

sin satisfacción, porque el retorno a la rectitud es el proceso inverso al pecado¹⁹. El pecado consiste en una “aversio a Deo et conversio ad creaturas”²⁰. Por eso, el retorno a la justicia será una “aversio a creaturis et conversio ad Deum”. Este proceso es imposible sin satisfacción, porque la satisfacción es algo inherente al libre retorno a la rectitud de la justicia. Por eso, la justicia de Dios, para no salvar y perdonar al hombre violentando su libertad, exige satisfacción por el pecado. Pero como el hombre es incapaz de satisfacer por sí mismo “dedit ei satisfactorem”.

APUNTES PARA UNA TEOLOGIA DEL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS

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

Hemos expuesto rápidamente, en la entrega anterior, dos tentativas de teología del discernimiento de espíritus, la una *sistemática*, y la otra *a-sistemática*, para poder detenernos un poco más en una tercera tentativa, distinta de las otras dos, y propia —en cuanto se puede llamar propio al mero intento de exponer fielmente a S. Ignacio, tal cual creemos descubrirlo en sus Ejercicios Espirituales—, como tentativa en busca de una *teología kerigmática* del discernimiento de espíritus.

TEOLOGIA KERIGMATICA DEL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS

A nuestro juicio, S. Ignacio es, en sus Ejercicios espirituales —y sobre todo en su concepción del discernimiento de espíritus y de la elección— un *teólogo*, no de profesión (en el sentido estricto del término, porque nunca ejerció un magisterio teológico, aunque tenía título habilitante para ello), pero si *por gracia especial, por preocupación personal y por ambiente*: como lo testifica Nadal —contra un contemporáneo que lo ponía en duda— “Ignacio usó de los libros y consultó a toda la ciencia teológica (la de su tiempo), por lo menos cuando decidió hacer públicos sus Ejercicios, con el fin de que todo aquello (contenido en los mismos) que más había recibido por divina inspiración que por los libros, fuera confirmado por todos los libros, por los teólogos, y por las Sagradas Escrituras”²².

Damos por supuesto que no vamos a encontrar, en los Ejercicios, una *teología especulativa*, sea sistemática sea a-sistemática: y para hacerlo patente, expusimos previamente ambos tipos de teología, tal

¹⁹ “Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis, vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat: sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium” (I-II, q. 86, a. 2, co.).

²⁰ I-II, q. 72, a. 5, co. Cfr. B. Augier, *Le Sacrifice du Pêcheur*, Rev. Thom., 12 (1929), pp. 477-478.

²² “Ignatius libros adhibuit totamque rationem theologiae consuluit, saltem ubi illa edere constituit exercitia, ut quae exceperat ex divina potius inspiratione quam ex libris, libri omnes, theologi, sacrae omnes litterae confirmarent” (*Chronicon*, III, p. 530; cfr. MHSI, FN., I, p. 319).

cual la encontrábamos en dos autores de nuestro tiempo, cada uno de ellos teólogo de profesión a su manera.

Pero creemos que podemos encontrar, en S. Ignacio, una verdadera teología *más práctica* que especulativa, *más descriptiva* que nocional, y *más directamente orientada a la acción* que a la enseñanza: y esta es la teología que, sin entrar a discutir todavía la oportunidad del término—, vamos a llamar *kerigmática* ²³.

Las características principales de esta teología ignaciana —tal cual creemos encontrarla en el libro de los Ejercicios, y sobre todo en su concepción del discernimiento de espíritus y de la elección— serían estas tres:

1. *Selección* de verdades teológicas, con un criterio no especulativo sino *práctico*; o sea, no para enseñarlas meramente o para discutir las, sino *para vivirlas*.

2. *Orden* peculiar en la presentación de dichas verdades, de modo que constituyan una *unidad* doctrinal, *vital y orgánica*, que no se justifica por razones lógicas o conceptuales, sino *por experiencia espiritual*.

3. Finalmente, y como consecuencia de las dos características anteriores, una *eficacia especial* para mover al oyente a que *accepte* esas verdades de todo corazón, y las *viva*, “hecho, no oyente olvidadizo, sino ejecutor bienaventurado” (Sant., I, 25).

Vamos a presentar la teología del discernimiento de espíritus que, con las tres características señaladas, se encuentra en el libro de los Ejercicios ²⁴; y a la vez trataremos de dar razón de esas características, y *razón teológica* ²⁵, para poder así concluir que, por esa razón, la

²³ Por el momento baste que advirtamos lo siguiente: el término *kerigmático*, que encuentra oposición en teología especulativa (cfr. LThK., *Kerygmatische Theologie*, 6, c. 126), es de uso habitual en catequesis, predicación, etc.: véanse nuestros *boletines bibliográficos* sobre todos esos temas (p. ej., Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 186-187).

²⁴ Para ser más exactos, tendríamos que añadir una cuarta característica, más de estilo de redacción que de método teológico, y que traiciona las circunstancias en que San Ignacio redactó su obra: los documentos se presentan, no exactamente en el orden en que han de ser usados, sino por grupos (sobre todo, los que no se refieren a temas de oración), de modo que el director ha de saber usar ya unos ya otros, según las necesidades particulares de cada ejercitante (*Ejercicios*, nn. 8, 10, 17 y *passim*); y, sin embargo, siempre habrá *unidad y circularidad* de todos estos documentos, como ya hemos explicado en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 340-342), y como volveremos a verlo ahora.

²⁵ San Ignacio quiere que todos los jesuitas, después de haber experimentado los Ejercicios por sí mismos, “sepan dar razón —a los demás— de

teología del discernimiento de espíritus es, en S. Ignacio, una teología *kerigmática*, distinta —aunque complementaria— de cualquier otra teología más especulativa —al menos en su *expresión* última, si no en su *última intención* ²⁶— sea sistemática, sea a-sistemática.

* * *

Para presentar la teología del discernimiento de espíritus (de modo que se aprecien la *selección* de verdades, el *orden* de las mismas, y la *eficacia* para el fin práctico que se pretende, que es “buscar y hallar —mediante el discernimiento de espíritus— la voluntad divina en la disposición de su vida”, *Ejercicios*, n. 1), vamos a usar un *esquema mental* que no es precisamente el que S. Ignacio usó para redactar sus Ejercicios, pero que nos puede ayudar en el estudio de los mismos, porque nos permitirá estudiar los ejercicios *analíticamente*, sin por eso romper su *unidad*, y por tanto respetando su esencia —y su origen— *experimental* ²⁷.

Este esquema mental consiste en la clasificación de los documentos de Ejercicios en tres planos o grupos: 1. *documentos temáticos*, o sea temas de meditación, contemplación, examen, etc.; 2. *documentos normativos*, o sea normas o reglas de discernimiento, de oración mental,

los mismos” (*Constitutiones*, P. IV, c. 8, n. 5): este pasaje de las Constituciones ha sido el origen, durante la primera generación jesuítica, de los comentarios prácticos (directorios y apologías); y luego, de los comentarios *histórico-críticos*; y actualmente de los comentarios *teológicos*.

²⁶ Como veremos luego más detenidamente, el término *kerigmático* lo usaremos, no por la *intención* última, sino por la *expresión* usada por los teólogos que llamamos kerigmáticos: en cierto sentido, la *intención* de todo teólogo debe ser la misma (no la mera especulación, sino la comunicación del mensaje); pero la *expresión* puede ser bien distinta, y ser una más especulativa y la otra más kerigmática.

²⁷ “Los Ejercicios son fruto de una experiencia —y de una experiencia mística— cuya característica esencial es la unidad. Cuando especulamos por cuenta propia sobre un tema espiritual, tenemos la impresión —como en las especulaciones sobre cualquier otro tema— que vamos a ciegas, sin notar mayormente las conexiones de los datos que vamos juntando; pero cuando Dios, con su gracia, nos va haciendo experimentar ese mismo tema, sin duda que tiene un *plan*, cuya característica más notable es precisamente la *unidad en la variedad* de las gracias. Por eso, cuando se trata de estudiar los Ejercicios, si se quiere respetar su origen experimental y divino, hay que tratar de *conocer cuanto antes su unidad, para respetarla en toda etapa del estudio*: la unidad de todos ellos, y la unidad de cada una de sus partes (semanas, etapas, meditaciones, etc.)”. Cfr. M. A. Fiorito, *Notas para conocer mejor los Ejercicios*, instar manuscripti, San Miguel, 1962.

de penitencia, etc.; 3. *documentos prácticos*²⁸, o sea modos prácticos de ejercitarse, de elegir, de reformar, etc.

En el *plano temático*, tendremos en cuenta todos los temas de los Ejercicios, desde el *Principio y Fundamento* hasta la *Contemplación para alcanzar amor*: temas que *se suceden* en cada una de las cuatro *Semanas* en que S. Ignacio dividió la práctica de los Ejercicios, y que están de tal manera *estructurados* —o sea, elegidos y ordenados— que necesariamente provoquen las mociones, consolaciones o desolaciones, cuyo discernimiento se hará con las reglas correspondientes, propias del plano siguiente.

En el *plano normativo*, nos fijaremos más en las mismas reglas de discernir (no sólo las que explícitamente se titulan así, sino las que de hecho lo son, como las de *escrúpulos, distribución de limosnas*, etc.), porque hacen más directamente a nuestro propósito teológico; aunque, para la práctica del discernimiento de espíritus, también importen —como lo advierte S. Ignacio en la *Anotación 6*— las reglas de oración (o adiciones), las de los exámenes, etc.

En el *plano* que llamamos *práctico*, consideraremos una serie de documentos —bastante descuidados por otros comentaristas— que son como *técnicas o ejercicios prácticos* que, o bien provocan —como los temas de oración— las mociones, o bien, como las reglas, suponen mociones, pero se distinguen de las mismas porque son ejercicios previos a su aplicación segura: por ejemplo la *oblación* que S. Ignacio recomienda en la *nota a los Binarios (Ejercicios, n. 157, que reitera en las Tres maneras de humildad, ibidem, n. 168, y que ya había anunciado en la Anotación 16)*, oblación que, como sabemos, está orientada a superar un problema afectivo que pudiera luego entorpecer la elección.

Baste lo dicho para anunciar, a grandes rasgos, lo que pensamos hacer a continuación, pues entonces subrayaremos —como dijimos— los detalles *selectos* de todos esos documentos, señalando su *orden* peculiar, y razonando teológicamente su *eficacia* propia en vista siempre al discernimiento de espíritus. Porque, siendo *teológica* la razón de esa *selección*, de ese *orden* y de esa *eficacia*, se justificará plenamente que llamemos *teología* —a su tiempo explicaremos también por qué *kerigmática*— al conjunto de esos *documentos temáticos, norma-*

²⁸ En un escrito del P. V. Caraffa, séptimo General de la Compañía de Jesús, titulado *Pratica per fare gli Esercizi Spirituali del N. S. P. Ignazio*, se da el material para ocho días de Ejercicios en un esquema tripartito similar, aunque en otro orden: 1. documentos (prácticos) de oración mental, lectura, oración vocal y exámenes; 2. documentos (normativos) para la elección y el discernimiento de espíritus; 3. documentos (temáticos) para las meditaciones.

tivos y prácticos a través de los cuales S. Ignacio nos presenta, en los Ejercicios, su concepción del discernimiento de espíritus.

1. Documentos temáticos del discernimiento

Estos *documentos*, que contienen los *temas doctrinales* de los diversos ejercicios —que S. Ignacio enumera en la *Anotación 1*— se encuentran a lo largo de todos los Ejercicios, distribuidos por el mismo Santo en *cuatro Semanas* que se han hecho clásicas. Pero nosotros preferimos presentar esos temas distribuidos, a nuestra manera, en *tres etapas* respecto de la elección o de la reforma²⁹, porque este esquema tripartito nos ayudará (más que el expresamente ignaciano, cuatripartito) para hallar su razón de ser teológica³⁰.

Estas tres etapas serían: 1. *preparación remota* de la elección, que va del *Principio y Fundamento* al *Rey Eternal* inclusive (enseguida explicaremos por qué —teológicamente— incluimos al *Rey Eternal* en esta etapa y, a la vez, en la siguiente); 2. *preparación próxima*, desde el mismo *Rey Eternal* hasta las *Tres maneras de humildad*; 3. *elección* propiamente dicha, con su confirmación, que va desde el primer misterio de la vida pública de Cristo, hasta la *Contemplación para alcanzar amor* inclusive.

El tema de la *primera etapa*, de preparación remota, sería el de *Cristo, Señor y Salvador*; o sea, una *crisología soterológica*, cuyo centro es, no una imagen estática de Cristo, sino *la obra de Cristo* en cada uno de nosotros: el *Principio y Fundamento* nos lo presenta, destinado desde toda la eternidad a ser *nuestro Señor*³¹; la *Primera semana* nos lo presenta *rechazado, como Señor*, en la historia de los án-

²⁹ En adelante, aunque digamos solamente *elección*, entendemos por tal también la *reforma* de vida: seguimos pues el camino abierto por G. Fessard, *Dialectique des Exercices* (Paris, 1956), quien estudia el discernimiento de espíritus tanto en las *macro-decisiones* (o elecciones) como en las *micro-decisiones* (reformas, representaciones, etc.), de modo que en ambos casos se vea el núcleo común, punto de encuentro de la libertad humana —o decisión— con la libertad divina (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], p. 340). Esta aplicación, de los modos y reglas de elección, a una materia que no es el estado de vida, se conocía ya en la primitiva Compañía, para el caso de que no conviniera hacer, o ya se hubiera hecho, la elección de estado (cfr. MHSI, *Mon. Ing.*, serie 1ª, XII, p. 77; *Mon. Lainii*, II, pp. 180-181).

³⁰ Además, este cambio de esquema tiene la ventaja de evitar toda suerte de alambicamiento, en el que tal vez incurra Fessard (o. c. nota anterior) al querer encontrar una *razón teológica* del esquema cuatripartito de las *Semanas* ignacianas (cfr. Greg., 38 [1957], pp. 320-323).

³¹ Cfr. M. A. Fiorito, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 3-42. Sobre la crisología en todos

geles y de los hombres, por todos los pecadores, pero a la vez *salvando a cada ejercitante* de su pecado y, a continuación —en la contemplación del *Rey Eternal*— *llamando a cada ejercitante a que le ayude a salvar a los demás pecadores.*

Por eso decíamos que el *Rey Eternal* debe incluirse en esta primera etapa, porque sin él quedaría *trunca la imagen de Cristo, Señor y Salvador*, porque sería una imagen a la que le faltaría —después del rechazo universal de su señorío— ese rasgo de universalidad que tiene su salvación, como la tuvo —en el plan inicial de Dios Padre— su señorío; así como si en la *Primera semana* se contemplara solamente la salvación universal, y no la experimentara cada ejercitante en su propio pecado, *no sería una revelación para cada ejercitante, sino pura teoría.*

Tal sería precisamente la diferencia fundamental entre esta *crisología ignaciana*, orientada a la elección, y una *crisología especulativa*, sistemática o no, cual se puede encontrar en los tratados de teología escolástica: diferencia que notaban los primeros ejercitantes a los que S. Ignacio daba sus Ejercicios (sobre todo si eran profesores de teología en las universidades de entonces), y que les hacía admirarse de lo que habían aprendido durante los Ejercicios, aún desde el punto de vista teológico³².

Hay pues una razón teológica —y de teología práctica— para incluir al *Rey Eternal* en la primera etapa, de preparación remota de la elección: *plan de Dios, desorden de dicho plan y su reparación* en cada ejercitante, *llamado de cada ejercitante para que contribuya personalmente a la reparación de dicho plan* en los demás, serían las *ideas claves* de esta primera etapa, *unificadas vitalmente en Cristo, Señor nuestro, Salvador, y Rey Eternal*³³.

Pasemos ya a la *segunda etapa*, que hemos llamado de preparación

los Ejercicios, véase el trabajo que, por entregas, publica H. Rahner en *Geist und Leben* (originariamente, un curso *instar manuscripti*, Innsbruck, 1962).

³² Cfr. I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio en vida de su autor*, Roma, Inst. Hist. S. I., pp. 23-30.

³³ Esta rica temática cristológica podría ser el tema de un *triduo* de Ejercicios, con vistas a continuarlo con otros *triduos* o *semanas* de Ejercicios, hasta hacerlos totalmente *por etapas* (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 47-48, nota 16). Tal sería una adaptación moderna de la *Anotación 19*, en la cual San Ignacio habla de dar los Ejercicios enteros a personas ocupadas durante el día, pero que pueden, por algunas horas diarias, darse a la completa soledad (cfr. E. Hernández, *La manera tercera de ejercicios completos*, Manr., 18 [1946], pp. 101-132; cfr. MHSI, Mon. Ign., series 2^a, *Direct.* [nova edit.], pp. 73-74, nota 12). Hoy en día es más frecuente que una persona, apta para hacer los Ejercicios, cuente, no con horas diarias libres por

próxima para la elección: su tema incluiría nuevamente el *Rey Eternal* (que el mismo S. Ignacio presenta dos veces en un solo día, al comienzo y al fin del mismo, antes de dar las contemplaciones que se consideran de *Segunda semana, Ejercicios, n. 99*), y se continuaría hasta las *Tres maneras de humildad*, incluyendo las *Dos Banderas*, los *Tres Binarios*. y (tomados ya del mismo Evangelio y no, como las contemplaciones que acabamos de mencionar, de la experiencia personal de S. Ignacio) los temas de la *Encarnación, Nacimiento, y Vida oculta.*

Porque esta *segunda etapa*, de preparación próxima para la elección, manifiesta claramente algo que apenas se adivina en la *primera etapa* o en la etapa siguiente: o sea, dos tipos de *documentos temáticos*, los unos *estructurales*, originales de S. Ignacio, y los otros —por así decirlo— *históricos* y que son del patrimonio de la revelación pública.

Los *documentos* que llamamos *históricos* están tomados de la Escritura o tradición pública (para el caso, el Evangelio de la Infancia); y son los mismos que, al final del libro de los Ejercicios, S. Ignacio presenta como los *Misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor* (Ejercicios, nn. 261-312) y que se podrán encontrar en todos los *Ejercitatorios* de la época, o libros de meditación o de lectura espiritual (*Vita Christi* del Cartujano, etc.), como temas ordinarios de meditación y contemplación.

Mientras que los *documentos estructurales* (en esta etapa, de preparación próxima, lo son el *Rey Eternal*, las *Dos Banderas*, los *Tres Binarios*, y las *Tres maneras de humildad*) son originales de S. Ignacio, y constituyen su revelación o inspiración personal, de la que hablan con frecuencia los primeros comentaristas de sus Ejercicios³⁴.

Esta *estructura* se nota también en detalles de los mismos temas evangélicos: por ejemplo, el *cambio de orden*, en la presentación de los dos misterios de la vida oculta —*Pérdida del Niño* en el Templo, y *Vida de obediencia* en Nazaret— que S. Ignacio concientemente presenta en otro orden que el evangélico, tanto en el texto de la *Segunda*

largo tiempo, pero sí con varios días libres *de tiempo en tiempo*: y en este caso se le podría ir dando los Ejercicios completos *por etapas*, la primera de las cuales podría ser el triduo de la *Primera semana* —incluyendo en ella el *Rey Eternal*—, hasta tener ocasión de ir dando las demás etapas o *semanas* de los Ejercicios. Y lo mismo se podría hacer con grupos de personas en iguales condiciones, hasta terminar, con todos, los Ejercicios completos.

³⁴ Por ejemplo, Nadal da una particular importancia al *Rey Eternal* y a las *Dos Banderas* (cfr. MHSI, Epist. Nat., IV, p. 649; FN., I, p. 307, n. 6; véase el excelente estudio de R. Cantin, *L'illumination du cardoner*, Sc. Eccl., 7 [1955], pp. 46 ss., quien estudia el mismo tema en esa magna visión de San Ignacio).

que es el ideal de todo ejercitante, como se dice en los *Tres Einaros, Ejercicios*, n. 150— es esencial en la concepción que de la elección se hacía S. Ignacio, como se nota en todos los documentos que de ella nos hablan en los Ejercicios (nn. 183, 188, 213), pero sobre todo se nota en la misma experiencia espiritual ignaciana³⁸. Ahora bien, la *Contemplación para alcanzar amor*, entendida como un *buscar y hallar en paz a Dios nuestro Señor* —típica experiencia de la espiritualidad ignaciana— es la mejor de todas las confirmaciones, ya que, habiéndose preparado durante las contemplaciones de la *Cuarta semana*, puede alcanzar su culminación en la experiencia de la presencia del Señor resucitado y glorioso *en todas las cosas*³⁹.

* * *

Casi haciendo un paréntesis, quisiéramos subrayar que, a la vez que todos los temas de la gracia adquieren, en los Ejercicios, su unidad en la *Persona de Cristo*, los temas del pecado la tienen en la persona de Satanás, el adversario.

Con excepción del *Principio y Fundamento* y la *Contemplación para alcanzar amor*, todas las demás meditaciones y contemplaciones de los Ejercicios contraponen de continuo la acción de Cristo a la ac-

163); y que se cumple también en la lista de *Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor*, con que se cierra esta parte del libro de los Ejercicios, y que termina con la Ascensión (*ibidem*, n. 312); con la peculiaridad de que la aparición a San Pablo, históricamente posterior al hecho de la Ascensión, es contemplada antes que ésta (*ibidem*, n. 311) y sólo así forma parte del tiempo de elección.

³⁸ En la *Autobiografía* (por ejemplo, edición Larrañaga, n. 10, pp. 136-137), en el *Diario* (*ibidem*, n. 40, pp. 739-744), y en las *Cartas* (por ejemplo, en el caso del capelo cardenalicio de Borja, MHSI, *Mon. Ign.*, series 1^a, IV, p. 284), San Ignacio nunca da cuenta de una elección, sin mencionar su confirmación.

³⁹ Sobre el sentido *crisocéntrico* de la *Contemplación para alcanzar amor*, véase lo que dijimos brevemente en *Ciencia y Fe*, 17 (1961), p. 4, nota 5 y 6; y sobre el sentido *intratrinitario* de ese *crisocentrismo*, *ibid.*, p. 23, nota 51: cuando hablamos de una elección y confirmación en *Cristo*, no negamos que se pueda llegar —más aún, creemos que sólo así se podrá llegar— a una elección y confirmación en la *Trinidad*, como abundantemente lo demuestra la experiencia de San Ignacio (conservada sobre todo en su *Diario espiritual*), que el mismo Santo expresó, con rara densidad teológica, en una poco conocida catequesis del mismo, en la cual, explicando la *señal de la cruz*, dice que "...cuando hacemos la cruz en la boca, significa que, en Jesús nuestro salvador, es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios nuestro creador y señor..." MHSI, *Mon. Ign.*, series 1^a, XII, p. 667).

ción de Satanás: no en el sentido de que ambos estén, *en sí mismos* considerados, en pie de igualdad, sino más bien en cuanto la *acción de Satanás hace más evidente la acción de Cristo* (su necesidad, su gratitud, su continuidad, etc.).

Por eso, si tuviéramos que buscar un matiz de diferencia entre la *espiritualidad crisocéntrica* de S. Ignacio, y la de otros autores contemporáneos —cuando nos hablan de espiritualidad litúrgica, o pascual—, diríamos que no en todos los autores contemporáneos se subraya, como en S. Ignacio y en la gran tradición que éste no hace sino seguir fielmente, el *misterio de Satanás*, de modo que su sombra haga más evidente la luz del *misterio de Cristo*⁴⁰.

Con todo, diríamos que la teología especulativa contemporánea ha vuelto a descubrir, por así decirlo, ese tema de la revelación cristiana, o *kerigma de satanás*⁴¹: lo demuestran abundantemente las diversas demonologías —no todas tan teológicas como sería de desear— o tratados sobre el demonio, que se están escribiendo⁴². Pero falta todavía algo para lograr que el demonio, como tema de espiritualidad, vuelva a tener la vigencia que tenía en la tradición y en la experiencia de los santos⁴³.

Y notémoslo, antes de seguir con nuestro tema del discernimiento de espíritus y su teología: la única manera de evitar que el discernimiento de espíritus no sea confundido con una suerte de prudencia o discreción puramente humana —o, como sería aún peor, con una psicología profunda— es tener ideas claras y experiencia de fe acerca de la acción del demonio en la vida espiritual⁴⁴.

* * *

Terminado este rápido recorrido de los documentos temáticos del libro de los Ejercicios, desde el *Principio y Fundamento* hasta la *Con-*

⁴⁰ Cfr. M. A. Fiorito, *La opción personal de San Ignacio*, *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956), pp. 49-51.

⁴¹ Cfr. H. Rahner, *Theologie der Verkündigung* (4^a prelección, edición castellana, Plantin, Buenos Aires, 1950, pp. 70-73).

⁴² Últimamente, Winklhofer, *Traktat über den Teufel* (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 451-452).

⁴³ Este punto lo han estudiado, a propósito de Sta. Teresa de Jesús, tanto Marie-Eugène de l'E-J., *Je veux voir Dieu* (Édit. du Carmel, Tarascon), I partie, c. 7 (pp. 92-113), como recientemente O. Leroy, *Sainte Thérèse d'Avila* (Desclée, Bruges, 1962), I partie, c. 3 (pp. 49-52).

⁴⁴ Cfr. *Ciencia y Fe*, 17 (1961), pp. 139-140, 157-159; 19 (1963), p. 219, a propósito de la obra de Festugière, sobre el monacato oriental.

templación para alcanzar amor, podemos ya apreciar la selección de verdades, su orden riguroso, y su eficacia peculiar (para la elección o reforma de vida) que se debe sobre todo a la *unidad vital* de todos los temas en Cristo.

Porque, como hemos visto, esa *unidad* se halla no sólo entre las meditaciones y contemplaciones de cada *Semana*, sino también dentro de cualquiera de esas meditaciones y contemplaciones, entre sus diversos puntos y entre sus diversas partes.

Ya hemos puesto ejemplos de *selección y orden* de verdades, en beneficio de dicha *unidad*: la *Pérdida en el Templo* precede a la *Vida de obediencia en Nazaret*; y la *Historia del Pecado* precede la meditación del *proceso de los pecados propios*, y ésta, la meditación del infierno ⁴⁵...

Añadamos ahora, a propósito de la *eficacia* de esta presentación de verdades *selectas y ordenadas*, que toda esta temática —pecado, infierno, muerte, juicio, etc.—, que caracteriza la *Primera semana* de los Ejercicios, está presentada de tal manera que no sólo un pecador sino hasta un santo puede sacar fruto, y mucho fruto: el *tema del pecado*, por ejemplo, sin dejar de ser tratado en forma inteligible para quien tenga, (o haya tenido alguna vez en su vida) pecados mortales, está al alcance de un alma que no haya tenido —por una gracia preveniente— un pecado actual. Y lo mismo podríamos decir del *tema del infierno*, de la *muerte*, del *juicio*, etc.

Y la razón —de hecho, teológica— es la meditación del *proceso de los pecados propios*, tal cual la presenta S. Ignacio: al hacer éste que su ejercitante no se quede en los *pecados actuales*, sino que llegue a la raíz de los mismos, o sea, a los *pecados capitales* ⁴⁶, no hay hombre,

⁴⁵ No nos detenemos más en estos y otros aspectos teológicos de la *Primera Semana*, pues ya lo hemos hecho en más de una ocasión en esta misma revista: véase M. A. Fiorito, *Memoria, imaginación e historia en los Ejercicios de San Ignacio*, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 226-234; y también en Ciencia y Fe, 19 (1963), p. 228, donde indicamos los *boletines o reseñas* más importantes sobre temas teológicos de la *Primera Semana*. Y la revista *Christus* ha dedicado una entrega al tema del pecado, en diversos escritos de W. de Broucker, P. Antoine, etc.: este último, por ejemplo, para explicar que la meditación de la *historia del pecado* —en la cual el ejercitante se sentirá salvado por Cristo— preceda a la meditación del *proceso de los pecados* —donde cada ejercitante verá su propio pecado en su terrible realidad—, advierte que el ejercitante, "parce qu'il est sauvé par le Christ, il peut considérer le péché dans tout sa vérité, mais sans angoisse..." (*Christus*, 6 [1959], p. 52).

⁴⁶ Esto es lo que, en el texto de la meditación, quiere San Ignacio decir con el término *pecados mortales* (*Ejercicios*, n. 57): lo da a entender, en el mismo contexto, cuando habla de mirar "la fealdad y malicia que cada *pecado mortal* cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado"; pero, además,

por santo que sea, que no pueda y deba hacer esta meditación. Y, una vez descubierto el *pecado capital* —aunque más no sea uno sólo—, hasta para un santo tiene sentido la meditación del infierno ⁴⁷, o la meditación de la *historia del pecado*, del cual se sentirá salvado —con la gracia del perdón, o con la gracia preveniente— todo aquel que reconozca su propio *pecado capital* ⁴⁸.

* * *

Después de haber insistido en algunos aspectos de la *selección*, del *orden* y de la *eficacia* consiguiente de algunas de las meditaciones ignacianas —en especial, las de la *Primera semana*, menos conocidas, en

es el mismo término con que se refiere, en el *primer modo de orar*, a los *siete pecados mortales* (*ibidem*, n. 244). Era la manera de hablar entonces de los *pecados capitales* (soberbia, ira, envidia, etc.), y la que usan también los *Directorios y Ejercitatorios* (cfr. J. Calveras, *La fealdad de cada pecado mortal cometido*, Manr., 24 [1952], pp. 177-181). Y como último dato histórico —que subraya la unidad de los temas de los Ejercicios, sobre todo en sus grandes meditaciones estructurales— digamos que la tradición monástica reducía los *pecados capitales* a dos grandes grupos: el uno, formado por los *seis pecados* más comunes, y que eran tales que quien tenía uno, tenía los demás —entre los cuales los monjes subrayaban la importancia que para ellos tenía la *gula*—; y el otro grupo, formado por el *vano honor* y la *soberbia*, en los cuales venían a parar, como a término inevitable, todos los otros vicios o pecados capitales (cfr. Casiano, *Collationes Patrum*, Coll. V, cap. 10). Como se ve, los *pecados capitales* (*Ejercicios*, nn. 57 y 244) vienen a reducirse a los *tres lemas de la Bandera de Satanás*: *codicia de riqueza* —en lugar de la *gula*, vicio más propio de monjes solitarios, entregados al ayuno—, *vano honor* y *soberbia* (*ibidem*, n. 142). Por lo que se ve que la originalidad de San Ignacio no está en las grandes ideas, que suelen ser patrimonio común de la tradición espiritual de la Iglesia, sino en su *presentación teológica*.

⁴⁷ Como la tuvo, para poner un ejemplo contemporáneo a San Ignacio, en el caso de la misma Santa Teresa: la gracia que recibió, en una visión, de ver el lugar del infierno que tenía merecido (*Vida*, c. 32), no por *pecados mortales* —o veniales— actuales, sino por una imperfección o afición desordenada al trato con otras personas (*ibidem*, c. 24).

⁴⁸ Ejemplo de esto es Santa Teresa del Niño Jesús, cuando reconoce, como su pecado capital, el *infantilismo* (cfr. J. Rimaud, *Sur la conversion de S. Thérèse de Lisieux*, *Christus* [1958], n. 17, p. 131; y también Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 138-139). Diríamos, pues, que habría dos caminos para asegurar la experiencia de *sentirse salvado* por Cristo, con una gracia sea de *perdón* sea *preveniente*: el primero, más especulativo, basado en lo que la revelación nos dice de la *imposibilidad de evitar*, por largo tiempo, el pecado, *sin una ayuda especial* de Dios (cfr. J. Rambaldi, *Pedir crecimiento e intenso dolor*, Greg., 37 [1958], p. 517); y otro, más práctico —y que se encuentra en toda la tradición espiritual, y que siguió San Ignacio en sus *Ejercicios*—, y que consiste en el conocimiento del *propio pecado capital*, y de toda su *malicia* (*Ejercicios*, n. 57) y *virulencia* (*ibidem*, n. 58).

su importancia teológica, por muchos comentaristas— volvamos al tema de la *unidad temática* de todos los Ejercicios.

Dijimos ya que esa unidad la da el *misterio de Cristo*, “el mismo ayer, hoy y por todos los siglos” (Hebreos, XIII, 8): o sea, el Cristo *pre-existente* (en el *Principio y Fundamento*), como objetivo de toda la creación⁴⁹, el Cristo *histórico* (desde la *Encarnación* hasta la *Ascensión*), y el Cristo *eterno, presente* en todas las horas de oración (desde la *Tercera Adición*, hasta la *Contemplación para alcanzar amor*).

Y la unidad de esta *imagen de Cristo* se logra, tanto por el uso oportuno de los *documentos temáticos* que hemos llamado antes *históricos* (o sea, los de la revelación pública, contenida en las Sagradas Escrituras, de las que hace abundante uso S. Ignacio en sus Ejercicios) cuanto por los *documentos temáticos* que hemos llamado *estructurales*⁵⁰.

Existe pues, por así decirlo, una *concentración* de verdades que se refieren a Cristo, desde la revelación del plan eterno de Dios en sus grandes líneas —creación, redención, Iglesia, escatología— hasta los detalles de su realización en el tiempo; y, como condiciones de esa concentración, una *selección* y un *orden de verdades*, que le dan una *eficacia* peculiar, que se manifiesta sobre todo en mociones —consolaciones o desolaciones, y variedad de espíritus— que son el objeto sobre el cual versa el discernimiento de espíritus.

⁴⁹ Antes y/o después del pecado, poco importa: como dijimos en otra ocasión, lo esencial del *Principio y Fundamento* sería la idea —teológica y a la vez espiritual— de la *grandeza sin parangón de Cristo*; mientras que nos parece solamente teológica —o sea, importante para la historia de la teología— la discusión sobre los *planes de Dios, antes y después del pecado* (cfr. M. A. Fiorito, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 15-18).

⁵⁰ No queremos con eso decir que la *historia evangélica* no tenga ninguna *estructura teológica*: a propósito de una parte del *Evangelio de la Infancia*, lo ha estudiado con mucha competencia y acopio de material R. Laurentin, en *Structure et Théologie de Luc, I-II* (Gabalda, Paris, 1957). Más aún, nosotros pensamos que San Ignacio ha aprendido, meditando los Evangelios, a *estructurar* la historia de salvación, respetando siempre —como los mismos Evangelistas— el “*fundamento verdadero de la historia*” (cfr. *Midrash bíblico y reflexión ignaciana*, Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 541-544; *ibidem*, p. 545). Y por eso pensamos que sólo una falta de experiencia y de sensibilidad espiritual —o sea, una falta de discreción— ha podido llevar a ciertos exegetas modernos —inmaduros espiritualmente en su especialización— a debilitar el *valor histórico del testimonio* evangélico, sacrificándolo a la *estructura teológica* del Evangelista, siendo así que ambos elementos *coexisten* en la experiencia espiritual de los santos y —por tanto— con mayor razón *pueden coexistir* en los Apóstoles, *testigos* de los mismos hechos y no meros *contemplativos*.

Pues bien, éstas son precisamente las *características temáticas* de la *teología* que se suele llamar *kerigmática*⁵¹.

Y por eso podemos decir que los Ejercicios de San Ignacio son, en sus *temas*, una *teología kerigmática del discernimiento de espíritus*,

Y su contenido material, sería el *kerigma ignaciano*.

Y S. Ignacio, por tanto, un *teólogo kerigmático*.

* * *

Se nos podría tal vez objetar que todos esos *documentos temáticos*, que nos han servido de base para hablar de una *teología kerigmática* del discernimiento de espíritus, no pertenecen propiamente al discernimiento de los espíritus, sino a los Ejercicios en general. Y la objeción podría apoyarse en la costumbre de los comentaristas de los Ejercicios que, al llegar al tema del discernimiento, se limitan a comentar sus *reglas* de discreción y sus *modos* de elección, sin parar mayormente mientes en los *temas* de meditación.

Responderíamos que no nos interesa ahora lo que suelen hacer los comentaristas, salvo excepciones dignas de atención⁵², sino lo que ha hecho el mismo S. Ignacio: y éste le daba tanta importancia a los *temas* de oración que, respecto de ellos, exigía una *peculiar fidelidad* al director de los Ejercicios (*Ejercicios*, nn. 2 y 20, donde habla del *fundamento verdadero de la historia*, y del dar “*todos los ejercicios espirituales por la misma orden que proceden*”); y esta fidelidad la exigía precisamente para poder contar con que se darían mociones en el ejercitante (de modo que, si no las hubiere, la razón habría que buscarla en el mismo ejercitante y no en su director, *Anotación 6*).

Además, supuesta la distinción arriba hecha entre *documentos temáticos históricos y estructurales*, aunque S. Ignacio daba cierta libertad acerca de los primeros (*Ejercicios*, nn. 162, 209, 226), y él

⁵¹ Cfr. M. Ramsauer, *Análisis de la enseñanza kerigmática*, Kyrios, 2 (1959), pp. 92-94; y cualquiera de los estudios modernos sobre catequesis o predicación kerigmáticas (ya que, como dijimos en la nota 23, no queremos entrar en la controvertida oposición entre teología especulativa en general, y teología kerigmática).

⁵² Orígenes, por ejemplo, el gran teorizador de la experiencia monacal del discernimiento de espíritus, le daba gran importancia a los temas teológicos, como *base teórica* —en el sentido griego del término— de la *práctica* del discernimiento de espíritus (cfr. F. Marty, *Le discernement des esprits dans le “Peri Archon” d’Origène*, RAM., 34 [1958], pp. 266-271). Y el Dr. Ortiz —contemporáneo y ejercitante de San Ignacio—, también se la daba en las *Anotaciones* que escribió —junto con un hermano franciscano— sobre las reglas de discernir y la elección por el segundo tiempo (cfr. Misc. Com., 25 [1956], pp. 76 ss.), donde subraya la importancia del tema o *kerigma de satanás* (véase nuestras notas 41 y 44).

mismo se la tomaba (añadiendo, al *fundamento verdadero de la historia* —o sea, al sentido literal del texto evangélico⁵³— detalles piadosos como una “ancila” y un buey, *ibídem*, n. 111), es evidente que impone sin excepción *todos y cada uno* de los *documentos temáticos estructurales*, desde el *Principio y Fundamento* hasta la *Contemplación para alcanzar amor*⁵⁴.

Y, por eso, son sobre todo estos *documentos estructurales* los que consideramos, desde el punto de vista temático, como esenciales para una *teología kerigmática* del discernimiento de espíritus, según San Ignacio.

Y es aquí donde se expresa, en todo su vigor, el *kerigma* ignaciano, su *mensaje de Cristo*, su “evangelio”.

Y si por algo se lo ha de considerar como un *teólogo*, es por este *kerigma*, que abarca desde el *Principio y Fundamento* hasta la *Contemplación para alcanzar amor*, con una multitud de meditaciones, de contemplaciones, y hasta detalles *kerigmáticos* en extremo originales.

Pero no podemos, en este momento, entrar en detalles: nos falta todavía reflexionar sobre los otros dos tipos de *documentos*, los *normativos* y los *prácticos* que, junto con los *documentos temáticos*, forman toda la *teología kerigmática* del discernimiento de espíritus de S. Ignacio. Es lo que haremos a continuación, tratando siempre de salvar la *unidad* intrínseca a cada grupo de documentos, y la que un grupo tiene con otro, para salvar la *unidad kerigmática* de todos los Ejercicios.

Y como los *documentos normativos* tienen conexión más directa con los *documentos temáticos* que acabamos de ver, sigamos con ellos.

2. Documentos normativos del discernimiento de espíritus

Podemos ser más breves en la exposición de estos documentos, porque los comentaristas suelen ser más amplios en los mismos⁵⁵.

Y porque queremos ser más breves, nos valdremos nuevamente de

⁵³ El *fundamento verdadero de la historia* no es un modismo ignaciano, sino un tecnicismo teológico de su tiempo, con el que se referían los autores a un *sentido de la Sagrada Escritura*, como punto de partida de todos los otros sentidos (cfr. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I partie [Aubier, Paris, 1959], pp. 436-439).

⁵⁴ Supuesto que se trate de los Ejercicios verdaderos, o sea de elección: y por eso, cuando se trata de personas aptas para la elección, aunque admite que se les vayan dando los Ejercicios en más tiempo (*Anotación 19*, donde se nota que permite dar, en tres días —a razón de hora y media por día— lo mismo que en el mes de Ejercicios se da en una hora de oración), no cede un ápice en los temas, ni en el orden de los mismos (*ibídem*, y *Anotación 20*).

⁵⁵ Cfr. J. Clemence, *Le discernement des esprits*, RAM, 27 (1951), pp. 347-375; 28 (1952), pp. 64-81.

un esquema (similar al encontrado en la exposición de los *documentos temáticos*) que consiste en distinguir entre *normas o reglas* de discernir propiamente dichas, y *estructura kerigmática* de las mismas: las primeras, serían más tradicionales y se encontrarían con facilidad en otros autores espirituales; mientras que la *estructura* de las mismas sería, en S. Ignacio, más original y personal.

a. *Normas o reglas de discernimiento*: tales son, además de las que llevan expresamente este título (*Ejercicios*, nn. 313-336), las que sirven para discernir en casos concretos. O sea, las de *distribuir limosnas* (*ibídem*, nn. 337-344), las de *entender escrúpulos* (*ibídem*, nn. 345-351), las de *ordenarse en el comer* (*ibídem*, nn. 210-217), las de la *penitencia* (*ibídem*, nn. 82-90), y las reglas —que abarcan más de un caso— para el *sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener* (*ibídem*, nn. 352-370). Y conste que, por razones de brevedad, no nos detenemos en recoger todos los *detalles de discreción* que, “ex abundantia cordis”, ha diseminado S. Ignacio por todas las páginas del libro de los Ejercicios —y aún de las Constituciones y Cartas— porque todos esos detalles se hallan, de una manera u otra, contenidos en las reglas ya mencionadas. Y pasamos de inmediato a la *estructura kerigmática* de todas estas reglas de discernimiento.

b. *Estructura kerigmática* de las reglas de discernir: o sea, las *condiciones* (subjetivas u objetivas, como enseguida veremos) que condicionan el uso de tales reglas, y que se expresan —como sucedía en la *estructura kerigmática* de los temas de oración— de una manera típicamente ignaciana.

Porque si bien las reglas, como dijimos antes, se encuentran expresadas —a veces textualmente— en otros autores⁵⁶, en cambio estas *condiciones* —al menos en su última expresión— son originales de S. Ignacio, y —en este sentido— *kerigmáticas*.

Y siendo nuestro objetivo señalar con detención todo lo que pueda haber de *kerigmático* en el discernimiento de espíritus de S. Ignacio, vamos a detenernos un poco más en la exposición de estas *condiciones*.

Como insinuamos antes, son fundamentalmente dos: una, *más subjetiva*, que se expresa en los *tiempos de elección*; y otra, *más objetiva*, que se expresa en la *materia* de la elección.

Veámoslo por separado.

1. *Tiempos de elección*, como *estructura kerigmática* de las reglas de discernir espíritus: como sabemos, estos *tiempos* son tres, graduados desde un *máximo de evidencia* de la acción de Dios (*primer tiempo*, *Ejercicios*, n. 175), hasta un *mínimo* de esa evidencia (*tercer*

⁵⁶ Cfr. H. Rahner, o.c. en nota 2i, insiste sobre todo en la similitud de las reglas ignacianas, con las de la tradición de otros hombres de Iglesia.

tiempo, *ibídem*, n. 177), pasando por un tiempo intermedio, en que la acción de Dios *se mediatiza y a la vez se manifiesta con suficiente claridad* a través de la variedad de los espíritus (*segundo tiempo*, *ibídem*, n. 176).

Téngase en cuenta que la *acción del Señor* se da, no sólo en el *primer tiempo* (por sí mismo) y en el *segundo* (por los espíritus), sino también en el *tercer tiempo*. La diferencia es que esta acción, en este último *tiempo*, se manifiesta especialmente en la *tranquilidad* con que el alma puede usar de sus potencias naturales (*Ejercicios*, n. 177): es una gracia, no solamente el tener tales potencias (*ibídem*, n. 234, en la *oblación* que cierra este punto de la *Contemplación para alcanzar amor*), sino también el que la inteligencia pueda “discurrir y raciocinar” sin que las pasiones interfieran o el mal espíritu se inmiscuya (*ibídem*, n. 182); así como es también una gracia que la voluntad pueda sentir sus propias inclinaciones (*ibídem*, n. 184) sin confusión ni variedad desconcertante. Y por eso la experiencia del *tercer tiempo* la solía expresar S. Ignacio con la sugestiva frase de la *razón en el Señor nuestro*⁵⁷.

Pero dejemos las diferencias y similitudes de los tres *tiempos*, y vengamos a sus relaciones, para poder descubrir su *unidad kerigmática*.

El *primer tiempo* es como el *ideal teórico* de elección ignaciana: los demás *tiempos*, de una manera o de otra, se basan en el *primero*, sea porque el Señor termina dando una experiencia de *primer tiempo* —al menos en un grado mínimo—, sea porque las *reglas y modos* de elección, que se usan en el *segundo* o *tercer tiempo*, han sido redactadas originariamente en una experiencia de *primer tiempo*, y por eso han sido aceptadas por la tradición posterior⁵⁸.

⁵⁷ La frase en *el Señor nuestro*, es típicamente ignaciana, precisamente cuando se refiere al uso de la *razón* en la acción sobrenatural (*passim* en las *Constituciones*); y, a nuestro juicio, no es mero *ripio* en el lenguaje ignaciano, sino manifestación de su aprecio por el *tercer tiempo* de elección, durante el cual la gracia del Señor está en acción, aunque no como en el *segundo* o en el *primer tiempo*. Dejamos, para otra ocasión más a propósito, entrar en este tema particular. Añadamos con todo que, aunque San Ignacio habla de *tres tiempos*, y los define *conceptualmente* como esencialmente distintos, en la *práctica* no siempre se podrá estar seguro del tiempo en que uno está: hay momentos de experiencia espiritual que parecen ser, o bien *primer tiempo*, o bien un grado elevado del *segundo*; así como en otros momentos el *tercer tiempo* se convierte suavemente en un *segundo tiempo*... Aquí es donde más se necesita la experiencia del director, que sepa usar la técnica oportuna para asegurar prácticamente la elección, sin necesidad de salir de la duda teórica.

⁵⁸ Esta reducción del *segundo* o *tercer tiempo* al *primero*, es la que hemos tratado de explicar en la parte anterior de este mismo trabajo, al oponer, a la doctrina de Rahner, que habla de una *reducción personal* en

El *segundo tiempo* parece gozar de las *preferencias prácticas* de S. Ignacio, tanto por ser “asaz claro” (*Ejercicios*, n. 176), como por ser ordinario en los *Ejercicios* (*ibídem*, n. 6).

Finalmente, el *tercer tiempo*, aunque prácticamente distinto de los otros dos, está orientado a ellos: o sea, está concebido, por S. Ignacio, como para ser *confirmado* por alguno de los otros dos *tiempos*.

Los comentaristas de S. Ignacio suelen tratar de la *elección* sin tener en cuenta, como parte esencial de la misma, la *confirmación*: ya hemos notado antes —aunque un poco de paso— que la *etapa de la elección* no termina hasta que se ha logrado su *confirmación*; y hemos dado las razones, sea documentales —en el mismo libro de los *Ejercicios*— sea experimentales —en los otros escritos más personales de S. Ignacio— de tal concepción de la elección. Añadamos ahora que una *confirmación* del *tercer tiempo* sólo puede ser —de una manera o de otra, que todavía nos falta explicar— una gracia de *primero* o de *segundo tiempo*.

Por eso tiene tanta importancia, en este *tercer tiempo*, el uso de las *técnicas o prácticas* de las que enseguida hablaremos y que, o bien *acompañan* (*Ejercicios*, nn. 181, 185-187), o bien coronan el *tercer tiempo* (*ibídem*, nn. 183 y 188): estas *técnicas o prácticas* están hechas *para poder sentir*, sea en las razones sea en las inclinaciones, que unas y otras son de Dios, y sólo de Él (*ibídem*, nn. 180 y 184).

Y tiene aún mayor importancia notar que, para S. Ignacio, es posible una doble *confirmación*: la una, *positiva*, de la que todos sus comentaristas hablan; y la otra, *negativa o interpretativa*, y que ha quedado un tanto olvidada en la tradición posterior a la primera generación. Por eso, expliquemos mejor esta segunda *confirmación* —que hemos llamado *negativa o interpretativa*—, supuesto que la primera es más conocida, pues consiste en una paz que *se siente* como venida del Señor, que así manifiesta positivamente su aceptación de la elección.

Diríamos por de pronto que ese segundo modo de *confirmación* es también una “paz”, pero es un paz que no consiste —como el primer modo de *confirmación*, que por eso llamamos positivo— en una *nueva experiencia*, añadida a la de la elección, sino que se reduce a una *ausencia* de experiencia negativa: es decir, *no se siente* que el Señor *rechace* la elección —a pesar de que se le da *tiempo*, y se le *pide* instantemente que lo haga, si no fuera de su agrado (*Ejercicios*, nn. 183

cada ejercitante, nuestra concepción de la *certeza respectiva*, con la que usamos las reglas de discernir (*segundo tiempo*) y los modos de elección (del *tercer tiempo*), que encontramos *redactados en la tradición de la Iglesia*; reglas y modos que, como entonces dijimos, encuentran su fuerza en una *experiencia de primer tiempo de un hombre de Iglesia*.

y 188)—; y este silencio del Señor se lo interpreta como una confirmación (y por eso llamamos, a esta confirmación, negativa o interpretativa), porque se confía en que, si no le agradare tal elección —después de ver al ejercitante hacer todo lo que estaba en su mano, para elegir bien— lo manifestaría de alguna manera sensible⁶⁹.

Diríamos pues que, así como el tiempo tranquilo de elección —o tercer tiempo— es una gracia del Señor (como vimos antes, y lo explicamos), así también lo es esta confirmación tranquila que acabamos de explicar y que, como toda gracia, por mínima que sea comparada con otras, es en sí una gran gracia.

Y, por esta gracia, el tercer tiempo viene a reducirse por lo menos a un segundo tiempo interpretativo; y es un meritorio ejercicio de fe y de confianza en el Señor, no menos meritorio que un segundo o un primer tiempo.

Por eso dijimos al principio de este párrafo que, desde el punto de vista kerigmático —o sea, en una teología de la gracia que no hace comparaciones teóricas, siempre odiosas, entre la gracia de uno y la gracia de otro ejercitante— todos los tiempos de elección, si se los considera junto con su respectiva confirmación, tienen, como tiempo de gracia, una profunda unidad kerigmática.

Hasta aquí lo que, desde el punto de vista kerigmático —y como reflexión teológica sobre la acción de Señor en cada ejercitante, en cualquiera de los tres tiempos de elección— nos interesaba decir, para hacer ver la unidad kerigmática que existe entre el tema único de los Ejercicios —el misterio de Cristo— y el tiempo de elección y confirmación, como acción del mismo Cristo, única en el fondo, aunque se manifieste durante los Ejercicios de tan diversas maneras.

Digámoslo una vez más: los documentos temáticos de los Ejercicios, son inseparables de los normativos, y éstos de aquéllos; y todos forman un único kerigma, una única teología kerigmática del discernimiento de espíritus.

Nos falta ver lo mismo en la otra condición —la objetiva— de la elección, que es su materia, después de haberlo visto en las condiciones subjetivas de la misma, o tiempos de elección.

2. Materia de elección, como estructura kerigmática de las reglas

⁶⁹ Sería, esta confirmación negativa e interpretativa, muy similar al argumento del silencio, usado en teología para probar la tradicionalidad de una sentencia teológica acerca de la cual no se encuentra tradición en contrario: en ambos casos, se supone que debiera haber contradicción; y se aplica el principio forense "qui tacet, consentire videtur". Acerca del argumento del silencio de la tradición, véase cualquier manual teológico; y acerca de su aplicación al momento que estamos comentando de los Ejercicios, véanse las ya mencionadas notas del Dr. Ortiz (o.c. en nota 52, pp. 104-106).

de discernir espíritus: como sabemos, esta materia es, en general, indiferente o buena en sí "y que milita dentro de la sancta Iglesia hierárquica" (Ejercicios, n. 170 y *passim*).

Pero no basta, para la elección —y mucho menos para la reforma— esta orientación general, sino que, para la práctica de cada ejercitante, hay que poner otra condición más personal a la materia de la elección: y esta condición es que el ejercitante debe estar dispuesto a revisar toda situación de hecho en que se encuentre, habiendo llegado a ella "no pura y debidamente por amor de Dios" (Ejercicios, nn. 150, 174 y *passim*).

De modo que, si la primera condición de la materia es su indiferencia genérica, la segunda condición sería —por así decirlo— su radicalidad personal: así como la Primera semana, o preparación remota de la elección, se llevó hasta la raíz de uno mismo, que es su propio pecado capital; y así como la segunda etapa, de preparación próxima a la elección, se llevó hasta la raíz de la exigencia o bandera de Cristo, que es la cruz; así también la elección —o reforma— hay que llevarla hasta la raíz del propio estado actual de vida.

Para ser más exactos, diríamos pues que la indiferencia es una condición genérica de la materia de la elección —no se elige si se va a pecar o no—, que señala el ámbito dentro del cual se elige; mientras que la radicalidad es una actitud subjetiva que le permite a cada ejercitante elegir, por así decirlo, la materia concreta acerca de la cual va a hacer la elección. Porque, de hecho, son demasiadas las cosas indiferentes —"todas las cosas creadas, en todo lo que... no le está prohibido" (Ejercicios, n. 23)— como para que un ejercitante, en sólo unos Ejercicios —por más que duren treinta días— llegue a recorrerlas todas, para elegir, tomar unas y dejar otras⁷⁰. De modo que, en cada uno de los Ejercicios, cada ejercitante debe encontrar su

⁷⁰ Esta es la razón teológica de la repetición de los Ejercicios: San Ignacio tal vez los concibió, al principio, como una práctica para una o a lo más dos veces en la vida (de hecho, en las Constituciones, impone los Ejercicios al principio de la formación, como prueba del noviciado, y al fin, tercera y última probación, en la llamada "schola affectus"); pero la experiencia de la Compañía trascendió al mismo Santo Fundador, y hoy se practican en ella todos los años, y por espacio de ocho a diez días. En cuanto a la historia de esta evolución en la práctica de los Ejercicios, cfr. I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, vol. II (Inst. Hist. S. I., Roma, 1955), pp. 305-320. Pero la razón teológica de esta evolución sería, como insinuamos, la dialéctica inmanente a la indiferencia absoluta del Principio y Fundamento y las grandes meditaciones estructurales (*Rey Eternal*, *Dos Banderas*, etc.), y la necesidad de ir cada vez a la raíz concreta de la situación personal (cfr. *Imitación de Cristo*, libro I, c. 11: "si cada año desarraigáramos un vicio, presto seríamos perfectos").

propia y actual materia de elección; y esto lo logra gracias a la actitud radical que le hace tomar S. Ignacio, como *estructura kerigmática* de la elección concreta y actual.

Expliquemos mejor lo que acabamos de decir: el que esa actitud sea *estructural* —es decir, como una *condición sine qua non* de la elección de la *materia concreta y actual*— es fácil de entender, porque es la *actitud* que S. Ignacio llama de *Tercer Binario* (*Ejercicios*, n. 155), tan radical que no pone límites, ni de *tiempo* (*Primer binario*, *ibídem*, n. 153) ni de *medios* (*Segundo Binario*, *ibídem*, n. 154), a la voluntad del Señor, cualquiera ésta sea, y cualquiera sea la *materia* sobre la que en estos Ejercicios se concrete.

Sólo nos faltaría pues explicar por qué la llamamos, a esa *actitud radical, kerigmática* —o sea, parte esencial del *kerigma* ignaciano, e inseparable del mismo—, como lo hicimos con anterioridad respecto de los *tiempos* de elección.

Por de pronto, esa *radicalidad* está íntimamente unida a la *indiferencia*, y no es sino su *complemento práctico*: como dijimos, con sólo la *indiferencia*, el ámbito de la *materia* de elección sería demasiado amplio, y no se podría hacer prácticamente ni elección ni reforma; y la *indiferencia* está ciertamente relacionada con los *temas kerigmáticos* ya expuestos, al explicar la *primera etapa* de la elección o etapa de preparación remota que va desde el *Principio y Fundamento* hasta el *Rey Eternal*, y que es el *fundamento temático* de la *indiferencia absoluta*, que evidentemente se basa en el dominio absoluto de Cristo, “Rey Eterno y Señor *universal*” (*Ejercicios*, n. 97), quien “de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temoral, y así a morir *por mis pecados*” (*ibídem*, n. 53).

Pero, además, la misma *radicalidad* de la elección o reforma personal y actual, es lo que se proclama —*kerigmáticamente*, por así decirlo, ya que el *kerigma* es siempre una verdad que se proclama triunfalmente— en la *segunda etapa*, de preparación próxima de la elección que, como vimos a su tiempo, perfecciona la *imagen de Cristo* —presentada en la primera etapa —y explicita sus *exigencias radicales concretas*, cuales lo son la *cruz*, y “todas injurias, todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual”⁶¹, en la medida en que el Señor lo pida en concreto a cada ejercitante (*Ejercicios*, n. 98).

De modo que la *indiferencia*, con su complemento que es la *radicalidad* del examen del *propio estado actual*, constituyen la *estructura*

⁶¹ Téngase en cuenta que, según los directorios más primitivos y según el mismo *Directorio oficial*, estas exigencias radicales lo son para todo cristiano, y no meramente para quien elige estado religioso o sacerdotal: así lo indican los *Directorios* de Polanco, Miró, Cordeses, etc. (cfr. MHSI, *Mon. Ign. Dircc.*, 2ª edic., 1955, p. 393, nota 92-93).

ignaciana de la elección, porque la hacen posible; y están ambas a dos tan íntimamente *unidas* a los *temas kerigmáticos* de los Ejercicios, que forman con ellos un *único kerigma*.

Así preparado por los *temas* de las *dos etapas*, la de preparación remota y de preparación próxima, el ejercitante puede entrar en la *tercera y última etapa* de la misma elección; porque, en contacto con los *temas* —propiamente históricos— de la vida de Cristo, desde el Bautismo a la Ascensión, esos *temas* ya no tendrán para él un sentido genérico y ambiguo, sino que significarán un *constante llamado personal* a una perfección concreta, cual no lo sentirá ningún otro ejercitante, por más que medite los mismos —si se los considera histórica y no kerigmáticamente— misterios de la Vida de Cristo nuestro Señor.

Hemos pues explicado, hasta aquí, tanto los *documentos temáticos* como los *normativos* del discernimiento de espíritus; y en ambos grupos de *documentos*, hemos podido señalar *documentos históricos* —evangélicos los unos, y tradicionales los otros— y *documentos estructurales*, siendo estos últimos los que les dan, a los primeros, una *estructura kerigmática* que hace de todos ellos una *única teología kerigmática* del discernimiento de espíritus.

Nos faltaría ver lo mismo a propósito del tercero y último grupo de *documentos* del discernimiento de espíritus en el libro de Ejercicios, y que serían los que hemos llamado *prácticos*.

3. Documentos prácticos del discernimiento

Como los documentos anteriores, también éstos se pueden dividir en dos: *prácticas o técnicas* de elección, y *estructura kerigmática* de las mismas. Veámoslo por separado, pero insistiendo sobre todo en lo *kerigmático*.

a. *Prácticas o técnicas de elección*: por razones de brevedad, vamos a contentarnos con señalar y explicar dos, más características de los Ejercicios, y que son las que llamaríamos la *dialéctica de la petición y de la oblación*, y la *dialéctica del más y del menos*.

La *dialéctica de la petición y de la oblación*, se nota en todas las horas de oración, pues comienzan con una *petición* y terminan con una *oblación o coloquio*, con la peculiaridad de que tienen distinto contenido, pues siendo de ordinario *genérico* el contenido de la *petición* (gracia de hacer bien la oración, de conocer esto o aquello, etc.); el contenido del *coloquio* (*Ejercicios*, nn. 54, 109 y *passim*) y, sobre todo, el de la *oblación* final, es siempre *personal*.

Esta *dialéctica* se acentúa precisamente en las *oblaciones* de las principales *meditaciones estructurales*, como las del *Rey Eternal* (*Ejercicios*, n. 98), de los *Binarios* y las *Maneras de humildad* (*ibídem*,

nn. 147, 156-157, 168, 199, 226), donde la *oblación* se lleva al límite, de modo que excede toda *petición* —ya que no se puede pedir con seguridad lo que se duda todavía ser voluntad personal del Señor—, y se convierte en una *entrega absoluta*, sólo *condicionada* a una voluntad *concreta* del Señor que *todavía no se conoce*, aunque El ya la tenga *in mente*⁶².

Y pasemos ya a la *dialéctica del más y del menos*: expresamente la indica S. Ignacio para la *penitencia* (*Ejercicios*, n. 89) y para el *comer* (*ibidem*, n. 213); pero su uso se puede extender a todo lo que, siendo en sí indiferente —no prohibido—, está a nuestro alcance usarlo *más o menos*, sin todavía saber *hasta qué punto* quiere el Señor que lo usemos.

Similar a esta *dialéctica del más y del menos*, es la *dialéctica del sí y del no*, que consistiría en comenzar un día de oración con un propósito, y otro día con el propósito contrario, para ver cuándo nos ayuda más el Señor, manifestando así mayor conformidad con uno que con otro propósito: esta *dialéctica*, que no es sino una combinación de la *dialéctica de la petición y la oblación*, con la *del más y del menos*, la indica el mismo S. Ignacio, no en los *Ejercicios*, pero sí en el *Directorio autógrafo*, al tratar de la elección por el *segundo tiempo*: “Se podría usar de presentar un día a Dios nuestro Señor una parte, otro día otra, como sería un día los consejos y otro los preceptos; y observar adónde le da más señal Dios nuestro Señor de su divina voluntad, como quien presenta diversos manjares a un príncipe, y observa cuál de ellos le agrada”⁶³.

A veces, por experiencias anteriores, se puede conjeturar a qué parte se podría inclinar Dios nuestro Señor; y en tal caso se comienza por tentar por esa parte. Pero otras veces sucederá que no se puede conjeturar nada de antemano; y entonces conviene ir al-

⁶² Esta dialéctica es profundamente teológica, e impresionó al mismo San Agustín quien, en sus *Confesiones* —a partir del libro X— repetidamente la expresó en la sentida frase: “da quod jubes, et jube quod vis” (y que se encuentra también en Sta. Teresa, *Vida*, c. XIII, n. 3). En el fondo, esta *dialéctica de la petición y de la oblación*, es una manera generosa de abrirse a la iniciativa del Señor, confesando que toda nuestra colaboración es, en el orden sobrenatural, una iniciativa gratuita del Señor; y decimos que es una manera generosa, porque, siendo una confesión de la libérrima iniciativa del Señor, importa un riesgo que diversifica, esa confesión, de una actitud quietista condenable. En otros términos, la *dialéctica de la naturaleza y de la gracia* es aquí llevada al límite, y resuelta en un modo de orar profundamente teológico, que es apenas traducible a otras fórmulas que no sean las de oración: véase, por ejemplo, la tentativa de Hevenesi, comentada por G. Fessard, en *La dialectique des Exercices*, pp. 305-363 (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 335 y 349).

⁶³ MSHS, *Mon. Ign., Directoria*, 2ª edic., 1955, *Doc. 1*, n. 21 (p. 76), con sus lugares paralelos en casi todos los otros Directorios, hasta el oficial.

ternando, hasta que una de las partes comience a prevalecer sobre la otra.

Antes de dejar este tema, y pasar al siguiente —de la *estructura kerigmática* de esta *dialéctica*— digamos al menos que, desde el punto de vista teológico, esta *dialéctica* es como una *confesión práctica del dominio absoluto* de Dios nuestro Señor *en todas nuestras cosas* —aún en las más pequeñas, como el *comer o beber* (*Ejercicios*, n. 213)—, y de su *libérrima iniciativa* en la disposición de las mismas; y que por eso es un ejercicio de mucha utilidad para la reforma cotidiana de vida, en lo grande y en lo pequeño⁶⁴.

b. *Estructura kerigmática* de las prácticas o técnicas de elección: todas estas prácticas suponen, en la concepción ignaciana, o bien que las *manda hacer*, o bien que, una vez hechas, las *observa* un director espiritual (sea éste el habitual, sea el que da los *Ejercicios*).

La *dirección espiritual*, concebida como presencia de un *hombre de Dios* (y, por tanto, hombre de Iglesia), que *ejercita* al alma —indicándole los ejercicios que debe ir haciendo— y *discierne* los frutos de cada ejercicio, o de su conjunto y sucesión, es el *elemento estructural* más típico de los *Ejercicios* de S. Ignacio.

Su presencia, *activa respecto* del mismo ejercitante (aunque deba ser pasiva, por así decirlo, respecto del Espíritu del Señor, no adelantándose a sus inspiraciones), supone, en tal director, *experiencia* y/o *ciencia*⁶⁵: si tiene *experiencia*, podrá discernir *por connatura*-

⁶⁴ Multitud de situaciones cotidianas, aparentemente intrascendentes como el comer o el beber (por ejemplo, el descansar, el estudiar un idioma u otro, etc.) sólo se podrán abordar discretamente mediante esta *dialéctica del más y del menos*: o sea, comenzándolas a vivir *en el Señor*, *atentos siempre* a la menor señal de su beneplácito o disgusto, como *pruebas espirituales* en las cuales se espera encontrar su voluntad; o sea, como una *búsqueda del Señor* en todas las cosas —aún las pequeñas y cotidianas—, *hasta hallarlo en todas ellas*, “a El en todas amndo, y a todas en El, conforme a su santísima y divina voluntad” (*Constituciones*, P. III, c. 1, n. 26). Y notemos que también esta regla —de la *contemplación en la acción*— se expresa mejor como *modo de orar* que es a la vez *modo de elegir y discernir*, porque respeta la *dialéctica de la búsqueda* (de nuestra parte) y del *hallazgo* (de la parte del Señor), esencial en la concepción ignaciana de la contemplación como *gracia o don* (cfr. MSHS, *Mon. Ign.*, series 1ª, II, p. 236).

⁶⁵ Lo expresamos así, en esta forma alternativa, para no entrar en la discusión a que darían lugar ciertas frases de Sta. Teresa, en las que a veces parece exigir *ciencia* —aunque no haya *experiencia*—, y a veces parece exigir *experiencia* —como si entonces no bastara la *ciencia*— (véase, al respecto, estudios sobre espiritualidad teresiana). Lo más seguro es que el director tenga ambas cosas a la vez; pero, a falta de algo en el director, *el Señor proveerá*, con tal que el alma, de su parte, trate de aprovechar lo que tiene a su alcance (en la dirección de los principiantes, más importante es la *ciencia*; y en la de los perfectos, la *experiencia*).

lidad⁶⁶; y si tiene ciencia, discernirá por reflexión, aplicando a cada caso concreto la regla de discernir que conoce por tradición (*Ejercicios*, nn. 8-10), a la vez que hace que el ejercitante reflexione de la misma manera.

Pero la actividad del director se manifestará también dando ejercicios: o sea, *prescribiendo* ya una prueba ya otra, ya un tema de oración ya otro, ya una repetición ya un examen... y así por el estilo, a propósito de cada *documento temático, normativo o práctico* de los Ejercicios (n. 17 y *passim*), que por eso el director debe conocer a fondo, por propia experiencia y por estudio⁶⁷.

Ambos aspectos de la dirección espiritual —o sea, ejercitar y discernir— son típicos de la concepción ignaciana de la elección, y pertenecen a la *estructura kerigmática* del discernimiento de espíritus, porque proclaman la *presencia viviente de la Iglesia*, cuyo representante autorizado es el director espiritual.

Pero, desde el punto de vista kerigmático, hay algo más en la acción espiritual del director que ejercita y discierne —en una palabra, dirige “*tamquam auctoritatem habens*”— al ejercitante. Como indicamos antes, el director, o bien se vale de la experiencia personal, que le permite dirigir *por connaturalidad*, o bien se vale de la ciencia adquirida, que le facilita dirigir *por reflexión*. Y también dijimos que, en este segundo caso, el director, *miembro vivo de la Iglesia*, la *representa* oficiosamente al usar de sus reglas y principios tradicionales de dirección espiritual y discernimiento de espíritus, *aplicándolos* al caso particular de su dirigido, *y haciéndoselo ver* al mismo dirigido⁶⁸. Pero, en el primer caso, en que el director, no

⁶⁶ Santo Tomás, II-II, q. 45, a. 2, in c.

⁶⁷ Cfr. H. Rahner, *La genèse des Exercices* (Toulouse, 1948), cuando trata de las dos fuentes de los Ejercicios —y del discernimiento de espíritus—: *unctio et traditio*; o sea la unción del Espíritu, en la *experiencia personal*, y el contacto con la tradición, por el estudio (*ibidem*, pp. 109-118).

⁶⁸ Aquí es donde adquiere toda su importancia lo que, en la segunda parte de nuestro trabajo, y al criticar a K. Rahner, dijimos a propósito de la *certeza respectiva*. Porque un director espiritual que procede por ciencia espiritual, *crece en el valor* de las reglas y ejercicios, *tal cual* encuentra unas y otros *en la tradición de la Iglesia* y lo cree *con certeza respectiva*, ya que no juzga de las mismas reglas por su propia experiencia o la de su dirigido, sino que, al contrario, juzga de ambas experiencias de acuerdo con esas reglas (y esto es lo que, a nuestro juicio, descuida Rahner, al exigir siempre —a lo que parece, en cada director y en cada dirigido— una experiencia personal inobjetal y primitiva). Y cuando el director comunica, al dirigido, la razón de lo que con él está haciendo (o sea, cuando le da a conocer la regla tradicional o el ejercicio que le hace hacer, *Ejercicios*, nn. 8-10, 16 y *passim*), le pide que crea con la misma fe y con la misma certeza respectiva. Y por eso la ciencia espiritual no es, como cualquier otra ciencia, mero ejercicio de razón, sino ejercicio de fe; y la lectura de los autores, no como cualquier otra lectura, sino lectura espiritual...

por reflexión sino por *connaturalidad*, se da cuenta de algo que afecta a la dirección personal de su dirigido, nos encontramos con una novedad, importante para nuestra teología kerigmática del discernimiento, y que conviene tratemos aparte.

En tal caso, el director comienza a saber, *en el Señor* —como más de una vez le sucedía a S. Ignacio, en el gobierno de la Compañía⁶⁹— o bien lo que él tiene que hacer con su dirigido, o bien lo que el Señor piensa hacer con él, *aún antes* de poder dar razón refleja de ello y, por tanto, *sin poder dar cuenta* al dirigido el por qué de los ejercicios que le hace hacer.

Aquí es donde se inserta un elemento estructural que, junto con el eclesiológico —ya explicado— estructura totalmente al discernimiento de espíritus ignaciano: el Señor se manifiesta, *no sólo a través* de las mociones espirituales del dirigido, *y como mediatizado* en su Iglesia representada por el director, *sino también inmediatamente* en el mismo director.

La *estructura total* del discernimiento de espíritus es pues, desde el punto de vista personal, *triangular y dialéctica*: el ejercitante, *a solas* con el Señor (*Anotación 15*), pero *en su Iglesia*; el director, que *en ningún momento debe interponerse* entre el Señor y su dirigido, *aunque en todo momento represente oficiosamente a la Iglesia*, cuya tradición espiritual comunica oportunamente a su dirigido (*Anotaciones 8, 9 y 10*); y el Señor, finalmente, *representado eclesiológi-*

⁶⁹ Y sus mismos súbditos —y primeros compañeros— lo creían así, como lo testimonia un largo memorial, enviado desde Roma, juzgando ciertas revelaciones de los Padres Oviedo y Onfroy, y que San Ignacio corrigió con su propia mano. Antes de dar muchas razones en contra de tales revelaciones (nueve de ellas, tomadas de la persona misma que dice tener las revelaciones; y muchas otras más, tomadas de las mismas proposiciones) el autor del memorial subraya mucho —como segunda razón general— que “ni allá el Padre doctor Aráoz, ni acá nuestro Padre Maestro Ignacio aprueban nada de esto, antes lo tienen por error y decepción del enemigo de naturaleza humana; y tienen mucha autoridad con nosotros los tales *en su solo asentir o disentir*. Primero, por ser superiores, a los cuales, como de parte de su oficio conviene regir, así suelen tener más influjo de los dones de Dios, necesarios al gobierno de los que tienen a su cargo. Segundo, por ser tan siervos de Dios N. S.: que en las cosas dubias, más razón hay de atenderse a los tales, *aunque sin razones*, que a otros que muchas tengan, *para discernir especialmente si el espíritu es de Dios o no*...; que es cierto (que) la rectitud hace mucho al caso para discernir. Tercero, que el uno y el otro parece y es mucho conveniente y razonable que tengan por especial don de Jesucristo, autor de todo lo bueno, esta gracia de discreción de espíritus cerca sus propios súbditos que otros de fuera; y allegándose la prudencia y experiencia tanta, parece es mucha razón creerles en lo que tan por cierto y sin duda alguna tienen, tocándoles a ellos saberlo, especialmente a nuestro Padre maestro Ignacio...” (MHSI, *Mon. Ing.*, series 1ª, XII, pp. 638-639).

amente por el director, pero que se reserva el derecho de intervenir en persona, sea en el dirigido, sea en el director.

En otras palabras, en Ejercicios, es cuestión del *Cristo total* —o sea, del *Cristo en persona*, y del *Cristo que obra por su Iglesia*—, presente en todo momento, pero cuya presencia se hace más evidente a medida que nos acercamos al momento álgido de los Ejercicios, que es el de las elecciones.

Esta presencia del *Cristo total* le da un sentido peculiar a la *soledad del ejercitante*, o sea, la hace *eclesial*; y, a la vez, le da su verdadero sentido a la *presencia del director*, quien, *sin dejar de representar a la Iglesia, nunca hace las veces del mismo Señor en persona*.

Y esta *estructura*, triangular y dialéctica, del discernimiento de espíritus en Ejercicios, es *kerigmática*, porque es *proclamación* y, a la vez, *vivencia* de la promesa del Señor: “donde estén dos reunidos en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos” (Mat. XVIII, 20), y por tanto allí hay iglesia...

Esta *estructura eclesiológica* del discernimiento de espíritus, que se pone de manifiesto sobre todo en su *práctica*, es parte pues esencial de su *teología kerigmática*, y completa teológicamente la *estructura cristológica* del mismo discernimiento, puesta de manifiesto sobre todo en sus temas.

De modo que la Iglesia, si bien parece estar *ausente de la temática* de los Ejercicios⁷⁰, no lo está de su *experiencia kerigmática*: lo dejaban entender las *Reglas para sentir en la Iglesia*, que no por acaso se hallan al fin de los Ejercicios⁷¹, pero ahora se ve que no puede ser de otra manera, y ya desde el principio de los mismos, por la *función eclesial del director*.

Y creemos que esta presencia, *viviente y encarnada*, de la Iglesia de Cristo, es más importante que su mera presencia *temática* en una que otra meditación aislada.

Los Ejercicios son, desde el principio al fin, la *vivencia* de esa

⁷⁰ Con todo, hay temas eclesiológicos que se pueden explicitar, sin por eso deformar el pensamiento ignaciano, desde la *Primera semana* y a lo largo de todos los Ejercicios: véase lo que, a este propósito, hemos dicho en diversas ocasiones, en esta misma revista (por ejemplo, Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 267-273).

⁷¹ Estas reglas suponen un ejercitante que, habiendo cambiado de vida y reformándose en sí mismo, sale de los Ejercicios deseoso de hacer lo mismo en la Iglesia: y San Ignacio, que lo acompañó durante los Ejercicios con las reglas *para discernir espíritus en sí mismo*, quiere también ahora, en su acción, acompañarlo con las reglas *para sentir en la Iglesia*. Cfr. P. de Lekturia, *Estudios Ignacianos* (Inst. Hist. S. I., Roma, 1957), vol. II, Estudio nº 27, pp. 151-154.

gran verdad que S. Ignacio proclama al fin de su libro —precisamente en la *Regla 13* que, junto con la *Regla 1*, enuncia el *principio y fundamento de la vida de Iglesia* (Ejercicios, nn. 353 y 365)—: “...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...”.

CONCLUSION

Hemos comenzado nuestros *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus* en los Ejercicios de S. Ignacio, con la exposición de dos tentativas, la una sistemática —de K. Truhlar, en su obra *Structura theologica vitae spiritualis*— y la otra a-sistemática —de K. Rahner, en sus diversos estudios teológicos sobre el discernimiento de espíritus—; y, habiéndonos detenido un poco más en la exposición —y crítica— de esta última, hemos pasado luego a exponer nuestra propia tentativa.

La consideramos *nuestra tentativa* porque, para exponerla con más claridad, nos hemos valido, acá y allá, de *esquemas personales*: como por ejemplo la *división* de los documentos de los Ejercicios en *temáticos, normativos y prácticos*; y, dentro de cada uno de estos grupos o planos, la *distinción* entre elementos *históricos, comunes* con otros autores espirituales, y elementos *kerigmáticos, originales* de S. Ignacio.

Estos esquemas mentales no se hallan expresamente en el texto de los Ejercicios, pero nos han permitido caracterizar su contenido: o sea, descubrir la *selección* de verdades reveladas que en él se contienen, el *orden* con que se presentan y —consiguientemente— la peculiar *eficacia* que tienen, en razón —y razón teológica— de su concentración en el *misterio de Cristo*.

Llegamos así a establecer, como *núcleo teológico* del discernimiento de espíritus en S. Ignacio, un *kerigma cristológico-eclesiológico*, manifiesto en sus *temas*, en sus *normas y reglas* y en sus *prácticas o técnicas*, que nos permiten considerar, la *teología del discernimiento de espíritus* de S. Ignacio, como una *teología kerigmática*⁷².

⁷² Véase más arriba (notas 23 y 26) el por qué de nuestra preferencia por este término. Y aunque es un detalle secundario de nuestro trabajo (más de interpretación de los Ejercicios que de discusión teológica), insistamos en que la razón de este término no es sólo cuestión de *intención o espíritu*, sino de *mentalidad* y sobre todo de *expresión*. Porque, como decía J. Guittou (y en más de una ocasión nosotros lo hemos tenido en cuenta, cfr. M. A. Florito, *La Academia de Platón*, Ciencia y Fe, XII-47 [1956], pp. 95-101),

De camino, y para facilitar la comprensión *unitaria* de esta *teología kerigmática*, hemos tenido que sacrificar detalles (modos de orar, de examinar la conciencia, etc.) casi tan importantes como los otros detalles que detenidamente considerábamos: dándonos cuenta pues de las limitaciones de nuestro trabajo, lo hemos titulado modestamente *apuntes para...*

Pero creemos haber mostrado con suficiente claridad —y con más que suficiente abundancia de detalles— que existe, en S. Ignacio, una *teología del discernimiento*, que ésta es *kerigmática*, y que su tema es el *misterio de Cristo total, en acción* en cada alma que se entrega, bajo la dirección de un director experto y conocedor de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio, a hacer éstos como el mismo Santo siempre deseó que se hicieran: para hacer *una elección* —o una reforma radical— *de vida*, y sentirla *confirmada por el mismo Señor en su Iglesia*.

La elección, así hecha y confirmada, es una experiencia a la vez de *soledad con el Señor, y de Iglesia*, en la medida en que el director,

la inteligencia humana trabaja simultáneamente y se manifiesta en tres planos o capas: la del lenguaje o *expresión*, la de la *mentalidad*, y la del espíritu o *intención*. La *intención última* de la teología no puede ser sino una y única: la comunicación del mensaje o historia de salvación (cfr. K. Rahner, en LThK., c. 126) y, por tanto, no se puede atribuir exclusivamente a la teología kerigmática una *intención salvífica*; pero, en punto a *mentalidad* y sobre todo a *expresión*, puede muy bien distinguirse una teología kerigmática de una que no lo es. El mismo San Ignacio distingue —en la *Regla 11 para sentir en la Iglesia (Ejercicios, n. 363)*— entre una *doctrina* —teológica— *positiva* (la de los doctores que él llama positivos), y una *doctrina escolástica*; y dice que “así como es más propio de los doctores positivos, así como San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio, etc., el *mover los afectos* para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así es más propio de los escolásticos, así como de Santo Tomás, de San Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el *definir o declarar* ... las cosas necesarias a la salud eterna, y para más *impugnar y declarar* todos los errores y todas las falacias...” Ahora bien, siendo una diferencia de *aptitud* (mover los afectos, o impugnar los errores) y de *medios* usados (más afectivos los unos, y más conceptuales los otros), podemos decir que la diferencia entre ambas teologías se halla, no en la *intención última* (común a ambas, porque, en el cristianismo, la verdad se orienta a la vida; y se lucha contra el error como contra un mal vital), sino en la *mentalidad* (afectiva la una, y conceptual la otra), y sobre todo en la *expresión* (más apta, la una, para mover el corazón, mientras la otra lo es para iluminar la mente humana). Preferimos pues seguir a San Ignacio, distinguiendo con él su teología de la escolástica y aún de cualquier tipo de teología especulativa, sistemática o no; aunque, para seguir mejor a San Ignacio, nos permitamos dejar su expresión —de teología *positiva*— y usar la nuestra —de teología *kerigmática*—, porque la consideramos más apta actualmente para el fin que pretendemos, de llamar la atención sobre la originalidad y, a la vez, actualidad de esa teología.

que *representa* a la Iglesia —cuya experiencia secular usa cuando impone ejercicios y disciplina espíritu—, *no impida* la soledad del ejercitante con el Señor; y, por la misma razón, el ejercitante, en la medida en que profundice vitalmente en el *misterio del Señor*, vivirá más profundamente el *misterio de su Iglesia*⁷³.

Tal es el rico contenido, teológico y kerigmático, de los Ejercicios Espirituales; y tal es, por eso mismo, su *kerigma*, que hace, de S. Ignacio, uno de los teólogos más profundos de *Cristo-pleroma*⁷⁴.

⁷³ Esta vivencia de Iglesia será tal vez, en los Ejercicios, *menos sensible* que en otras prácticas puestas hoy de moda, como las *Ejercitaciones*, los *Cursillos de cristiandad*, los *retiros comunitarios*, etc.; pero no por eso será una vivencia menos profunda. Así como la práctica de la confesión sacramental era, en la primitiva Iglesia, *más sensiblemente* pública, sin que por eso se pueda decir que hoy haya dejado de ser pública (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 267-269), así también los Ejercicios son, como esas otras prácticas —diferentes, pero no menos útiles— una *vivencia de la Iglesia*.

⁷⁴ Y esto, en los dos sentidos —el pasivo y el activo— que puede tener esta expresión: en los temas sobre todo, los Ejercicios proclaman kerigmáticamente la *plenitud que es Cristo*, en sí mismo y en su Iglesia, su Cuerpo; y en las *prácticas* y las *reglas* de discernir que acompañan esos temas, se proclama, también kerigmáticamente, la *plenitud de la acción de Cristo*, por sí mismo y en su Iglesia: el *Cristo-pleroma* vislumbrado en el *Principio y Fundamento*, es el *Cristo-pleroma* experimentado en la *Contemplación para alcanzar amor*, como confirmación de todo lo que, en Cristo y en su Iglesia, se ha hecho, durante los Ejercicios, “para hallar en paz —que es plenitud— a Dios nuestro Señor” (*Ejercicios*, n. 150).