

El remedio de las tentaciones que, unas a otras, se causan las diversas generaciones —las de “vanguardia” y las de “retaguardia”, por así decirlo⁵⁹—, se halla en el doble principio de interpretación de la regla religiosa que hemos anunciado, en base a su paralelo con la Alianza bíblica en su expresión jurídica: por una parte, atender al *pasado salvífico* para entender, inserta en él, la expresión jurídica del correspondiente “kairos”; y, por la otra, atender al *presente salvífico* para elaborar, en el nuevo “kairos”, su correspondiente expresión jurídica.

Nunca un “kairos” de la historia de salvación es *tan diferente* de los anteriores, que no tenga algo de común con ellos; pero tampoco nunca una historia de salvación es *tan uniforme*, que no dé lugar a nuevos “kairos”.

Por consiguiente, ninguna expresión de un hecho salvífico —ni siquiera una jurídica— es tan antigua, que sea *totalmente anticuada* y ya no sirva para elaborar las nuevas expresiones de los nuevos hechos salvíficos; pero tampoco nunca una expresión jurídica es *tan rica* que tenga en cuenta explícitamente todas las posibilidades futuras de la historia de salvación.

Dios se ha dignado, en el pasado, intervenir en la historia del hombre; y ha querido que sus intervenciones salvíficas quedarán marcadas por expresiones jurídicas, tanto las que miran a todo su pueblo, como las que sólo contemplan una porción elegida del mismo.

Esperamos que se digne seguir interviniendo en nuestra historia; y por eso debemos prestar atención tanto a las intervenciones del pasado, para aprender de ellas, como a las futuras, para saber interpretarlas, incluso con nuevas expresiones jurídicas.

⁵⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (Obras, I) cap. 1, *La idea de las generaciones*.

POBREZA PERSONAL Y POBREZA INSTITUCIONAL *

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

La obra de J. Danielou, *Evangile et monde moderne*¹, responde a una necesidad que todos sentimos, de contar con una moral actual que se pueda llamar evangélica: o sea que, echando sus raíces en el Evangelio eterno, responda directamente a las inquietudes actuales. Y por eso su autor ha reunido, en este cómodo volumen —de fácil lectura— una serie de escritos anteriores, y les ha dado unidad alrededor de los siguientes temas fundamentales: el hombre de hoy; la crisis del pecado (libertad y autenticidad); la pobreza; la fe, la esperanza y la caridad; y finalmente la santidad.

El capítulo más original es, a nuestro juicio, el que, bajo el título evangélico de *Bienaventurados los pobres* (pp. 67-86), dedica a la pobreza y a su problemática actual. Y por eso lo vamos a tomar como punto de partida de nuestras reflexiones: el autor se fija sobre todo en el aspecto personal de la pobreza, aunque también indica alguna de sus institucionalizaciones torcidas; y por eso nos va a servir para introducirnos en nuestro tema que, como el título lo promete, apunta tanto a la perfección personal de la pobreza como a sus formas institucionales.

Desde un comienzo el autor advierte que el único pecado contra la pobreza evangélica no es la riqueza; ni el más peligroso, porque existen otros que llegan hasta presentarse como “virtudes” evangélicas. Para mayor claridad, el autor comienza exponiendo dos soluciones extremas, ambas apoyadas en el Evangelio: la una, que se contenta con el “espíritu de pobreza” y no se preocupa de su “actualidad”; y la otra, que lleva a tal extremo esa “actualidad” que llega —como enseguida veremos— a sacrificar a ella el “espíritu”. Y porque este último extremo es más difícil de ser reconocido como tal, el autor se detiene en su descripción (pp. 69-74), explicitando sus diversas formas de expresión (pauperismo, obrerismo, colectivismo, etc.). El autor muestra, a partir del AT., que pobreza no es, en la Escritura, una categoría socio-económica, sino una actitud de vida ante Dios (o sea,

* Nota de la Redacción: La primera parte (concepción ignaciana de la pobreza personal), y la última (pobreza institucional), han sido redactadas por el autor indicado en primer lugar; la segunda parte (concepción bíblica del comienzo de la tentación), por el indicado en segundo lugar.

¹ Desclée, Tournai, 1963, 150 págs.

una categoría teo-lógica y teo-céntrica), que tiene, sí, sus consecuencias socio-económicas, pero que no se reduce ni consiste primariamente en ellas (pp. 74-76). “La pobreza evangélica libera, incluso de la misma pobreza (material). Consiste en ser libre respecto de todo, excepto de la voluntad de Dios. La privación será buena si Dios la quiere; pero también lo será la prosperidad, cuando sea la voluntad de Dios. Sería darle todavía demasiada importancia a los bienes corporales —y atarse a ellos—, el atarse a su privación. La ley evangélica, promulgada por Cristo, dice textualmente: No os preocupéis por lo que habéis de comer. Y esto quiere también decir: No os preocupéis por no comer” (p. 78). Una cosa es atarse a la privación (antes de probar que Dios la quiere para uno), y otra estar dispuesto a aceptarla (cuando Dios manifiesta que la quiere para uno). Pobre es, como S. Pablo, quien se siente capaz de estar tanto en la abundancia como en la privación. Pero queda por ver el lugar que, en esta concepción “espiritual” de la pobreza, tiene su “actuación” en cualquiera de sus posibles formas socio-económicas: éstas, como tales, no la constituyen; pero, en el hombre, pueden ser su consecuencia inevitable; o mejor, un medio providencialmente necesario para salvar la pobreza “espiritual” (pp. 80-85).

El autor termina con una referencia explícita a la *indiferencia* y a la *cruz*, cuya síntesis vital es la forma concreta de pobreza personal que Dios nos pide; y esos dos términos, tan ignacianos y tan característicos de los Ejercicios espirituales, nos sugieren que completemos las consideraciones del autor con las propias, tomando como guía a S. Ignacio y a la tradición espiritual y bíblica de sus Ejercicios.

I. CONCEPCION IGNACIANA DE LA POBREZA PERSONAL

La visión que de la santidad nos da S. Ignacio en sus Ejercicios espirituales es, por una parte, *total* y no *parcial*; y, por la otra, *sintética* y no *analítica*.

Se halla sobre todo en sus *documentos temáticos y estructurales*: o sea, en los documentos de los Ejercicios que dan temas de meditación o contemplación, y que a la vez estructuran kerigmáticamente las meditaciones y contemplaciones tomadas directamente de la Escritura y de la Tradición dogmática².

En términos del mismo S. Ignacio, esta visión total y sintética de la santidad cristiana se resume en tres palabras-claves: *indiferencia* y *cruz* por *amor*. Desde el *Principio y Fundamento* hasta las *Tres maneras de humildad*, las exigencias fundamentales del cristianismo

² Cfr. M. A. Fiorito, S. I., *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, Ciencia y Fe, 20 (1964), pp. 97-108.

son indiferencia y cruz; y desde el mismo *Principio y Fundamento* hasta la *Contemplación para alcanzar amor*, el motivo fundamental de esas exigencias es el amor a Cristo, nuestro Creador y Señor³.

¿Y qué lugar ocupa, en esta visión total y sintética de la santidad, la *pobreza*? La respuesta se halla en los mismos documentos temáticos estructurales, sobre todo en los que constituyen la preparación inmediata para la elección o reforma⁴: la pobreza es, junto con el deseo de oprobios y la humildad, la *Bandera de Cristo* (Ejercicios, n. 146); o sea, el primer paso de la pedagogía divina para llevar a las almas, por escalones, a la santidad. Y, por el contrario, la *Bandera de Satanás* y su pedagogía de tentación (sus “redes y cadenas”) consiste en riqueza, vano honor del mundo y crecida soberbia (Ejercicios, n. 142).

Pero con toda intención hemos sido imprecisos en nuestra trascripción de los términos ignacianos: lo mismo han hecho otros comentaristas, dando así lugar a falsos problemas —o falsas soluciones, como las que antes indicaba Danielou— en la realización personal e institucional de la pobreza, *Bandera de Cristo*.

En primer término, la *Bandera de Satanás* no es meramente “riqueza”, sino más exactamente “codicia de riquezas, como suele ut in pluribus, para que más fácilmente vengan —los así tentados— a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia”. Y, consiguientemente, Cristo nos trae “primero a suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servida y (nos) quisiese elegir, no menos a pobreza actual; segundo, a deseo de oprobios y menosprecios, porque de estas dos cosas se sigue la humildad”.

No es pues la riqueza meramente, sino su codicia, lo que es el primer paso que da la tentación (y esto, “ut in pluribus”, por lo que luego diremos); y por eso el primer impulso de la gracia nos lleva hacia “la suma pobreza espiritual” que no tiene límites, mientras que la pobreza actual está condicionada a “si su divina majestad fuere servida y (nos) quisiese elegir”.

Notemos, además que, por una parte, la “codicia de riquezas” es casi siempre (“ut in pluribus”) el punto vulnerable del hombre; y que, por la otra, el hombre ha de estar dispuesto “no menos” a la pobreza actual (bajo la condición indicada) que a la espiritual.

Todas estas expresiones ignacianas, en su mismo contexto, nos indican que la pobreza es, para S. Ignacio (en este momento clave de los Ejercicios), una *actitud total* y no una forma particular de vida. Y que las diversas formas que puede y debe tomar, no dependen

³ Cfr. M. A. Fiorito, S. I., *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de S. Ignacio*, Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 3-6.

⁴ Cfr. M. A. Fiorito, *Apuntes...*, pp. 99-100.

meramente de cada uno de nosotros, sino de una voluntad clara y expresa del Señor, la cual todavía no se conoce.

O sea, la pobreza es un gesto *de todo el hombre*, no sólo ante la casa, la comida o el vestido, sino ante *todo lo que no sea* Dios nuestro Señor o nuestro prójimo⁵. Y esto es lo queremos decir cuando hablamos de la pobreza —en la espiritualidad ignaciana— como de una actitud total.

* * *

Esta concepción total de la pobreza se confirma más aún si, dejando el texto de los Ejercicios, pasamos a considerar su origen meta-histórico: o sea, si atendemos a la manera cómo la tradición espiritual presentaba los vicios y las virtudes, y observamos que esa manera tradicional es similar, aunque no textualmente igual, a la manera cómo S. Ignacio presenta ambas *Banderas*, la *de Satanás* y la *de Cristo*⁶.

Sobre todo en la tradición de los monjes del desierto, fijada definitivamente en las *Colaciones* de Casiano, hay una presentación similar —aunque no textualmente igual, como acabamos de decir— de la *Bandera de Satanás*. Porque cuando Casiano, en una de sus *Colaciones*, trata de los vicios que amenazan la vida espiritual del monje, y enumera los clásicos ocho vicios o pecados capitales, hace de ellos tres grupos: 1) un grupo muy numeroso, de *seis vicios o pecados* (gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza y pereza); 2) *vanagloria*; 3) *soberbia*⁷.

⁵ O sea, ante todo lo que es un *medio exclusivamente tal*. Y por eso el primer lema de la *Bandera de Satanás*, o primera tentación, es un desorden ante los medios, del que se siguen los desórdenes ante los prójimos (vanagloria) y ante Dios (soberbia). Este desorden ante los medios es nuevamente sensibilizado por S. Ignacio en los *Tres Binarios*: el *Primer Binario* es un mal uso del tiempo de que uno dispone para santificarse (Ejercicios, n. 153: para el hombre en estado de peregrino, el tiempo es *el primero de todos* los “medios” creados para su bien eterno); y el *Segundo Binario*, es una falta de indiferencia respecto de *ciertos medios*. Sobre la importancia de esta tentación respecto de los medios (o sea, respecto de lo que ni es ni Dios ni el prójimo), cfr. St. Lyonnet, *La méditation des Deux Etendarts et son fondement scripturaire*, Christus, 3 (1956), pp. 449-452.

⁶ Entendemos por *origen meta-histórico* el que no consiste en una dependencia *textual* entre autores de diversas épocas de la Iglesia, sino en la *inspiración* del mismo Espíritu, cfr. M. A. Fiorito, *La opción personal de S. Ignacio*, Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-36. En la primera tradición eclesial, se hallan expresiones más similares a las de S. Ignacio, como por ejemplo, la de los *dos caminos*, el de salvación y el de condenación (cfr. *Laïcs et sainteté*, I: *Laïcs et vie chrétienne*, pp. 39 ss.).

⁷ *Collatio V*, cap. 10: de la conexión que entre sí tienen seis de estos vicios, y del parentesco de los dos restantes (PL, 49, cc. 621-624).

Los dos últimos vicios coinciden textualmente con el segundo y el tercer paso de la tentación o *Bandera de Satanás* (Ejercicios, n. 142). Mientras que todo el primer grupo —de seis vicios— queda reducido, en S. Ignacio, a la “codicia de riquezas”.

Pero, en realidad, S. Ignacio no pretende reducirse exclusivamente a la codicia de riquezas, porque de ella dice que “suele, *ut in pluribus*”, ser la primera tentación; y esto implica que, en otros casos, otro puede ser el comienzo de la tentación. Y este otro comienzo de tentación parece ser, en el contexto de la tradición, cualquiera de los otros cinco vicios o pecados capitales (gula, lujuria, ira, tristeza y pereza) que, según Casiano, antecedían siempre a la vanagloria y a la soberbia.

De modo que, aunque el primer lema de la *Bandera de Satanás* sea, “*ut in pluribus*”, la codicia de riquezas, en realidad, si se quieren tener en cuenta todos los casos, lo es una *actitud total* que puede tomar cualquiera de las seis formas concretas indicadas por Casiano⁸.

En el fondo, pues, existiría una gran similitud entre la concepción de los monjes y la de S. Ignacio: aquellos hablan expresamente de un *primer grupo* de vicios o pecados capitales, que “tienen entre sí cierta semejanza y trabazón, de suerte que, de los excesos de uno procede el otro”⁹; y S. Ignacio, al hablar expresamente de la codicia de riquezas como *primera tentación* “*ut in pluribus*”, implícitamente tiene en cuenta, como posibles, los cinco restantes pecados capitales. Y la diferencia entre los monjes y S. Ignacio consistiría pues en que, mientras aquellos le dan, entre todos los vicios del primer grupo, particular importancia a la *gula*¹⁰, S. Ignacio se la da (“*ut in pluribus*”) a la *codicia de riquezas*.

De modo que, aun admitida esta diferencia evidente de expresión (debida a la diferencia de mentalidad, la una de hombres que huían del mundo y vivían *en ayunos y abstinencias*; y la otra de un hombre que debía vivir *en el mundo* sin ser del mundo), hay en el fondo —lo repetimos— una gran similitud en el espíritu y, por tanto, en la visión sintética y total de la tentación: antes de caer en la vanagloria y en la soberbia, el hombre cae ya en uno ya en otro de los otros

⁸ Así interpretada la *Bandera de Satanás*, resulta ser una repetición, reducida a lo esencial, de la Segunda meditación de la Primera Semana o proceso de los pecados (E. 56-57), ya que los pecados *mortales* de que aquí habla S. Ignacio, son los vicios *capitales* personales: cfr. J. Calveras, *La fealdad de cada pecado mortal cometido*, Manr., 24 (1952), pp. 177-181: el autor se basa en textos paralelos de los Ejercicios (nn. 224, 238, 245), y en textos contemporáneos de los Ejercitatorios.

⁹ O. c. supra (nota 7), col. 621. Y la razón de esta conexión está en el *cuerpo*, en el que todos radican; mientras que la vanagloria y la soberbia no necesitan de él (*ibid.*, cap. VII, col. 619).

¹⁰ *Ibid.*, cap. III-IV, XIX-XXI.

vicios capitales; más aún, después de vencidos los seis primeros vicios capitales, hay mayor peligro de caer en vanagloria y soberbia¹¹.

Según esta visión total de la tentación en sus comienzos, también va a ser total la visión de la gracia que la combate. Y, por consiguiente, la pobreza que nos pide Cristo (para ayudarnos a vencer esa tentación) no puede ser sólo lo material, sino que debe ser la "suma pobreza espiritual" (Ejercicios, n. 146); mientras que sólo será la pobreza actual —y material— si Cristo expresamente nos la pide.

No negamos que la pobreza pueda tener, en el lenguaje ignaciano, el sentido *parcial* de una *carencia de bienes del cuerpo*; pero aún entonces, más importante que la mera carencia, es la *liberación de espíritu* frente a tales bienes, aunque de hecho se los posea.

Lo que queremos afirmar es que el mismo término "pobreza" puede tener, en S. Ignacio, un sentido *más total*; y que entonces significa una actitud de *libertad de espíritu frente a todo* lo que no sea o Dios o el prójimo.

Por ejemplo, cuando S. Ignacio, en su *Carta de la Obediencia*¹², prefiere la obediencia *total* (de ejecución, de voluntad y de inteligencia) a la *pobreza-carencia*, en realidad vuelve por los fueros de la concepción *total* de la *pobreza-liberación*: tan es así que, para probar a preeminencia de tal obediencia, dice de ella (citando a S. Gregorio, PL., 76, c. 765) que "es una virtud que sola ella ingiere en el alma las otras virtudes, e impresas las conserva"; o sea, considera a la obediencia (que prefiere a la pobreza-carencia) como raíz y principio de virtudes (en otros términos, primer escalón para ellas) y, por tanto, idéntica, en el fondo, con la *pobreza-liberación* o *pobreza como actitud total*.

* * *

Antes de terminar esta parte de nuestro trabajo, y de pasar a la siguiente, conviene llamar la atención sobre el punto de vista, *total y sintético*, que hemos escogido en nuestra búsqueda de la concepción ignaciana de la pobreza personal.

Todas las virtudes cristianas —incluso las teologales, pero mucho más las que se llaman morales— corren el peligro de desvirtuarse, cuando se las estudia analíticamente y, por tanto, parcialmente, porque fácilmente pierden su nota esencial cristiana, y se confunden con las virtudes "paganas". Para poner un solo ejemplo, ya estudia-

¹¹ *Ibid.*, cap X (PL., 49, col. 623).

¹² MHSI, Mon. Ign., series 1, IV, pp. 670 ss.

do por otros autores, fijémonos en lo que le ha sucedido a la *paciencia*: sacada de su contexto bíblico (paulino), y estudiada en sí misma, ha perdido todas sus connotaciones teologales, y se ha convertido en una virtud psicológica, más bien pasiva frente a las adversidades, cerrada en sí misma, etc.¹³.

Más aún, ciertas virtudes típicamente cristianas, como la *parresía*, al no poder ser analizadas satisfactoriamente, desaparecen automáticamente de muchos tratados de moral cristiana, siendo así que la *parresía* es una de las actitudes cristianas más ricas¹⁴.

Hay que volver a una visión sintética y total de las virtudes cristianas. Y para esto, por una parte hay que profundizar en una virtud (de esas que se llaman morales), hasta llegar a su *aspecto teológico*¹⁵; y, por la otra, tener en cuenta que una virtud cristiana *se opone siempre a una tentación* y que, por tanto, también hay que tener, en moral cristiana, una visión total y sintética de las tentaciones¹⁶.

En lo que hemos dicho hasta ahora, hemos tratado de cumplir con la primera condición de nuestro punto de vista total y sintético: y por eso no hemos descansado en nuestro estudio de la pobreza hasta no haber llegado a su sentido teológico, de libertad de espíritu frente a todo lo que no es Dios (o nuestro prójimo), de indiferencia, de apertura a la cruz, etc.

Y, en lo que a continuación diremos, trataremos de cumplir con la segunda condición, estudiando el sentido cristiano de la pobreza a la luz —por así decirlo— de la tentación contra ella: ya lo hemos hecho en parte, al estudiar la *Bandera de Cristo* como contrapuesta a la *Bandera de Satanás* y viendo que, en la tradición espiritual, el primer lema de esta última *Bandera* —o sea, la codicia de riquezas— tenía un alcance mayor que la mera codicia de bienes materiales externos; pero vamos a volver a hacerlo, estudiando, en la Sagrada Escritura, el comienzo de ciertas *tentaciones* características, en *personajes-claves* de la historia de salvación.

Veremos que para la tradición bíblica, como ya lo advertía la tradición espiritual, el comienzo de la tentación no mira solamente los bienes externos del cuerpo, sino que tiene un sentido más amplio; y que, consiguientemente, la pobreza que nos pide Cristo es también una actitud más total que la mera carencia de tales bienes.

¹³ Cfr. C. Spicq, *Ypomoné: Patientia*, RSPT., 19 (1930), pp. 95-106.

¹⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 18 (1962), pp. 500-503 (especialmente, nota 9, con bibliografía).

¹⁵ Y por eso el epíteto "moral", aplicado a una virtud cristiana, es análogo: o sea, no expresa toda la realidad.

¹⁶ Cfr. M. A. Fiorito, *Apuntes...*, Ciencia y Fe, 20 (1964), pp. 102-103.

II. EL COMIENZO DE LA TENTACION SEGUN LA BIBLIA

El oráculo de Ezequiel (28,2 ss.) contra el Rey de Tiro, a quien acusa de hacerse como dios por la acumulación desmesurada de *riquezas*, nos insinúa un paralelo con el Rey Salomón, cuya *sabiduría y riqueza*, proverbiales, serían la causa de su pecado; así como el tema de la *sabiduría* —casi convertible, en la mentalidad oriental, con la *riqueza* —nos recuerda que la tentación del paraíso, narrada en el Génesis, fue la “ciencia del bien y del mal”.

Se nos plantea entonces el problema del verdadero sentido de la *sabiduría* (o ciencia), emparentado con el de la *riqueza* (en Salomón va unida a ella), y principio de pecado, sea en el primer Adán, sea en el segundo, Salomón.

Tres textos pues (Génesis, I Reyes, y Ezequiel) estarían ligados por un tema —el de la sabiduría o ciencia—, y por una problemática: mostrar que, en todos ellos —primeros padres, Salomón y Rey de Tiro—, el comienzo del pecado es el mismo, así como también son las mismas las consecuencias (el fracaso, opuesto a la pretensión de “ser como dios”).

Además, el relato del Génesis y la historia de Salomón corresponden a la misma tradición yahvista, mientras Ezequiel pertenece a un período postexílico, aunque se puedan notar en él algunos sustratos míticos anteriores. La Tradición yahvista unifica las tradiciones de las tribus hebreas, usando un vocabulario y expresiones propias. Proviene de Judá, en un período de unión con el Norte. Su redacción se comprende muy bien bajo Salomón (s. 10 a.C.), en un medio ambiente de crítica al Rey Sabio por su internacionalismo, que le hizo importar la sabiduría —comercial— egipcia, en detrimento de la confianza en Yahveh; y por su orientación a los cultos cananeos que parecen estar en el origen de su ideal del Templo.

Y con esto ya podemos iniciar nuestra exégesis, rápida y por separado, de cada uno de los tres textos indicados: *Génesis, I Reyes, y Ezequiel*.

* * *

El relato del *Gen. 3*, con un ropaje simple y figurativo, adaptado a la mentalidad poco desarrollada de los lectores contemporáneos, tiene un profundo sentido histórico religioso. Y su esquema narrativo es el clásico de la historia de salvación: Dios concede bienes, impone un precepto, el hombre se rebela, Dios le castiga, y lo reconcilia consigo¹⁷.

¹⁷ Cfr. H. Cazelles, *Bible, Sagesse et Science*, Rech. de Sc. Rel., 48 (1960), pp. 40-54. Sobre el “sabio”, autor del Génesis, cfr. L. Alonso Schoekel, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gen. 2-3*, Bibl., 43 (1962), pp. 259-316.

Para entender el significado de sus símbolos, es necesario estudiarlos en el lenguaje de la época de su autor yahvista: para el propósito de nuestro trabajo, nos fijaremos en la *serpiente*, en la frase *seréis como dios*, y en el *árbol de la ciencia*.

La serpiente: “la serpiente era el animal salvaje más astuto que Yahveh Dios había producido” (trad. Bover-Cantera). La Biblia de Jerusalén traduce “rusé”, y la Vulgata “sapientior”; pero el contexto parece indicar el sentido de astuto o sagaz. La traducción de Coppins, muy criticada —estaba más desnuda que todos los animales— no parece conveniente.

¿Cuál podría ser su papel en el relato? Su característica de astucia y sagacidad la relaciona con el tema de sabiduría, que aparecerá expresamente en los otros textos que luego comentaremos; y la misma característica corresponde al papel que desempeña ahora en la tentación. El autor la presenta ingenua al principio: “¿así que Dios les ha prohibido comer de los árboles?”. Luego sabía: “en realidad, Dios no quieren que sean como Él”; y a la vez astuta, porque no los incita directamente a trasgredir la ley; y por fin prudente, porque calla, dejando obrar. El autor no pretende que el lector piense en un animal más inteligente que el hombre, sino en llamar la atención sobre una inteligencia tal de la serpiente, que la distinga, como personaje importante en la tentación, del reino puramente animal, inferior al hombre. La serpiente es un símbolo del demonio, enemigo de Dios y envidioso de la felicidad humana¹⁸.

No debe excluirse del autor una cierta intención apologética, además de la dogmática. Los hebreos contemporáneos al autor se entregaban a los cultos idolátricos, uno de los cuales era el cananeo, tributado a la fertilidad, personalizada en los dioses ofídicos. Ni olvidemos que Salomón, al final de sus días, flirteaba con los dioses de sus mujeres: el autor lo tiene presente, y puede proponerse el combatir, con los mismos materiales existentes en las tradiciones idolátricas, las desviaciones religiosas que, por culpa del Rey, se habían introducido en el pueblo de Dios.

Seréis como dios: así está en la traducción de Bover-Cantera. Según Van Hoonacker, el término “dioses” se identificaría con los “querubim”, ángeles de la corte celestial, de ciencia admirable, guardianes de la puerta del paraíso, a los cuales se referiría la serpiente. En realidad, no nos interesa tanto la referencia personal concreta, cuando la alusión que en ella hay a la ciencia o sabiduría. El tentador les ha dicho: “se abrirán vuestros ojos, seréis como dios, concedores del bien y del mal”. Niega el efecto con que los había amenazado Dios, niega que el motivo sea la felicidad de

¹⁸ Decreto de la Comisión bíblica, 30 de junio de 1909.

ellos, e insinúa que es el de mantenerlos en un estado de inferioridad: por eso, si comen, serán iguales a él en sabiduría. Pero después del pecado no aparece la ciencia prometida, sino la conciencia de la culpabilidad, simbolizada por la desnudez; y entra en ellos y en el mundo el mal moral¹⁹.

Volveremos sobre este tema y sobre esta frase (“seréis como dios”) al tratar de Salomón en *I Reyes*, y del oráculo de *Ezequiel* contra el Rey de Tiro.

El árbol de la ciencia: es evidente su importancia en la suerte del hombre. Para De Vaux (es la opinión más en boga), la ciencia del bien y del mal es un privilegio que Dios se reserva, y que consiste en la facultad de decidir por sí mismo qué es bien y qué es mal, y obrar en consecuencia. Por consiguiente, comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, es reivindicar la autonomía moral, negando el hombre su condición de creatura, y pervirtiendo el orden establecido por Dios. El primer pecado sería un atentado contra la soberanía divina, un pecado de orgullo: y esto se expresaría por la transgresión de un precepto, y se representaría bajo la imagen de un fruto prohibido. “Conocer”, en los numerosos textos bíblicos en los cuales aparece, significa primariamente “experimentar”; y “bien y mal”, como la mayoría de las expresiones duales por términos opuestos, significa “totalidad”: por tanto, “conocimiento o ciencia del bien y del mal” designaría una totalidad, o sea, una independencia en el orden moral.

La mayoría de los autores reconocen, en el árbol de la ciencia, un valor simbólico, aunque disienten en lo que simboliza. La creencia más difundida es la que acabamos de indicar: una trasgresión a la condición de creatura. Querer asemejarse a Dios es un pecado de orgullo que el autor yahvista fustiga en otros textos: es el mismo pecado del Rey de Babilonia (Is, 14,14) y del Rey de Tiro (Ez, 28,6).

Hay diversas teorías sobre la manera cómo se produjo el pecado: lo más posible es que el autor ignorara la forma y condiciones en que se produjo la caída original, ese pecado de desobediencia y de orgullo que su relato deja traslucir. Los autores inspirados han sido fuertemente impresionados por las antiguas tradiciones sobre los orígenes, conocidas por los hebreos; más aún, las han utilizado concientemente. Pero una comparación detallada entre su obra y las dichas tradiciones, muestra su supremacía sobre ellas por la pureza y la profundidad dogmática del mensaje religioso que transparentan.

La *Humani generis* admite la posibilidad de que los autores tomaran algo de las tradiciones populares, como ropaje de su doctri-

¹⁹ Cfr. L. Alonso Schoekel, art. cit. supra (nota 17), pp. 301-304.

na; pero “nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, que los hacía inmunes a todo error al elegir y juzgar esos documentos”²⁰. Pero esto no significa que Dios haya revelado directamente al autor todos los pormenores del relato, ni el modo concreto cómo se produjo.

Y con esto polemamos pasar al *I Reyes*, y su presentación del pecado de Salomón.

* * *

El relato de *I Re. 2-12* presenta a Salomón como un rey extraordinario y poderoso. Así en 10,23 dice de él: “Fue el rey Salomón más grande que todos los reyes de la tierra por su riqueza y su sabiduría”. Ciertamente la época salomónica ha significado para Israel un cambio radical en sus estructuras sociales y políticas: de una nación agraria se convertía en industrial y urbana. El enorme comercio, las construcciones, con la afluencia de elementos extranjeros, transformaban la vida sedentaria, conservadora y tranquila, que era el ideal de Israel.

Otro elemento de cambio fue la prestación de trabajo (cfr. 5,27 y 9,22) o trabajo forzado temporal a que estaban obligados todos los israelitas: 30.000 trabajaban un mes cada tres en el Líbano, más 70.000 transportistas y 80.000 leñadores. Se mencionan además 3.300 sobrestantes (5,30) o capataces y 550 inspectores de obra (9,23). Los cananeos que no habían sido exterminados fueron reducidos a esclavitud (9,20).

También fue transformada la estructura política, con la inclusión de las ciudades-estados cananeas, y la cesión de parte del territorio (9,10 ss). La reestructuración social insinuada en los capítulos 4, 5 y 9 nos habla de una oligarquía que acaparaba el aflujo de las riquezas; y la prestación personal indica una marcada diferencia social entre ellos y el resto del pueblo.

Todas estas transformaciones estructurales están fuertemente influidas por la cooperación oriental del rey divinizado y centro del culto: en la idea de la Alianza, los reyes van a sustituir al “pueblo de Dios”; su apostasía será la causa de la ruina de Israel. Engreído por su poder e influenciado por las corrientes extrañas, la fidelidad de Salomón a Yahveh ya disminuyendo. Su alianza con Egipto y su condescendencia a los cultos paganos de las mujeres de su harén, constituyen un pecado a los ojos del escritor yahvista. Este pecado, a su vez, influye en la apostasía de su pueblo.

En este contexto se han de interpretar dos elementos: el con-

²⁰ AAS., 42 (1950), p. 577.

cepto de sabiduría y la narración bíblica del *Gen 3* que ya hemos analizado.

El concepto de sabiduría: sabiduría y riqueza, los dos signos de la grandeza salomónica, son casi convertibles en la antigua mentalidad oriental. Es la misma idea que aparece en *Ez. 28*, en que el Rey de Tiro ha sabido acumular tesoros por su sabiduría y su comercio, acrecentando su poder, engreyendo su corazón con la riqueza, equiparando su corazón al de un dios (v. 4 a 6). Por eso el relato bíblico pone tanto énfasis en la gloria material y la sabiduría de Salomón (10,1 ss.).

La sabiduría, arte del éxito en la vida humana privada o colectiva, se basa en el humanismo, en la reflexión y observación sobre el curso de la vida y el comportamiento humano: aparece como algo muy humano, universal y muy poco yahvista. Para describir la sabiduría de Salomón, el autor no la relaciona con la fidelidad a Yahveh, sino que la compara con la de todos los hijos de Oriente, y toda la sabiduría de Egipto (5,10).

El episodio del sueño de Gabaón, que se refiere a la sabiduría judicial, dentro de la temática del "rey ideal", propia de la ideología oriental, tiene todo el aspecto de ser un dato reflexionado; así como el otro tipo de sabiduría, del éxito, que es una filosofía del hombre, y en la que no insiste la historia de Salomón, le fue atribuida por la tradición postexílica. Los dos desarrollos de la sabiduría judicial y enciclopédica de Salomón se basan probablemente en el dato más original de su sabiduría comercial y administrativa, que tanto pone en relieve el autor de la historia²¹.

La narración del Gen. 3: en esta línea sapiencial, el autor yahvista hace sus reflexiones sobre el pecado original. El pecado de Salomón debe tener un arquetipo: es como el segundo Adán que se deja seducir por la serpiente.

Hemos visto ya, a propósito de la intención apologética del autor yahvista, el simbolismo de la serpiente en el Oriente antiguo. La situación histórica particular que consideramos nos lleva a personalizaciones más concretas. Salomón se deja engañar por Canaa y Egipto: recordamos lo dicho sobre los cultos a la fertilidad cananeos a que se entregaban las mujeres de Palestina, y seguramente las del harén real. *I Re. 11,4-9* nos habla de las actividades paganas del rey: siendo comunes los cultos ofiolátricos en su época, es de suponer que haya participado en ellos. La serpiente es un signo muy común en Egipto; de todas maneras ambos países están representados con ese símbolo, que a su vez da una idea de engaño y seduc-

²¹ Cfr. A. Alt, *Die Weisheit Salomons*, Theol. Lit. Zeitung, 76 (1951), pp. 139-141.

ción por las riquezas y la sabiduría (simbolizadas también en Oriente por la serpiente).

Otro paralelo con el relato del *Gen. 3*, luego de la seducción, es la especie moral de pecado, que hace el escritor yahvista en la semejanza Adán-Salomón: es un pecado de orgullo. El rey prefiere la seguridad de los pactos terrenos con Egipto a la confianza en Yahveh: busca un apoyo material a su poderío material. El autor no puede perdonar la infidelidad del rey que es causa de la infidelidad de su pueblo.

Si partimos de la base que la primera fijación escrita del relato del *Gen. 3* es de la época salomónica, el paralelismo es muy claro. Es necesario recordar también lo dicho sobre el propósito apologético del autor.

La doctrina del pecado original emerge de situaciones vivenciales de la comunidad hebrea: Dios se revela *dentro* de la historia, no sólo *durante* la misma.

* * *

El oráculo de Ezequiel contra el Rey de Tiro (*Ez. 28*), aunque no implicara una intención concreta, deja traslucir una relación entre la situación de Tiro y la época de oro de Salomón.

Los capítulos 26 a 28 están dedicados a anunciar la ruina de la gran ciudad comercial fenicia. Tiro llegó a ser el centro comercial del Antiguo oriente, extendiendo sus relaciones y factorías hasta las costas de España y del Mar Rojo. La industria metalúrgica, la púrpura, los tejidos y su flota poderosa, le habían dado un poder comercial inmenso. Gracias a su privilegiada situación geográfica había podido resistir el asedio de Nabucodonosor, y sólo pudo ser tomada en 332 a.C., por Alejandro Magno, quien hubo de construir desde tierra un enorme dique artificial de 600 metros.

El mismo origen de sus riquezas, el mar, será su sepultura (26,19): en las profundidades de océano se encontrará con el seol, morada de los muertos. El capítulo 27 constituye una elegía al poderío de Tiro, y podemos encontrar en él una perfecta semejanza con la gloria de Salomón, en el apogeo de su poder. Más adelante (27,25b-36) vuelve a repetir el tema de la ruina, en un contraste terrible con el bienestar anterior.

En el capítulo 28 continúan los trágicos anuncios, dirigidos ahora a la persona del rey de Tiro, Itobaal III, que se ha creído un dios en medio de su opulencia comercial. Esta es la principal acusación: "Por cuanto se ensoberbeció tu corazón y dijiste: soy un dios, habito en morada de dioses... siendo tú un hombre, no un dios, igualaste tu corazón al corazón de Dios". Según la mitología

fenicia, Tiro había sido fundada por el dios Melqart (que se identifica con Baal, dios comercial y viajero, cfr. I Re., 18,27), y fue morada de dioses: algo que no puede perdonar un israelita a quien esto suena a blasfemia. En el v. 5 dice que la causa de su endiosamiento es la riqueza y la sabiduría comercial.

La frase “hacerse como dios” nos entronca directamente, como lo advertíamos al principio, con el relato del *Gen. 3*. Son muchos los exegetas que hablan de la importancia de este pasaje para entender la historia del pecado original. Hemos visto que ha sido un pecado de orgullo, de autosuficiencia, de independencia... y una falta de confianza en Yahveh. Pues bien, tanto la sabiduría comercial del Rey de Tiro como la de Salomón es arrogancia, engreimiento de corazón. Por eso agrega (v. 9): “¿Dirás ante tu matador: soy un dios? Hombre eres, no eres dios en las manos de tu matador”. Y luego en el v. 10: “Morirás la muerte de los incircuncisos”, expresión equivalente a la muerte de un impío, que ocupaba el lugar más oprobioso en el seol (cfr. Ez. 31,18 y 32,19). El sarcasmo del profeta no puede ser más sangriento. Tampoco puede ser mayor el castigo para un pecado que recuerda el origen de los males de la humanidad.

Nos interesa especialmente, para el fin de nuestro trabajo, notar los paralelos existentes entre Salomón e Itobaal. La génesis de su defeción ha sido idéntica; el sentido moral de su pecado, el mismo. *Gen. 3* nos lleva al sentido moral del primer pecado, exactamente el mismo que el de nuestros dos personajes; y si remontamos hasta su origen, reseñado en la tentación de la serpiente, encontramos una nueva semejanza: autosuficiencia, autodeterminación, orgullo.

* * *

Resumiendo lo que la tradición bíblica, en los tres textos estudiados —*Génesis*, *I Reyes* y *Ezequiel*— nos dice del comienzo de la tentación en los protoparentes y en personajes de excepción como Salomón (y su semejante, el Rey de Tiro), podremos decir que, junto a la riqueza —y aún antes que ella— se presenta un apetito de independencia, auto-nomía y auto-suficiencia, que trata de satisfacerse con la “ciencia del bien y del mal”, o con la sabiduría comercial... con la sagacidad política —podríamos añadir, pensando en el pecado de otros reyes de Israel, que ofendieron al Dios de la Alianza con sus alianzas meramente políticas—. Y todo esto conduce a la vanagloria y la soberbia, y de aquí “a todos los otros vicios” (Ejercicios, n. 142: de estos vicios hablan los capítulos siguientes del Génesis, con todo detalle).

De modo que, más importante que la misma riqueza (y sin negar su importancia “ut in pluribus”; cfr. I Tim., 6,9, y el comentario de S. Tomás, que puede haber sido conocido por S. Ignacio) es, para la tradición bíblica, un fondo de *desconfianza en Dios* que lleva a *confiar en sí mismo*, valiéndose para ello sea de la riqueza, sea de la “ciencia del bien y del mal”, sea de la sabiduría comercial, sea de la sagacidad política...

* * *

Concluyendo esta parte de nuestro trabajo sobre el comienzo de toda tentación tanto en la concepción ignaciana como en la tradición bíblica, vemos que la *codicia de riquezas* es sólo una forma posible, si por riqueza se entiende *lo material* de la misma; pero si se entiende por “riqueza” todo lo que ni es ni Dios ni el prójimo (o sea, todo medio: dinero, sabiduría comercial, sagacidad política), esa “codicia” se puede llamar la “ciencia del bien y del mal”, es decir, la independencia, autonomía y autosuficiencia en la elección de los medios, como si la moralidad de los mismos dependiera totalmente de la propia decisión, o de la utilidad que tienen para el mismo que los elige.

Y al mismo tiempo vemos que, según la misma tradición (sobre todo la bíblica), la actitud fundamental y primaria a que nos lleva la gracia, para oponerse al comienzo indicado de toda tentación, es una *confianza total* en Dios, que merece el nombre de “suma pobreza espiritual”, ya que se opone a tal “codicia de riquezas”.

Y por eso la riqueza es para S. Ignacio un mal, no en sí misma, sino en cuanto quite esta confianza en sólo Dios. Citemos tres documentos ignacianos en que esto se vea claro.

Sea el primero, el que se refiere a la *casa profesa* de la Compañía de Jesús, que “no puede tener renta ninguna... en manera que la Compañía tnga alguna disposición de ella; *confiado en el Señor nuestro*, a quien ella (la Compañía), mediante su divina gracia, sirve, que *sin que tenga renta*, mandará proveer en todo cuanto pudiese ser en su mayor alabanza y gloria” (*Const.*, VI, cap. 2, n. 2).

Y el segundo documento, que tiene en vistas esta misma confianza en Dios nuestro Señor, es el que se refiere a la *prueba de las peregrinaciones*: “...sin dineros, antes a sus tiempos pidiendo por las puertas por amor de Dios nuestro Señor, porque se pueda avezar —el novel jesuita— a mal comer y a mal dormir; asimismo, porque dejando toda su esperanza que podría tener *en dineros o en otras cosas criadas* ²², la ponga *enteramente*, con verdadera fe y amor intenso, *en su Creador y Señor*” (*Examen*, c. IV, n. 12).

²² Notemos esta generalización de la “riqueza”, hecha aquí por el mismo S. Ignacio, y que es la misma que, implícitamente, descubríamos,

Y por eso, finalmente, el primero y principal medio “de cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo —de la Compañía— en su buen ser” es, según el mismo S. Ignacio, “en Él —Cristo Dios y Señor nuestro— sólo poner la esperanza...” (*Const.*, X, n. 1). Y a continuación habla de los *medios sobrenaturales* (n. 2) en los cuales se puede y debe confiar, porque es como confiar en el Señor que es el único que los puede dar. Mientras que los *medios naturales* (n. 3), “que disponen el instrumento de Dios nuestro Señor para con los prójimos”, se pueden buscar, “no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la suma Providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que Él da como Creador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural”.

Otra vez nos encontramos ante la concepción total y sintética que S. Ignacio tiene de la gracia, *oppositum per diametrum* de la tentación (Ejercicios, n. 325): el primer problema espiritual no es, para S. Ignacio, la *riqueza en sí misma*; y, por tanto, la solución de base no es sola ni principalmente la *pobreza-carencia*, sino la libertad de espíritu (o *pobreza-liberación*) ante todo lo que, lo repetimos, ni es Dios ni es el prójimo.

III. LA POBREZA INSTITUCIONAL

Hasta el momento, nos hemos fijado preferentemente en la *pobreza personal*, aunque de paso hemos tocado, sin detenernos mayormente en ellos, ciertos aspectos de la *pobreza* o *riqueza institucional*: estado próspero del Rey Salomón, del Rey de Tiro... y, finalmente, aspectos institucionales de la Compañía de Jesús.

Y aunque nuestra intención pudo haber sido, al comenzar a reflexionar a partir de la obra de J. Danielou que resumimos al principio, el entrar de lleno en el tema de la pobreza como institución (o vida de pobreza *en común y en público*), no nos animamos ahora a tanto.

De modo que nos limitaremos a dar algunos *apuntes personales* sobre el problema actual de la pobreza como institución y sus posibles soluciones, recurriendo sobre todo a los documentos ignacianos ya que S. Ignacio fue nuestra guía espiritual constante en la primera parte de nuestro trabajo, dedicada de lleno a la *pobreza personal*.

a la luz de la tradición espiritual y bíblica (y por paralelismo con los *Binarios*) en la *Bandera de Satanás*: el primer lema de ésta es la codicia de cualquier cosa creada (puro medio), que nos quite nuestra libertad de espíritu, o sea, nuestra confianza en sólo el Señor. Y por eso el primer lema de la *Bandera de Cristo* no es la mera *pobreza-carencia*, sino la *pobreza-liberación*.

Y comencemos en cualquier orden.

1. *No existe una institución de la pobreza que sea apta, si los que la viven no poseen la pobreza personal*: o sea, la aptitud de una institución religiosa depende, no sólo de la misma institución sino también y sobre todo de las personas en las cuales de hecho se encarna.

S. Ignacio lo vio así, y así lo proclamó en la *Fórmula* de su Instituto (n. 9) que —nos dice— “en verdad exige (hombre) a fondo humildes y prudentes en Cristo, conspicuos en pureza de vida y en doctrina”.

Y en las Constituciones, entre los medios para conservar el Instituto de la Compañía, dice que “hace mucho lo dicho en la primera, segunda y quinta parte (véase la frecuencia con que toca el tema), del no admitir turba ni personas que no sean aptas para nuestro Instituto, aún a probación” (*Const.*, X, n. 7).

Por esta razón nosotros, antes de entrar en el tema de la institucionalización de la pobreza, preferimos detenernos en la exposición de la concepción ignaciana de la pobreza personal.

Pero, a la inversa, es posible que una institución exija tal heroicidad a los que, dentro de ella, debieran ejercitar la pobreza personal, que su ejercicio podría hacerse prácticamente imposible.

Esto no suele suceder con las instituciones “ideales” que promulgan los documentos oficiales; pero sí con sus realizaciones temporales. Y esto tanto más cuanto, en la práctica, la pobreza queda supeditada a la obediencia; y, consiguientemente, la *institución* de la pobreza se concreta, en cada casa, de acuerdo a la *voluntad* del superior local.

Por supuesto que este peligro es mayor en las órdenes y congregaciones religiosas en las cuales se subraya fuertemente el valor de la obediencia por encima de todas las otras virtudes, olvidando que tal concepción de la obediencia es verdadera en la medida en que, como decía S. Ignacio, realmente la obediencia “ingiere en el alma las otras virtudes, e impresas las conserva”²³. De modo que ningún superior se puede quedar satisfecho por la idea general de que, todo lo que él manda, es voluntad de Dios que el súbdito lo haga²⁴; ni el súbdito puede quedarse totalmente tranquilo hasta no haber representado al superior que el orden doméstico, por él instituido comunitariamente, le impide a él en concreto la pobreza personal²⁵.

²³ Cfr. supra, nota 12.

²⁴ Es interesante notar que, con demasiada facilidad, esta frase, verdadera, se cambia por otra, que es falsa: todo lo que el superior manda, es voluntad de Dios que él lo mande.

²⁵ Recordemos que la concepción de la obediencia que la hace primar sobre todas las otras virtudes, supone necesariamente que el súbdito

Y con esto volvemos a subrayar la importancia de la pobreza personal, porque un deseo bueno de ella es la que puede mover a representar al superior que, el orden doméstico impuesto por él, no ayuda al súbdito en su *libertad de espíritu*.

Y este tipo de representaciones, cuando se multiplican en una orden o congregación religiosa, son las que dan pie a pensar que debe ser reformada la práctica institucional, para adecuarla a las necesidades concretas de sus miembros.

De modo que no creemos que sea imposible o innecesaria una reforma institucional de la pobreza, sobre todo si se trata de hacerla más estrecha: el mismo S. Ignacio, tan seguro de su obra de fundador y legislador, dejó expresamente abierta esta puerta respecto de la pobreza personal e institucional de su Orden; e hizo que los profesos (los únicos legisladores de la Compañía de Jesús), hicieran promesa “de no ser en alterar lo que a la pobreza toca en las Constituciones, si no fuese en alguna manera, según las ocurrencias in Domino, para más estrecharla” (*Const.*, VI, cap. 2, n. 1).

2. La *expresión institucional* de la pobreza, al ser *jurídica*, tiende a definir y analizar lo que, en la *experiencia* (carismática) de la pobreza, se posee total y sintéticamente.

Es éste uno de los tantos conflictos entre lo institucional y lo carismático: lo institucional, al fijarse en votos y reglas de la pobreza como algo distinto de los otros votos, distingue y parcializa lo que lo carismático había unido y totalizado en una actitud fundamental de entrega al Señor. Y como no podemos prescindir de lo institucional —si queremos que se perpetúe entre hombres, ayudándolos a que vivan el impulso carismático del Espíritu²⁶—, tampoco podemos eludir aquí el conflicto; pero sí solucionarlo, integrando lo institucional en lo carismático, y buscando el espíritu total de cada regla por separado. O sea, como dijimos al tratar de las virtudes cristianas, buscando, en cada regla, su fundamento teológico, específicamente cristiano.

Por esta razón le dimos tanta importancia, en la primera parte de nuestro trabajo, a la exposición detallada del sentido total que tiene la *pobreza-liberación*, que es una virtud teologal, sin negar

siga la gracia que lo mueve a representar. Cfr. J. Lewis, *Le gouvernement spirituel selon St. Ignace*, Desclée, Bruges, 1961, pp. 26-33. Sobre el aparente conflicto entre la inspiración del Espíritu que mueve a representar, y la que mueve al superior a no hacerle caso, cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 420-421.

²⁶ Es la razón que S. Ignacio da, en el *Proemio de las Constituciones* (n. 1), para elaborarlas. Cfr. Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 524, 526-527.

por ello el valor —de medio— que pueda tener la *pobreza-carencia*²⁷.

3. Hay un *tipo de institución* de la pobreza que, vista desde afuera, *puede escandalizar*, porque *no expresa todos* sus detalles externos; mientras que, vivida desde dentro, es el *tipo ideal* de institución, porque respeta al máximo lo carismático personal.

En toda institución hay siempre *algo de estático* y universal, que puede entrar en conflicto con lo *dinámico*, propio de la iniciativa e inspiración personal. S. Ignacio, con su conocida prudencia sobrenatural, trató de reducir al mínimo este conflicto, disminuyéndolo a un mínimo las “prescripciones”, y aumentando las “directivas” cuya realización depende de la discreción de cada uno, súbdito o Superior. Pero como no todos tienen la misma y suficiente discreción, ni la discreción de uno la ven los demás desde fuera, es muy posible el *escándalo ante una institución* que, como la ignaciana, trata de no descender a muchos detalles externos de la pobreza, precisamente porque *supone* una mayor discreción y generosidad interior.

Además, y por lo que dijimos en el punto primero, este tipo de institución, al confiar más en la discreción de cada uno, *falla más fácilmente* en su realización concreta, si falla ese supuesto: en otras palabras, un tipo de institución más personal, *depende mucho más* de cada persona por separado, y de la actitud que cada uno tome ante “la ley interior de la caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones” (*Proemio, Const.*, n. 1).

“Pero, en caso de una falla semejante, la reforma no debe apuntar a la misma institución, sino a la selección, formación y dimisión de sus miembros actuales.

* * *

Hay, en cada hombre, un *proceso interior de liberación*, a consecuencia del cual necesita de menos *medios externos* para mantenerse y crecer en la *actitud interior* de perfección. Más aún, aquello mismo que, en una etapa anterior, debía ser dejado a un lado porque estorbaba a la libertad de espíritu, en una etapa ulterior aumenta la devoción en el servicio de Dios nuestro Señor.

Tenemos un ejemplo claro en el mismo S. Ignacio, respecto de la comida y el sueño: mientras que son bien conocidas sus privaciones en tiempo de su conversión y durante todos sus estudios y primeros ministerios, tal vez no sean tan conocidas sus reflexiones es-

²⁷ Los antiguos monjes, para subrayar esta importante distinción, distinguían expresamente entre virtudes *espirituales* y *somáticas*: y decían que éstas se habían de apreciar en la medida en que realmente favorecían a aquéllas. Véase, *Laïcs et sainteté*, vol. I, *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, pp. 38 ss. (cfr. Ciencia y Fe, 20 [1964], p. 351).

pirituales sobre el mismo tema —tan vulgar— al final de su vida. Citemos algunas, sin mayores comentarios.

“No puede —S. Ignacio— comer cosa buena, sino ruin, como frutas, queso, etc.; y, tamen, *el comer le ayuda mucho*; y a las veces, que estaba casi desmayado, el almorzar y beber después de comer, le ayudaba, y podía entender en algo”²⁸.

“Solía decir comúnmente, cuando estaba mejor del *cuerpo*, tanto mejor se hallaba de ánimo *para con Dios, y negocios y todo*”²⁹.

“Me confesó que había más de un año que hallaba (en) la mañana... lo que deseaba en Dios; una mañana no podía, y *tornó a dormir un poco y halló*; y conocido tenía que *Dios quería que tuviese cuidado de su cuerpo*. En otras veces que esto le acaeció, decía que, *si no tuviese respeto a la edificación, que se trataría mejor del cuerpo*”³⁰.

Este último texto dice bien a las claras el conflicto, antes indicado, entre la discreción interior y el escándalo o edificación exterior: S. Ignacio, en su Instituto, le dio gran margen a lo primero, sin olvidar sin embargo del todo lo segundo, puesto que quería fundar una obra apostólica.

* * *

Hasta el momento, nos hemos fijado más bien en aspectos genéricos de cualquier institucionalización, aunque aplicados al tema nuestro de la pobreza. A continuación nos fijaremos en aspectos más específicos.

4. La institucionalización de la pobreza, más que la de cualquier otro de los votos religiosos, depende de la *situación socio-económica* en la que históricamente ha de vivirse: no queremos decir que se reduzca (estando tan identificada con la *historia de salvación*) a una situación *meramente histórica*; pero sí afirmar una cierta dependencia inevitable, que debemos explicar a continuación.

S. Ignacio vivía en un orden socio-económico en el cual se conocían tres *fuentes de sustentación*: la renta, el trabajo (manual), y la limosna. Y como las tres fuentes son en sí buenas, usó de las tres, según las circunstancias: la renta, para las *casas de formación*; el trabajo (doméstico), durante la última etapa de *sus estudios* en París³¹; la limosna, para los *profesos* de la Orden.

²⁸ MHSI, *Fontes Narrativae*, II, 474-475, n. 16.

²⁹ *Ibid.*, n. 17.

³⁰ *Ibid.*, n. 20. En la transcripción, hemos agregado una partícula “en”, de acuerdo el sentido; y actualizado la ortografía (los subrayados son nuestros).

³¹ En realidad, fue un intento fallido el que hizo de trabajar para sustentar sus estudios (cfr. *Autobiografía*, nn. 74-75); y debió recurrir

Además, desde el punto de vista socio-económico (y no meramente desde el estrictamente espiritual), las tres fuentes eran *bien vistas*: no se había dado todavía un abuso (manifiesto) de la renta, ni la limosna era considerada como una señal de impotencia ante el problema real del así ayudado. En cambio, cosa curiosa, el trabajo (manual) era, desde el punto de vista espiritual y apostólico, considerado por S. Ignacio un estorbo: en los documentos previos a las Constituciones, se apunta que “siempre el trabajo corporal es inferior al espiritual, pues de Cristo se lee que trabaje espiritualmente, mas no corporalmente, para mostrar que los que atienden a lo espiritual, comúnmente no pueden trabajar en lo corporal. San Pablo pocas veces se lee trabajase para dar ejemplo, etc. Trabajar para vender fuera, no parece conveniente, porque los que atienden a estudios o a ayudar a los prójimos, no tendrán tiempo”³².

Ahora bien, la situación socio-económica actual es diversa, y esto por varios capítulos, que nos conviene ver uno por uno.

En primer lugar, ni la renta (como tal) ni la limosna son, hoy en día, bien vistas: la *renta*, por los abusos del capitalismo; y la *limosna*, porque se la considera un paliativo de tales abusos, y como un “compromiso” con los interesados en mantenerlos. Hoy en día, tanto la renta como la limosna se la supedita al *trabajo*, y sólo en relación con él se la admite: o sea, se admite sólo la renta que es fuente de trabajo; y con la limosna se contentan sólo los que la consideran un “trabajo”, lucrativo como cualquier otro.

En segundo lugar, la concepción actual del *trabajo* es mucho más amplia: el trabajo corporal es sólo uno de los tantos trabajos posibles en la actual economía “de empresa”; y no es el más necesario (y va disminuyendo su lugar, a medida que aumenta la automación).

Y la primera consecuencia es que expresiones como “vivir de renta” o “vivir de limosna” que, en tiempo de S. Ignacio, podían servir para expresar la institución de la pobreza, ya no sirven; antes, podían ser la expresión de una actitud de confianza en Dios o de afirmación de su dominio sobre todas las cosas; y hoy, pueden

a la limosna, que buscaba en tiempo de vacaciones, en Flandes y aún en Inglaterra (*ibid.*, n. 76). Por eso tal vez en las Constituciones prevaleció luego la idea de la sustentación por limosnas o rentas, y no por trabajo (manual o doméstico). Hubo tal vez, en esa experiencia fallida, además de una razón providencial, una socio-económica o personal: demasiada oferta, en ciudades con muchos estudiantes pobres, y poca demanda de trabajo; y condiciones físicas inferiores en S. Ignacio, en competencia con tantos jóvenes estudiantes.

³² MHSI, *Mon. Ign., Const.*, I, p. 265 (cfr. *ibid.*, pp. 278-279).

sonar a abuso o irresponsabilidad. Mientras que otras expresiones, como serían las que incluyeran una referencia explícita al trabajo (en su sentido amplio, y no meramente corporal), serían hoy más aptas para significar el alcance liberador de la institución de la pobreza.

Por lo menos hay aquí un problema de expresión, que hay que resolver: no existe una expresión intemporal que pueda prescindir, sin cambios al menos parciales, de los cambios de los tiempos; y, además, a veces sucede que los problemas de expresión son señal de problemas más profundos.

Un principio de solución podría ser (recuérdese que sólo pretendemos apuntar, no desarrollar soluciones) el ver si el mismo S. Ignacio no previó este cambio, y si no insinuó el camino a seguir cuando tal cambio se produjera. Por ejemplo, cuando excluye que las *casas profesas* tengan renta, pone un límite a esta exclusión, y apunta a una "manera de rentas" que no contradeciría el "no tener rentas" propio de los profesos. Dice así en una *Declaración*: "Si algún fundador de casas o iglesias quisiese dejar alguna cosa de renta para la fábrica (o sea, el edificio); *con que no estuviese a disposición de Compañía, ni tuviese que entender en ella* (aunque tuviese cuidado que quien tuviese tal asunto hiciese su deber), y en cosas así símiles, *no sería inconveniente*" (*Const.*, VI, cap. 2, letra B).

Aquí se apunta a una manera de administrar el capital que proviene sea de la renta sea de la limosna, que le podría quitar, a ambas fuentes de recursos materiales, la actual odiosidad que tienen: como sería, por ejemplo, que tal administración fuera pública, o sea, controlable por cualquiera de fuera de la Compañía. Porque una de las cosas que hacen más odiosa la renta o la limosna, es ver que el dinero entra, pero no saber cómo o por qué sale.

Además, hoy en día las rentas o las limosnas son más aparentes que reales; y muchos de los escándalos de los institutos de mendicantes se originan de una falsa apreciación, sea de la fuente de recursos, sea de su uso.

Esta manera de estudiar el instituto antiguo a la luz de las situaciones actuales, es la única manera discreta de descubrir la verdadera necesidad de una reforma, y de realizarla según el mismo espíritu de la institución originaria. Pero de esto hemos tratado largamente en otro estudio titulado *Alianza bíblica y regla religiosa*.

5. El símbolo por excelencia de la confianza en Dios, que era el vivir de limosna, queda hoy en día oculto —y es como sustituido— por la realidad terrible de que, quien vive de limosna, se declara impotente ante su propia situación y la de los demás, y vive en dependencia de los causantes de tal situación.

Antes, tal vez por desconocimiento de la situación de la mayor parte del mundo (en ultramar, y en regiones aún no descubiertas por Occidente), o porque el problema de la miseria no era (al menos en Occidente) tan universal, vivir de limosna era un hecho en su mayor parte voluntario, no impuesto por la injusticia de unos pocos, sino elegido por la mayor parte de los que hacían profesión de tal modo de vivir. Hoy en cambio se presenta en todas partes como una consecuencia de la injusticia de las estructuras antiguas, y como un invento de los responsables de estas mismas estructuras, para mantener su hegemonía mundial.

Esto lo habíamos insinuado en el punto anterior. Pero ahora añadiríamos que, antes, la limosna que recibía el que voluntariamente hacía profesión de mendicante, excitaba su responsabilidad ante los demás, sea los que le daban limosna, sea los que necesitaban de su ministerio apostólico. Hoy en día, en cambio, parece que más bien la limosna nos hace irresponsables: mientras un sueldo por contrato nos obligaría a dar cuenta del trabajo contratado, una limosna parece dispensarnos de todo control, propio o ajeno.

6. Además del escándalo que puede causar una institución de la pobreza, cuando su expresión o su contenido no tiene, en la actualidad, el sentido salvífico que tuvo en tiempos pasados bajo otras condiciones socio-económicas (y otras expresiones y otra mentalidad), puede darse un escándalo en la institución de las obras apostólicas, por la misma razón del cambio de estructuras socio-económicas.

Por la relación íntima que existe entre vivir y actuar, la institución de la pobreza tiene que influir sobre la planificación de las obras. Y por eso la pobreza evangélica no sólo exige que se viva en pobreza, sino que el Evangelio se predique a los pobres. Pero así como, en la vida, hay que evitar una parcialización de la pobreza, así también hay que evitarla en el apostolado. De modo que, cuando se busca a los "pobres" para comunicarles el mensaje evangélico, no hay que buscarlos exclusivamente en una "clase social".

Pero puede suceder que, casi sin darnos cuenta, nuestras obras, de hecho, se concentren en los que son doblemente "ricos": ricos, porque pertenecen a esa "clase social"; y ricos, porque no tienen "libertad de espíritu" frente a lo que no es ni Dios ni el prójimo. Mientras que tal vez, entre los de la otra clase social, los verdaderos "pobres" se queden sin el Evangelio.

En otras circunstancias socio-económicas, podía tal vez justificarse el mantener obras entre "ricos" (en el doble sentido indicado, de clase social, y de clase evangélica), para tener luego recursos económicos para trabajar evangélicamente entre los "pobres". Pero, hoy en día, al cambiar las circunstancias (y la mentalidad) de

tales “pobres”, resulta contraproducente acercarse a ellos con tal tipo de recursos.

Más aún, hoy en día, por el conocimiento que las clases económicamente menos favorecidas tienen de las clases más favorecidas (los diarios y revistas, los noticiosos, las ilustraciones, y hasta la televisión, que antes no existían, logran que este conocimiento no dependa de recursos personales, sino que sea un patrimonio público), el Evangelio, predicado a los “ricos” (en el sentido evangélico del término, o sea, entre los que no lo quieren recibir), toma, ante los pobres, la figura de un *mensaje fracasado*.

7. Debiera hacernos pensar el que, siendo *tantas las obras* que tenemos entre los ricos (por su clase social), sean *tan pocos* los “pobres” (en el sentido, no socio-económico, sino evangélico) que logramos formar entre ellos.

Si uno recorre, con mirada atenta, el Evangelio, se encuentra con “fracasos” del Señor en su encuentro con los hombres: el joven rico, los escribas (no todos), los fariseos (no todos), etc. Pero la impresión total (y sabiendo que la cruz es, en el plan de Dios, un triunfo) es la de un resultado muy positivo.

¿Podemos decir lo mismo de nuestras obras, localizadas en las grandes ciudades, en los grandes centros de vida intelectual, económica y política, entre los grandes personajes, con las grandes familias o grupos?

¿No será que actuamos entre ellos con las manos atadas? ¿No será que algo de ese “mundo” se nos impone, y de tanto trabajar con los que no tienen libertad de espíritu, también nosotros la perdemos?

Se suele decir —la idea no es históricamente exacta en su totalidad, pero tiene la suficiente verdad como para que aquí la aceptemos sin mayor crítica— que los monjes del desierto huyeron de las ciudades, de los centros de la vida intelectual, económica y política, etc., *para salvar sus propias almas*. ¿No tendremos que huir, en nuestras obras, de los mismos sitios, *para poder salvar las almas de los pobres*, sea de los que todavía se encuentran entre los económicamente ricos, sea de los que abundan entre los socialmente pobres?

Esa huida del mundo que, en un primer momento, fue vivida de una manera muy radical, fue tomando, poco a poco, formas más simbólicas y permanentes; pero no se puede negar que, si hubo cierta exageración al principio, se supo luego encausar, y los frutos de ese golpe firme de timón aún los aprovecha la Iglesia. ¿No será el momento de darle, a la Iglesia, un cambio de dirección semejante, dispuestos luego a ponernos en el justo medio?

Tenemos, en la primitiva Iglesia, un caso más similar al nuestro, o sea, en la misma línea de la acción apostólica: fue necesario que S. Pablo experimentara en su misma persona el rechazo de los judíos

(y su fracaso peculiar con ellos), para que sintiera, con toda su fuerza, su vocación por los gentiles. Y su actitud radical, de darle la espalda a los judíos y volverse a los gentiles, hizo bien a la Iglesia, porque la liberó definitivamente del lastre judaizante; sin que por eso S. Pedro, cuya vocación era precisamente para el “resto” de la casa de Israel (Gal., 2, 7-9), dejara de hacer su parte en la misma Iglesia.

De modo que el cambio radical que indicábamos, de que la Iglesia se vuelva sensible y públicamente hacia los “pobres” (o los que son todavía capaces de serlo según el Evangelio), no implica un abandono absoluto de los “ricos”, sino una disminución relativa (pero, como decíamos, sensible y pública) de nuestros ministerios entre ellos.

¿No habrá entre nosotros “nuevos pablos”, que sean capaces de tomar públicamente tal actitud radical, sin dejar por eso en su corazón de apreciar lo que hacen, en la misma Iglesia y por la voluntad del Señor, los “otros pedros”?

Con toda intención hablamos de “pablos” y “pedros” porque tal vez, hoy en día, lo carismático podría tomar, más que en otros tiempos, la forma de una comunidad que se siente llamada a nuevas experiencias apostólicas. Antes, más bien sucedía que un hombre carismático arrastraba a otros que no lo eran; mientras que hoy tal vez el carisma no se personifique tanto, sino que actúe, casi en grado igual, sobre hombres varios, creando un ambiente propicio a esas nuevas experiencias.

En tal caso, la inspiración, la planificación, y la ejecución de esas reformas de estructura o de obras, podrían realizarse a través de reuniones, cambio de impresiones, “revisiones de vida”, etc.

Tal vez haya una relación entre la forma, individual o sociable, de lo carismático, y la rigidez o ductilidad de las estructuras: cuanto más rígida es una estructura, más personal es el carisma que tiende a reformarlo; mientras que una estructura más dúctil puede ser suficientemente reformada por un carisma comunitario.

En otro orden de ideas, notemos que estamos en *estado de Concilio*: y que ciertas reformas, como la de la liturgia y otras que ya están en marcha, han sido obra de todos en general los que al final las han aceptado, y que ninguno puede considerarse (ni siquiera el Papa) como autor único del paso dado hacia adelante.

8. Así como la *carencia de cosas* de este mundo se suele considerar, cuando es forma de vida, como *símbolo de la transitoriedad* del mundo actual y *figura del mundo escatológico*³³, así también su *recto uso* puede ser *símbolo de su humanidad* y *figura del plan original* de Dios. Porque las cosas de este mundo no han sido creadas para su

³³ Cfr. X. Léon-Dufour, *Mariage et virginité selon S. Paul*, Christus, 11 (1964), pp. 193-194.

destrucción, sino para su plena realización en y por el hombre: “el hombre —dice S. Ignacio en el *Principio y Fundamento* de sus Ejercicios— ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor... y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre”³⁴. Y como este *sentido humano* de todas las cosas es tan verdadero y tan parte del mensaje evangélico como su *sentido escatológico*, ambos sentidos son dignos de ser significados por la vida religiosa, forma de vida de perfección evangélica.

La promoción del hombre por medio de todas las demás cosas es, según S. Ignacio, plan de Dios, y plan salvífico; y por eso su realización es una misión providencial de la Iglesia, de la que ella debe dar testimonio. Pero sería un poco simplista dedicar *exclusivamente a los laicos* a tal testimonio de inmanencia, y destinar *exclusivamente a los religiosos* al testimonio escatológico: así como puede haber laicos que en su vida privada (por ejemplo, por la virginidad) manifiesten aspectos del testimonio escatológico sin por eso renunciar enteramente al testimonio de la inmanencia, así puede haber religiosos que, en ciertos aspectos de su vida apostólica, den un testimonio de la inmanencia.

El principio y fundamento de la acción del hombre en su mundo no es ni la “nada” de las cosas, ni la “utilidad” de las mismas para el hombre, sino el plan salvífico de Dios en tu totalidad, o sea a la vez de promoción y de redención del hombre; y ambas a dos —promoción y redención— tanto por los medios naturales como por los de la gracia, en la proporción y combinación que en cada caso se vea ser voluntad de Dios. Y la indiferencia de la que habla S. Ignacio en el mismo *Principio y Fundamento* como de una consecuencia inmediata y obvia de tal principio (*Ejercicios*, n. 23) y a la vez “presupuesto” de toda sana elección de medios (*ibid.*, n. 169), no debe ser identificada, sin más, con el sentimiento de la transitoriedad de todas las cosas de este mundo: hay hombres con ese sentimiento que pierden la “indiferencia” y escogen el “huir” del mundo, no porque Dios lo quiere de ellos, sino porque ellos lo quieren!

Hay que tener cuidado en *no absolutizar* ni la carencia ni el uso de los medios, porque eso es convertir el medio en fin: ni la carencia debe ser considerada como la *única manera de trascender* el mundo y sus males, ni el uso de las cosas como la *única manera de salvarlo*. En el primer caso, se daría el escándalo de una *Iglesia impotente* ante los males de la humanidad; y en el segundo, el de una *Iglesia pode-*

³⁴ *Ejercicios*, n. 23: los comentarios de este texto de S. Ignacio, o bien subrayan de tal manera su enfoque “humanista” que lo sacan de su contexto “salvífico”, o bien de tal manera lo reducen a la salvación del “alma” del hombre, que olvidan la bondad intrínseca de su “cuerpo” y de su “mundo”.

rosa que usa de su poder para lograr una utópica “salvación” exclusivamente inmanente (negándose a sí misma y apoderándose de funciones que son de otra competencia) o bien comprometiéndose de tal manera con otros sujetos de poder que, como éstos, aparezca beneficiándose de las actuales estructuras y tendiendo a mantenerlas, a pesar de los males que causan a los hombres.

Aplicando lo dicho a la vida religiosa, parece que pueden darse diversos tipos de la misma, según sea el aspecto del plan de Dios total que cada uno representa: siendo tres los votos religiosos, castidad, pobreza y obediencia, parece que pueden darse diversas combinaciones —por así decirlo— de los mismos, según el sentido escatológico o inmanente de los mismos.

Entre todas las combinaciones posible, S. Ignacio escogió una en la cual la *obediencia* prevalece sobre la *pobreza-carencia*; mientras que la *castidad* es absoluta, y “no pide interpretación, constando cuan perfectamente deba guardarse, procurando imitar en ella la puridad angélica³⁵, con la limpieza de cuerpo y mente”³⁶. Y la primera consecuencia de esta *limitación de la pobreza-carencia*³⁷ es que su voto no impide un cierto uso de las cosas de este mundo que, por una parte, no haga perder la *libertad de espíritu*, y por la otra sea inspirado por *la promoción y la redención* del hombre, y orientado conscientemente a tal fin.

Este paso hacia adelante en la concepción de las cosas del mundo y consiguientemente en su inserción dentro de la misma vida religiosa apostólica y no meramente al margen de ella, lo dio conscientemente

³⁵ Este es el sentido escatológico del voto de castidad, ya que el Señor dijo que, en el cielo, seríamos como los ángeles de Dios (cfr. Mt., 22, 30): véase o. c. supra, nota 33.

³⁶ *Const.*, VI, cap. 1, n. 1.

³⁷ Límites, sólo se pueden dar en la *pobreza-carencia*, porque la *pobreza-liberación* debe ser suma, como dice S. Ignacio en los Ejercicios (ver primera parte de este trabajo). Lainez, en una de sus pláticas de 1559, explicando la frase del *Examen* (cap. 1, n. 6), “*Societatis vitae ratio communis est...*”, observa que S. Ignacio tuvo ante sí dos ejemplos: el de suma austeridad del Bautista, y el de vida común del Señor; y habiendo experimentado en sí más bien el primero (en tiempo de su conversión y estudios), escogió para los suyos el segundo, “y esto, *iustam ob causam*”. Primera, por la debilidad del hombre. Y así solía decir el Padre Ignacio que hasta que un hombre se entrega a Dios, se deleita en padecer pena y trabajos para el cuerpo; pero después que se habrá dado a Dios, trata mejor el cuerpo, no ya como cosa propia, sino de Dios. *Item*, porque la Compañía tiene además ejercicios que debilitan, como son la oración, la meditación y el estudio, y el dejar la propia voluntad; y quien tuviese otras penitencias añadidas, no podría tan bien servir al prójimo. Con todo, nos queda para esto remedio, porque añade después (en el mismo *Examen*) “*sed illas assumere quibus poterit... ad maiorem sui profectum convenire, etc.*” (cfr. *Fontes Narrativae*, II, p. 138).

S. Ignacio. Y por eso cuando uno de sus súbditos se permitió objetarle —de acuerdo a una concepción que se creía tradicional³⁸— que “usar medios o industrias humanas y aprovecharse o servirse de favores humanos para fines buenos y gratos a Nuestro Señor, sea doblar la rodilla ante la imagen de Baal”, le hace contestar por medio de Polanco una carta muy bien fundada en toda la *historia de salvación*, desde la Antigua hasta la Nueva Alianza, para demostrarle “que se deben usar los medios humanos, y que sería muchas veces tentar a Dios si, no tomando los tales que Dios envía, se esperasen milagros en todo, etc.”³⁹.

Podemos pues aplicar a los votos religiosos lo que al tratar de la pobreza personal como virtud en el fondo teológico dijimos de las virtudes: así como éstas forman una *unidad y totalidad* dentro de la cual todas las virtudes, aún las aparentemente contrarias, se equilibran y perfeccionan mutuamente, así también los votos forman una *unidad-tipo* de vida religiosa dentro de la cual, al subrayar un voto, el de castidad por ejemplo, el *aspecto escatológico* de la vida humana, otro voto, por ejemplo el de pobreza, puede de tal manera incluir un *aspecto inmanente* que el conjunto resulte un tipo equilibrado de manifestación del *plan total* de Dios.

Se podría tal vez pensar —bajo el influjo de una concepción aparentemente tradicional— que, al aumentar la *inmanencia en el mundo* de la vida religiosa, se corre un mayor peligro de perder la *libertad de espíritu*. En realidad, tanto el radical “no tener” como el “tener como si no se tuviera” suponen gran libertad de espíritu, para no absolutizar ni la carencia ni el uso de las cosas. Reconocemos sin embargo que, vistas las cosas desde fuera, el testimonio de la utilidad,

³⁸ Cfr. H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt* (Kösel, München, 1961), observa que esta interpretación de la tradición adolece de una doble simplificación: reducir el problema al rechazo o a la aceptación total del mundo, *sin término medio* (ni combinación dialéctica de ambos extremos); y pensar que el medioevo cristiano sólo pensó en el rechazo del mundo, *sin matices* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 382-383).

³⁹ MHSI, *Mon. Ign.*, series 1, II, pp. 481-483 (carta al P. Juan Alvarez). Si se lee toda esta carta se observa que dicho jesuita había perdido, por un excesivo sentimiento de la “nada” de todas las cosas de este mundo, la verdadera indiferencia ignaciana; y para que la recobrara, se le hacía meditar en la “utilidad” de las mismas, con ejemplos del Antiguo y Nuevo Testamento y con la autoridad de todos los escolásticos: se ve pues cuál era la concepción que S. Ignacio consideraba tradicional y fundada en el pensamiento medieval. Esta concepción ignaciana ha hallado una *expresión dialéctica* en la célebre frase de Hevenesi: “sic Deo fide...”, cuyo estudio ha hecho G. Fessard, en *Dialectique des Exercices* (Aubier, Paris, 1956): cfr. M. A. Fiorito, *Teoría y práctica de los Ejercicios según G. Fessard*, Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 335, 349.

inmanente a todo lo mundano⁴⁰, parece exigir que desde fuera se vea también la libertad de espíritu interior sin la cual se daría el escándalo del abuso de poder; mientras que el testimonio de la “nada” de las cosas de este mundo parecería ser, sin más, testimonio de libertad interior de espíritu⁴¹. Por eso un religioso que usa de los medios de promoción del hombre como los usaría los que pretenden su regresión o estancamiento, tendría que poner especial cuidado en que se viera la diferencia de actitud interna y de intención, porque sólo así se verá la diferencia entre una Iglesia, dueña de un poder que usa para la promoción y redención trascendente del hombre, y una ideología o sociedad meramente inmanente (capitalista, materialista, idealista, etc.), dueña del mismo poder, pero que lo usa con otra actitud y otra intención.

Tocamos aquí un problema cuyo planteo supone cierto coraje, y cuya solución pudiera ser excesivamente audaz: supuesta la actual situación de “alienación” del hombre por el mundo, y supuesto que se debe a un abuso de poder de algunos hombres, ¿puede admitirse que la Iglesia trate de usar el mismo o equivalente poder para destruir las estructuras causantes de tal alienación, y abrir así el paso a la promoción y redención del hombre por el hombre y por el mundo? Sólo quisiéramos insinuar que, si esas estructuras fueran, *en sí mismas, malas*, se podría justificar tal uso del poder; y que, en el Antiguo Testamento, parece que Dios demostró su dominio absoluto destruyendo estructuras (reinos, pueblos, etc.) que *no eran en sí malas*, sino que lo eran por los hombres que abusaban de ellas.

9. Acabamos de indicar que el *sentido humano* de las cosas de este mundo, al ser parte esencial del *plan original* de Dios y seguir formando parte del *mensaje evangélico*, es digno de ser tenido en cuenta como parte de la vida religiosa, al menos de la apostólica⁴².

⁴⁰ Cfr. *Rom.*, 8, 28: “Sabemos que Dios *hace converger* —según algunos manuscritos— todas las cosas para bien de aquellos que lo aman, de aquellos que son llamados según su voluntad salvadora”. Hay pues en todas las cosas, además de la mera posibilidad de servir al hombre (en su promoción) y ayudarlo en el servicio (redentor) del Señor, una positiva voluntad de éste, que providencialmente hace que todas las cosas cooperen a la promoción y redención del hombre. Y por eso dice S. Ignacio, en la carta antes mencionada (supra, nota 39), dice que “es determinación de los doctores escolásticos que se deben usar tales medios humanos, y que *sería tentar a Dios si, no tomando los tales que Dios envía*, se esperasen milagros en todo”.

⁴¹ Vimos, en el caso del jesuita mencionado más arriba (nota 39), que hay también una carencia o una huida de las cosas de este mundo que es testimonio de pérdida de libertad de espíritu y de falta de indiferencia.

⁴² En cuanto a la vida religiosa contemplativa, hace siglos que no consideró contra la pobreza el *usar* de las cosas de este mundo *en servicio del templo*. Mucho menos debe ser considerado como contradictorio, en un

Quisiéramos ahora añadir una consideración más trascendental acerca del uso de las cosas de este mundo, que se basa en que “los hombres no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la venidera” (Hebr., 13, 14). Y esto no sólo porque la venidera no será hecha por mano de hombre (II Cor., 5, 1), sino porque toda ciudad humana tiene algo de transitorio, y apunta siempre a un *más allá* que intramundaneamente se traduce en la insatisfacción respecto de cualquier aposentamiento determinado que se pueda alcanzar en la dimensión espacio-temporal pasada, presente o futura.

Según esto, más allá (o más acá, como *apriori* trascendental) de toda *renuncia* voluntaria y de todo *recto uso temporal* cuya rectitud esté medida por la actual circunstancia concreta con sus determinadas exigencias de promoción y redención del hombre, nos encontramos con un *recto uso trascendental* que corresponde a esa dimensión trascendente del hombre en cuanto tal, que le impide instalarse definitivamente en ninguna utópica ciudad permanente. De modo que aún cuando se pongan medios —como dijimos en el punto anterior— para construir un “mundo mejor”, es importante que el uso de tales medios sea testimonio de este último sentido trascendental de todo lo que, en este mundo, hace el hombre. Y por eso la rectitud del uso de las cosas de este mundo no sólo depende de la mera “utilidad” de las mismas, sino de que manifieste que no se tiene la intención de instalarse en sus resultados, y que permanece la *voluntad de marchar hacia el más allá*, no sólo el explícitamente escatológico, sino también en su expresión intramundana.

Una verdadera pobreza evangélica implica, según esto, una caridad puesta al servicio del hombre en su trascendencia hacia ese doble y complementario *más allá*.

Y por eso un planteo total de la pobreza apostólica exige un estudio social, político, económico, cultural, etc., de la realidad presente, para señalar en ella los frenos que el hombre de hoy encuentra en tal marcha hacia su total *más allá*, y para poner en su lugar los mecanismos estructurales que conduzcan a su realización trascendental.

Porque la pobreza evangélica busca la liberación del hombre, y ésta debe lograrse tanto por la liberación de las formas o estructuras que implican una *regresión* del hombre, como de las que implican un *freno* en su marcha hacia su *más allá* trascendental.

religioso, un *uso al servicio del templo vivo de Dios* que es el hombre. Lo notable es que, cambiadas las circunstancias socio-económicas, podría ser tanto más chocante el primer uso de las cosas de este mundo, cuanto menos se viera que el mismo religioso hace el segundo: en este caso, este último uso, en beneficio directo de nuestro prójimo, sería en salvaguarda del uso de las cosas de este mundo en el culto divino.

Tal vez las consideraciones que hemos hecho sobre la pobreza institucional, pequen de demasiado escuetas, siendo un tema tan vital. Como dijimos cuando las comenzamos a hacer, no pretendíamos ningún estudio exhaustivo del mismo, sino sólo recoger una serie de insinuaciones.