

En el conocido diario del P. Peramás leemos:

"...día 14 (julio de 1767) vinieron hoy de *La Calera* el H. Martorell y de *Alta Gracia* los Padres Vicente Sanz, Nicolás López y Juan de Molina... intimándoles el decreto, pidieron plata y no hallaron más que diez pesos..."
 "... en *Jesús María* estaba el P. Quiñones y los Hermanos José Fernández y José Caparroso. Era muy temprano cuando llegó el oficial, el cual le dijo sabía que andaba enfermo, y así, desde allí, oí el decreto sobre la plata de *Caroya* y Jesús María, se llevaron un ingente petardo, y tanto fué mayor, cuanto era mayor la esperanza que llevaban, pues en *Jesús María* pensaban encontrar no más de cincuenta mil pesos y no hallaron un maravedí..."

A la medianoche del 22 de julio, reunidos muchos jesuítas en Córdoba, se dió la orden de partir. A las puertas del Colegio esperaban las carretas... En Buenos Aires los navíos del Rey... en Italia los campos de destierro...

No es el momento de hacer el panegírico de aquellos héroes, adalides de la cultura, arrancados de la noche a la mañana de todas sus obras...

* * *

Conocido es el doloroso saldo que para llamarlo de alguna manera que encubra rapiñas, depredaciones, robos y destrucciones, hay que decir "*Junta de Temporalidades*" nombradas por el Rey y *vigiladas* por los Gobernadores.

Vinieron luego los remates y los sucesivos cambios de dueños.

* * *

En *Jesús María* la casa volvió a ver rostros de héroes que quisieron hospedarse allí en las grandes jornadas del Ejército del Norte: Belgrano y San Martín; Lavalle, Paz, Lamadrid, Facundo Quiroga...

Los jesuítas desterrados, en Parma, Faenza, Roma, escribirán sus diarios, sus memorias, sus nostalgias, mientras en América toda su obra se va destruyendo gradualmente y el nombre de *jesuíta* pasa a ser un mito, o una leyenda de subterráneos, de bocaminas, de ingentes riquezas...

La opción personal de San Ignacio

CRISTO O SATANAS

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

La caracterización de un santo por lo que podríamos llamar su opción fundamental, vuelco de todo su ser hacia adelante, equivale al planteo de los dos términos de su alternativa fundamental, a partir de la cual uno de los dos términos, objeto definitivo de su opción, concentra todas las energías de su espíritu; mientras el otro término, objeto de rechazo también definitivo, es el obstáculo cuya presencia aumenta el valor de la opción.

La opción, pues, de un santo, entendida como concentración espiritual definitiva, caracteriza la espiritualidad del mismo; siempre que esa opción se describa de tal manera que no sea una opción en abstracto, y fuera de toda situación concreta personal, sino que sea la opción de una persona concreta.

Ahora bien, no se puede hablar de la opción de una persona, si no se la sitúa frente a otra; es decir, frente a otras dos personas. Porque una persona no se juega entera por una *idea*, y mucho menos por una *cosa*, sino por *otra persona*. Y sería minimizar el valor de la opción por una persona, si se la explicara oponiendo a la persona preferida, algo menos que otra persona.

Este carácter personal, por todos los lados que se la mire, de la opción fundamental, es una de las características más salientes de la santidad de Ignacio de Loyola; quizás porque el vigor de su personalidad impide que se la reduzca a términos impersonales.

Pero hay otro matiz en la opción de San Ignacio, todavía más peculiar si se quiere, y más notable en su espiritualidad,

y es la inevitable permanencia, en toda opción de su vida espiritual, de un *dualismo*, no de objetivo, sino de expresión.

Siempre que se quiere uno referir a una opción de San Ignacio, la expresión irá de un extremo a otro, sin descansar en ningún extremismo, porque su ideal no es extremista, sino trascendente.

Diríamos que el ideal de la santidad de Ignacio se escapa de toda palabra aislada; y sólo entra, a duras penas, en la frase, cuando ésta, por un esfuerzo inusitado, abarca palabras opuestas, y las funde en una unidad que supera los términos empleados.

No se puede decir, por ejemplo, planteando ante Ignacio la alternativa de la acción y la contemplación, que sea un hombre *activo*; pero tampoco se puede decir que sea *contemplativo*; sino que hay que decir que era *in actione contemplativus*.

Y planteada la alternativa del frío *razonar*, o del vehemente *amor* por el ideal, no se puede sino decir que era el santo de la *cháritas discreta*.

Podríamos seguir indefinidamente planteando alternativas; y siempre veríamos que, sea el mismo Ignacio, sea otro, contemporáneo o posterior, todos nos van a expresar la opción ignaciana por un dualismo verbal, que es algo menos que una pura afirmación, y mucho más que una negación.

Con nuestra última frase hemos querido poner de relieve otra característica de la opción ignaciana; y es que, si es verdad que todo dualismo implica algo de afirmación y algo de negación, en San Ignacio hay que afirmar lo máximo, y negar lo mínimo.

Pero no queremos avanzar demasiado por este camino. Queremos, eso sí, dejar constancia que esas y otras semejantes reflexiones son las que provocan una lectura reposada de los Ejercicios Espirituales y de las Constituciones de la Compañía de Jesús; escritos ambos que son el fruto de la misma opción fundamental de San Ignacio, y que manifiestan constantemente el dualismo verbal propio de su espiritualidad.

Y si el poeta que fué Jorge Manrique, no supo expresar el movimiento de su espíritu conmovido ante la muerte de su padre, sino en coplas que marcan un ritmo de péndulo, que es

el ritmo que se pierde en la eternidad; el hombre que era Ignacio de Loyola, noble vasco al servicio del Rey de Castilla, no supo expresar la constancia de su opción fundamental, a través de las más diversas posibilidades de su vida espiritual, sino por la permanencia de un dualismo de expresión, que encierra en una frase lo que las palabras aisladas, aún las extremistas, dejan escapar.

Esto ha dado pie a que recientemente alguien hablara de una *dialéctica* ignaciana, expresión *circular* del constante *ecce nunc coepi* de Ignacio de Loyola, como manifestación *en dos tiempos* de un único acto libre, que encierra todo su espíritu⁽¹⁾.

Sin necesidad de llegar hasta el punto de comparar la espiritualidad ignaciana con la filosofía hegeliana, podemos, sí, admitir esa circulación de un punto a otro, esa síntesis de una tesis con su antítesis, ese movimiento constante del alma ignaciana que va, a través de los Ejercicios y Constituciones, de una frase a otra; y dentro de una misma frase, de una palabra a su opuesta.

Y podemos sentirnos invitados y como arrastrados a seguirlo, con el atractivo que provoca lo misterioso, y con el aliciente que ofrece lo alcanzado por otro, en ese constante movimiento de su alma, a través de todas sus opciones.

Y si, como sucede en todo movimiento, se necesitara tiempo para llegar a donde él ha llegado, no tendríamos que temer emplearlo, puesto que el tiempo ha dado en él tan buenos resultados.

Yo por mi parte confieso que hace tiempo vengo pensando en la espiritualidad ignaciana. Por lo menos, desde que hice mis primeros Ejercicios espirituales en serio sintiendo en mí un vaivén de espíritus contrarios, que poco a poco se iban personalizando en dos términos de una opción personal; y desde que opté por las Constituciones de la Compañía de Jesús, como expresión de la opción espiritual que yo mismo, como persona espiritual, había hecho ante esas otras dos personas que

¹ G. FESSARD. *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace*. París, 1956. De esta obra nos ocuparemos en un comentario especial, en otra entrega de esta revista, por la importancia que tiene, tanto desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad ignaciana, como de la filosofía hegeliana.

en mí habían estado jugando a los espíritus, poco antes de que optara por una de ellas.

Y también confieso que siempre había encuadrado la espiritualidad de San Ignacio dentro del mismo esquema fundamental en que se iba encuadrando la mía: una opción personal ante otras dos personas, opción que se manifestaba siempre en forma verbal dual, involucrando en sí algo menos que una pura afirmación, y mucho más que una mera negación.

Hasta que la lectura de un libro, venido a mis manos de la manera más vulgar y prosaica —como libro de lectura, en un ejercicio de aprendizaje de la lengua materna del autor— fué para mí, no digamos la revelación luminosa de una posibilidad de expresión, sino la expresión acabada de aquel ideal hacía tiempo intuído.

Leyendo la obra del jesuita alemán P. Hugo Rahner, *San Ignacio de Loyola y la génesis histórica de su espiritualidad* (2), a través de sus frases recias, escritas en un idioma con el que ya comenzaba a familiarizarme, iba descubriendo mis ideas fundamentales sobre la espiritualidad ignaciana. No era que su lectura me las inspirara, dejándome el trabajo de expresar la inspiración; sino que me las revelaba plenamente, porque junto con la verdad de la expresión, me daba la prueba de la misma, y junto con el espíritu, me daba su encarnación en la letra.

Y lo que hubiera debido ser mi trabajo de muchos años, era la instantánea aceptación de los resultados de un trabajo ajeno.

Todo lo que allí leía tenía para mí un sentido, el mismo sentido que yo por mi cuenta ya había vagamente previsto: el *magis* ignaciano era la marca de su capacidad anímica, el margen sin límites de sus aspiraciones, la afirmación pura de su espíritu; mientras el *discernimiento* de espíritus le permitía al santo encauzar esa potencia, sin tanteos inútiles ni tro-

² *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*. Wien, 1947. Con toda intención hemos citado el libro según el original alemán, a pesar de contar con dos de sus traducciones. Porque ni la traducción francesa, *Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices*. Toulouse, 1948, ni la traducción española, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual*. Santander, 1956, nos satisfacen plenamente como título de toda la obra.

pezos. Así afloraba en el alma de Ignacio la *cháritas discreta*, como contribución personal en la lucha que se venía trabando entre Cristo y Satanás; y cuya línea de combate no estaba fuera del santo, sino que pasaba por el medio de su misma alma, dividida así en *dos yo*, que eran las dos únicas alternativas posibles para su opción fundamental (3).

Ante el libro, pues, de Rahner, yo no podía tener ya la pretensión de la originalidad, a no ser que renunciara a expresar lo que yo más profundamente sentía. Ante el libro de Rahner, fuera de traducirlo —cosa que entonces pensaba— no me quedaba otra alternativa que la del comentarista: no en el sentido del que analiza el texto ajeno, para luego juzgarle, sino la del que comenta co-pensando (*com-mentum*); es decir, pensando junto con el autor, que en mi caso era re-pensar mis propios pensamientos (4).

* * *

Esta es la razón del estilo de este artículo, que podrá parecer a primera vista una mera síntesis de los pensamientos ajenos, y que es algo más que eso, sin dejar de ser eso que parece.

La misma traducción, que en mi artículo hago de las frases de Rahner, será libre: nacerá de la inspiración del momento, más que de un estudio gramatical de la frase ajena. Porque más allá del pensamiento de Rahner, busco la espiritualidad de San Ignacio, que Rahner trata de pensar y expresar.

Las observaciones personales que se refieren a la misma

³ *Rom.*, 7, 15-24.

⁴ En el desarrollo histórico de la filosofía el *comentario* realizado por un maestro en la obra de un predecesor, ha tenido una especial importancia. De sus diversos tipos, por ejemplo en tiempo de Santo Tomás, se puede consultar útilmente a M. D. CHENU, *introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montreal-París, 1950, pp. 188-190. El aspecto personal del comentario, lo hace resaltar muy bien J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boëce à saint Thomas*, París, 1953, pp. 153-154, cuando dice: "Un commentaire est à proprement parler une oeuvre écrite dans l'esprit d'un maître (*cum-mente*), ce qui suppose évidemment qu'on se soit assimilé la pensée de celui-ci, mais autorise sur cette basse tous les développements personnels. Tout autre chose est une explication de texte (*expositio*), ou une étude critique (*sententia*), dans laquelle on suit pas à pas un auteur pour en déterminer et en juger la doctrine".

espiritualidad de San Ignacio, irán mezcladas con el texto citado de Rahner, y aún incluídas en la misma traducción. Por eso la traducción no irá marcada con "comillas", sino que será como asimilada al propio texto; y sólo la inicial de Rahner, y un número, puestos entre paréntesis, indicarán el momento de mi lectura en que tal observación se me ocurrió como importante ⁽⁵⁾.

Las observaciones que vinculan este estudio con otros, filosóficos, teológicos, bíblicos o históricos, irán en notas, para señalar posibles caminos de investigación comparativa.

En fin, tratándose de una espiritualidad tan personal como la de San Ignacio, he querido insistir como por cuenta propia en la actualidad de la misma. Y he consagrado la última parte de mi artículo a su actualización, basándome en documentos de entera actualidad, como son todos los de Pío XII.

He querido, sin embargo, antes de entrar en materia, exponer la concepción de Rahner acerca de la historia de una espiritualidad como la de San Ignacio; y su método de trabajo, que él llama metahistórico, por el interés que tiene para el estudio de otras espiritualidades, y por la perspectiva trascendental que ofrece de todas ellas.

De modo que las tres partes de mi artículo serán: *la metahistoria* de la espiritualidad de San Ignacio; luego, *la espiritualidad del santo*; y, finalmente, *la actualidad* de la misma para todos nosotros.

I. — LA METAHISTORIA DE UNA ESPIRITUALIDAD

La obra de Hugo Rahner, sobre la espiritualidad de San Ignacio y su génesis histórica, es una conjunción de métodos e ideas que causa de inmediato una agradable sensación de plenitud y totalidad.

⁵ Para referirme al texto de Rahner, usaré la paginación de la edición española de la obra, cfr., nota 2. Pero no usaré su traducción, porque no me satisface.

En Rahner se juntan las cualidades del historiador y del teólogo; cualidades que más de una vez ha aplicado al estudio de los primeros tiempos de la Iglesia, y también de la Compañía. Esta vez ha logrado juntar ambos estudios, haciéndonos ver la continuidad de las corrientes eclesiológicas que el Espíritu Santo mantiene en la Iglesia visible, desde los tiempos del otro Ignacio, el de Antioquía, hasta nuestro Ignacio, el de Loyola.

Porque Ignacio de Loyola, fundador, es un *hombre de Iglesia* que, como los otros del mismo estilo, Ignacio de Antioquía, Basilio, Benito, Agustín, Catalina y Bernardino de Sena (y tantos otros que se podrían también citar), han sido suscitados por el mismo Espíritu, para que dieran a los de la propia generación la pauta del verdadero *sentir con la iglesia visible*.

Históricamente hablando, nos preocupará siempre el problema de los contactos (lecturas, influjos ambientales) que pueden haber mediado entre ellos. No siempre se podrá dar una razón histórica, basada en documentos literarios, que expliquen la extraordinaria homogeneidad de espíritu que entre ellos existe. Y el investigador, el hagiógrafo que se limita al punto de vista documental, de las dependencias meramente literarias, verá, naturalmente, menos de lo que en realidad hay en esos santos de Iglesia.

Existe una metahistoria, que no se descubre a veces directamente en documentos, pero que se basa en la identidad de una inteligencia mística, y se debe a la acción continua de un mismo Espíritu Santo, invisiblemente presente en su Iglesia visible, y que es la razón última, pero trascendente, de esa homogeneidad espiritual.

La metahistoria de la espiritualidad ignaciana es, pues, el tema del libro de Rahner. Se basa, sí, en los documentos: cuanto más se puedan hallar de éstos, mejor. Pero los supera, los trasciende: no arbitrariamente, sino porque cree en la acción del Espíritu Santo, homogénea en ciertos santos a quienes otros documentos demuestran haber tenido una misión semejante en la Iglesia.

Entre esos santos —nos dice Rahner— existen relaciones que no se adaptan a las categorías de la historia que se hace

sobre documentos. Son relaciones de un orden meta-histórico. Se fundan en la identidad de una inteligencia mística, que les asegura —a pesar de las distancias de tiempo y espacio, y por independientes que puedan parecer a los ojos del historiador— los mismos pensamientos fundamentales, que se expresan en última instancia por principios singularmente concordantes (R, 58).

El punto de vista de Rahner es, pues, nuevo; o mejor, novedoso, porque no es el único autor que anda por este camino ⁽⁶⁾. Y no se lo puede juzgar solamente según el criterio antiguo que regía hasta ahora la hagiografía ⁽⁷⁾. Porque es un punto de vista complementario del anterior, que se rige por sus leyes propias, aunque presupone las otras, documentalmente históricas, avanzando en lo posible a partir de sus resultados.

Desde este punto de vista se goza de panoramas grandiosos. Por ejemplo, cuando Rahner nos hace ver la inserción de Ignacio en la serie de los hombres de la historia de la Iglesia, que han sido llamados, en las crisis de la lucha de espíritus entre Cristo y Satanás; y que propagan la discreción de los espíritus, que ellos han experimentado primero en sí mismos, a la Iglesia militante. Ignacio, pues, entra en la línea de los grandes hombres que saben fijar el Espíritu dentro de la Iglesia visible, y que la conservan en posesión del mismo (R. 50).

Tal inserción de un santo en la Iglesia es un beneficio mutuo. Porque hay una inter-acción, característica de todo organismo viviente, entre el miembro vivo y el todo; y la Iglesia vive la gracia de sus hijos sobre los cuales se ha derramado el Espíritu de Dios; y los así empujados por el Espíritu, miden la autenticidad de sus impulsos interiores con la medida, siempre justa, de la humanidad de la carne de Cristo, manteniendo su

⁶ I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones sobre la literatura de Ejercicios de San Ignacio de Loyola en los últimos decenios*, Manresa XXI (1949), pp. 257-278. El autor expone las dos tendencias vigentes: la de las dependencias literarias; y la tendencia que él llama constructiva, que estudia más bien la evolución interna del alma del mismo santo. Rahner pertenece evidentemente a la segunda corriente.

⁷ Aunque en ciertos aspectos, que diríamos secundarios en el planteo general, se preste a tal crítica, y la deba aceptar. Por ejemplo, la crítica que le hace J. CALVERAS, en su recensión: *Rahner, H., Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices*. Manresa, XXIV (1952), pp: 422-424.

alma pronta y dispuesta a obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia hierárquica (R. 79).

La Iglesia visible necesita de esta irrupción de lo santo en su historia terrena, porque gracias a ello toma nuevas fuerzas, en épocas aparentemente ruinosas para ella. Hay en ello uno de los fenómenos más sorprendentes de su historia, que sólo se puede parangonar a la irrupción súbita de la gracia en un alma que con ella se transforma impetuosamente (R. 78).

La irrupción de la genuina santidad en lo eclesiástico es una manifestación temporal de la unión que vige entre el Espíritu y su Iglesia, que es la ley inabrogable desde que el Espíritu de Dios se ha derramado sobre toda carne (Act., 2, 17). Lo interior y lo exterior se han hecho una sola cosa. El espíritu y la cruz, la mística y la obediencia, el "pneuma" y Jesús de Nazaret van siempre juntos su camino (R. 79).

Por eso, también el santo necesita de la visibilidad de la Iglesia, para asegurarse de que su espiritualidad se inserta realmente en ella. El santo tiene que ser necesariamente un hombre de Iglesia, un convencido de que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas (R. 79).

Es la tesis de Rahner respecto de Ignacio: "su genio —más aún, su gracia— fué haber reafirmado pujantemente, a la entrada misma de los tiempos modernos, ese lazo sustancial entre la Iglesia y el Espíritu. Tal es en resumen el sentido de la meditación del Reino y de las Dos Banderas, que valoran una de las ideas-fuerzas del cristianismo, y que constituyen el núcleo de los Ejercicios de San Ignacio. Tal es, además, el sentido pleno de las reglas para discernir espíritu, en su conexión inevitable con las reglas para sentir con la Iglesia, que coronan el mismo libro de los Ejercicios" ⁽⁸⁾.

⁸ En esta forma resume De Lubac la tesis de Rahner, en el prólogo que le hace a la traducción francesa de la obra que comentamos. Más adelante volveremos a citar a De Lubac, para comprender mejor a Rahner, y daremos la razón histórica que vincula, alrededor del común tema de la Iglesia, a estos dos autores.

Y el principio en que Rahner se apoya es que toda espiritualidad que en el curso de la historia de la Iglesia haya querido renunciar, con orgullo puramente espiritual, a la humilde dependencia respecto de sus antepasados, o haya pensado en saltar, por encima de otras generaciones, para ver su ideal en una cualquiera iglesia primitiva, juzgando todo desarrollo histórico como una excrecencia y una desviación, vendrá a parar en subjetivismo y en esterilidad (⁹).

Ahora bien, la tesis de Rahner quiere ser la solución de un problema actual, que es un problema de Iglesia: la tentación que experimenta el hombre *espiritual* cuando se ve contraído a vivir en una iglesia *visible*, que no le satisface plenamente. Tentación, por tanto, de crítica, frecuente en nuestros días, de los inferiores respecto de los inmediatos superiores, y de los contemporáneos respecto de los inmediatos predecesores. *Tentación del espíritu* que se enfrenta con la *carne*, que es una tentación más sutil que la inversa.

Esa tentación existe, ya que aún dentro de la Iglesia se dejan oír voces de crítica a veces amarga. Crítica, es verdad, que muchas veces no es sino ira y lamento de amor (en frase de Ida Federica Görres), y que brota entonces de un tierno y delicado amor al misterio de la Iglesia. Pero aun esa crítica no podrá evitar *el peligro de un nuevo espiritualismo*, sino a condición de que se inserte —y ésta será su justificación— en el servicio humilde y lúcido dentro de la Iglesia, de esa Iglesia precisamente

⁹ Rahner lo dice, p. 27, con la misma seguridad con que Newman, en una obra semejante, *La misión de saint Benoît* (Chefs-d'oeuvre de la Littérature Religieuse). París, 1909, lo afirmaba (p. 10): "Nous oublions pas ce principe d'une importance capitale: jamais l'Eglise catholique ne perd ce qu'elle a une fois possédé. Jamais elle n'a donné de larmes ou de regrets irrités au temps passé et disparu. Au lieu de passer d'une phase de la vie à l'autre, elle porte avec elle sa jeunesse et sa maturité jusqu'en sa vieillesse. Elle n'a pas changé ses possessions, mais les a accumulées, et, suivant l'occasion, elle tire de son trésor du neuf ou du vieux". La obra que Newmann escribió sobre la misión de San Benito en occidente, a la vez que señalaba el lugar de Santo Domingo y de San Ignacio, correspondiendo cada santo a una época distinta de la Iglesia, está llena de esa concepción *meta-histórica* de la vida de la Iglesia; por más que, como es natural, falte el epíteto explícito. Además, Newman advierte, y esto hay que tenerlo muy en cuenta para no interpretar mal nuestras ponderaciones sobre la espiritualidad de San Ignacio, que alabar a un santo de Iglesia no es descuidar a los otros, porque cada uno tiene y merece su propio lugar en la historia de la Iglesia.

cuyo misterio más íntimo es la banalidad de su vida terrena. Esto es lo que nos sugiere esa frase profunda de Pío XII en su encíclica sobre el Cuerpo místico de Cristo: "No basta amar a este Cuerpo místico tan sólo en cuanto sobresale por su divina Cabeza, y sus miembros celestiales. Hemos de mostrar también nuestro amor efectivo en la manifestación mortal de nuestra carne". Esta disposición de ánimo es llamada por Ignacio *sentir con la Iglesia*. Esta actitud es tan antigua como la Iglesia misma. Por eso nuestro estudio de la espiritualidad ignaciana será la exposición de la evolución metahistórica de los rasgos fundamentales de esa manera de servir a la Iglesia (R. 7-8).

Servicio en la Iglesia: es la primera y la última palabra de Rahner, su aporte al cristianismo de hoy. Quiere despertar, con ella algo de esa voluntad que, si era modesta en palabras y críticas, era en cambio intrépida y emprendedora en las obras, voluntad de la que han vivido siempre los verdaderos hombres de Iglesia (R. 9).

Porque Rahner no se puede contentar con señalar un peligro a los hombres de su generación; su gesto sería demasiado negativo. Quiere entusiasmarlos con un ideal, precisamente porque sabe que esos hombres, cruelmente desilusionados de todas las frases huera del mundo, están ansiosos de una grandeza que informe sus vidas (R. 9).

El fin que se propone Rahner es hacer amar el servicio en la Iglesia. La palabra *servicio* es sagrada. Encierra en sí un mundo de valores que se van escalonando hasta llegar a lo sumo, que es el servicio de Dios. Pero la palabra, como también la misma actitud de disponibilidad que encierra, ha sido rebajada al nivel de los esclavos de un Estado; y cierta delicadeza de alma propia de espíritus que se van abriendo a la vida espiritual, no quiere ya más oír la palabra, que de hecho se ha convertido en sinónima de servilismo que se revuelve imponente, o que cumple sin amor. Hoy en día hemos de consagrar nuevamente ese servicio, mostrando que existe un reino, uno sólo, en que el hombre puede, como siervo alegre y libre,

como noble soldado, cumplir su servicio: en el reino de Dios en su Iglesia (10).

El objetivo de Rahner y su actualidad pueden quedar ocultos momentáneamente, para quien sólo lea el título escogido: *San Ignacio de Loyola y la génesis histórica de su espiritualidad*. El título ha sido escogido para mostrarnos el camino que quiere seguir en su intento. Ha sido escogido teniendo en cuenta otra característica de esta generación de hombres a la que se dirige. Porque si antes veíamos que, procurando precaver de un peligro, más bien pretendía entusiasmar con un gran ideal, para satisfacer mejor la expectativa de esos hombres ansiosos de grandeza, y desilusionados de meras palabras; ahora vemos que no les va a hablar *en abstracto* a esos hombres acostumbrados y como aferrados a *lo concreto existencial*, para que el

¹⁰ Esta frase de Rahner, p. 7, manifiesta un notable paralelismo, que demuestra la actualidad del tema, con la introducción que De Lubac escribe a su obra *Méditation sur l'Église*, París, 1953.

No ha sido pues casual que De Lubac prologara, algunos años antes de esta obra propia, la traducción francesa de la obra de Rahner (cfr. nota 2). Notemos que éste escribía unos años antes de la *Humani Generis* de Pío XII, y aquí unos años después. Por eso, no podemos menos de citar las mismas palabras de De Lubac, que expresan el mismo objetivo de Rahner, y el mismo amor a la Iglesia en la tierra, tal cual ella es. Pero lo haremos traduciendo en forma libre, porque es un lenguaje de amor, que hay que interpretar con la libertad propia del mismo amor.

Hemos alzado los ojos —confiesa De Lubac— a la Jerusalén que viene de las alturas. Cada vez con más vehemencia y profundidad, su belleza nos ha arrebatado. No es que la contemplemos como se contemplan los objetos de los sueños. Ni vamos en busca de un refugio, fuera de la banalidad de todos los días, lejos de las tristezas que coexisten con nosotros, en un ideal que flota más allá de las nubes. Nuestra Madre la Iglesia se nos ha mostrado en su real majestad, y rodeada de los resplandores celestiales, en el corazón de nuestra terrena realidad, en el seno de oscuridades, y con el lastre inevitable que entraña su misión entre los hombres. La hemos amado, no sólo en su idea, sino en su historia; y más concretamente aún, en nuestros propios días. Nuestro corazón se ha sentido prendado de Ella. Y como es muy fácil hablar de corazón a corazón, hemos pensado que tal vez nuestros hermanos en el sacerdocio podrían sentirse atraídos por lo mismo que a nosotros nos atraía, si llegáramos a acertar simplemente a manifestarles nuestro estado de ánimo. Y el objetivo de esta nuestra obra sería alcanzado si tan sólo nos fuera dado, en una época tan turbada como la nuestra, con una turbación que no puede menos de penetrar en nuestras almas, que algunas de nuestras palabras facilitarían que algunos al menos de nuestros hermanos en el sacerdocio, entrevieran la Esposa del Cordero, radiante y maternal, como la ven nuestros ojos. Y con ello nuestra propia alegría sería completa, porque no sería sólo nuestra, sino de todos. Cfr. *Avant propos*, p. 7-8 de la citada obra de De Lubac.

ideal que les proponga no quede fuera de sus alcances, al quedar fuera de sus hábitos mentales.

Para evitar el peligro de una visión abstracta de las cosas, tanto más discutible cuanto más sublime e incomprensible es la actitud que se quiere mostrar, nos conviene buscar realizaciones concretas en determinados personajes de la historia. Lo santo sólo se hace ostensible en los santos. Por eso hemos elegido un santo, cuyo ideal de perfección es, en último término, la idea del servicio en la Iglesia: San Ignacio de Loyola (R. 8).

Rahner entra, pues, en el terreno de la realidad histórica, en busca de un ideal concreto. Y si escoge un santo en particular, San Ignacio de Loyola, es porque cree que su santidad trasciende al mismo y a su época histórica y, por consiguiente, también trasciende a la espiritualidad de la Orden por él fundada.

Por eso decíamos que Rahner más que historia, hace *metahistoria*: busca en los documentos la realidad; pero tiene en cuenta esa otra realidad, que no lo es menos, aunque no conste de la misma manera en las fuentes literarias; y que es la realidad de la presencia de un Espíritu que está en la Iglesia, y sabe lo que hace en cada época, sin perder nunca la visión del conjunto de todas las épocas de la historia.

Diríamos que Rahner busca el término medio entre *lo universal*, que disgusta a la mentalidad moderna, y *lo particular*, que sólo placería a los miembros de un grupo o comunidad religiosa: y ese término medio lo encuentra en *lo providencial*, cuyo conocimiento interesa a todos.

La providencia de Dios tiene sus leyes; y cada una de ellas es un mensaje para todos y cada uno de nosotros. Si sabemos de antemano cómo solventa Dios un problema, sabemos también, cuando constatemos las señales de ese problema, dónde debemos buscar su solución verdadera, que es la única, la que da Dios.

Rahner, pues, busca en la historia de la Iglesia ese mensaje, ese aviso o preaviso de Dios para los hombres de esta generación: es lo más que puede hacer para ayudarles a en-

contrar la solución del problema que la misma Iglesia les plantea.

Los datos de la investigación hagiográfica que, a primera vista, parecerían sólo interesar a la historia particular de la Compañía de Jesús, están supeditados al objetivo propuesto. Pero la fidelidad histórica a los detalles particulares permitirá extender libremente la mirada a más amplios panoramas, a esas regiones secretas y prodigiosas, a esa historia misteriosa del espíritu, donde los hombres de Iglesia, comenzando por el Ignacio de la primitiva Iglesia, se dan fraternalmente la mano. De generación en generación, todos ellos nos transmiten un mensaje: el de la fidelidad y generosidad en el servicio humilde de la Iglesia en la tierra (R. 10).

Servicio humilde en la Iglesia: es la idea que va trabando *metahistóricamente* los diversos personajes que intervienen en el estudio histórico de Rahner. Por eso he querido llamar la atención sobre ella, antes de entrar en su análisis, como idea maestra que es de la espiritualidad del personaje central, San Ignacio de Loyola.

II. — LA ESPIRITUALIDAD DE SAN IGNACIO

Siempre es difícil resumir en pocas palabras una espiritualidad; pero si hubiera de hacerse así con la de San Ignacio, habría que usar esta frase: *servicio en la Iglesia*.

Es el resumen de los Ejercicios Espirituales: el impulso hacia el *magis*, que se recibe en el Principio y Fundamento (R. 41), se canaliza durante la primera semana, cuando se la hace como se debe, hacia *el amor a Cristo* (R. 42-43); y este amor, durante la segunda semana, sobre todo en la meditación del Reino y de las Dos Banderas, se hace *amor discreto*, al incidir en el puro amor la reflexión del *discernimiento de espíritus* (R. 44-47). Amor y discreción que, persuadido uno de que entre Cristo, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige, se convierte espontáneamente en *servicio en la Iglesia* (R. 79).

Y, por lo mismo que resume los Ejercicios, el servicio en la Iglesia es el lema de la Compañía de Jesús, la síntesis de sus Constituciones, porque "esta Compañía, que deseamos se llame la Compañía de Jesús, pretende asentar debajo del estandarte de la Cruz, para servir a sola su Divina Majestad y a su esposa la Santa Iglesia, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Iglesia" (R. 77-79). El texto áureo que acabamos de citar, tomado del mismo San Ignacio, es el resumen de sus tres amores: a Cristo, a su esposa la Iglesia, y a su Vicario en la tierra. Y por su mismo contenido es un amor de servicio en la Iglesia.

Todo, pues, en San Ignacio, converge a este ideal de servicio: Rahner nos lo sabe mostrar siguiendo tres direcciones, históricamente sucesivas, pero metahistóricamente bien trabadas.

Desde abajo: es decir, inquiriendo el influjo que haya podido ejercer, en la génesis de su espiritualidad, el origen de sangre, la educación, el temperamento y el carácter personal de Ignacio (R. 16).

Lo característico de todo el ser de Ignacio, aún de su devoción en los oscuros días de su vida mundana pecaminosa, fué —según palabras del P. Polanco— un sentimiento de *grandeza*, un impulso a emprender cosas grandes y difíciles, junto con una *prudencia* segura. Su mismo tipo de piedad, tributaria de sus tradiciones familiares y de su educación caballeresca, fué la preparación inmediata para el *magis* que se había de manifestar en su ideal de servicio, dentro del ejército del Rey Eterno, en el que habría de entrar por su conversión (R. 31).

Desde los lados: es decir, inquiriendo cómo obró en ese hombre, que así estaba estructurado en lo natural, el influjo históricamente demostrable de la tradición cristiana; y cómo ese influjo lo introdujo en el mundo de la santidad (R. 16), se llega a una conclusión semejante.

Es el momento de su conversión, por sus lecturas en Loyola: el primer contacto de su alma con la tradición cristiana había tenido lugar por educación en su casa paterna; y su vida de corte, tanto en Arévalo como en Navarrete, paje y soldado, respectivamente, del Rey Católico, lo habían puesto

en contacto con una tradición de vida espiritual; ahora las lecturas de Loyola, configuran definitivamente lo que serán los dos frutos maduros de toda la espiritualidad ignaciana, los Ejercicios Espirituales y la Compañía de Jesús.

Sin pretender ver todo el proceso de su conversión, sino solamente lo que nos puede servir para captar históricamente lo que será el ideal de Ignacio, ideal que aflora en sus primeros pasos de su vuelta a Dios; y sin pretender forzar a los hechos, para que confirmen una teoría preconcebida, se ve en ellos algo así como dos elementos constitutivos que, a la manera de dos gérmenes, se unirán para dar lugar a la vida, algo así como la materia y la forma de los Ejercicios que en esos momentos nacen: por una parte, el noble *servicio de Cristo*, en lucha con Satanás, junto al *magis* que incita a mostrarse insigne en el servicio; y por otra parte, la reflexiva *prudencia*, la previsión, el cálculo de las posibilidades, la *discreción de espíritu*. En una palabra, el ideal ignaciano de siempre, la *charitas discreta* (R. 31-32).

A este ideal espiritual sólo le falta la profundidad que se le comunicará desde arriba, por la gracia mística de Manresa (R. 39).

Desde arriba: es decir, la invasión en ese *hombre de Iglesia* que aún hoy influye en ella (R. 16).

Ni el influjo del ambiente, ni el contacto con la tradición espiritual, dan una explicación histórica, completamente satisfactoria, del hecho de que Ignacio, con su tan modesta formación previa, y una práctica tan reducida en las cosas espirituales, llegara a ser el autor del libro de los Ejercicios; y que el antiguo caballero se cambiara en el hombre nuevo, fundador de la Compañía de Jesús. ¿Qué ha pasado entonces? La respuesta no puede ser más que una: en Manresa aconteció la irrupción de la gracia divina desde arriba, que se apoderó de ese hombre, asumiendo ciertamente lo que en él ya había de experiencia espiritual, pero arrebatándolo limpiamente más allá de ella, para hacer de él lo que el mismo Ignacio dice, en las memorias de su vida, el nuevo soldado de Cristo, el *hombre de Iglesia*. Y esto, mediante los Ejercicios, que se forman en

estos benditos momentos en su alma, favorecida por las iluminaciones sobrenaturales, para ser un día esos Ejercicios la matriz de la que saldrá la Compañía de Jesús. Presenciando, pues, esta formación mística, nos será dado captar los últimos y definidos elementos, necesarios para la inteligencia del ideal de perfección que el santo quiere comunicar por medio de los Ejercicios, y que de hecho ha realizado en su Compañía (R. 49-50).

Este capítulo de la obra de Rahner, tercero y último, es el más denso y, por lo mismo, el más característico. Todo lo que antes dijimos, tanto de la personalidad de su autor, como de su método y de sus ideas, se realiza plenamente en este momento de su exposición. Vamos a señalar simplemente algunos de los aspectos más salientes, remitiéndonos al mismo autor para su total comprensión. Lo haremos distinguiendo lo que en él forma una férrea unidad, para poder apreciar mejor su riqueza. No nos detendremos, en cada aspecto por separado, más de lo necesario para caracterizarlos.

Ante todo, el *aspecto personal* de los Ejercicios, o sea la manera cómo el mismo Ignacio los hizo. En este sentido, estrictamente histórico, implican una visión *mística de la Trinidad*, y de la procedencia *de todas las creaturas* a partir de ella; y una visión, también mística, *de la Humanidad* de Cristo, y su presencia en el misterio *de la Iglesia* (R. 52-56).

Luego, el *aspecto*, también histórico, y muy relacionado con el anterior, de la *importancia del estudio* en la configuración definitiva de los Ejercicios. Porque durante toda su vida, Ignacio *encontró* en la Sagrada Escritura y en la ciencia teológica una perfecta confirmación de lo que la unción divina le había hecho conocer en Manresa; más aún, como hombre de Iglesia que era, *sometió* la sustancia de los Ejercicios, en la definitiva redacción de los mismos, al control de la ciencia teológica que había adquirido con tanto trabajo (R. 80-85). Lo que tiene para nosotros, no místicos una consecuencia práctica muy importante: lo que nos falte de unción divina, lo podemos suplir con el recurso a la tradición teológica, ya que la redac-

ción definitiva de los Ejercicios son una mezcla de experiencia orante, y de estudio serio.

El siguiente aspecto de los Ejercicios, siempre relacionado con los precedentes, es la *teología de los Ejercicios*. Ateniéndose meramente a los retoques teológicos que históricamente constan, Rahner nos llama la atención sobre tres teologías: la *del pecado*, que relaciona el de los ángeles, el de los primeros padres y el del mundo, con el Verbo crucificado; la *teología del Reino de Cristo*, como un combate de Cristo con Satanás; y la *teología del discernimiento de espíritus*. En esta última, sobre todo, unción y tradición, experiencia de consolaciones y desolaciones, y doctrina patrística y escolástica, se han convertido en una sola cosa, que no se puede separar (R. 80-85).

El otro aspecto de los mismos Ejercicios, el último en nuestra enumeración, es su *interioridad*: la lucha de Cristo con Satán, que imaginativamente se presenta como enfrentando dos campos, el de Jerusalén y el de Babilonia, con dos jefes, y dos ejércitos, es en realidad una lucha que se libra en la tenue y casi imperceptible línea de batalla que se traza frente al mundo, pero que pasa por el medio del alma de cada uno (R. 46). Es lo que significa "estar en el mundo sin ser del mundo". Y por eso la discreción, aunque se puede asentar sobre bases teológicas, es siempre una cuestión personal dentro de la espiritualidad ignaciana. Y es además la virtud propia del frente de batalla: la cualidad que, hasta cierto punto, no debe faltar en el que pide entrar en la Compañía. Y es la cualidad que debe tener quien dé a otros los Ejercicios, pues para guiar a otros, tanto como para orientarse a sí mismo, se necesita de discreción. Y es, finalmente, la virtud propia del General y, en su tanto de todo superior de la Compañía (11).

Todo esto y mucho más nos dice Rahner del *discernimiento de espíritus* y de la consiguiente discreción: disposición del

¹¹ No puedo resistir a la tentación de citar por entero la idea de Rahner, con la que expresa la necesidad de *discreción* en el superior, para que no sea defraudada la *obediencia* del súbdito. Para que la obediencia sea perfecta, el súbdito debe estar dispuesto a servir; pero de parte del superior, debe darse discreción, y esa manera de mandar modesta y discreta, que ennoblece a la voluntad que se somete (R. 70). Diríamos pues que faltan al ideal de servicio, tanto el súbdito que no obedece, como el superior que manda sin discreción.

alma, que le permite recibir una formación espiritual, tacto y prontitud y sangre fría en las decisiones prácticas de la vida, prudencia en las cosas del espíritu. Vida en un clima divino, con un especial olfato para captar lo divino y lo diabólico que se entremezcla en la historia del mundo (R. 44-48).

Y como si esto fuera poco, se añade en Rahner una notable exposición metahistórica del discernimiento de espíritus en la Iglesia visible, que va desde Ignacio de Antioquía (R.59-63), pasando por Basilio (R. 63-68), Benito (R. 68-71), Agustín (R. 71-72), Catalina (R. 74), y Bernardino de Sena (R. 75-77), hasta llegar al mismo Ignacio de Loyola.

Y la culminación de todo es la *caritas discreta* que, junto con la idea del *servicio en la Iglesia*, es la expresión más acabada de la espiritualidad de San Ignacio.

Para terminar, digamos algo de las Constituciones, como expresión diversa de la misma espiritualidad.

El primer aspecto es el *personal* de Ignacio: para él fueron el resultado de una clara ilustración inicial, una gracia mística "quasi in spiritu quodam sapientiae architectonico" que le permitió hacerse la idea del diseño, la "fabrica Societatis"; y una búsqueda humilde de los detalles, a través de la cual "deducebatur quo nesciabat suaviter" (R. 86-92).

El segundo aspecto de las Constituciones es la extraordinaria claridad en la determinación del *fin* de las mismas, junto con la extrema variabilidad en los *medios* de conseguirlo. Es decir, la extrema *adaptación* de la Compañía, tanto en la formación como en la acción, tan criticada fuera de la Iglesia (como "hipocresía jesuítica"), como dentro de ella (como "amenazante solicitud" por todas las iglesias), por amigos y enemigos (R. 94-97).

El tercero y último aspecto que tocaremos en las Constituciones, es el de la *disciplina en la obediencia*. Si dijéramos sólo "obediencia", no expresaríamos completamente el matiz que Rahner sabe poner en esta virtud que, desde los tiempos de San Ignacio, y según sus explícitas palabras, constituye la virtud propia del jesuíta. Por eso nos vamos a detener un poco en esa *disciplina* que, como tantas otras ideas grandes, corre

peligro de ser minimizada al ser comunicada por medio de una expresión tan trivial. Además, nos parece que Rahner, a propósito de la disciplina, entona algo así como un cántico en su honor, un cántico semejante al que el "poverello" entonaría en honor de su "hermana la pobreza". Por eso nos vamos a tomar la libertad de citarlo largamente, aprovechando los tres sitios donde trata de ella: en la conclusión del primer capítulo, cuando relaciona la concepción ignaciana de la disciplina, con su *educación de noble caballero* (R. 25-26); en la conclusión del segundo capítulo, cuando muestra el influjo que en la misma disciplina tuvo la *tradición espiritual*, en cuyo ambiente dió sus primeros pasos en la vida espiritual (R. 47); y en la conclusión del tercer capítulo, donde muestra la transformación de esta disciplina en servicio, bajo el influjo de la *mística del hombre de Iglesia* (R. 92-94).

Disciplina: forma religiosa de la compostura, noble ideal de la educación del caballero. Es lo contrario del desbordamiento, y enemiga declarada de la disipación; también de la más refinada, que es la del espíritu en el mismo servicio de Dios.

La disciplina aprecia la tradición, la antigua usanza. Tiene aversión por las poses afectadas.

En una palabra, es pulcritud de alma y de cuerpo.

Y en un sentido más alto, es el amor ilimitado del *magis* que se sabe contener dentro de los límites de la *discreción*.

Es la virtud propia del soldado en guerra con Satanás, que no podrá dar por tierra con su enemigo, si no guarda íntegra su libertad de espíritu, si no se mantiene despierto y perspicaz. Pero para eso deberá mantener su alma limpia, libre del fuego y humo, y en aversión constante respecto de lo que sea mundo.

La disciplina en el servicio, implica una continua disposición para cualquier misión, sin miedo a heridas.

La disciplina dentro de la Iglesia militante, no implica fundamentalmente lo que la expresión parece decir: actitud combativa respecto de un enemigo; sino más bien una actitud de miembro respecto de la autoridad, y respecto de los demás miembros.

Todo eso y mucho más, que va desde la obediencia a la señal de la campana, dejando la letra comenzada, hasta la modestia en el rostro, que evita las arrugas en la nariz; todo eso —digo— encuadra perfectamente en esa frase notable que un jesuita desconocido, en lo que tituló *Imago primi saeculi Societatis Iesu*, puso como característica del alma de Ignacio: "non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" (12).

Lo divino de la disciplina es que, no amilanándose uno ante lo más grande, se preocupa de lo más pequeño. No retrocediendo ante lo más elevado, se agacha a recoger del suelo lo aparentemente pequeño en el servicio de Dios. Tendiendo siempre a lo que está más allá, atinde también a lo de acá.

La frase centenaria tiene un alcance que trasciende el uso que de ella hacemos en este momento, aplicándola al ideal de la disciplina. Pero pocos aspectos como el disciplinario, tan olvidado hoy en medio de los ideales de la acción, se prestan tanto como para hacer sentir la grandeza del amor de San Ignacio, que lo llevan a inclinarse ante lo más pequeño de la vida cotidiana.

¹² *Imago primi Saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis representata Antverpiae*, ex officina Plantiniana Balthazaris Moretti, Anno Societatis saeculari M.DC.XL, fol., pp. 952.

Acerca del "autor" de esta obra, en la que habría intervenido J. Bollandus, cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bibliothèque, tom. I, col. 1625, 4.

Acerca del llamado *Elogium sepulcrum S. Ignatii*, del que forma parte la frase de que tratamos, "non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est", se ha publicado dos estudios, que hacen tanto la historia, como la interpretación del mismo.

Primero fué el mismo Rahner, en un artículo de revista: *Die Grabschrift des Loyola, Stimmen der Zeit*, 139 (1946-1947), pp. 321-339. La investigación de Rahner comienza por la cita que Hölderlin hace, al principio del Hyperion, de la frase célebre "non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est". "Esta cita fué la pista que desorientó a más de un historiador, pues le hizo pensar que verdaderamente estaba en una lápida sepulcral, siendo en realidad parte del elogio barroco de la *Imago primi saeculi Societatis Iesu*. Pero Rahner llegó al verdadero origen del *Elogium sepulcrum*. En cuanto a la interpretación, Rahner la hace primero en Hölderlin, a través de sus obras; y luego, en el mismo Ignacio, a través de la documentación de *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

El otro estudio, hecho por Fesari en la obra citada (cfr. nota 1), es comentario del de Rahner, e insiste más aún en la misma frase célebre, "non coereri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est", buscando en ella la característica "dialéctica" de la espiritualidad ignaciana.

Y no se crea que esta aplicación a la disciplina esté fuera del contexto en que, dentro del llamado *Elogium sepulchrale Sancti Ignatii*, se halla la célebre frase. Precisamente por ser un elogio que, por un artificio barroco, se suponía ser la lápida puesta sobre el cuerpo del santo cuya alma se quería elogiar, ese elogio tiene que buscar en el cuerpo, en lo visible, y en lo terreno, ese "mínimo" que se contrapone a lo "máximo" del alma, de lo invisible, y de lo celestial. Y en este sentido, el ejemplo más perfecto de ese "non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" es la *disciplina* que se ejercita en el servicio que se presta a Dios, dentro de la *Iglesia* visible.

* * *

Con esta frase anónima, que tiene una vigencia de siglos, podemos dar por terminada nuestra exposición de la espiritualidad ignaciana, tal cual ella se concreta en los Ejercicios y Constituciones, como resultado del concurso de tres líneas de fuerzas en el alma de Ignacio: el impulso hereditario del noble caballero del Rey Católico, el impulso de la piedad tradicional, y el impulso arrollador de la mística de Iglesia, que hacen de Ignacio el noble caballero de Cristo, en servicio a la Iglesia, con amor discreto y con obediencia disciplinada.

III.— LA ACTUALIDAD DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Hemos llegado así al término de nuestro comentario, en que hemos repensado, junto con Rahner la espiritualidad de San Ignacio.

Y, hasta cierto punto, hemos asentado también la actualidad de esa espiritualidad. Porque, como veíamos al principio, al explicar el punto de vista metahistórico de Rahner (y este fué el objeto de habernos detenido en comentarlo en la primera parte de nuestro artículo), esa espiritualidad es la solución al problema que la *visibilidad de la Iglesia* crea al *hombre espiritual*; solución que el Espíritu que vive en la Iglesia ha

dado a los hombres, siempre que ese problema se ha planteado en la historia.

Hoy, pues, en que ese problema se vuelve a plantear, nos conviene actualizar esa misma solución.

Pero quisiera intentar la actualización de esa misma espiritualidad ignaciana, reducida a términos más personales, tomados de la exposición de la misma que acabamos de hacer.

Los dos aspectos que elijo como más personales, y que son céntricos para explicar la opción fundamental en la espiritualidad de San Ignacio, son, por una parte, *el llamado personal* que Cristo hace a cada alma; y, por otra parte, *el enemigo personal* de Cristo y del cristiano, con quien tendrá éste que enfrentarse, a cara descubierta, ni bien opte por Cristo.

El camino que escojo para mostrar la actualidad de esos dos aspectos de la espiritualidad ignaciana, términos personales de su opción fundamental, es el de los documentos de Pío XII.

Pío XII es un Papa actual: y esto, no sólo en el sentido meramente histórico, de ser el Papa que nos gobierna a nosotros, sino en un sentido más profundo (Rahner diría metahistórico), es decir, providencial.

Pío XII está, y quiere estar, al día. Oyéndolo hablar, no se puede evitar la impresión de que se está escuchando lo que el momento pedía. Y la colección de sus discursos son una fuente de información completa de lo que pasa en el mundo.

La persona de Pío XII inspira confianza. Es evidente el deseo que tiene de estar al tanto de lo que pasa en el mundo; y esto, no sólo de oídas, sino hasta personalmente. "Siempre hemos considerado —dice en uno de sus discursos— el encuentro con nuestros hijos de todo el mundo, el directo contacto personal con ellos, como una de las principales misiones de Nuestro ministerio Apostólico; una de esas misiones en la que no sería fácil hacernos sustituir por otros" (13).

¹³ Discurso del 7 de diciembre de 1952, a la Asociación Primaria Artístico-obrera de Caridad Recíproca en Roma, *L'Osservatore romano* (edición semanal en castellano), n° 60. En adelante, los discursos de Su Santidad los citaremos según esta publicación argentina, que contiene los textos oficiales, traducidos al castellano.

Es también evidente su capacidad de trabajo, sus conocimientos; y como si esto fuera poco, sus posibilidades para hacerse asesorar. El resultado ha sido una verdadera "biblioteca Pío XII", cuyo "fondo" son los diecisiete volúmenes publicados con sus discursos y documentos, rodeados de toda una literatura filosófica y teológica, canónica y pastoral, espiritual y social que ha ido suscitando a su alrededor.

Su figura es internacional: en contacto personal y constante con las personas rectoras del mundo, su voz ha tomado el tono de la seria advertencia, o del entusiasta consejo, según las circunstancias lo pedían.

Pero su figura también es enteramente familiar, paterna: se le han contado doscientos sesenta y ocho discursos y alocuciones a las más diversas profesiones (casi ochenta distintas, desde la humilde profesión del tranviario, a la seria profesión del investigador).

Si un hombre así nos dice más de una vez una misma cosa, podemos creer que es algo actual lo que así nos repite.

Por eso hemos buscado en Pío XII (hace años que lo hacemos) dos ideas, que son precisamente las dos que acabamos de indicar en la espiritualidad de San Ignacio. Con ello no sólo pretendemos "actualizar", por así decir, esta espiritualidad, sino también llamar la atención sobre esos dos aspectos del pensamiento pontificio.

Esas dos ideas son:

1.— Existe en la Iglesia un llamado especial de Cristo, llamado siempre *actual*, que se hace a cada alma, invitándola a entrar en un combate.

2.— En este combate, *el enemigo de Cristo* es personal: es una persona concreta y bien individualizada, que tiene nombre y tiene historia; que se enfrenta con cada cristiano, y no meramente con el conjunto de ellos, con los que forman "iglesia".

Vamos a retomar brevemente estas dos ideas de la espiritualidad ignaciana, aprovechando el estudio de Rahner. Y lue-

go, vamos a dar los documentos pontificios que actualizan esas dos ideas (14).

Rahner se apoya sobre todo en los Ejercicios de San Ignacio: la génesis de los mismos, son la génesis de la espiritualidad del santo; y las líneas maestras de aquéllos, lo son también de ésta.

En breves y nerviosos trazos, Rahner nos ofrece una visión completa de los Ejercicios, que es la visión misma de Ignacio (15).

La visión ignaciana, que es una gracia mística, es una visión de la coherencia de los misterios de la fe y de la Iglesia (R. 84).

El centro alrededor del cual giran los Ejercicios, que es el punto de vista desde donde se puede apreciar toda la historia de la salvación, es la meditación del Reino de Cristo, junto con las Dos Banderas (R. 41).

Los Ejercicios son cristológicos: y esto es verdad, aun sin salir de la primera semana, y sin entrar en los detalles de la vida de Cristo. El enfoque cristológico puede tener toda su vigencia ni bien se sale del Principio y Fundamento, y se entra en la consideración de los pecados, porque la teología del pecado lleva necesariamente a Cristo Redentor, que nos redime por la cruz (16).

¹⁴ En un primer momento, había pensado ser más amplio en mi estudio comparativo de la espiritualidad de San Ignacio, tal cual Rahner la exponía, y los documentos de Pío XII. Pero el mismo Rahner se me adelantó, publicando *Ignazio di Loyola e il discernimento degli spiriti. Civiltà Cattolica*, 107-II (1956), pp. 3-8, donde busca la doctrina y la práctica del discernimiento de espíritus en algunos discursos y documentos de Pío XII. Por eso me he limitado a lo que sería el fundamento de dicho discernimiento: la presencia de los dos personajes, cuyos "espíritus" o impulsos deben ser discernidos en el alma.

¹⁵ Rahner estudia los Ejercicios desde el punto de vista: abstracta y teológicamente, pp. 41-43, en el texto ignaciano definitivo; concreta e históricamente, pp. 52-58, en el alma de Ignacio, cuando éste hace, en Manresa, sus Ejercicios.

¹⁶ Rahner, p. 43, hace aquí una defensa de la *primera semana*, que, si la entendieran los que dan tres días de Ejercicios, bastaría para hacer más fructuosos estos triduos que se dan entre nosotros; y aún mejorarían esas misiones rurales de verdades eternas que también se suelen dar. Cuando la *primera semana* se da con ese enfoque cristológico, basta para hacer del ejercitante un hombre nuevo, para quien todo lo amargo se le hace dulce en Cristo, crucificado por su amor y para su salvación eterna. Una *primera semana* entendida cristológicamente, compensaría de sobra el tiempo que se suele em-

Pero decir que los Ejercicios son cristológicos es poco. Por eso Rahner añade en seguida que es esencial en tal cristología el hecho de que, desde la teología del pecado hasta la ordenación de la propia vida, se trata de una lucha entre Cristo y Satanás (R. 42). Y en frase más llena, pocas líneas más arriba había dicho que el llamamiento del Rey, y la vista de los dos campamentos, el de Cristo y el de Satanás, forman el fundamento real histórico de la historia de salvación, de donde recibe su sentido todo lo que precede y todo lo que seguirá (R. 41).

Si ahora explicitamos la relación de ambos personajes, Cristo y Satanás, con el propio ejercitante, podemos decir que, tanto en los Ejercicios como en la historia de la Iglesia:

1.—Hay un *llamado de Cristo*: llamado siempre *actual*, que Cristo personalmente hace *a cada alma*, invitándola a acompañarla en la lucha.

Cuando San Ignacio hace sus propios grandes Ejercicios, se verifica un cambio sustancial respecto del antiguo esquema del Rey Eternal, y las Dos Banderas, tal cual lo había visto en Loyola. El Rey Eternal, Cristo, ya no se presenta meramente como un modelo que se debe imitar, cuya pasión, padecida dieciséis años antes, los santos de todas las generaciones procuran copiar. Desde ahora es el Rey viviente, que *hoy como siempre* obra activamente, porque todavía no ha cumplido su misión que le confió el Padre; y que, para terminar de una vez de cumplirla, *busca compañeros* generosos y amigos íntimos, que vayan a la lucha de todos los días.

Precisamente en esto se distingue fundamentalmente la espiritualidad de Ignacio de la "devotio moderna", cuya "Imitatio Christi", amorfa por así decirlo e individualista, se transforma completamente en Manresa, y se hace un seguimiento fiel a Cristo, *siempre presente en la Iglesia militante* (R. 55).

plear en dar la *segunda semana* (que es de elección de estado) a almas aún no preparadas para tal elección. Rahner recuerda aquí el consejo que el mismo San Ignacio dictaba a Polanco: "Si algunos no parecieran tener tal disposición de ánimo que se puede esperar mucho fruto de ellos, bastaría darles los Ejercicios de la *primera semana* y dejarlos en esta sed, hasta que diesen mayores prendas de esperar más abundante aprovechamiento". *Monumenta Ignatiana*, II, vol. 1, p. 784.

2.—Hay un *enemigo personal* de Cristo y de cada cristiano: enemigo que no es el "mal" en abstracto —que los filósofos definirían como la "privación de una perfección debida"— sino el "maligno"; enemigo que no se debe simplemente identificar con un hombre, o un grupo de hombres, pueblo, generación o partido, sino que debe conservar siempre el carácter intransferible e inconfundible de persona, de espíritu personal, pues así nos lo presentan la Escritura, los Padres y los teólogos, cuando nos hablan del espíritu rebelde a Dios, y en lucha con los hombres para perderlos.

Lo que Ignacio había leído en Loyola, en el Vita Christi cartujano, donde el piadoso autor presenta el cerrado grupo "formado por los más altos príncipes del infierno que fueron los más sabidores y mañosos de los espíritus dañados"; y lo que había leído en el Flos Sanctorum, "de las dos ciudades, de Jerusalén y de Babilonia, y de sus reyes: rey en Jerusalén es Cristo, rey en Babilonia es el diablo"; ese conjunto de verdades, envueltas en imágenes de la época, que hablaban más bien a su imaginación de soldado, se convierten en un hecho de conciencia, desnudo si se quiere de imágenes, pero rico en contenido intelectual y afectivo, cuando Ignacio —como él mismo cuenta— "poco a poco vino a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban (dentro de su alma): el uno del demonio, y el otro de Dios" (R. 34-36).

Diríamos que la presencia de Dios, en estos momentos de su vida espiritual, en los umbrales ya de la mística, tiene su contrapartida obligada en la presencia del demonio. Fué para Ignacio un verdadero descubrimiento caer en la cuenta de la presencia de ese ser, cuyo obrar, tan característico, lo delataba. Porque una cosa es hablar u oír hablar del demonio, y otra cosa es sentirlo actuante en la propia alma; una cosa es saber que se está en guerra, y otra cosa es sentir que el enemigo pone las manos en uno.

No se trata aquí de una transferencia psicológica, o de un exceso de imaginación. La persona de Satanás es real: tan real para Ignacio, como lo había sido para Jesús en su vida terrena.

Para Jesús, no se trata meramente de la posibilidad (abstracta) del mal, ni solamente de una tendencia al mal en los hombres, fruto del pecado personal y colectivo, sino que frente a él existe un poder personal, que quiere el mal, alguien que se alza frente a Dios.

Jesús se sabe enviado contra Satanás. Y cuando comienza a luchar con él, Satanás le resiste. Y aun le ataca: la tentación del desierto es una tentativa de ese género. Satanás provoca el escándalo en el corazón de los hombres, y los vuelve irritables, y hace que se irriten contra Jesús.

El combate tiene lugar (en el Evangelio) en forma visible, con palabras que se cruzan, y obras que se oponen, curaciones y enseñanzas. Pero junto a esa lucha visible, existe otra, oculta e implacable, que ningún ojo humano vió. En ella se empeña Jesús con toda la energía de su gran corazón. Los suyos no le podían acompañar hasta ese campo de batalla, donde él se encuentra solo, a solas con su adversario, en combate singular.

El hombre moderno ha echado por la borda a Satanás. Ha comenzado riéndose de él. El origen de esta risa fué un sentimiento cristiano, el del hombre liberado de su señor de ayer. Pero esa ironía del creyente se ha hecho incrédula, y le hace el juego a Satanás, porque en ningún lugar reina tan fácilmente como donde así se ríen de él.

El cristianismo verdadero va por otro camino. Jesús ha dado la voz de alerta: El lo ha visto, y lo ha vencido. Y en la medida que el cristiano mire el mundo con los ojos de Cristo, verá al demonio, y lo vencerá también (17).

¹⁷ Hemos tomado lo que acabamos de referir de la presencia de Satanás en la vida de Jesús, de R. GUARDINI, *Le Seigneur, Paris* 1945, tom. I, pp. 130-145, porque nadie va a decir que es autor anticuado.

Yendo a las fuentes, la misma Sagrada Escritura, comenzando por el Antiguo Testamento, nos ofrece una documentación impresionante sobre la presencia del demonio, como enemigo personal frente a todo aquél que quiera servir a Dios. Cfr. el artículo *Jugement*, en el DBS, IV, col. 1334 ss., cuando trata del juicio y salvación personales. Escogemos esa parte del artículo (escrito por R. PAUTRELL porque precisamente insiste en el aspecto "personal" que toma la lucha con el enemigo de Dios: toda la escatología desemboca en una escatología "personal". Por fuerte que se haya sentido, desde *los Profetas*, la solidaridad de los hombres, sin embargo también han sentido fuertemente la incidencia personal del juicio (col. 1334). Y si los profetas habían conocido, en la lucha de los pueblos entre sí, el papel de los ejércitos de los cielos, *los Sabios* ponen esa misma lucha con los espíritus en la vida personal de cada

Hasta aquí lo que queríamos decir nosotros acerca de la espiritualidad de San Ignacio. Ahora oigámoslo a Pío XII, dándole actualidad a esta espiritualidad, al insistir en sus discursos sobre esas mismas dos ideas: el llamado actual de Cristo, para una lucha; y la presencia del enemigo, el demonio, con quien cada uno de nosotros tiene que luchar.

Nos limitaremos a citar a Su Santidad, entendiendo que todo lo que hemos dicho, siguiendo a Rahner, es el mejor comentario que podríamos hacer de estas citas.

hombre (col. 1335). Y mientras en los profetas el favor de Dios bastaba para hacer inteligible la historia del pueblo escogido, así como el castigo de Dios explicaba sus derrotas, en *las Apocalipsis* se presenta otro responsable de esas pruebas, y la historia terrena no es sino un episodio del combate entre Dios y Satanás (col. 1340).

En cuanto al Nuevo Testamento, cfr. el mismo DBS, IV, col. 1344 ss. (D. MOLLAT). La idea central del *Apocalipsis* es el juicio final, como derrota definitiva de Satanás y los suyos, desenlace de la lucha que, desde el comienzo del tiempo, se dan detalles de esta lucha, esta vez con Jesús y los suyos (col. 1347). Porque Jesús, en el Nuevo Testamento, ha actualizado el juicio: no lo anuncia sólo para el futuro escatológico, como los profetas, los autores de las apocalipsis judías, y el mismo Juan, sino que anunciándolo, lo inaugura (col. 1355). Ya no se trata de hacer apuestas para el futuro, sino de jugarse en el presente. Más aún, el drama que se desarrolla en presencia de Jesús pasa, por la presencia de Jesús en cada cristiano (Mat. 25, 31-46) a ser el drama de cada uno de nosotros. Desde ese momento todas las relaciones humanas adquieren en cualquier instante, dimensiones escatológicas. En cada instante, el hombre se enfrenta con el Hijo del Hombre, y el juicio se realiza. Es la diferencia esencial entre la apocalipsis judía y la escatología de Jesús: Jesús aparta la atención de sus oyentes del futuro, para concentrarla en el presente; cada instante, a pesar de su aparente banalidad, es decisivo. Cada instante de cada hombre es de un peso infinito, por la presencia del Hijo del Hombre y de Dios mismo (col. 1356). Así que los Sinópticos conocen perfectamente esos dos tiempos del juicio final, que vendrá (col. 1357). Los escritos de *Juan* tienen su originalidad en lo que se refiere al juicio: es una de las ideas maestras de su evangelio, y quizás hasta su esqueleto. Y gracias a su concepción de Jesús como la Luz, el juicio se interioriza en cada hombre, y ninguno se puede escapar de él, porque basta la presencia de Jesús, para que el bueno sea separado del malo, y los buenos quedan unidos en la comunidad de los santos, quedando los demás en las tinieblas (col. 1382).

La originalidad pues del Nuevo Testamento es que, conservando lo esencial de la escatología y apocalipsis judía, la ha transformado por la presencia del Hijo del Hombre en la histórica lucha de Satanás con su Dios. Con eso el día del Señor no es meramente anunciado para el futuro, sino que ya se realiza, y se interioriza en la historia de la humanidad, y en la vida de cada hombre, de modo que cada instante es la síntesis del tiempo y la eternidad del misterio, y el apocalipsis, de la immanencia del juicio y la trascendencia de Dios, de la justicia y el amor (col. 1932).

Y en esta escatología actualizada y personificada en Cristo y en cada cristiano, la persona de Satanás sigue jugando el papel que siempre jugó en la historia de la humanidad, desde el génesis hasta nuestros días: es el enemigo personal de cada uno de nosotros, por serlo del Dios a quien queremos servir.

1. — *Llamado actual* de Cristo: es el mismo llamado que está haciendo su Vicario en la tierra.

“Escuchad hoy de los labios de vuestro Padre y Pastor, un grito de alerta: de Nos que no podemos quedar mudos e inertes ante un mundo que camina sin saberlo por los derroteros que llevan al abismo almas y cuerpos, buenos y malos, civilizaciones y pueblos” (18).

Notemos que quien así habla tiene conciencia de que lo hace en nombre de Dios, y desde su puesto de Vicario de Cristo, ya que pocas líneas más abajo del mismo discurso nos dirá: “Como aceptamos un día, hoy ya lejano, la pesada cruz del Pontificado, *porque así Dios lo quiso*, así ahora nos sometemos al arduo deber de ser, en cuanto le permitan nuestras débiles fuerzas, Heraldos de un Mundo mejor, *cual Dios lo quiere*”.

Tan actual es ese llamado, que el mismo Papa cree ya estar oyendo la respuesta de los buenos: “Nuestro grito de alerta fué también un grito de revolución. Pasa por la tierra, y vosotros la escucharéis cada vez más fuerte, *una voz de reconquista*; es la voz de todos los buenos. Recogedla y hacédla vuestra; repetidla con fuerza: queremos que Jesús reine en el mundo” (19).

Tan actual es este llamado, que obliga a todos sin distinción: “Acoged con noble ímpetu de entrega, reconociéndola como llamado de Dios, y digno criterio de vida, la santa consigna que vuestro Pastor y Padre os confía: dar comienzo a un potente despertar de ideas y de obras. Despertar *que obligue a todos* sin distinción de estados: al clero, y al pueblo, auto-

¹⁸ Mensaje del 10 de febrero de 1952, a los fieles de Roma, *L'Osservatore romano*, n° 17. Este discurso ha sido llamado el *pregón por un mundo mejor*, porque en él Pío XII hace un llamado a la acción en pro de un mundo distinto y mejor que el presente.

¹⁹ Mensaje del 8 de diciembre de 1954, en ocasión de la inauguración del *Domus Mariae*, *L'Osservatore romano*, n° 164. Impresiona el número de veces en que Pío XII, después del llamado del 10 de febrero de 1952, ha vuelto a referirse a él, sin declararlo nunca caduco, sino al contrario, actualizándolo cada vez con más fuerza.

ridades, familias y asociaciones; *a todas y cada una de las personas*, a una renovación total de la vida cristiana” (20).

Este llamado del Papa tiene todas las características del llamado del Rey Eternal, en los Ejercicios de San Ignacio: “*Muévaos Dios*, que esto quiere (21), que os atraiga la *grandeza* de la empresa (22), que os estimule su *urgencia*: el justificado temor del porvenir terrible que se derivaría de una *culpable inercia* (23), venza todo titubeo” (24).

Y tiene explícitamente la nota de la actualidad, como vimos la tenía el llamado de Cristo en los Ejercicios, y en la vida de la Iglesia: “Ha llegado *el tiempo*, amados hijos. Ha llegado el tiempo de dar los pasos definitivos” (25).

Y también tiene la nota de la amplitud universal de la empresa: “*Es todo un mundo* lo que hay que rehacer desde sus cimientos; que es preciso transformar de salvaje en humano, de humano en divino, es decir según el corazón de Dios” (26).

En una palabra, la parábola del Rey Temporal, que en los Ejercicios servía para ayudarnos a contemplar el llamado del Rey Eternal, se ha actualizado y realizado hasta en sus menores detalles en la persona de Pío XII, Vicario de Cristo.

2. — Pasemos finalmente a la afirmación de la *presencia personal* del demonio en esta lucha a la que se nos convida,

²⁰ Mensaje del 10 de febrero de 1952, cfr. nota 18. La universalidad del llamado del Papa explica que, hablando a las más diversas categorías de personas, y en las más diversas circunstancias, les habla siempre del mismo ideal: un mundo mejor, un mundo rehecho desde sus cimientos, convertido de salvaje en humano, y de humano en divino, según el Corazón de Dios. Sobre todo, hablando a las categorías de los responsables, a las clases dirigentes, sacerdotes y religiosos, intelectuales y profesionales, Pío XII da normas de acción de gran amplitud. Léase el *Osservatore romano*, en cualquiera de sus entregas semanales de su edición castellana (selección de la edición romana).

²¹ *Ejercicios*, n. 92: “El primer punto es poner delante de mí un rey humano elegido de manos de Dios”.

²² *Ejercicios*, n. 93: “El segundo, mirar cómo este rey habla a todos los suyos diciendo: mi voluntad es conquistar *toda la tierra*...”

²³ *Ejercicios*, n. 94: “Si alguno no aceptare la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser *vituperado* por todo el mundo...”

²⁴ La frase de Pío XII que hemos citado y comparado con el texto de los *Ejercicios*, para que se apreciara la identidad de estilo entre el llamado de Pío XII, y la parábola de San Ignacio, pertenece al discurso del 10 de febrero de 1952, cfr. nota 18.

²⁵ Mensaje del 10 de febrero de 1952, cfr. nota 18.

²⁶ *Ibidem*; y el texto de los *Ejercicios*, n° 93.

tal cual esa presencia se puede constatar en los mismos documentos de Pío XII.

Aún no cumplido el año del grito de alerta del 10 de febrero de 1952, el Pontífice vuelve sobre el tema, en un discurso pronunciado con toda la intención de que fuera oído en todo el mundo. A propósito de una circunstancia del momento, el ofrecimiento que le hacían de un nuevo templo en Roma, dedicado al Papa San León, Pío XII recuerda a Atila, el enemigo de la Iglesia de entonces; y en seguida pasa a hablar del enemigo que en estos precisos momentos amenaza no sólo a la Iglesia, sino al mundo entero. Pero como si temiera que su auditorio romano pensara en éste o aquel partido, en ésta o aquella nación de las que se dicen enemigas del Papado o del cristianismo, Pío XII advierte en seguida: "No nos preguntéis cuál es el enemigo, y qué ropaje viste: se encuentra *en todas partes y en medio de todos*" (27).

Esa omnipresencia —por así decirlo— del enemigo, hace que no tenga sentido que el Papa, como San León respecto de Atila, salga a su paso, y trate de detenerlo: "Comprendéis que sería vano pedir hoy al Papa que se moviera y le saliera al paso (a ese enemigo omnipresente), para detenerlo, e impedirle sembrar la muerte y la ruina. El Papa debe, desde su puesto, vigilar y rezar incesantemente" (28).

El enemigo, pues, de que habla el Papa, no es como el que los hombres enfrentan en sus asuntos meramente humanos.

Pocos meses más tarde, vuelve a referirse explícitamente al enemigo, esta vez en el ambiente parroquial: "De la misma manera que en el gran mundo de la Iglesia universal, así en el pequeño mundo de la parroquia, el enemigo parece uno, y es múltiple. Nos lo advertimos, si lo recordáis, ante la inmensa multitud de Hombres de Acción Católica, en la brillante jornada del 12 de octubre último. Existe, es cierto, sería imposible no darse cuenta de ella, un enemigo que a todos pone en

27 Discurso del 12 de octubre de 1952, a los Hombres de Acción Católica Italiana, *L'Osservatore romano*, n° 53.

28 *Ibidem*.

ansia especial. Cada día es más amenazador, e insidia y asalta con todos los medios, sin seleccionar los golpes" (29).

Y a fines de ese mismo año, en un día de alegría como es la fiesta de la Inmaculada, vuelve a decir: "En este día de alegría y exaltación, sólo Dios sabe cómo quisiéramos poder olvidar la dureza de los tiempos que atravesamos. Pero los peligros que pesan sobre el género humano son tales que Nos no debemos cesar jamás —puede decirse— de lanzar nuestro grito de alerta. Ahí está el enemigo, que hace presión sobre las puertas de la Iglesia, que amenaza a las almas".

Y para que nadie creyera que ese enemigo era un hombre, o un grupo de hombres el Papa continúa en el mismo discurso: "En nuestra reciente Encíclica *Fulgens Corona* denunciarnos una vez más la realización de un plan espantoso, para arrancar radicalmente de las almas la fe en Cristo, para la invasión del mundo por parte del enemigo de los hombres y de Dios. Y son hombres —miseros hombres— los que sirven de instrumento para esta obra destructora" (30).

Un enemigo así, no puede ser confundido con ningún hombre en concreto. Ni hay hombre que dure más de un siglo, mientras este enemigo "ha tratado de conseguir, en estos últimos siglos, la disgregación intelectual, moral y social de la unidad en el organismo misterioso de Cristo" (31).

Un enemigo así tampoco debe ser identificado con ningún grupo de hombres, raza, pueblo, nación, partido, porque todos estos grupos pasan, mientras el enemigo de que hablamos siempre está presente.

Pero tampoco un enemigo así se lo debe considerar como una "abstracción", una "noción" universal que vale de todos y cada uno de esos "enemigos" concretos que se van sucediendo en el curso de la historia de la Iglesia. No: el enemigo de que el Papa habla es una persona, un espíritu personal, y tiene un nombre: Satanás. Es el espíritu rebelde: no puede vencer ni

29 Discurso del 27 de marzo de 1953, a los Párrocos de Roma, *L'Osservatore romano*, n° 76.

30 Mensaje del 8 de diciembre de 1953, a la Acción Católica Italiana *L'Osservatore romano*, n° 112.

31 Discurso del 12 de octubre de 1952, cfr., nota 27.

abrigar siquiera esa ilusión. Vive maldito y derrotado para siempre: pero Dios, en sus inescrutables designios, le permite aún que tiende a los hombres, para hacer de él un elemento de nuestra prueba; y él anda rondando buscando a quién morder ⁽³²⁾.

Es el mismo aviso de San Pedro: "Vuestro enemigo anda rondando como león rugiente alrededor vuestro, en busca de presa" ⁽³³⁾.

Corresponde a la advertencia de San Pablo, de que "debemos luchar, no contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potentados, contra los adalides de las tinieblas, contra los espíritus malignos" ⁽³⁴⁾.

Es la experiencia de los santos: de San Ignacio, como acabamos de ver, y de tantos otros santos que se podrían citar ⁽³⁵⁾.

* * *

Cristo vive en su Iglesia: y llama de continuo a los suyos. Su gracia está de continuo actuando, invitando suavemente, como sólo El sabe hacerlo, en su seguimiento.

Su Vicario en la tierra repite, en forma aún más sensible, ese mismo llamado, como "voz de alerta", como "grito de revolución".

La espiritualidad de San Ignacio está centrada en una opción fundamental, que es la respuesta dada al llamado de Cristo, cuando el alma se enfrenta con los dos campos, el de Jerusalén y el de Babilonia, con sus dos ejércitos dispuestos, y sus dos jefes en persona: Cristo y Satanás.

Y la actualidad de esta espiritualidad ignaciana radica precisamente en la necesidad peculiar de nuestro tiempo, que exige de cada alma el que haga, una vez por todas y cuanto antes, su opción: Cristo o Satanás.

³² Cfr. R. LOMBARDI, *Pío XII por un mundo mejor*, Barcelona, 1955, pp. 60-61. El autor presenta los principales discursos de Su Santidad que se refieren al Movimiento por un Mundo Mejor, y los comenta brevemente.

³³ *I Ped.*, 5,8.

³⁴ *Efes.*, 6, 12.

³⁵ P. LUCIEN - MARIE DE ST. J. *Le démon dans l'oeuvre de saint Jean de la Croix*, pp. 86-97; M. LEPEE, *Saint Thérèse de Jésus et le démon*, pp. 98-106; ambos en *Satan* (Etudes Carmelitaines).

A propósito de un símil astronómico usado por San Ignacio en la carta de la obediencia

Por JUAN A. BUSSOLINI, S. I.

Al tratar San Ignacio en su carta clásica de la Obediencia¹, la obediencia de entendimiento, que es como el coronamiento del gran sacrificio que representa, obedecer sin reservarse el derecho de disentir del Superior, el Santo echa mano en favor de su necesidad para la perfección, de un argumento astronómico, al parecer caro para él mismo, pues de él ya ha hecho uso en dos oportunidades anteriores². Dice así:

"Digo ser necesaria, porque como en los cuerpos celestes para que el inferior reciba el movimiento e influjo del superior, es menester le sea sujeto y subordinado con conveniencia y orden de un cuerpo a otro; así en el movimiento de una criatura racional por otra (cual se hace por la obediencia) es menester que la que es movida sea sujeta y subordinada para que reciba la influencia y virtud de la que mueve. Y esta sujeción y subordinación no se hace sin conformidad del entendimiento y voluntad del inferior al superior" (nº 10).

Cuando luego más adelante estudia el Santo la jerarquía de la obediencia, puntualizando que la misma es conveniente a todos, y que con el ejemplo, los superiores hagan sentir en sus súbditos su saludable influencia y prelación, dice:

"Y éste es el modo, con que suavemente dispone todas las cosas la Divina Providencia, reduciendo las cosas ínfimas por las medias, y las medias por las sumas a sus fines. Y así en los ángeles hay subordinación de una jerarquía a otra; en los cielos y en todos los movimientos corporales reducción de los inferiores a los superiores, y de los superiores, por su orden, hasta un supremo movimiento" (nº 20).

Los dos pasajes citados recuerdan a Santo Tomás y a Aristóteles; al primero cuando se refiere al orden moral, y al segundo cuando al orden físico:

"Y en las cosas naturales, dice Santo Tomás, precisamente las superiores mueven a las inferiores a sus actos por la excelencia de la virtud natural otorgada por la Divinidad. Por lo cual también es menester que en las cosas humanas las superiores muevan a las inferiores por su voluntad, en virtud de la autoridad acordada por Dios"³.

¹ *Mont, Ign.*, Ser. 1, IV, 669-81.

² *Ibid.*, Ser. 1, I, 687-93; II, 54-65.

³ *Summa Th.*, 2-2, q. 104, a. 1.