

D. V. PICOTTI C.

Teología, pensar y lenguaje	411/417
NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS: Teología: 419/423 • Varios: 423/426	
FICHERO DE REVISTAS LATINOAMERICANAS	
Siglas de las Revistas	427/429
Teología	431/459
Filosofía	461/476
INDICE BIBLIOGRAFICO GENERAL	477/478
INDICE GENERAL (Tomo XLVII - año 1991)	479/480

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES: LUGAR TEOLÓGICO *

por Juan Carlos SCANNONE, S.I. (San Miguel)

Ante todo deseo precisar en qué sentido o sentidos hablo de los ejercicios espirituales como lugar teológico. Luego, en los tres pasos siguientes, intentaré mostrar que los ejercicios lo son y sólo lo son.

1. Introducción: Lugar teológico, lugar hermenéutico, lugar raigal de una teología

La expresión "lugar teológico" evoca, en primer lugar, la importante obra "De locis theologicis" de Melchor Cano¹, y sus nuevas interpretaciones en la teología contemporánea. Pero esa expresión también recuerda las discusiones actuales acerca de la opción preferencial por los pobres, la praxis de liberación o el pueblo ya sea como "lugares teológicos" en sentido amplio o en sentido estricto, ya sea como lugar hermenéutico para la teología o como "lugar de la teología". Por último, el planteo de los ejercicios como lugar teológico también se conecta —aunque más no sea en forma indirecta— con propuestas como la de elaborar una "teología de los ejercicios", de explicitar el "theologumenon" de la Compañía de Jesús o la "dialéctica de los ejercicios", de considerar a Ignacio como teólogo o doctor de la Iglesia, o la de tomar los ejercicios como fuente o matriz de una teología, aún más, de una específica teología jesuita.

Trataré de distinguir y de unir esos tres ámbitos de significación de la fórmula "lugar teológico" y de mostrar en qué medida los ejercicios lo son según cada una de esas tres acepciones: lugar teológico en el sentido estricto de Melchor Cano, lugar hermenéutico para la teología, y matriz de una teología inspirada por ellos. Claro está que mi interés no consiste en encontrar en los ejercicios una base argumentativa o normativa

* Trabajo presentado en el Congreso Internacional de Ejercicios "Ejercicios Espirituales y mundo de hoy" (Loyola-España, 20-26 de setiembre de 1991), realizado con ocasión del Año Ignaciano.

¹ Cf. M. Cano, *Opera*, t. I, *Matriiti*, 1770 (la primera edición es de 1563).

de argumentación teológica, sino un principio estructurante de reflexión teológica. Así es como, aunque primero enfocaré mi atención a la relación de los ejercicios con los "loci theologici" en sentido estricto, es para fundamentar mejor la consideración posterior de los ejercicios como fuente y principio de teología.

Deseo presentar este modesto aporte como homenaje a tres de mis maestros: M. A. Fiorito, profesor mío en San Miguel, y Karl y Hugo Rahner, profesores míos en Innsbruck.

2. ¿Los ejercicios "locus theologicus" en sentido estricto?

En el sentido más estricto los lugares teológicos son las fuentes de conocimiento de la revelación por la teología, las cuales proporcionan a ésta la posibilidad de descubrir las verdades de la fe y de valorarlas en cuanto tales.

Mientras que Cano yuxtapone los 10 loci aceptados por él, más tarde se buscó la unidad orgánica entre ellos (por ejemplo, M. J. Scheeben)² y se los concibió dentro de la unidad diferenciada de la tradición viviente de la Iglesia, distinguiéndose entre lugares constitutivos (Escritura y tradición apostólica) y declarativos, y reconociendo sus relaciones mutuas³. Además actualmente se valora que Cano haya colocado la "autoridad de la Iglesia católica" inmediatamente después que los lugares constitutivos, precediendo a los demás lugares declarativos. Precisamente esa relevancia dada a la Iglesia y a su tradición y testimonio vivientes dio lugar a nuevas afirmaciones que iluminan nuestro tema.

Pues por un lado hay autores que reconocen a "los santos"—por lo tanto también a san Ignacio— como lugar teológico, en cuanto que ellos pertenecen de suyo a la vida y al testimonio históricos de la Iglesia⁴. Para afirmarlo recurren a las palabras del Concilio Vaticano II: "En la vida de aquellos que, siendo hombres como nosotros, se transforman con mayor perfección en

² Cf. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik I. Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg, 1948, p. 114 s. (la primera edición es de 1873).

³ Cf. A. Lang, "Loci theologici", *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg, 1961, c. 1110-1114. Entre los estudios clásicos sobre el tema cf. id., *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925; A. Gardeil, "La notion de lieu théologique", *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques* 2 (1908), 51-73, 245-276, 484-505.

⁴ Cf. H. J. Pottmeyer, "Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung", *Handbuch der Fundamentaltheologie 4, Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg-Basel-Wien, 1988, p. 139 y 144.

imagen de Cristo (cf. 2 Cor. 3, 18), Dios manifiesta al vivo ante los hombres su presencia y su rostro. En ellos El mismo nos habla y nos ofrece un signo de su reino, hacia el cual somos atraídos poderosamente con tan gran nube de testigos que nos envuelve (cf. Hebr. 12, 1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio"⁵. Los ejercicios no sólo son expresión del carisma y la santidad de Ignacio, sino también "escuela práctica de santidad"⁶ reconocida como tal por la Iglesia. Por lo tanto los ejercicios ciertamente algo tienen que ver con los loci theologi, en especial con "la Iglesia católica" como lugar teológico.

Como lo dice H. U. von Balthasar: "que la revelación objetiva se haya cerrado con la muerte del último apóstol, no significa que en la Iglesia de los santos no acontezca nada de lo que toca a la revelación", pues no sólo "acontecen en forma duradera los milagros de la absolución y la consagración, que actualizan la presencia siempre nueva del evento del Gólgota y Pascua en medio de la Iglesia", sino que también se da "la presenciación (*Vergegenwärtigung*) de la existencia teológica de Cristo en la existencia de sus fieles y santos", de modo que la revelación no deja de ser un acontecimiento que se debe "percibir y escuchar en cada ahora" y justamente son los santos—agrega von Balthasar— quienes buscan esa "actualidad del acontecimiento de la revelación"⁷: "como si presente me hallase", según lo enseña san Ignacio en las contemplaciones de los ejercicios (Ej. 114), los cuales son lugar privilegiado para dichas presencia, actualización y realización de los misterios del Señor en el Espíritu. En ese sentido los ejercicios son lugar teológico, tanto porque forman parte integrante de ese gran lugar teológico que son la vida y el testimonio de la Iglesia cuanto porque en el seno de ésta y con su aprobación y recomendación, son lugar—no sacramental, pero sí eclesial—de actualización existencial del acontecimiento salvífico de la revelación para el ejercitante, incluido el teólogo. De ahí la reflexión que hacían teólogos del tiempo de san Ignacio acerca de toda la teología viviente que ellos habían aprendido en ejercicios, a pesar de la ciencia teológica que previamente hubieran podido haber adquirido.

La relectura actual de la obra de Cano considera los loci theologici como portadores del testimonio de la revelación e instancias de testificación de la misma⁸. Tal relectura se ilumina

⁵ Cf. *Lumen Gentium* 50.

⁶ Cf. H. U. von Balthasar, "Theologie und Heiligkeit", en: id., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, 1960, p. 203.

⁷ Ibidem, 220.

⁸ Cf. M. Seckler, "Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weis-

con la consideración del papel que juega el Espíritu Santo en el acontecimiento trinitario de la revelación —cuyos testigos son los loci theologici— ya que El nos “enseñará todas las cosas y recordará todo” lo que el Señor nos tiene dicho (Jo. 14,26). Así es como también podemos aplicar a los ejercicios lo que dice P. Hünermann con respecto al “pueblo” como lugar teológico: no se trata de hacerlo un lugar teológico nuevo, separado abstractamente de los ya clásicamente admitidos, sino de reconocer la pertenencia *constitutiva* de los *destinatarios* de dichos loci (Escritura, tradición, etc.), a los mismos⁹.

Los ejercicios son precisamente un método nacido del carisma de santidad dado por el Señor a la Iglesia en Ignacio, para realizar teologal y existencialmente dicha pertenencia de cada fiel (el ejercitante) al acontecimiento actual y actualizado de la revelación y salvación que definitivamente se nos han dado en Cristo. Por ello no son un locus theologicus autónomo, sino que forman parte de la Iglesia viva considerada como locus theologicus y son mediación para la inclusión práctica del ejercitante en el dinamismo orgánico de los loci theologici como instancias vivientes del testimonio actual —trinitario, cristico, eclesial— de la revelación. De ahí que también puedan alimentar la reflexión teórica del teólogo, aunque no sea ése su principal objetivo.

En base a lo dicho podemos vincular con los ejercicios el reconocimiento teológico actual de que “la vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia” son “para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico”¹⁰, pues los ejercicios son parte integrante y lugar de manifestación, realización y apropiación personal de dichas vida, predicación y compromiso. También se puede aplicar a los ejercicios en su realización viva lo que decía Chenu sobre los cristianos comprometidos históricamente con su fe como “lugares teológicos en acto” y “dato teológico en pleno rendimiento, en la *presencia* del Espíritu”¹¹, aunque —como lo dijimos— no se trata de multiplicar lugares teológicos, sino de reconocer la pertenencia de los *destinatarios* al

heit”, en: W. Baier y o. (ed.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (Festschrift Joseph Ratzinger), St. Ottilien, 1987, 37-65; H. J. Pottmeyer, op. cit. en la nota 4.

⁹ Cf. P. Hünermann, “Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche”, *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), p. 224 s.

¹⁰ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 35 (ver también: p. 29 y 112).

¹¹ Cf. M.-D. Chenu, “La théologie au Saulchoir”, *La Parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence*, Paris, 1964, p. 259 (citado por Gutiérrez, op. cit., p. 29).

acontecimiento siempre actual de la revelación en Cristo, en cuanto ésta se actualiza en cada nuevo ahora por acción del Espíritu en los ejercicios. El discernimiento ignaciano de espíritus no es sino el momento complementario de la contemplación actualizada de los misterios de la vida, muerte y resurrección del Señor, para buscar y hallar en la fe la voluntad concreta del Padre en Cristo. Ese buscar y hallar su voluntad guiados por el Espíritu son parte *constitutiva* del acontecer salvífico realizado y revelado en Jesucristo, cuya vigencia se extiende a cada hombre.

3. Los ejercicios, lugar hermenéutico para la teología

Lo expuesto acerca de la nueva consideración teológica sobre la interrelación entre los loci theologici puede ayudar también a comprender cómo los ejercicios son lugar hermenéutico para una teología, distinguiendo así lugar hermenéutico y lugar teológico, pero haciendo ver también sus mutuas relaciones.

Pues en la actual discusión en y con la teología de la liberación acerca de la praxis liberadora o de la opción por los pobres como lugar teológico, a veces se distingue entre ese lugar “en sentido estricto” o “en sentido amplio”¹², comprendiendo al último como lugar hermenéutico, es decir, como lugar existencial, cultural o social *desde donde* se interpreta una realidad o la palabra de Dios, etc. Dicho lugar *no* proporciona el contenido del conocimiento —como lo hace una fuente de conocimiento— sino que da la perspectiva o la óptica con la cual se aborda dicho contenido. En el caso de la teología se trata de los contenidos de fe, cuya fuente son los loci theologici en sentido estricto.

A eso hay que añadir que el lugar teológico en sentido amplio —que yo prefiero denominar lugar hermenéutico o, con Jon Sobrino, “lugar de la teología”¹³— no es de suyo teológicamente normativo, sino que está sujeto a discernimiento. Así es como, por ejemplo, la situación concreta de la humanidad, aunque puede

¹² Cf. K. Lehmann, “Methodisch-hermeneutische Probleme der ‘Theologie der Befreiung’” en: Internationale Theologenkommission, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977, p. 18-21. Sobre la distinción entre lugar teológico y lugar hermenéutico cf. mis trabajos: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, p. 26, “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 34 (1984), p. 372 s., “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación”, *Stromata* 46 (1990), 317-322. Ver también: W. Kern-F.-J. Nie-mann, *El conocimiento teológico*, Barcelona, 1986, p. 64.

¹³ Cf. J. Sobrino, “Hacer teología en América Latina”, *Theologica Xaveriana* 34 (1989), p. 153-155, en la p. 161 lo llama “lugar teológico”.

ser considerada como lugar teológico en sentido amplio —en cuanto proporciona la óptica de la pregunta dirigida a la revelación y de su interpretación—, no tiene en sí misma validez absoluta y no es, por tanto, autoritativamente normativa¹⁴. Dicha situación tiene por lo tanto que ser iluminada, juzgada y discernida por la palabra de Dios. Por ello se habla de lugar *hermenéutico*, es decir, el *desde donde* (lugar) de la *interpretación* (hermenéutica), que no es fuente de la verdad que se interpreta, aunque da la perspectiva de comprensión de su sentido.

Así es como cobra relevancia para nuestra problemática el gran tema sapiencial de que “amor ipse intellectus”, de que el amor pone ojos, y por ello no cualquier praxis, sino una praxis auténticamente cristiana —una verdadera *ortopraxis*— es lugar hermenéutico apropiado para comprender la revelación, es decir, es lugar teológico en sentido amplio. No que la *ortopraxis* sea norma de la ortodoxia, sino que la *ortopraxis*, guiada por la ortodoxia, es norma de la *teología* como comprensión no dogmática del dogma¹⁵.

Pues bien, los ejercicios, en cuanto lugar práctico para purificarse de toda afección desordenada y revestirse de los sentimientos de Cristo y del amor de Dios —incluido el amor preferencial a los pobres—, son un lugar privilegiado de *ortopraxis* y, por lo mismo, privilegiado lugar hermenéutico para comprender la revelación. Pues, como lo dice von Balthasar, “el concepto plenificado de verdad que ofrece el Evangelio, consiste precisamente en esa exposición (*Darstellung*) viviente de la teoría en la praxis, del saber en el actuar”, que él reconoce en los doctores de la Iglesia, pero que podemos aplicar también a san Ignacio como maestro de los ejercicios y teólogo kerigmático, pues “no hay en el sentido de la revelación ninguna verdad real que no se deba encarnar en una acción, en un carisma”, “de tal manera que la Encarnación de Cristo se hace criterio de toda verdad”¹⁶. Los ejercicios tienen justamente por finalidad dicha encarnación del Evangelio en la vida y la acción del ejercitante.

Sin embargo no sólo conviene distinguir el lugar hermenéutico de los loci *theologici* en sentido estricto (o fuentes del conocimiento teológico), sino también hacer ver su mutua complementariedad, que se aplica asimismo a los ejercicios considerados

¹⁴ Cf. K. Lehmann, op. cit. en la nota 12, p. 20. Sin embargo dice C. Vagaggini: “desde el punto de vista católico, se puede afirmar bajo cierto aspecto el aforismo de que la praxis es un *locus theologicus* y, consiguientemente, que la praxis es norma de teología”: cf. art. “Teología”, *Nuevo diccionario de teología II*, Madrid, 1982, p. 1768.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 1767 s.

¹⁶ Cf. H. U. von Balthasar, op. cit. en la nota 6, p. 196.

como lugar hermenéutico. Así es como I. Ellacuría afirma: “La distinción (entre lugar y fuentes) no es estricta, ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos”¹⁷. Esos párrafos —referidos al “mundo de los pobres” como lugar de la teología, se aplican también a los ejercicios como lugar hermenéutico y a su relación con las fuentes clásicas del conocimiento teológico, en primer lugar la Escritura y la tradición. Ello es así sobre todo si, según creemos, los ejercicios vividos hoy en día llevan a explicitar en y para la elección la opción preferencial de Cristo, de la Iglesia y de cada ejercitante por los pobres. Como los ejercicios son lugar existencial e histórico de *ortopraxis*, por ello son lugar hermenéutico privilegiado de comprensión de la revelación para el ejercitante —incluido el teólogo profesional—, porque son actualización para él y en él de la praxis de Cristo y de su Iglesia, las cuales son —estrictamente hablando— lugar teológico.

4. Los ejercicios: matriz de teología

Después de haber considerado en qué medida los ejercicios son lugar teológico en sentido estricto y lugar hermenéutico para la teología, veremos cómo por eso mismo pueden ser y son *fuentes* de teología. No uso aquí la palabra “fuente” en su sentido autoritativo, como cuando se habla de las fuentes *de la revelación*, pues aquí no trato de ésta, sino de la teología. Algunos autores emplean también en este contexto la expresión “lugar teológico”, que —según creo— conviene evitar, para no crear malentendidos.

Lo dicho más arriba acerca de los ejercicios como actualización y realización personal de la revelación y como lugar *ortopráxico* para comprenderla, muestra que se puede considerar a los ejercicios como “acto primero” existencial, sapiencial, práctico de teología vivida, que luego la reflexión teológica puede explicitar teóricamente en una suerte de acto segundo¹⁸. En su artículo “Teología y santidad”, von Balthasar, aunque lamenta que “la singular actitud del libro de los ejercicios” no se haya hecho —en los tiempos inmediatamente posteriores a Ignacio— “prin-

¹⁷ Citado por J. Sobrino en art. cit. en la nota 13, p. 155.

¹⁸ G. Gutiérrez dice que la teología es “acto segundo” (es decir, reflexivo) en op. cit. (cf. nota 10), p. 35.

cipio estructurante de una dogmática”, con todo saluda con complacencia “la clara visión de un Erich Przywara, Karl Rahner, Gaston Fessard”, quienes los prolongan y explican en una profunda “teología de los ejercicios”¹⁹.

Para M. A. Fiorito la expresión “teología de los ejercicios” se puede entender de tres modos²⁰. El primero es más superficial, pues considera a los ejercicios como aplicación práctica de una teología elaborada independientemente de ellos: de esta posición no trataré en adelante. El segundo modo consiste en considerarlos —a la manera de Karl Rahner— como *fuentes* de reflexión teológica, posterior y distinta de la revelada, pero más próxima a ésta que dicha reflexión. El tercer modo —propuesto por Fiorito—, íntimamente unido con el segundo, considera a Ignacio mismo como teólogo, no especulativo, sino kerigmático: los ejercicios constituirían así el kérigma ignaciano y serían una expresión acabada de “*theologia cordis*” o teología práctica (que no sería lo mismo que una teología teórica acerca de la praxis cristiana). A esas tres acepciones del término “teología de los ejercicios” presentadas por Fiorito podemos añadir una cuarta, que también considera a los ejercicios como teología, sin fijarse tanto en su *logos* kerigmático —aunque sin negarlo—, sino en su potencial *logos* especulativo y en su lógica: tal sería la posición de Przywara, con la cual, aunque con las respectivas diferencias, se podría relacionar la de teólogos (y filósofos) de los ejercicios como G. Fessard, A. Chapelle o E. Brito. El enfoque de Przywara se acerca al de Fiorito en cuanto reconoce a los ejercicios mismos como *teo-logía*, y/o como penetrados de lógica teológica; pero a su vez se relaciona con el de K. Rahner, en cuanto trata de reflexionar *teóricamente* esa lógica y en cuanto descubre en ellos lo que von Balthasar no encontraba en los comentadores, a saber, “el principio estructurante” de una teología sistemática. Ahora diré una palabra acerca de los tres últimos modos de plantearse una teología de los ejercicios, que podemos simbolizar con los nombres de K. Rahner, Fiorito y Przywara-Fessard. No desarrollaré los contenidos de sus teologías, pues ello no es posible hacerlo en el marco de esta exposición: solamente me detendré en especificar los diferentes enfoques que dichos nombres representan. Pues pueden inspirarnos a nosotros una teología que encuentre en los ejercicios ignacianos su matriz estructurante.

¹⁹ Cf. art. cit. (nota 6), p. 204.

²⁰ Cf. M. A. Fiorito, “Notas para una teología de los ejercicios espirituales”, *Ciencia y fe* (hoy *Stromata*) 15 (1959), 253-281, ver especialmente p. 254 s. Ver también: id., “Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus”, *Ciencia y fe* (1963), 401-417, *ibidem* 20 (1964), 93-123.

4.1. La teología de los ejercicios según K. Rahner

Para K. Rahner los ejercicios son parte de aquella literatura cristiana que, como la Sagrada Escritura o el magisterio, “*antecede* a la reflexión de la teología”, pues en ella “la fe de la Iglesia, la palabra de Dios y la acción del Espíritu Santo, el cual no cesa de obrar en la Iglesia, se expresan en forma más originaria que en los tratados de los teólogos”. Se trata entonces de “una apropiación ‘creativa’ y ‘originaria’ de la revelación de Dios en Cristo”, apropiación que acontece en forma ejemplar e histórica por un nuevo don del cristianismo antiguo por el Espíritu de Dios”. De ahí que los ejercicios sean, según Rahner, “en cierto sentido una fuente [para la teología del mañana], no como la Escritura o el magisterio de la Iglesia, pero sí en el sentido de que todo lo que es realización concreta del cristianismo, no adecuadamente deducible de los principios abstractos de la teología, tiene algo que decir a ésta, que ella si no, no puede conocer”. Por consiguiente los ejercicios forman parte para Rahner de aquellos libros del cristianismo que, “aunque viven de la tradición de siempre y en cierto sentido sólo quieren volver a decirla, sin embargo son algo indeducible, el milagro de una realización concreta y con todo verdaderamente nueva de la esencia siempre la misma del cristianismo”²¹. De ahí que la teología pueda tomarlos como fuente de la cual tiene mucho que aprender.

Como es sabido, Rahner no sólo explicita la “lógica existencial de san Ignacio” en los ejercicios, sino que los toma como principio de una posible teología fundamental²², etc. Según queda dicho, no puedo ahora desarrollar el tema del influjo de los ejercicios en la teología rahneriana: para nuestro objetivo nos basta haber indicado que y por qué los ejercicios son para Rahner fuente de reflexión teológica, y señalar que para él es clave la cuestión de la relación entre la Libertad divina y la del hombre en la experiencia de la elección y del discernimiento. Este punto lo retomaré más adelante al hablar de los ejercicios como principio estructurante de una teología.

²¹ Cf. K. Rahner, “Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola”, en: id., *Das Dogmatische in der Kirche*, p. 75-78. Sobre este trabajo de Rahner cf. mi artículo: “La lógica de lo existencial e histórico según K. Rahner”, *Stromata* 34 (1978), 179-194, con referencias también a otras obras de Rahner.

²² Cf. K. Rahner, “Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie”, *Estudios eclesiásticos* 47 (1972), 397-408.

4.2. Los ejercicios como teología kerigmática

La concepción de los ejercicios como teología según M. A. Fiorito no sólo se emparenta con la afirmación de Hugo Rahner acerca de Ignacio el teólogo²³, sino que se inspira en sus consideraciones acerca de la teología kerigmática, dándole esa calificación a los ejercicios.

Para Fiorito el "logos" que guía la selección y el ordenamiento de las verdades cristianas en los ejercicios no opera con un criterio especulativo, sino práctico, articulándolas según una unidad ciertamente doctrinal, pero vital y orgánica, dada no por razones lógicas teóricas o conceptuales, sino por la propia experiencia espiritual, fruto del don del Señor, y se dirige no a la comprensión especulativa o la argumentación, sino hacia la eficacia práctica, aunque gratuita, para "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de [la] vida" (Ej. 1).

Sin embargo no se trata de una teología implícita, sólo vivida y experimentada, como en todos los santos y místicos; sino también *reflexionada* y, en ese sentido, se trata de una *teo-logía*. Ha sido reflexionada, pero no en el nivel teórico de la ciencia, sino en el nivel práctico del método espiritual, dirigido no tanto a conocer o definir la verdad, sino a vivirla, servirla, comunicarla y hacerla vivir a los demás, y sólo así comprenderla más profundamente. "No se trata —dice Fiorito— meramente de una vivencia sin reflexión, sino de una conciencia refleja de una vivencia, no precisamente en beneficio de la misma reflexión, sino para poder asegurar —y sobre todo comunicar a otros— la misma vivencia: por eso la llamamos teología kerigmática"²⁴. De paso recordemos que también K. Rahner, cuando trata de la lógica existencial de san Ignacio en el discernimiento, reconoce en ella un logos práctico, pues la enfoca como lógica de la razón práctica transformada y guiada por la gracia²⁵.

No voy aquí a repetir la exposición de Fiorito acerca del kérigma ignaciano según el esquema de documentos temáticos, normativos y prácticos, sino sólo recordar su énfasis puesto en la unidad kerigmática propia de los ejercicios, dada temáticamente

²³ Cf. H. Rahner, "Ignatius der Theologe", en: *Der beständige Aufbruch. Festschrift E. Przywara*, Nürnberg, 1959, 216-237, reeditado en: *id., Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964.

²⁴ Cf. M. A. Fiorito, "Apuntes..." (art. cit. en la nota 20, 1. parte), p. 404.

²⁵ Cf. K. Rahner, "Über den geistgeschichtlichen Ort der ignatianischen Exerzitien heute", *Geist und Leben* 47 (1974), p. 434 (ver, además, los trabajos citados en las notas 21 y 22).

por las *meditaciones estructurales*, que se corresponden —en el orden de las reglas o normas— con la *estructura* kerigmática típicamente ignaciana de las mismas, dada por las condiciones que especifican su uso (como son los tiempos y la materia de elección, la cual apunta a la actitud estructural *radical* de quien elige). Dice Fiorito: "En ambos grupos de documentos —los temáticos y los normativos del discernimiento de espíritus— 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"²⁶. Esa misma estructura la nota Fiorito también en los que él llama documentos prácticos, sobre todo a través del significado eclesial que él descubre en la presencia del director que aconseja y observa al ejercitante y discierne las mociones también en sí mismo, pues pertenece a la estructura de los ejercicios la acción inmediata de Dios no sólo en el ejercitante, sino también en el director.

A través de su análisis de los elementos estructurales tanto temáticos (las meditaciones estructurales) cuanto normativos y prácticos, llega Fiorito a establecer "como *núcleo teológico* del discernimiento de espíritus en san Ignacio, un kérigma 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 san Ignacio, como una *teología kerigmática*"²⁷.

4.3. Los ejercicios: principio estructurante de una teología

Antes de seguir adelante haré una reflexión que me ayudará luego a dar un nuevo paso. La distinción de Fiorito entre los elementos de historia de salvación o de tradición, por un lado, y, por el otro, los elementos estructurantes del kérigma ignaciano, nos hace comprender lo propio del *logos* (para él kerigmático) de los ejercicios en aquello que corresponde al carisma propiamente ignaciano, a diferencia de otros carismas de santos y teólogos dentro de la Iglesia. Por un lado ese *logos* tiene el aspecto histórico y contingente de ser una entre muchas expresiones —en un santo, un fundador, en su carisma fundacional particular, en su carisma universal— de la riqueza inagotable de Cristo;

²⁶ Cf. M. A. Fiorito, "Apuntes..." (art. cit. en la nota 20, 2. parte), p. 115.

²⁷ *Ibidem*, p. 121.

pero, por otro lado, como se trata de la riqueza de Cristo históricamente actualizada y realizada por la acción del Espíritu Santo, en forma lógicamente indeducible, y puesta al servicio de toda la Iglesia, no se trata de un mero *logos* contingente, sino de una expresión nueva —a la luz del Espíritu Santo— del *Logos que se hizo hombre* y habitó entre nosotros. Esa es la razón por qué, más arriba, pudimos hablar de los ejercicios como *locus theologicus*.

Pues bien, pienso que en esa línea se sitúa la apreciación de E. Przywara acerca de una "teología de los ejercicios" como la que intenta en su obra "Deus semper maior". Para él no se trata sólo de una teología sobre los ejercicios (entendiendo el genitivo "de" en forma solamente objetiva), sino de los ejercicios (¡genitivo subjetivo!), entendiendo "más hondamente teología en sentido objetivo (de acuerdo al título principal [*Deus semper maior*]: como expresión (*Ausgewortetsein*) de lo que Dios es, en la palabra de los ejercicios, según ello se expone a partir de la Palabra de Dios"²⁸. De ese modo para Przywara (y, según creo, algo semejante se podría decir de Fessard o de Chapelle), "la 'lógica' interna de los ejercicios se descubre como 'teo-lógica'"²⁹. Para Przywara el "Deus semper maior" —el "Dios siempre mayor"— es el *logos* de los ejercicios y, por consiguiente, estos son *teología*.

Sin embargo, a diferencia de Fiorito, los intentos de Przywara (y, en forma más filosófica, de Fessard o de E. Brito)³⁰ piensan ese *logos* y esa lógica no sólo en forma práctica y kerigmática —ése es el mérito de Fiorito—, sino también en sus implicaciones especulativas. Así se acercan a K. Rahner y parecen comenzar a responder al *desideratum* de von Balthasar, de que el teólogo sistemático encuentre en los ejercicios un principio estructurante de la dogmática, y aun de la teología fundamental (K. Rahner) y la teología moral.

No me es posible ahora ni siquiera esbozar la contribución de dichos autores —inspirados en los ejercicios— a ese cometido. Sólo intentaré —por mi cuenta y riesgo— señalar algunos aspectos

²⁸ Cf. E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien I*, Wien-München, 1964, p. 3.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Cf. G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, 1956-1966; id. *De l'actualité historique I*, Paris-Bruges, 1960, p. 260-277; E. Brito, "Fecundidad filosófica de los Ejercicios ignacianos", en: J. C. Scannone-I. Ellacuría (comp.), *Materiales para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1991; id. *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur, 1979, 9-16; id. "La teología de los Ejercicios ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión", *Stromata* 35 (1979), 167-194.

tos que me parece les son comunes y que se sitúan —en el nivel especulativo— en continuidad con las observaciones hechas por Fiorito en el nivel práctico acerca de los rasgos *estructurantes* del kérigma ignaciano que, como lo dije más arriba acerca del *logos*, no por ser ignaciano es menos cristiano. Posiblemente se me queden en el tintero rasgos importantes, pero al menos los que indicaré no dejan de ser centrales. En lo que resta de mi trabajo estaré considerando a los ejercicios *no* como lugar teológico o fuente de teología en general, sino especialmente como *matriz* de una teología determinada —que K. Rahner, con un interrogante y entre comillas denomina "Jesuitentheologie" (teología de jesuitas)³¹—, en cuanto los ejercicios (no sólo el texto, sino la experiencia de los ejercicios) le sirven de principio estructurante.

Para comenzar mis reflexiones me ayudaré de una formulación de von Balthasar, quien ve en la teología de Ignacio la "posibilidad de comprender cristológicamente el lugar trascendental de la libertad humana". Pero no considera dicha posibilidad como "un acontecer de mera espiritualidad al margen de la así llamada teología estricta o científica", sino que —agrega— "aquí acontece teología, metafísica teológica, tanto teóricamente como según sus efectos en la historia del espíritu"³².

Según mi estimación, esa comprensión cristológica —en *Christói*— del encuentro y la unión de la Libertad divina y la libertad humana, como se dan tanto en la elección como en el discernimiento y en la contemplación para alcanzar amor, puede proporcionar un *principio de estructuración* de toda la teología sistemática a partir de la estructura misma de la experiencia ignaciana y de su *logos* kerigmático, así como del que Przywara denomina el "theologumenon" de la Compañía de Jesús³³, cuyo destinatario no son sólo Ignacio y la Compañía, sino toda la Iglesia en cuyo servicio ellos están. Por otro lado, dicho centramiento en la libertad humana y divina en Cristo estaría respondiendo —como lo afirman en diferentes contextos K. Rahner, von Balthasar, Chapelle, Brito³⁴, etc.— al nivel de conciencia moderno, en lo que tiene de perenne.

³¹ Cf. K. Rahner, art. cit. en la nota 22, p. 408.

³² Cf. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III-1: *Im Raum der Metaphysik* Teil 2: *Neuzeit*, Einsiedeln, 1965, p. 409 s.

³³ Cf. E. Przywara, "Theologumenon und philosophumenon der Gesellschaft Jesu", en: id., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien II*, Wien-München, 1964, p. 357-378.

³⁴ Cf. H. U. von Balthasar, op. cit. en la nota 32; E. Brito, primer trabajo cit. en la nota 30, donde se cita: A. Chapelle, *Exercices*, Bruxelles, 1975.

Así es como en esa experiencia y su estructura se enraízan —según mi opinión— tanto el énfasis puesto por Rahner en el discernimiento de lo indeducible e históricamente nuevo propio de la libertad³⁵, como la comprensión teodramática de la teología y la comprensión cristológica de la teodramática en von Balthasar³⁶, como también la dialéctica de la libertad y la gracia en Fessard³⁷ o la lógica positiva de la libertad, sobreabundancia y gratuidad en Cristo, según Brito y su maestro Chapelle³⁸, etc. El libro de otro jesuita: J. C. Terán, comentando la concepción de la analogía en Przywara —que para éste no es sino la otra cara del “Deus semper mejor” ignaciano³⁹—, dice: “Más que de una doctrina, se trata de un acontecimiento, que sólo tiene sentido como acontecer de libertad: la libertad de Dios dentro de la libertad humana y por encima de ésta. Misteriosamente se dibuja entonces la figura de la Cruz de Cristo”⁴⁰. Pues ese encuentro de libertad no se da sino en Cristo, con El y en su seguimiento.

Pero tal ubicación cristológica de la elección es por eso mismo en Ignacio y en los ejercicios, y debe serlo en una teología que encuentre en ellos su principio estructurante, no sólo cristológica, sino también trinitaria⁴¹. Lo es tanto considerando la Trinidad en la historia de salvación, especialmente en los misterios de la vida del Señor, como en su comunicación gratuita en el aquí y ahora de la elección, el discernimiento de espíritus o la contemplación del Dios Uno y Trino en todas las cosas.

³⁵ Cf. K. Rahner, art. cit. en la nota 21. Rahner destaca además el hecho de que en el “Suscipe” san Ignacio hace ofrecer y dar a Dios ante todo la libertad (cf. Ej. 234).

³⁶ Cf. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, en especial: II *Die Personen des Spiels* Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, 1979.

³⁷ Cf. op. cit. en la nota 30. Para la teología jesuita siempre ha sido clave la cuestión de la libertad y la gracia: ver lo que dice Przywara sobre el molinismo y su énfasis en lo personal en op. cit. II, p. 373-377.

³⁸ Cf. los trabajos de esos autores, citados en las notas 30 y 34.

³⁹ Cf. E. Przywara, op. cit. I, p. 3.

⁴⁰ Cf. J. C. Terán, *Analogía de la libertad. Un tributo al pensamiento de Erich Przywara*, Quito, 1989.

⁴¹ Cf. E. Brito, op. cit.; J. O'Donnell, “La visión trinitaria de Ignacio de Loyola en la perspectiva de la teología contemporánea”, *CIS* 16 (1985), 25-78. Sobre la Cristología de los ejercicios ver: H. Rahner, “Die Christologie der Exerzitien”, *Geist und Leben* 35 (1962), 14-38 y 115-140 (también publicado en: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, op. cit. en la nota 23, 251-311); M. A. Fiorito, “Cristocentrismo del principio y fundamento de san Ignacio”, *Ciencia y fe* 17 (1961), 3-42; J. Sobrino, “El Cristo de los ejercicios espirituales de san Ignacio”, *Cristología desde América Latina (esbozo a partir del Jesús histórico)*, México, 1977, p. 303-326. Una visión radicalmente diferente la expone J. L. Segundo en: “El Cristo de los ejercicios espirituales”, en: id., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* II/2, Madrid, 1982, 611-784.

Como bien lo mostró Fessard, la estructura de la elección, centro de los ejercicios, y la prioridad en ella del Amor “que descende de arriba” (Ej. 184, 237) —como se da también en la contemplación para alcanzar amor— se despliegan *temporalmente* en las cuatro semanas. De ahí que él vea una íntima correspondencia entre la lógica de éstas, la estructura pascual de la elección y los cuatro puntos de la contemplación para alcanzar amor, que de alguna manera condensan todos los ejercicios. Esa misma estructura a su vez se corresponde con la estructura pascual de las meditaciones denominadas “de estructura” y con la de las reglas de discernimiento.

El paso pascual por la elección muestra que el camino ascendente introducido por el Principio y Fundamento es al mismo tiempo descendente desde el Amor gratuito de Dios. Las semanas siguen temáticamente la contemplación de la historia de la salvación: creación, pecado, los misterios de la vida del Señor. Subjetivamente se reproduce la misma estructura de esa historia en la estructura de la elección, conforme a su vez a la estructuración pascual de las así llamadas “meditaciones estructurales” como a la de las reglas de discernimiento, las cuales, unas y otras, acompañan la elección. Precisamente en esa estructuración cristológica, trinitaria y pascual vivida en Iglesia —según ya lo dijimos— veía Fiorito lo propio del kérigma ignaciano.

Aún más, desde Cristo y el misterio pascual se abarcan, como lo muestran, por ejemplo, Fessard o Brito, tanto la creación como la escatología y, de una u otra manera, toda la vida del mundo y de la Iglesia. Por lo tanto, así como el kérigma ignaciano es “escuela de santidad” cristiana integral a partir de su experiencia crística, trinitaria y eclesial de elección por y de la Voluntad de Dios, así también puede ser principio estructurante de toda una teología sistemática que sea como el acto segundo, reflexivo, del acto primero constituido por la experiencia de fe de los ejercicios. Este no es el lugar para repensar toda la teología desde esa óptica, pero sin duda la comprensión de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del hombre, etc., etc. que puede desarrollarse desde ese principio o matriz, sin dejar de ser típicamente ignaciano, por eso mismo no dejará de ser profundamente fiel a la Escritura, la tradición y la Iglesia. Tengamos además en cuenta que esta interpretación de lo que significa una “teología de los ejercicios” no sólo explicita la lógica *práctica* de los mismos, como lo hace la interpretación de Fiorito, sino también la lógica *especulativa* que aquella implica. Así lo hacen —con la ayuda de una filosofía influida por los ejercicios o explicitada a partir de los mismos— autores como Fessard (en quien es inocultable el influjo de

Blondel, quien a su vez lo había recibido de los ejercicios)⁴² o como E. Brito, quien investiga “la fecundidad filosófica de los ejercicios ignacianos”. Recordemos que también Przywara planteaba la pregunta no sólo por el theologumenon, sino también por el philosophumenon de la Compañía de Jesús⁴³, es decir, no sólo por el núcleo teológico del carisma ignaciano, sino también por su momento interno antropológico (y, por lo tanto, implícitamente filosófico). Asimismo von Balthasar habla de la “metafísica teológica”⁴⁴ puesta en obra por la experiencia ignaciana (la de san Ignacio y de los ejercicios).

Así es como los ejercicios —no sólo en su texto, sino ante todo en su práctica— pueden convertirse, a partir de su nucleamiento cristológico en la elección, en matriz de las líneas estructurantes fundamentales de una teología sistemática (y aun de una filosofía autónoma, pero puesta al servicio de la teología, la praxis pastoral y la vida espiritual).

Según mi opinión, tales líneas —trazadas a partir de dicho “principio estructurante”— tenderían a esbozar una comprensión del Dios Trino— el “Dios siempre mayor” —como Dios de la historia, la Pascua, la liberación integral y el Reino, una cristología tanto gratuita y descendente como histórico-práxica y ascendente, una eclesiología al mismo tiempo de comunión y de sacramentalidad y servicio, una antropología cristiana y una teología de la creación y la historia centradas trinitariamente en Cristo, y una teología moral pascual del discernimiento, el seguimiento y el servicio “A. M. D. G.”, fundados en la unión de vida, misión y acción con Cristo, en Cristo y como Cristo en obediencia al Padre en la Iglesia, movidos y guiados por el Espíritu.

En conclusión, los ejercicios pueden ser considerados como lugar teológico, ante todo en cuanto son parte histórica del locus theologicus constituido por la vida y el testimonio de la Iglesia, y en cuanto el destinatario (en nuestro caso el ejercitante) forma parte constitutiva de los loci theologici como portadores actuales del testimonio de la revelación dada definitivamente en Cristo, la cual sigue aconteciendo en el Espíritu Santo para nuestra salvación. En segundo lugar son lugar teológico en sentido amplio, como lugar hermenéutico muy apropiado para la teología, porque

⁴² Sobre el influjo de los ejercicios en M. Blondel y, a su vez, de éste en la “dialectique” de Fessard habla H. Bouillard en su obra *Blondel et le Christianisme*, Paris, 1961. Ver también mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Freiburg-München, 1968, p. 215, passim.

⁴³ Cf. op. cit. II, p. 369 ss. y 372 ss.

⁴⁴ Cf. op. cit. en la nota 32, p. 410 y 455-466.

son lugar de ortopraxis crística y eclesial, es decir, sumamente aptos para “buscar y hallar la Voluntad de Dios” en el seguimiento de la práctica de Jesús dentro del ámbito de la práctica de la Iglesia. Por último los ejercicios son también —ellos mismos— *teología* kerigmática, *fuentes* de reflexión teológica y *principio estructurante* de una teología centrada en la unión gratuita, libre y activa —en Cristo, con Cristo y como Cristo— de la Libertad del Dios Uno y Trino y la libertad del hombre en la Iglesia. Pueden ser así considerados matriz no sólo de una teología conforme al carisma de la Compañía de Jesús, sino también —por eso mismo— de una teología católica puesta al servicio universal de toda la Iglesia y la humanidad, especialmente apta para responder a la problemática moderna y a la de cada “aquí y ahora” histórico.