San Francisco siempre nombra a Jesús *Dominus noster Jesus Christus* ⁴².

Pero basten los autores mencionados para entender el arraigo experimental del punto de vista que hemos llamado *cristocéntrico, intencional y objetivo*; y para apreciar la constancia con que los autores espirituales llaman *Señor* a Cristo considerado,

³⁶ Esta presencia de Cristo es la que San Ignacio supone en la *Tercera adición*, que más adelante mostraremos depender *inmediatamente* del *Principio y Fundamento*, y ser —en el mismo San Ignacio— *expresamente* cristocéntrica.

³⁷ A. AUER, *Weltoffener Christ*, Patmos, Düsseldorf, 1960. Véase el comentario que en esta misma entrega, en un *boletín de espiritualidad laical*, hacemos de esta importante obra.

³⁸ Es de notar la selecta bibliografía que ofrece el autor, no ahorrando la transcripción de frases bien elegidas de otros autores.

³⁹ *Ibid.*, pp. 123-169.

⁴⁰ S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes, nach dem h. Franziskus von Assisi*, Patmos, Düsseldorf, 1960. Véase en esta misma entrega, el comentario que de esta obra hacemos, tanto en el *boletín de Ejercicios*, como en el *de historia de la espiritualidad*.

⁴¹ *Ibid.*, p. 136. Cfr. P. WILLIBORD, *Le message spirituel de S. François d'Assise dans ses écrits*, Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960, pp. 320-321.

⁴² *Ibid.*, p. 137, nota 13.

desde dicho punto de vista, como Dios ciertamente, pero sobre todo como Hombre: es un argumento marginal, pero fuerte, en favor de nuestra interpretación cristocéntrica del *Principio y Fundamento* de San Ignacio, y del valor cristocéntrico que le damos a su frase-clave, *Dios nuestro Señor*.

* * *

Podríamos, con el mismo objeto de recoger experiencias espirituales y no para terciar en discusiones de los especialistas, abocarnos a la exégesis de las cartas de San Pablo que tratan del *plan de Dios en la creación* del mundo.

Un autor que creemos resume muy bien —en lo que ahora nos interesa— el pensamiento de San Pablo, es Cerfaux, en su obra sobre Jesucristo en la teología del Apóstol⁴³: exponiendo el misterio paulino por excelencia, dice que “Cristo es el comienzo. Su origen le coloca junto a Dios. Todos los seres que no son Dios, los ha creado El... Toda creatura... tiene entre Dios y ella un intermedio, que es Cristo. Este intermediario no es simplemente el primero de la serie. Está fuera de serie, porque es el que crea, el que vivifica, el que santifica. Sólo en este sentido es el primero: la calidad de primero se traduce, pues, en primacía; las cosas dependen de El. De la idea de primacía, se pasa a la cohesión: las cosas tienen en El su principio de unidad... Cristo es el primero en la creación. El mundo invisible de las potencias y el mundo visible, han sido creados en El; y, de este modo, una imitación de Dios pasa al mundo creado, porque Cristo es la imagen del Dios invisible. Mas para que este influjo de semejanza se ejerciera era preciso, ya que Cristo es una persona, que participara en la creación, como causa eficiente: todas las cosas han sido creadas por El; y han sido creadas para El, tienden hacia El, para realizarse por El su propio fin que es el manifestar a Dios... Y aunque el plan primitivo fue obstaculizado, Cristo sigue siendo Aquel en quien todo tiene cohesión, Aquel de quien todas las cosas dependen con dependencia intrínseca, y la creatura no puede sustraerse a su dominio”⁴⁴.

⁴³ L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Du Cerf, París, 1954.

⁴⁴ *Ibid.*, 322-323. Lo hemos citado tal cual, aunque Cerfaux mezcle, en su comentario, los dos puntos de vista de la creación, el *activo* y el *intencional*.

El mismo Cerfaux que, durante su obra, ha tratado de seguir el pensamiento de Pablo en tres etapas o niveles sucesivos, observa que “el tercer nivel del pensamiento paulino —el de las epístolas de la cautividad—, nos ofrece la síntesis cristológica más completa... (cuyo) centro de interés lo ofrece la idea del misterio: la manera cómo Dios ha realizado la salvación, revela una sabiduría secreta de la cual *Cristo es objeto*, al mismo tiempo que es quien la realiza... Para expresar el contenido de este misterio, nos vemos obligados a definir las relaciones de Cristo con el mundo: Cristo unifica el mundo, judíos y paganos por un lado, y el mundo de las potencias por el otro, y lleva todo a la unidad de Dios. Esta obra, que no es más que el retorno a la unidad de origen, nos permite penetrar en el misterio de la persona de Cristo, imagen de Dios”⁴⁵.

Igualmente hacen a nuestro propósito, como expresión de una experiencia paulina similar a la que queremos encontrar en el *Principio y Fundamento* de San Ignacio, las siguientes palabras del mismo autor: “La unidad se halla en el arranque del mundo. Lleva el sello de la unidad de Dios (Padre), y de la unidad de Cristo (el Hijo de Dios) que participa de la unidad esencial. El mundo procede del Dios uno, y del único Señor (I Cor., 8, 6)... La unidad, que es el origen, es también el término, el fin de la creación. El mundo ha sido creado para Cristo (Col., 1, 16), que debe ser su único Señor, y el que dé cohesión a todo el cosmos... El mundo tiene su último fin en Dios, unidad primera y última, por Cristo. Antes del cristianismo, nada quedaba ya de aquella unidad primordial del mundo... La obra de Cristo consistirá en rehacer la unidad primitiva, dar de nuevo comienzo a lo que había existido en el principio. La unidad será ecuménica (judíos y paganos volverán a reunirse de nuevo), cósmica (las potencias se verán privadas de poder sobre el cosmos y sobre los hombres), y escatológica (su restablecimiento señalará el nacimiento de un mundo nuevo). Hay

cional, en lo que se refiere a Cristo. Es una confirmación de lo que dijimos, de su mutua implicación, y de la posibilidad de que un autor hable de ambos a la vez, en un mismo texto.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 402. Nosotros hemos subrayado la frase, *Cristo es objeto*, porque corresponde a lo que hemos llamado antes cristocentrismo *objetivo e intencional*.

paralelismo, no equivalencia, entre la unidad restaurada y la unidad primordial: porque la unidad primordial pertenecía al primer mundo, al antiguo, y arrancaba de Cristo creador; la segunda unidad parte de Cristo resucitado, salvador, y pertenece al mundo nuevo y definitivo ⁴⁶.

* * *

Pero volvamos a nuestro texto del *Principio y Fundamento*, y a las frases de él que más nos interesan: *Dios nuestro Señor, y su servicio, reverencia y alabanza*. ¿Qué sabemos del ambiente espiritual en que fue escrito ese *Principio y Fundamento*? ¿Cuál es, en ese ambiente y bajo la pluma de San Ignacio, el sentido exacto de esas frases —*Dios nuestro Señor y su servicio*, sobre todo—, frases que para nosotros pueden ser indiferentes o ambiguas —o sea, referirse a cualquiera Persona de la Santísima Trinidad, o a Dios sin distinción de Personas—, pero que San Ignacio usa con tanta predilección? Porque la verdad es que nuestro Santo, no sólo en los *Ejercicios* sino también en las *Constituciones* y en las *Cartas*, vuelve una y otra vez sobre la idea de un *servicio a Dios nuestro Señor*, idea que no tiene en él nada de imprecisa e impersonal, y que además parece ser el *fin último-práctico* de su vida y de su obra.

Para no alargarnos inútilmente en el estudio del texto ignaciano, vamos a resumir a continuación lo que hemos encontrado nosotros en dicho texto, y lo que podríamos encontrar fácilmente en el estudio paralelo que otros autores —con otros objetivos— han hecho de textos ignacianos similares. En el orden en que a continuación los propondremos, son los argumentos que hemos encontrado en favor del sentido cristocéntrico de esa frase del *Principio y Fundamento*, “el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma. Y las otras cosas sobre la haz de la tierra, son creadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del *fin para que es creado*” (EE. n. 23).

⁴⁶ *Ib'd.*, pp. 316-318. En este texto, aunque Cerfaux habla de ambos cristocentrismos, el *activo* y el *intencional*, con todo refiere el primero más bien al mundo antes del pecado; y el segundo, al mundo después del pecado y su redención.

1. El ambiente espiritual de San Ignacio, tal cual se manifiesta en las fuentes indiscutidas de su espiritualidad —por ejemplo, el *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia—, así como en los escritos de sus contemporáneos —como Luis Vives y Erasmo—, estaba lleno de la idea de una orientación de toda la creación *hacia Cristo*, de que Cristo era *principio y fin* de todas las cosas, de que era el *único fundamento* de nuestra vida espiritual. La *Imitación de Cristo* resume muy bien ese ambiente cristocéntrico, cuando pone en boca de Jesucristo estas frases —que sin duda habrá leído más de una vez San Ignacio: “Hijo, yo debo ser tu *supremo y último fin*, si deseas ser de verdad bienaventurado (o sea, como dirá San Ignacio, “salvar el alma”). Con esta intención se purificará tu deseo (o sea, se podrá llegar a la indiferencia, objetivo práctico del *Principio y Fundamento*)... Yo lo di *todo*, y quiero que se me devuelva *todo*...” ⁴⁷.

De modo que no sería un anacronismo que San Ignacio hubiera puesto, como *Principio y Fundamento* de sus *Ejercicios Espirituales*, la afirmación de que Cristo —o sea, el alabar, hacer reverencia y servir a Cristo— es *el fin para el cual el hombre es creado*.

2. Más aún, esta *intención cristocéntrica* de toda la creación no es ni puede ser extraña a la teología de ningún tiempo, porque es lo esencial del mensaje de San Pablo: como ha dicho muy bien un autor recientemente, resumiendo su estudio de la espiritualidad según San Pablo, “el centro alrededor del cual se organiza toda la espiritualidad paulina es lo que San Pablo llama el misterio, y que definirá en su Carta a los Colosenses diciéndoles que es Cristo en ellos, esperanza de gloria... Es —ese misterio— el gran secreto del *plan grandioso de Dios* acerca del mundo y del hombre en particular... Misterio del cual Jesucristo es a la vez *revelador y contenido objetivo*... En las *Cartas a los Colosenses* y a los *Efesios*, el misterio será pues Cristo, en cuanto realizador de la reconciliación (Col., 1, 26 ss.) y de la recapitula-

⁴⁷ *Imitación de Cristo*, lib. III, cap. 9: en ese capítulo es Jesucristo, Verbo encarnado, quien dirige tales palabras al alma. La traducción de G. Bardet ha puesto al Verbo solamente (*Imitation du Christ*, Desclée, Bruges, 1958, p. 395); pero no ha sido consecuente con todo el contexto del libro III, tal vez por una concepción demasiado teocéntrica de la mística.

ción universal en El mismo...". (Efes., 1, 9 ss., y 3, 3 ss.)⁴⁸.

De modo que más bien resultaría extraño que un hombre de Iglesia, como lo es evidentemente San Ignacio, quedará al margen de este movimiento cristocéntrico que atraviesa todas las épocas de la Iglesia, y que se condensa siempre en sus grandes santos.

3. La frase *Dios nuestro Señor*, aún en su contexto de creación, se puede referir a Cristo, Dios y hombre verdadero; de hecho, textos paralelos a éste, o similares en cuanto al tema, llaman a Cristo *Nuestro Creador y Señor*, nuestro *Señor y Dios*, *Nuestro Creador y Redentor*; y, finalmente, en otros textos ignacianos, a Cristo se lo llama expresamente —como se ve de ordinario por el contexto— *Dios nuestro Señor*⁴⁹.

4. La idea de un *servicio*, que en el *Principio y Fundamento* se refiere a *Dios nuestro Señor*, es en San Ignacio cristocéntrica: desde su conversión —por influjo sin duda de sus lecturas espirituales, llenas de la imagen de Jesucristo, Rey y Señor de todo el mundo, pero también por gracia especial— la idea de un *servicio personal a Cristo* se va progresivamente acentuando en San Ignacio, hasta culminar en la visión de la Storta, poco antes de establecerse en Roma. Tan es así que, después de esta visión, no se podría entender en San Ignacio un servicio a Dios que no sea expresamente un servicio a Cristo nuestro Señor, porque —como creyó sentirlo el mismo San Ignacio, y así lo comunicó a sus compañeros— en esa visión es el mismo Padre Eterno quien, en respuesta de su ferviente súplica, hecha por medio de la Virgen Santísima, lo puso al *servicio de su Hijo*⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, París, 1960 (primer volumen de una nueva historia de la espiritualidad), p. 120.

⁴⁹ Este argumento no lo hemos desarrollado mayormente, porque ha sido suficientemente tratado por otros autores, como los citados en nuestras notas 5, 6 y 11. Únicamente nos hemos detenido un poco en la distinción de aspectos, el uno *activo* —como sujeto— y el otro *intencional* —como objeto—, bajo los cuales Cristo puede ser considerado en la creación; y hemos indicado que, en el *Principio y Fundamento*, se trataría del segundo aspecto.

⁵⁰ Cfr. H. RAHNER, *La vision de Saint Ignace dans la chapelle de la Storta*, instar manuscripti, Wepion, 1959; traducción al francés del original alemán, publicado en *Zeitsch. f. Asz. u. Myst.* 1935 (existe un resumen en francés, publicado en *Christus* [1954] n. 1, pp. 48-65). Tan evidente es el cristocentrismo ignaciano en la idea de servicio de Dios, que nos hemos

Por eso diríamos que la frase *Dios nuestro Señor*, en el contexto en que se encuentra, que es de un *servicio* a El, se debe referir a *Cristo*.

* * *

Sólo nos resta, después de resumir nuestros argumentos, precisar con más exactitud el cristocentrismo que creemos haber encontrado en el *Principio y Fundamento* de San Ignacio. Diríamos que:

1. Es un cristocentrismo *intratrinitario*: Cristo es, en el sentido más pleno de la frase, nuestro Señor, porque es el Hijo de Dios; y porque en El vemos —como El mismo se lo dijo al Apóstol Felipe en la última Cena— a su Padre, en el Espíritu Santo⁵¹.

2. Es un cristocentrismo *intencional y objetivo*: así como, en el orden de la ejecución, Cristo es, como Dios y como Hombre, el *único mediador* entre Dios y los hombres, así es, *en el orden de la intención*, el *objetivo último* —y por eso el primero, el primogénito— en el plan de Dios.

En otros términos, Cristo *recapitula* —en la intención de Dios— todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles: “Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo...” (I Cor., 3, 22-23).

La idea paulina de la *recapitulación* podría pues caracterizar este cristocentrismo, con tal que no se reduzca a su ejecución escatológica, sino que se la vea operante, aún antes que El entre en la historia de los hombres, como Señor de todo, a quien todo pertenece y a quien todos deben servir⁵².

limitado a mencionarlo aquí, sin entrar en detalles. Nótese además que, para San Ignacio, es eso la *voluntad expresa del Padre*, como muy bien lo estudia Rahner (*ibid.*, p. 20).

⁵¹ Cfr. M. GIULIANI, en *Christus*, 6 (1959), pp. 330-336, quien explica lo familiar que le resultaba a San Ignacio la obra de *cada una de las Personas* divinas, pero siempre *intra-trinitariamente*; y señala además que esta gracia la tenía el santo *por y en Jesucristo*. Véase también la nota anterior, en su última parte.

⁵² Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, Herder, Freiburg, 1954, p. 221: “En cuanto al puesto que le corresponde a Cristo dentro del plan de Dios, no se lo aprecia adecuadamente si sólo se lo pone como remedio (salvífico) de un desorden existente en la humanidad, y no a la vez como corona, centro y fundamento de un orden superior del universo entero —y no sólo de los hombres— fundado en El y

3. Es un cristocentrismo *kerigmático*: se trata, en el *Principio y Fundamento*, de presentar en tal forma el plan de Dios sobre el hombre, que éste, al verlo en esa forma, se sienta movido a buscar, dentro de dicho plan, su propio puesto.

Consiguientemente, la consideración del *Principio y Fundamento* no sólo será un acto de fe, sino también de amor y de esperanza, virtudes teologales que son la razón de ser de la alegría que caracteriza la recepción del mensaje de Cristo y su Buena nueva⁵³.

4. Es, finalmente, un cristocentrismo *espiritual y cósmico*, en cuanto que fundamenta la vida espiritual en una vocación personal que se inserta en la orientación cristocéntrica de todo el cosmos, natural y sobrenatural, visible e invisible.

Consiguientemente, las perspectivas de esta vocación personal resultan tan variadas como variados son los grados del dominio de Cristo. Pero fundamentalmente son dos, la Iglesia, su Cuerpo, y el mundo, su Reino; y que corresponden a las dos vocaciones fundamentales, la estrictamente religiosa, y la laica⁵⁴.

por El... Como cabeza en perfección, es también Señor y Rey de todas las cosas, y a la vez, junto con Dios (Padre), el supremo y último fin, al que todas las cosas están subordinadas y a quien todos tienen que servir, y a quien pertenecen con todo su ser natural y sobrenatural, según las palabras del Apóstol: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei (Patris)*".

Los dos miembros primeros de la citada frase de San Pablo, corresponden perfectamente a las dos frases del *Principio y Fundamento* que estamos estudiando: 1) "las otras cosas sobre la haz de la tierra son creadas para el hombre"; 2) "el hombre es creado para... Dios nuestro Señor". El último miembro de la frase paulina, de corte escatológico, no entra en el plan de los Ejercicios, donde se trata únicamente del Reino actual de Cristo y no del Reino escatológico de Dios (Padre). Sobre esta última distinción de Reinos, cfr. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Herder, Freiburg, 1959, pp. 199-223. Según esta distinción, nosotros diríamos que el Reino de que habla San Ignacio, al término de la *Primera semana* y al comienzo de la *Segunda*, es el de Cristo; y la diferencia entre este Reino de Cristo y el plan cristocéntrico del *Principio y Fundamento*, consistiría en que en este segundo, todavía no se explicita que la intención de Cristo —por voluntad del Padre— es conquistar todo el mundo por la cruz.

⁵³ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, p. 25: "La tarea que aún hoy urge es la de traducir el cristocentrismo objetivo de la doctrina católica, en una vivencia subjetiva (*ibid.*, p. 25). Esta proposición inició el movimiento kerigmático, que hoy en día tiene tantas ramificaciones, sobre todo implícitas.

⁵⁴ Cfr. A. AUER, *Weltoffener Christ*, Patmos, Düsseldorf, 1960, pp. 300-304. Esta distinción, entre Iglesia y Reino de Cristo, completa la que

Llegamos así al término de esta primera etapa de nuestro trabajo, con argumentos positivos en favor del cristocentrismo del *Principio y Fundamento* —argumentos sacados del mismo texto, y de su ambiente histórico—, y con una primera aproximación al sentido exacto de dicho cristocentrismo, que hemos procurado determinar de una manera no sólo especulativa, sino también práctica, con vistas a su presentación dentro de los Ejercicios, teniendo para ello especialmente en cuenta, las obras de los autores espirituales que fundamentan la vida espiritual en Cristo nuestro Señor.

En la siguiente etapa de nuestro trabajo, y siempre con la misma inquietud no meramente especulativa sino también práctica, trataremos de introducirnos un poco más en el cristocentrismo del resto de los Ejercicios, para confirmar nuestra interpretación del *Principio y Fundamento*.

II. EL CONTEXTO INMEDIATO DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

Leturia, resumiendo sus ideas sobre la génesis del *Principio y Fundamento*, nos dice que "es evidente que la idea central del *Fundamento*, el descenso de las creaturas de Dios, y su necesaria ascensión y reintegración a través de la indiferencia en el fin último que es el mismo Dios, constituyó una de las experiencias más vivas de la eximia ilustración (de Manresa). Más aún, contribuyó de manera sobresaliente a estructurar todos los Ejercicios. Su reflejo repercutió en la *oración preparatoria* que se repite en todas las meditaciones. Su consecuencia lógica organizó las *elecciones*. Su elevación se abrazó con el *amor perfecto que corona* los Ejercicios, y las *reglas de discernimiento de espíritus*"⁵⁵.

Ahora bien, así como Leturia —y con razón— ve la repercusión del *Principio y Fundamento* en todos los Ejercicios, así nosotros, para confirmar el cristocentrismo que creemos haber ha-

ya hicimos en nuestra nota 52, entre Reino de Cristo y Reino de Dios (Padre). Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, II/2 (Hueber, München, 1955), p. 425; IV [1959], pp. 91-93). Véase además, en esta entrevista de la revista, el *boletín de espiritualidad laical*, donde comentamos la importante obra de Auer.

⁵⁵ P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1957, p. 21.

llado en dicho *Principio y Fundamento*, vamos a tratar de hallar su repercusión en el cristocentrismo de todos los Ejercicios. O sea, después de haber estudiado el texto del *Principio y Fundamento*, vamos a ver su contexto, entendiendo por tal todos los Ejercicios, pero sobre todo su *contexto inmediato*, que vamos a tratar de determinar cuanto antes.

Para ello, nos vamos a fijar en los textos en los cuales San Ignacio usa la misma frase *Dios nuestro Señor* —cuyo cristocentrismo nos interesa—, o frases similares a ella, como *Cristo nuestro Señor*. Resultan ser todos consejos de oración, para comenzar o terminar la oración; y son los siguientes, por su orden lógico⁵⁶.

Tercera adición: “Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie... alzado el entendimiento arriba, considerando como *Dios nuestro Señor* me mira, etc.” (EE. n. 75).

Oración preparatoria: “Pedir gracia a *Dios nuestro Señor*, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” (EE. n. 46).

Segundo preámbulo: “Demandar a *Dios nuestro Señor* lo que quiero y deseo... (EE. n. 48).

Coloquio: “Imaginado a *Cristo nuestro Señor* delante y puesto en Cruz, hacer un coloquio, cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados...” (EE. n. 53).

“Acabar con un *coloquio de misericordia*, razonando y dando gracias a *Dios nuestro Señor*, porque me ha dado vida hasta ahora...” (EE. n. 63).

“Haciendo un *coloquio a Cristo nuestro Señor*... darle gracias, porque no me ha dejado caer (en el infierno)... acabando mi vida” (EE. n. 71).

Todos estos documentos de oración serían pues el *contexto inmediato* del *Principio y Fundamento*, sea porque siguen lógi-

⁵⁶ El orden material de los documentos sería otro, como se advierte por su numeración. Pero lógicamente, la *Tercera adición* precede a la *oración preparatoria* y a todos los documentos ignacianos de oración, porque es lo primero que se hace, exactamente antes de comenzar la hora de oración.

camente al mismo, sea porque usan la frase-clave, *Dios nuestro Señor*, u otra similar.

Por de pronto, lo primero que nos puede llamar la atención en ese contexto, es precisamente el uso —que para San Ignacio parece ser indiferente— ya de la frase *Dios nuestro Señor*, ya de la frase *Cristo nuestro Señor*: hasta el punto de que —en la mentalidad de San Ignacio— parecerían ser sinónimas, como lo son —para mencionar un caso que nos parece similar— las advocaciones *Kyrie-elison* y *Christe-eleison*, en las letanías de la Iglesia⁵⁷.

Pero hay algo más: consultando las diversas versiones de los Ejercicios, todas ellas del tiempo de San Ignacio, hemos podido descubrir, respecto de uno de esos documentos de oración, que es la *Tercera adición* —precisamente el *contexto más inmediato* lógicamente al *Principio y Fundamento*— una variante muy interesante, porque según ella la frase *Dios nuestro Señor* se traduce nada menos que por ésta: *mi Señor Jesús*.

Conviene recordar aquí que existen tres versiones de los Ejercicios, que nos vienen del tiempo de San Ignacio: la *Versio vulgata*, la *Versio prima*, y el *Autógrafo*; a las que se puede agregar una cuarta versión, posterior en tiempo pero que tiene cierta autoridad, debida al Padre Roothaan⁵⁸.

El *Autógrafo* —llamado así, no tanto por haber sido escrito por el mismo Santo, cuanto usado y corregido por él— es el texto que hemos citado más arriba. A su propósito, sólo diremos ahora que usa, en la *Tercera adición*, la misma frase que el *Principio y Fundamento*, *Dios nuestro Señor*; y que habla de hacerle una *reverencia* o humillación, en concordancia sin duda con la idea expuesta en el *Principio y Fundamento*, de que nuestro fin es hacerle reverencia a ese Señor. Añadamos solamente que las otras partes del mismo fin se explicitan en la *Oración preparatoria*, donde se pide gracia, al mismo Dios nuestro Señor, para que —durante toda la hora de la oración— “todas mis intenciones, acciones y operaciones, sean puramente ordenadas en *servicio y*

⁵⁷ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Aubier, París, 1952, II, pp. 97-98.

⁵⁸ Por eso han sido publicadas las cuatro versiones, en columnas paralelas, en MHSI, *Exercitia* (Madrid, 1919), pp. 222-563.

alabanza de su divina majestad" (EE. n. 46). De modo que hay verdadera unidad entre ambos documentos de oración, la *Tercera adición* y la *Oración preparatoria*, unidad que dependen de la afirmación del *único fin* del hombre que, según el *Principio y Fundamento*, es alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor.

La *Versión prima*, cuyo rudo latín, lleno de hispanismos, podría atribuirse al mismo San Ignacio⁵⁹, no es más explícita que el *Autógrafo*⁶⁰.

Tampoco tiene nada de peculiar la última de las versiones arriba indicadas, la del P. Roothaan, porque se atiene rigurosamente al texto *Autógrafo*⁶¹.

En cambio, la *Versio vulgata* —cuyo latín cuidadoso se debe a Frucio— traduce explícitamente el cristocentrismo que andamos buscando. Dice así: "Ut a loco futurae meditationis, uno vel gemino adhuc passu distans, per tantillum tempus, quo percurri oratio dominica posset, animo sursum elevato, considerem *Domini meum Jesum*, ut praesentem et spectantem quidnam acturus sum, cui reverentiam cum humili gestu exhibere debeam"⁶².

Creemos que esta variante es muy importante, porque implica la traducción de la frase *Dios nuestro Señor* en un sentido explícitamente cristocéntrico; y precisamente en un documento de oración, tan inmediato a nuestro *Principio y Fundamento*, como lo es la *Tercera adición*. Y nótese que no es una traducción exigida

⁵⁹ Cfr. P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1957, p. 20 nota 67.

⁶⁰ Cfr. MHSI, *Exercitia*, p. 303. El Códice Vaticano (ejemplar de Helyar), en lugar del simple *Deus*, pone *Dominus noster*.

⁶¹ En cambio, otra versión latina del tiempo de San Ignacio —la del inglés Helyar, ejercitante del Santo— tiene una variante que tal vez no sea fuera de propósito citar aquí: además de la presencia del Señor, pone la de *toda su corte celestial* (MHSI, *Exercitia*, p. 647). Ahora bien, en la experiencia ignaciana, la mención de la corte celestial es señal de la presencia de *Cristo*, considerado precisamente como *Nuestro Señor*; véase, en las *Constituciones*, la fórmula de los votos, que se hacen en la presencia de *Cristo*, de su Madre y de sus santos (Parte V, cap. 3, n. 3); en los Ejercicios, la oblación con que el ejercitante responde al *Llamado del Rey* (EE. n. 98); y, sobre todo, en el *Diario Espiritual*, donde de continuo se mencionan los santos interpelantes, junto a los mediadores, Jesucristo y su Madre (cfr. edición de Larrañaga, BAC, Madrid, 1947, pp. 694, 702, 703; 720, 733, 751).

⁶² MHSI, *Exercitia*, p. 302.

por las reglas del latín —y que, por tanto, se podría meramente atribuir a la mentalidad de Frucio, y no a la del autor de los Ejercicios—, sino que, por el contrario, tiene un giro más afectivo que el texto *Autógrafo* o la *Versio prima*.

Ni es un cambio que haya podido pasar desapercibido a quienes corrigieron la traducción de Frucio: por la cantidad de tales correcciones, y por el género de las mismas, podemos suponer que este cambio fue advertido; y, sin embargo, fue respetado⁶³.

Podemos pues pensar que, para todos los que intervinieron en la redacción y corrección de la *Versio prima* —incluido en ellos sin duda el mismo San Ignacio— la frase *Dios nuestro Señor* tenía, al menos en la *Tercera edición*, sentido explícitamente cristocéntrico, ya que se la traducía —en latín— por *Domini meum Jesum*. De aquí a pensar que, en los demás documentos de oración que forman el contexto inmediato del *Principio y Fundamento*, se puede y se debe hacer lo mismo, hay un solo paso. Y lo daremos a continuación, a la vez que resumimos nuevamente todos los argumentos que creemos haber encontrado en el contexto inmediato del *Principio y Fundamento*.

* * *

¿Qué concluimos pues de esta primera lectura de los textos ignacianos que son el contexto inmediato del *Principio y Fundamento*, pero sobre todo de la lectura detenida, en todas sus versiones, de la *Tercera adición*, que es su documento más inmediato?

Por de pronto, son todos ellos *documentos de oración*. Ahora bien, como dicen unánimemente los autores espirituales, una

⁶³ Cfr. MHSI, *Exercitia*, pp. 150-154. El editor de *Monumenta* señala tres géneros de correcciones: adiciones, cambios, y tachaduras. Sus autores parecen ser Polanco y otro desconocido. Para dar un ejemplo del cuidado puesto en estas correcciones, mencionemos una que hace a nuestro propósito: en la *Contemplación para alcanzar amor*, la *Versio vulgata* ponía expresamente —en la *Oración preparatoria*— "coram Domino Christo, angelisque sanctisque omnibus..."; y el corrector tachó la palabra añadida *Christo* (a nuestro entender, porque la consideraba superflua, porque el contexto de la corte celestial se refiere, en la experiencia ignaciana, a Cristo nuestro Señor, como tendremos que verlo en seguida).

vida de oración normal —como tenemos que suponer era la de San Ignacio, cuando escribía, al menos en su redacción definitiva, todos estos documentos— no se compadece con una imprecisión en el trato con Dios; o sea, con una falta de distinción de la Persona divina a quien se dirige la oración⁶⁴. Y como algunos de esos textos se refieren expresamente a Cristo nuestro Señor, tenemos que suponer que todos —también los que sólo dicen *Dios nuestro Señor*—, en la mentalidad y la manera de hablar de San Ignacio, se refieren a Cristo nuestro Señor⁶⁵.

Nos consta, además, que San Ignacio, en otras circunstancias y en textos paralelos entre sí, usaba indiferentemente, ya una frase *explícitamente cristocéntrica*, ya la frase —que nosotros queremos interpretar cristocéntricamente— *Dios nuestro Señor*⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. S. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'âme en elle-même*, Commentaire du P. L. de Mercin, pp. 259-260: "No dejemos escapar la ocasión de subrayar la importancia de nuestras relaciones personales con cada una de las Personas de la Trinidad. Bajo pretexto de salvaguardar la acción común a las tres Personas divinas, hemos olvidado el uso tradicional de las fórmulas de oración que se dirigen de distinta manera al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo. Esas fórmulas expresan evidentemente actitudes interiores diferentes, y traducen relaciones diversas del cristiano con cada una de las Personas divinas. El sentido de esta diversidad constituye una de las riquezas de la espiritualidad bonaventuriana, y se justifica en su teología de la Trinidad por explicaciones precisas y bien matizadas... Señalemos además aquí uno de los criterios habituales para juzgar del estado de oración: el hombre de oración posee el sentido de sus relaciones especiales con cada una de las Personas divinas; normalmente, la ausencia de tal discernimiento paraliza la vida interior. Dirigirse a Dios como a un todo indivisible, siempre y en todo momento, no favorece la vida de oración. Preparemos, en la tierra, por la fe, la visión distinta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

Tal es también, por ejemplo, la opinión de A. STOLZ, *Teología de la mística* (Patmos, Madrid, 1952), pp. 253-270.

⁶⁵ De acuerdo con la cita de la nota anterior, las actitudes particulares frente a cada Persona de la Trinidad se traducirían con palabras que expresan las relaciones igualmente particulares que se tienen con esa Persona. Ahora bien, la palabra *Señor* expresaría, en la mentalidad de San Ignacio, esa relación particular que sentía para con el *Hijo de Dios hecho hombre*: recuérdese la visión de la Storta, cuando San Ignacio sintió que el Padre lo ponía *al servicio de Jesucristo*, como él mismo durante largo tiempo lo había pedido por intercesión de la Madre (cfr. H. RAHNER, *La visión de S. Ignace dans la chapelle de la Storta*, citado en nuestra nota 50).

⁶⁶ Cfr. M. GIULIANI, *Dieu notre Créatur et Rédempteur*, Christus, 6 (1959), pp. 333-334, nota 4. Para poner nosotros un ejemplo de lo que decimos, observemos que, en las *Constituciones*, mientras en un texto dice expresamente que el principio de la Compañía es *Cristo* (Parte X, n. 1), en

Nos consta, además, que otros santos han hecho lo mismo en sus escritos; y que también ellos han usado, en sentido concientemente cristocéntrico, frases que para nosotros pueden resultar indiferentemente aplicables a cualquiera de las divinas Personas⁶⁷.

Nos parece pues que podemos concluir que, en todos los documentos citados de la oración ignaciana —contexto inmediato del *Principio y Fundamento*—, San Ignacio entiende la frase *Dios nuestro Señor* —común a todos esos documentos— en un sentido explícitamente cristocéntrico.

Tal vez nosotros nos hayamos acostumbrado, durante largo tiempo, a fijar la atención en el primer término de esa frase, *Dios*, refiriéndola toda ella a Dios, sin distinción de Personas; pero nuestras costumbres no tienen por qué ser las de San Ignacio⁶⁸.

Además, debemos tener en cuenta que la frase *Dios nuestro Señor*, aun en estos documentos de oración, se halla siempre en un *contexto de servicio*: y, como ya indicamos antes, el Señor a cuyo servicio se sentía puesto San Ignacio —por explícita voluntad del Padre, y en respuesta a su explícito ruego— era siempre Cristo⁶⁹.

* * *

Hasta aquí nos hemos limitado a considerar la *Tercera adición* —y todos los otros documentos de oración que la complementan— más bien en su aspecto material: o sea, en cuanto

otros textos paralelos (Proemio, y Parte X, n. 12) dice que es *Dios nuestro Creador y Señor*.

⁶⁷ Tal sería el caso de San Pablo, según Cerfaux, en su estudio sobre Jesucristo en la teología del Apóstol: "A veces el valor de los nombres y expresiones —que usan ciertos santos— se va atenuando en el curso de los siglos; y muchas veces vacilamos ante el esfuerzo que exige el devolverles la plenitud original. Un estilista y un teólogo como San Pablo, que sabía lo que significaban palabras como *Cristo y Kyrios*, empleaba con plena conciencia —cristológica— estas fórmulas que para nosotros se han diluido en contenidos indiferenciados" (cfr. *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Du Cerf, París, 1954, p. 381).

⁶⁸ Costumbre que tampoco queremos ahora probar que sea absoluta, pero sí que se demuestra *en casi todos los casos*. Por ejemplo, la frase *Eterno Señor* la aplica *casi siempre* San Ignacio a Jesucristo (EE. nn. 65, 95, 98); lo que no impide que *una vez* la diga del Padre (EE. n. 63).

⁶⁹ Véase nuestra nota 50.

que todos esos documentos contienen, en una u otra forma —a veces expresamente cristocéntrica, a veces no— la frase esencial del *Principio y Fundamento* que estamos interpretando, *Dios nuestro Señor*.

Pero creemos que existe una relación más esencial entre todos esos documentos —pero especialmente la *Tercera adición*— y nuestro *Principio y Fundamento*; y es lo que vamos a considerar rápidamente a continuación, antes de dar por terminada esta parte de nuestro trabajo.

Se trata de lo siguiente: la *Tercera adición* supone que el ejercitante, al ir a hacerla, ya tiene una idea grande de Jesucristo como Señor suyo; tan grande, que San Ignacio considera obvio que el ejercitante sienta necesidad de manifestarle la reverencia que a sus ojos le merece tal Señor, y así lo haga con algún gesto externo.

Ahora bien, esta idea grande de Jesucristo no puede hallarse, en este momento previo a cualquiera de las consideraciones de la *Primera semana*, en otro documento de los Ejercicios que no sea el *Principio y Fundamento*: es el único documento que precede a la *Tercera adición*; y la precede, como hemos dicho antes, sin solución de continuidad.

Si en el *Principio y Fundamento* sólo se tratara de Dios —sin distinción de Personas—, o si se tratara directamente de otra Persona que no sea la de Jesucristo, no se entendería por qué San Ignacio, inmediatamente después de la presentación de otra Persona divina, escoja la Persona del Verbo, ya encarnado, para hacerla objeto de la reverencia del ejercitante. Parecería más obvio que siguiera teniendo presente la misma Persona que fue objeto del *Principio y Fundamento* —por ejemplo, el Padre, a quien nosotros solemos ahora, contra la costumbre tradicional, atribuir la creación—; o, lo que es menos admisible aún, siguiera hablando de Dios, sin distinción de Personas.

En cambio, si —como lo hemos tratado de mostrar en la primera parte de este trabajo— en el *Principio y Fundamento* es Jesucristo quien se tiene explícitamente en cuenta; y, sobre todo, si se lo presenta con toda la grandeza que tuvo desde toda la eternidad; grandeza que, de hecho, no se manifestó en El

hasta después de su resurrección⁷⁰, pero que le estaba destinada desde toda la eternidad, entonces se entiende que el ejercitante —viéndolo así desde el primer momento de sus Ejercicios— se sienta movido a hacerle reverencia.

Además, si el *Principio y Fundamento* presenta a Cristo como Señor, a cuya alabanza, reverencia y servicio ha sido creado el hombre, de modo que todas las demás cosas —incluso los espíritus, como dice San Ignacio en la *Carta de la Perfección*— no sean sino ayudas que el mismo Señor le facilita al hombre para que lo sirva, se entiende perfectamente que el ejercitante no sólo se sienta movido a hacerle reverencia —como lo pide la *Tercera adición*—, sino que además sentirá —como se lo dice la *Oración preparatoria*— que tiene que pedirle, a dicho Señor, “qué todas sus intenciones, acciones y operaciones —durante la hora de oración— sean puramente ordenadas en servicio y alabanza” de El (EE. n. 46).

Y, en la misma forma, entenderá el ejercitante que, durante el curso de las meditaciones, sea siempre el mismo Jesucristo el que deba tener en vista, sea para ver “cómo de creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal...” (EE. n. 53), sea para darle gracia “porque me ha dado vida hasta ahora...” (EE. n. 61), y “porque no me ha dejado caer... (en el infierno), acabando mi vida” (EE. n. 71).

Creemos que este último argumento, de la unidad lógica que existiría entre el cristocentrismo evidente de todos los documentos de oración que presenta San Ignacio en sus Ejercicios —ya desde la *Primera semana*—, y el cristocentrismo de la imagen de Dios, del hombre y del mundo, que presentaría —según nuestra interpretación— el *Principio y Fundamento*, es un buen argumento en favor de nuestra interpretación cristocéntrica.

Lo veremos mejor a continuación, exponiendo más de propósito la función que, a nuestro juicio, tiene el *Principio y Fundamento*, no solamente respecto de la elección —como hasta ahora lo han considerado casi exclusivamente los comentaristas— sino también y sobre todo respecto de la oración. Porque nos

⁷⁰ En cualquiera de los sentidos que pueda tener Rom., 1,4; cfr. S. ZEDDA, *Prima lettura di S. Paolo*, Torino, 1958, vol. II, p. 203, nota 11.

parece que los comentaristas que nos han precedido, han sabido darle un suficiente *fundamento a la elección* —indiferencia y generosidad—, pero no han sabido explicitar suficientemente el *principio de la oración* ignaciana, que es una imagen grande de Cristo. Y es lo que intentaremos a continuación, dando por supuesto que *oración y elección* son los dos pivotes fundamentales de los Ejercicios ⁷¹, y queriendo probar que ambos a dos tienen el mismo *Principio y Fundamento*.

III. FUNCION DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

Muchos son los comentaristas que han recalcado la función, por así decirlo, *pedagógica*, del *Principio y Fundamento*: o sea, el papel fundamental que tiene para crear, en el ejercitante, una *actitud de indiferencia* frente a todas las cosas que no sean el mismo Dios ⁷².

⁷¹ Cfr. G. FESSARD, *Dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956, pp. 303-304, según nuestro comentario en *Ciencia y Fe*, 13 (1957) p. 345.

⁷² Es el planteo tradicional del *Principio y Fundamento*, que se encuentra por ejemplo en el Directorio de Vitoria, dictado por San Ignacio: "Después (de las reglas, que están al principio de los Ejercicios) se le da el *Fundamento*, declarándosele de manera que él —el ejercitante— tenga ocasión de hallar lo que busca. Convendría hacerle el camino de esta manera: para que sintáis la *dificultad* que hay en usar indiferentemente de los medios que Dios nuestro Señor nos ha dado para que consigamos el fin para que nos creó; y para que, conociendo esto, os pongáis *totalmente* en sus manos, pues aquí está el fundamento de que hallemos lo que deseamos, mirad... (y a continuación, pone ejemplos de unos que se han salvado por un camino, y de otros que, por el mismo camino, se han condenado). Y así... unos con las riquezas han ganado el cielo, y otros, con ellas, el infierno. Pues siendo esto así, y que de parte de los estados (y cosas) no venga esta *malicia*, cierto viene de parte nuestra, que sin pensar nos entramos en cosas, e inclinamos nuestros ánimos sin considerar si conviene al servicio de Dios... Pues cierto es que habiendo esta *dificultad*, y no sabiendo lo que nos conviene, es menester que *totalmente* nos resignemos en las manos de Dios nuestro Señor; para lo cual consideraréis este fundamento bien. Podrále dividir en tres partes: 1. el fin para que Dios lo creó; 2. los medios; 3. la *dificultad* que hay en tomar éste o aquél, sin saber cierto el que más conviene, según lo ya dicho, y el *daño* que de esto viene, para que así nazca ponerse en *equilibrio*..." (MHSI, *Mon. Ign.*, 72, p. 100). Como se ve, el *objetivo* del *Principio y Fundamento*, en esta presentación del mismo, es *pedagógico*, o sea, el equilibrio —o indiferencia—; y el *motivo* principal, también *pedagógico*, el peligro que se corre por falta de indiferencia (nosotros hemos subrayado, en el texto, las frases que más nos interesaban para llamar la atención sobre estos aspectos *pedagógicos* de este *Directorio*).

No faltan tampoco comentaristas que hayan señalado la importancia que, para dicha función pedagógica, tiene una imagen grande de Dios: o sea, han recalcado la función *teológica* que el *Principio y Fundamento* tiene por su idea de un Dios, principio y fin de todas las cosas, trascendente e infinito, a quien San Agustín llamaba por eso *Deus semper maior* ⁷³.

¿Qué agrega, a esas dos interpretaciones —la una más pedagógica, y la otra más teológica, aunque ambas íntimamente relacionadas—, nuestra interpretación cristocéntrica del *Principio y Fundamento*?

Diríamos, por de pronto, que añade, a las otras dos interpretaciones, un punto de vista más *espiritual*, en cuanto que ve, en ese documento, el *principio y fundamento de la oración* ignaciana: ésta, como la misma elección —hacia la cual miran exclusivamente las otras dos interpretaciones— resultaría así, como la misma elección ignaciana, expresamente centrada en Cristo. Porque la *pedagogía* ignaciana, caracterizada por la indiferencia ⁷⁴, necesita ciertamente de lo que algunos autores han llamado la *teología del magis*, o sea, como ya dijimos, de la idea del *Deus semper maior* ⁷⁵; pero no menos necesita de una *crisología explícita*, que debe hallarse por tanto contenida, como dicha teología, en el *Principio y Fundamento* ⁷⁶.

Porque, si bien para la elección podría parecer suficiente —no lo es, de hecho, en la mentalidad cristocéntrica de San Ignacio— la mera consideración de la *teología del magis* —sin distinción de personas, y fundada meramente en la sola consi-

⁷³ Es el planteo teológico iniciado por Przywara, en su clásica *Teología de los Ejercicios* que se tituló, por esa razón, *Deus semper maior* (Freiburg, 1938-1940). Similar planteo teológico tienen los comentarios de H. Rahner, quien suele hablar de la *teología del magis* (cfr. *La genèse des Exercices*, Toulouse, 1948, *passim*).

⁷⁴ Con tal que se entienda esta indiferencia con toda su riqueza existencial teológica, cfr. K. RAHNER, *Spiritualité ignatienne et dévotion au Sacré-Coeur*, RAM., 35 (1959), pp. 148-151, 154-157, 160-164.

⁷⁵ Frase agustiniana, que también se encuentra en Santo Tomás; pero en éste es expresamente cristológica. Dice el Santo Doctor, en el *himno del Corpus Christi*: "Lauda, Sion, Salvatorem; lauda ducem et pastorem... Quantum potes, tantum aude; quia maior omni laude, nec laudare sufficis".

⁷⁶ Preferimos, al menos en esta ocasión, hablar de *crisología* y no meramente de cristocentrismo. Cfr. R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Werkbund, Würzburg, 1955, p. 80.

deración de la infinitud de la naturaleza divina—, no basta para una elección —como la quiere San Ignacio— fundada en una vida de oración a su vez bien fundada: la historia de la espiritualidad y, por tanto, también la teología espiritual, confirman el principio de que toda oración debe tener como fundamento a Cristo ⁷⁷.

En otras palabras que hacen más a nuestro propósito, *el principio y fundamento de toda oración cristiana* y, consiguientemente, de la elección tal cual la concibe San Ignacio, *es una imagen*, exacta y rica de contenido, de *Cristo nuestro Señor*: imagen que, para San Ignacio, es la de Aquel a quien él llama *Dios nuestro Señor*, y al que presenta como *fin de la creación* del hombre y de todas las demás cosas.

Si quisiéramos ahora explicitar los rasgos de esa imagen de Cristo que responden al título de *Dios nuestro Señor* que San Ignacio le atribuye en su *Principio y Fundamento*, cuando afirma de El que es el fin del hombre, no podríamos hacer nada mejor que glosar los siguientes textos paulinos ⁷⁸: “Nadie puede poner otro fundamento —ni a la vida de oración, ni a la elección de vida— que el que está puesto, Jesucristo” (I Cor., 3, 11), “imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues en El fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos y las dominaciones, los principios ⁷⁹ y las potestades. Todo fue creado por medio de El, y para El. El existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en El” (Col. 1, 15-20); a quien “Dios (Padre) exaltó, y le dio el Nombre que está sobre cualquier otro; para que

⁷⁷ Cfr. A. STOLZ, *Teología de la mística*, Patmos, Madrid, 1952, pp. 51-67. Sobre las raíces paulinas de esta oración *en Cristo* —que son las raíces de nuestra interpretación cristológica del *Principio y Fundamento*— cfr. F. HEILER, *La prière*, p. 272 (citado por J. HUBY, *Mystiques paulienne et johannique*, Desclée, 1946, p. 96).

⁷⁸ En esta glosa de textos paulinos, hemos tenido que prescindir —por razones de estilo— del himno cristológico de Efes., 1, 4-23: San Pablo ha puesto, como *sujeto* de su himno, a Dios Padre —su voluntad, su plan, su poder—, y como *objeto* a Cristo; mientras que nosotros, en nuestra glosa de textos paulinos, hemos puesto como *sujeto* a Cristo, dejando implícito que tal es el *objeto* de la voluntad de Dios. Pero, para la consideración práctica del *Principio y Fundamento*, es importante tener en cuenta todo el capítulo primero de los Efesios; así como el comienzo del capítulo segundo interesa para la práctica de la *Primera semana*.

ante El doble la rodilla todo cuanto hay en el cielo, en la tierra y en el infierno; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, a gloria de Dios Padre” (Fil., 2, 9); que es además “el Hijo, a quien (el Padre) constituyó heredero universal y por quien también creó todas las cosas. El es el resplandor de su gloria y la imagen de su Ser. Todo lo sustenta con su poderosa palabra. Después de habernos purificado de nuestros pecados, está triunfante a la diestra de Dios en lo más alto de los cielos: así llegó a ser tan superior a los ángeles, cuanto es más aventajado el Nombre que recibió por herencia” (Heb. 1, 2-3); y por eso podemos decir de El que, así como hay “un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas; (así hay) un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por El” (I Cor., 8, 6).

De modo que la frase de San Ignacio en el *Principio y Fundamento*, *Dios nuestro Señor*, es a la vez expresión de la divinidad de Cristo —fundamento último de la *teología del magis*—, y expresión del dominio absoluto del mismo Cristo, Dios y hombre verdadero: meditando a fondo esa frase, necesariamente el ejercitante se sentirá, desde este primer momento de sus Ejercicios, en la esfera de influencia de una fuerza, no impersonal, sino proveniente de la persona misma de Cristo.

En esta forma, la experiencia de Cristo —propia de las cuatro *Semanas* siguientes— no se reducirá al mero recuerdo del Jesús histórico, sino que significará, para el ejercitante, la presencia concreta y personal del Cristo glorioso ⁷⁹, al que San Ignacio, ya desde el *Principio y Fundamento*, llama *Dios nuestro Señor*; presencia que se puede llamar mística, no en el sentido de ser privilegio de pocos, sino por ser misteriosa ⁸⁰.

Tal punto de vista espiritual y místico, que trasciende el planteo, a primera vista histórico, de las *Semanas* de los Ejer-

⁷⁹ Cfr. A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Herder, Freiburg, 1956, pp. 41-42. A continuación, nos valdremos de las descripciones que este autor hace de la frase paulina, *in Christo*, *ibid.*, pp. 36, 51-52, 61, 63. Como este mismo autor lo advierte, la experiencia cristiana que se expresa en esa forma, no es el caso excepcional del mismo Apóstol, sino patrimonio ordinario de cualquier cristiano (*ibid.*, p. 47), a partir de su bautismo (*ibid.*, p. 35).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 47. Cfr. A. STOLZ, *Teología de la mística*, pp. 191-211.

cicios —y que por eso puede ser su punto de partida trascendente—, es el que se halla sintetizado en la frase del *Principio y Fundamento* que estamos estudiando, y que se reduce en último término a la afirmación que *Cristo es el Señor a cuya reverencia, alabanza y servicio ha sido creado el hombre.*

IV. CONCLUSION

En tiempo de San Ignacio, tal vez su planteo cristocéntrico no necesitaba de un desarrollo explícito, sino que bastaba quizás su repetida frase, *Dios nuestro Señor*, para suscitar en el oyente un mundo de vivencias cristianas que eran patrimonio evidente de su época⁸¹.

Los jesuitas de las épocas posteriores se caracterizaron más bien por su afán pedagógico; y escribieron *Directorios* para la práctica de los Ejercicios. Por eso mismo, así como no se preocuparon mayormente de los aspectos más teológicos de los Ejercicios —teología del *magis*, o del *Deus semper maior*—, así tampoco se preocuparon mayormente de subrayar los aspectos cristocéntricos, sino que insistieron casi exclusivamente en los aspectos que antes hemos llamado pedagógicos, como la indiferencia y la generosidad para una buena elección⁸².

Nuestra época, en cambio, se ha caracterizado —tal vez por

⁸¹ Otra gran santa de la misma época, Santa Teresa de Jesús, ponía el mismo principio y fundamento a su modo de orar —y de vivir—. Cfr. MARIE-EUGENE DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir Dieu*, Edit. du Carmel, Tarascon, 1949, pp. 64-77, 180-193. Este autor explica teológicamente este modo de orar, en primer lugar, por la idea evangélica de la mediación; y, en segundo lugar, por la idea paulina de la primacía de Cristo (*ibid.*, pp. 73-73). En cuanto a la relación entre ambas ideas, téngase en cuenta lo que dijimos en nuestra nota 7.

Para las relaciones entre el cristocentrismo de Santa Teresa, y la dirección espiritual que recibió de la Compañía, cfr. V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio* (estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús), A. C. de P., Madrid, 1944, pp. 68-100, quien particularmente estudia la presencia de la Humanidad de Cristo en la oración teresiana.

⁸² Véase el Directorio de Victoria —dictado por San Ignacio— que hemos citado en nuestra nota 72. Igualmente notable es el lugar que le atribuyen, durante el tiempo consagrado a la consideración del *Principio y Fundamento*, al examen del modo de comportarse, hasta ese momento de los Ejercicios, respecto de él. Cfr. los Directorios de Miró (MHSI, II, 72, p. 381), Cordeses (*ibid.*, p. 539), Pereyra (*ibid.*, pp. 148 y 150), González Dávila (*ibid.*, p. 500), y el Directorio oficial (*ibid.*, p. 644).

reacción frente a la época inmediatamente precedente⁸³— por un deseo inextinguible de explicitar, hasta la última consecuencia, tanto el aspecto teológico como el cristológico de la vida espiritual: hasta ver la abundante literatura sobre ambos temas, tanto en exégesis como en teología especulativa, en pastoral y en espiritualidad.

En realidad, tan importante es esta base teológica y cristológica de la vida del cristiano, que no puede faltar absolutamente en ninguna época del cristianismo; ni una época, ni mucho menos un autor, puede pretender la exclusividad de la vida cristocéntrica, porque es una constante de la vida cristiana⁸⁴.

Sin embargo, siempre podemos —y debemos— intentar renovarnos en lo esencial del cristianismo —y nuestra época se ha caracterizado precisamente por el número de libros, de diversos autores, sobre el tema de la *esencia del cristianismo*—, tratando de expresar eso esencial de una manera que llegue al alma del cristiano de nuestra época.

Sobre todo, siempre podemos —y debemos hacerlo, si queremos seguir viviendo de nuestra rica tradición espiritual— tratar de devolverle, a las expresiones de otras épocas, el rico contenido teológico y cristológico que tuvieron en los labios o en los escritos de nuestros antepasados, por lo menos de aquellos que son *hombres de iglesia* y que, como tales, pueden y deben hacerse oír en la iglesia de nuestro tiempo⁸⁵.

Tal ha sido, en último término, el objetivo de nuestro trabajo: aceptar la expresión ignaciana —tan repetida bajo la pluma de San Ignacio— *Dios nuestro Señor*, tal cual ella se en-

⁸³ La pérdida u obnubilación de la idea de Dios, pero sobre todo de una imagen grande de Cristo, especie de *des-cristianización*, no de las masas alejadas de la Iglesia, sino de las mismas almas buenas, ha sido el mayor peligro que ha amenazado nuestra vida de oración, tanto la privada como la pública. Respecto de esta última, cfr. F. HOFMANN, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung*, en *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, Benziger, 1958, sobre todo pp. 486-496.

⁸⁴ Cfr. F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origenes*, Aubier, París, 1951, pp. 7-9, 153-154.

⁸⁵ Tal es el magnífico trabajo de H. RAHNER, *La genèse des Exercices*, Toulouse, 1948, sobre puntos de la espiritualidad ignaciana, como el *servicio en la iglesia*, las *charitas discreta* o la *disciplina* en la obediencia (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 41-44).

cuentra en el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios, y tratar de devolverle su sentido exacto.

Para ello, primero, hemos tratado de situar esa frase en su ambiente histórico, tratando de captar sus acordes en autores del tiempo de San Ignacio, como Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, Vives, Erasmo y aun la *Imitación de Cristo*: devuelta a su ambiente histórico, inmediatamente la frase adquirió un positivo sentido cristocéntrico.

Simultáneamente tratamos de determinar el sentido exacto de este cristocentrismo, valiéndonos para ello de las experiencias contenidas en las especulaciones —y aún en las discusiones— teológicas y exegéticas sobre el tema de la primacía de Cristo en la creación.

En un segundo paso, tratamos de situar esa frase, del *Principio y Fundamento*, dentro del contexto de los Ejercicios; en particular, dentro de su contexto inmediato, que resultó ser una serie de documentos de oración, entre los cuales se destacaba la *Tercera adición*. Este contexto de oración nos confirmó más todavía en el sentido cristocéntrico de la frase en cuestión, al darnos un argumento histórico de mucho peso, cual era el de su traducción —contemporánea a San Ignacio— a una frase expresamente cristocéntrica.

En un tercero y último paso, tratamos el punto que, a nuestro juicio, es el más importante: la función del *Principio y Fundamento*, dentro de los Ejercicios, para la oración y la elección ignacianas. De hecho, y para mantenernos dentro del contexto inmediato del *Principio y Fundamento*, más bien tratamos de la oración ignaciana; y fuimos más bien breves en la exposición de dicha función. Pero creemos haber recalcado suficientemente que la función del *Principio y Fundamento* es, en su conjunto, pedagógica, teológica y cristocéntrica; y, en la frase estudiada —*Principio y Fundamento* estrictamente dicho de los Ejercicios—, es una cristología en germen⁸⁶.

⁸⁶ Preferimos, al término de nuestro trabajo y para resumirlo mejor, hablar de cristología, y no meramente de cristocentrismo: porque la cristología es una teología y, por tanto, incluye también la *teología del magis* o idea del *Deus semper maior*, que de ninguna manera queremos dejar de lado en nuestra interpretación del *Principio y Fundamento*. Cfr. R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Werkbund, Würzburg, 1953, p. 80.

El punto de partida de dicha cristología es una *imagen grande de Cristo*: no cualquiera —como sería, por ejemplo, la que nos ofrece un arte religioso en el que prevalezca el punto de vista histórico o el puramente imaginativo— sino la imagen de Cristo que responde precisamente al título que San Ignacio le da, en su *Principio y Fundamento* y en todos sus escritos: *Dios nuestro Señor*⁸⁷.

El centro de dicha imagen es el Verbo hecho carne: por eso es llamado *Dios*, pero no de una manera impersonal e indiferenciada, sino bien determinada por el epíteto de *Señor*; epíteto que, si bien en abstracto o en otro caso podría valer de cualquier Persona, aquí en concreto y en San Ignacio, vale de Jesucristo, *el Hijo de Dios hecho hombre* por nosotros⁸⁸.

Pero, aún así, y desde el punto de vista en que se coloca San Ignacio en su *Principio y Fundamento* —en que quiere, a la vez, fundar bien la oración del ejercitante, y preparar la elección—, esta imagen de Cristo resultaría imprecisa si no le agregamos, como irradiación fundamental de dicho centro humano-divino, la triple idea de *la alabanza, la reverencia, y el servicio* de ese Señor, nuestro Dios.

Más aún, precisamente porque se trata del dominio del Hijo de Dios *hecho hombre* —y no meramente de Dios—, éste sólo puede ser constituido Señor por una voluntad expresa del Dios Trino. Por tanto, Cristo es el Señor *desde toda la eternidad*: aún antes de que El existiera históricamente, era Señor, no sólo de los ángeles sino también de los hombres que existieron históricamente antes que El. En otras palabras, es realmente *nuestro Señor*, con una universalidad sin límite de tiempo. Por eso San

⁸⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund, Würzburg, 1953. Nos ha resultado notable la coincidencia de la imagen del Señor, sobre todo en San Pablo, tal cual la explica aquí el autor, y la imagen del Señor, tal cual creemos nosotros encontrarla en los Ejercicios de San Ignacio: véase, sobre todo, pp. 15-24, 37-53.

⁸⁸ Ni aún en las más altas experiencias místicas, como las que describe en el *Diario Espiritual*, desaparece —a los ojos de San Ignacio— la Humanidad de Cristo (cfr. A. HAAS, *Die Mystik des heiligen Ignatius*, o.c. en nuestra nota 5, pp. 210-214); así como estaba presente —“como una cosa blanca”— en las primeras experiencias místicas que testifica la *Autobiografía* (cfr. A. Haas, en la obra citada en segundo lugar en nuestra nota 5, pp. 49-55).

Ignacio dice que “el hombre —todo hombre, también el que existió antes que El— es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor” (EE. n. 23).

Más aún, todas “las otras cosas sobre la haz de la tierra”, al ser creadas “para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es creado” (EE. n. 23), han sido creadas —a través del hombre— para Cristo. De modo que Cristo es, en verdad, *nuestro Señor*, con una universalidad sin límites ni de espacio ni de tiempo.

El resto de los Ejercicios no harán sino precisar más y más estos rasgos fundamentales de la imagen ignaciana de Cristo, tal cual ella se presenta al ejercitante desde el *Principio y Fundamento*. Por eso dijimos que éste es, en la intención y en la expresión de San Ignacio, una cristología en germen: o sea, glosando a San Pablo, la imagen del “único Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por El” (I Cor., 8, 6).

LIBERTAD, IMPECABILIDAD Y MERITO EN LA OBEDIENCIA DE CRISTO

Por E. LAJE, S. I. (San Miguel)

No es un problema fácil conciliar la *impecabilidad* de Cristo, originada en la visión beatífica, con la *libertad* de su obediencia al mandato del Padre. Sin embargo, fue necesario que esta obediencia fuera libre para que fuera *meritoria*.

Muchos son los caminos que se han seguido para resolver el problema. Pero, al considerar la libertad como un poder de la voluntad, se olvida con frecuencia que la raíz de la libertad está en el entendimiento. Este olvido lleva, a veces, al planteamiento de *pseudo-problemas* que se desvanecerían con sólo tener en cuenta el mecanismo de la libertad y sus condiciones de posibilidad.

Uno de estos pseudo-problemas es el conflicto aparente entre la *libertad* y la *impecabilidad* de Cristo. Problema que sólo se plantea porque, al considerar la libertad, se olvidan sus profundas raíces en el entendimiento y en el ser.

La voluntad puede tender al ser como bien, solamente porque el entendimiento puede conocer al ser como verdadero.

Entendimiento y voluntad son facultades del ser. Sólo el ser puede ser conocido y amado. La voluntad sólo puede amar el bien, real o aparente, porque todo bien es ser y el mal es no-ser. Para un conocimiento perfecto, el mal será siempre no-ser. Por eso, para una voluntad guiada por un conocimiento perfecto, el mal nunca será un valor, nunca podrá ser el objeto de una elección.

El olvido de esta verdad explica, nos parece, las divergencias y la insuficiencia de las soluciones propuestas por los teólogos, cuando se trata de explicar la libertad de Cristo.

Sin pretender develar el misterio, creemos que podremos penetrar y comprender un poco mejor la libertad del Hombre-Dios, si consideramos la libertad en su relación con el entendimiento y con el ser.