



EL DEUS SEMPER MAIOR DE PRZYWARA

Por A. EDWARDS, S. J. (San Miguel)

HEMEROTECA
CAMPUS

A la reedición de algunas obras de Przywara, dirigida por H. U. von Balthasar¹, siguió dos años después la feliz iniciativa de Herold Verlag: reeditó su clásica teología de los Ejercicios espirituales, el "Deus Semper Maior"². Esta obra representa el primero y uno de los más gigantescos y logrados esfuerzos por responder a una inquietud que se hace cada vez más actual en nuestra época: buscar a través del *lenguaje de los Ejercicios*, el lenguaje de la "palabra de Dios" en la revelación de la Antigua y Nueva Alianza³. Es decir, se trata de un "desglosar a Dios" (perdónesenos la expresión) en la palabra de los Ejercicios, iluminada por la palabra de Dios, por una auténtica Teología Bíblica. Este punto de vista hermenéutico frente a una obra como los Ejercicios de San Ignacio, es el que corresponde a nuestra época; hoy vemos con mayor claridad que *Teología es afirmación de historia salvífica*, en la cual opera Dios en forma siempre nueva e incalculable con el hombre⁴. Por eso, no es de extrañar que, frente a los Ejercicios, cuya perspectiva busca tan manifiestamente entroncar al hombre en el proceso de la historia salvífica, el hombre de hoy se pregunte sobre su teología subyacente. Przywara nos dirá desde un principio, que la "lógica" interna de los Ejercicios se manifiesta como "teo-lógica" del Dios siempre mayor (Deus semper maior). *El* aparece como el "logos" auténtico de los Ejercicios, que develan así su "teología"⁵.

Por eso, tendremos que clarificar *la lógica* de los Ejercicios, con *la lógica divina* de la revelación de Dios⁶. Ya en sus escritos filosó-

¹ Tres tomos: *Schriften*; T. I: *Frühe Religiöse Schriften*. T. II: *Religionsphilosophische Schriften*. T. III: *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*; Johannes, Einsiedeln, 1962.

² E. Przywara, *Deus semper Maior, Theologie der Exerzitien*, Herold, Wien, 1964, 2 tomos.

³ Cfr.: *Deus*, I, 3. Citaremos así en adelante la obra cuyos datos damos en la nota anterior. El número romano indica el volumen, y el siguiente, la página.

⁴ Cfr. K. Rahner, *Ignatius von Loyola, Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Echter, Würzburg, 1956, p. 345.

⁵ Cfr.: *Deus*, I, 3.

⁶ Cfr.: *ibid.*

fico-religiosos se aboca, Przywara, en este punto, a la doctrina de Santo Tomás: la revelación sobrenatural más alta, *no rompe la forma creada-humana*⁷. De allí que el método de la “analogía fidei”⁸, básico para toda teología bíblica⁹ sea un complemento del método de la “analogía entis”, básico para toda metafísica de la creatura¹⁰.

Una presentación que quisiera adecuarse en mínima forma a la riqueza teológica que nos brinda el “Deus Semper Maior”, rebasa ciertamente los marcos de un artículo extenso —y con mayor razón— también los de esta nota. Pasemos, pues, a ciertos aspectos novedosos de su reedición: una intelección más rica —hecha en continuidad con ulteriores obras del autor¹¹— de dos términos frecuentes en el Nuevo Testamento (“evangelium” y katallagé); un trabajo añadido al término del segundo volumen, titulado “Teologúmeno y filosofúmeno de la Compañía de Jesús”.

El término “evangelium” en su acepción griega, contemporánea a la redacción de los Evangelios, era vocablo técnico para designar los mensajes del emperador romano a su imperio: sean mensajes de gracia o de castigo. Tales mensajes son “buenos” (= *eu*, en griego), porque proceden del Emperador, representante del Júpiter Capitolino, portadores del bien y de la alegría al Reino (o imperio). Por eso, hay que traducir “evangelium” como “*mensaje del Reino*”, correlativo a “*basileai tu theu*”, al “Reino de Dios”.

El término “katallagé” es objeto también, de uno de sus penetrantes y característicos análisis filológicos, que desemboca en la conclusión siguiente: se trata del término paulino originario, que la tradición litúrgica primitiva retomó en su “*admirabile commercium*”, y luego Ireneo, Agustín y Lutero (el último) retomaron para expre-

⁷ Cfr.: *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 3 c. Puede consultarse, por ejemplo, su *Filosofía de la Religión de la Teología Católica* (Oldenburg, München, 1927). Cfr.: *Schrift.*, II, 450. Así citaremos los volúmenes mencionados en nota 1. El número romano indica el volumen, y el siguiente, la página.

⁸ Ya hicimos alusión a tal método en esta revista, al comentar la obra de E. Biser, *Die Gleichnisse Jesu, Versuch einer Deutung*, Kösel, München, 1965.

⁹ Empleado, pues, en la *teología bíblica* desarrollada por Przywara, en su *Deus semper Maior*, con el fin de explicar la teología de los Ejercicios.

¹⁰ Esto explica las enfáticas palabras de la *Advertencia previa* en la primera edición. Cfr.: *Deus*, I, 3: “Das Werk ist damit das Gegenstück der «Analogia Entis»”.

¹¹ Cfr.: Przywara, *Christentum gemäss Johannes*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1954. Traducido como: *El cristianismo según San Juan*, Dinor, San Sebastián, 1961; *Alter und Neuer Bund*, Herold, Wien, 1956; *Mensch*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1959; *Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Patmos, Düsseldorf, 1964.

sar el misterio de la *Redención*. Designa en efecto, el hecho por el cual Dios, en cuanto santo y *completamente-Otro* (la sílaba céntrica es “*alla*” = otro), se *convierte-en* (la sílaba final “*ge*” actúa a la anterior) y de parte a parte, es decir, *completamente* (la primera sílaba “*kat*”) en hombre¹². Comprender esta advertencia del autor es importante para quien desee seguir su teología bíblica, y luego su teología especulativa.

TEOLOGUMENO Y FILOSOFUMENO DE LA COMPAÑÍA

Si está entre las inquietudes de nuestra época encontrar su “teología”, no menos nos inquieta encontrar al “teólogo” Ignacio¹³, y la *orientación teológica característica* de su orden religiosa. Responder a esta última cuestión es el objetivo del trabajo que cierra esta segunda edición del “Deus semper maior”¹⁴. Pero dada la *relación existente entre teología y filosofía* (que ha sido además, centro de interés fundamental en la labor metafísica de Przywara), preguntarse por una orientación teológica concreta, es preguntarse por su respectiva orientación filosófica. Przywara supone el conocimiento previo de su labor anterior —como lo advierte al pie de la primera página de este trabajo¹⁵— por lo cual, casi inmediatamente caracteriza las nociones metódicas que lo conducirán en un hermenéutica de la tradición peculiar de la Compañía de Jesús.

El trabajo tiene *dos partes*: primero, un desarrollo de la doctrina general sobre el teologúmeno y el filosofúmeno (pp. 357-365); luego, la presentación del teologúmeno y filosofúmeno de la Compañía de Jesús (pp. 365-377). La nota final (pp. 377s) pretende evitar la confusión del carisma filosófico-teológico del “servicio personal presente”, propio de la tradición viviente de la Compañía, con el contexto más bien idealista¹⁶ de una filosofía del “yo-tú”¹⁷.

Conviene tener en cuenta, para calibrar con exactitud la herme-

¹² Cfr. *Deus*, I, 5 s.

¹³ Cfr. Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg, 1964. En el cap. 11 (págs. 214-234) reconoce el aporte de Przywara *para destacar la personalidad teológica* del santo. Cita oportunamente párrafos de diversas obras de Przywara, y en sus notas, ofrece datos de las obras que tratan del tema. Es extraño que en la nota 7 (p. 490) cite en revistas, algunos trabajos que aparecieron luego en E. Przywara, *Crucis Mysterium*, Schoning, Paderborn, 1939. Tampoco tiene en cuenta la reedición.

¹⁴ Cfr.: *Deus*, II, 357-378.

¹⁵ Cfr.: *Deus*, II, 357.

¹⁶ Cfr.: *Schrift.*, III, 382.

¹⁷ Tal como la desarrollan en base a la inmanencia de una coordinación, Ebner, Buber y Guardini; o en base a la trascendencia de un contraste, Griesebach y Gogarten. Przywara ha escarmentado con los malen-

néutica de Przywara, la perspectiva *histórico-filosófica*, y la perspectiva *filológica* de su método. En virtud de la primera, verá transparentarse en el curso de la historia —no una carrera lineal y uniforme— sino *ciertos puntos originarios* desde los cuales “surge” algo nuevo. Nos dirá en su *Analogía Entis* que un método histórico debe tener en cuenta lo que F. Overbeck llamó “Ugeschichte”¹⁸. Deberá por lo mismo distinguirse entre el “origen” (*Urgeschichte*) y su devenir en el tiempo (historia). Estos centros medulares adquieren cierta *suprahistoricidad*: su “devenir” es, dentro de ciertos límites, la *progresiva manifestación* histórica de esta configuración. Tal centro medular suprahistórico, seguirá siendo el *criterio permanente* de su devenir histórico. Esto inefable que acaeció en su primer nacimiento, es el manantial hacia el cual se refiere todo envejecimiento. Así sucede —dice Przywara— no sólo con la imagen histórica del cristianismo, sino en forma similar también con la imagen histórica de otras tradiciones vivientes. Por eso, cuando se trate de aplicar concretamente a la orientación de la Compañía la doctrina general del teologúmeno-filosofúmeno, lo hará en constante referencia al “origen” de la Orden, y por lo tanto, a la experiencia de su fundador.

No se le escapa, tampoco, el peligro de una *aplicación unilateral* de este método histórico: que adjudique como propiedad exclusiva de la Compañía, como lo “novedoso” de su aparición en la historia, caracteres comunes a otras órdenes eclesiales. De allí que su método no sea exclusivamente histórico-filosófico, sino también *filológico*¹⁹. Tal investigación histórico-filológica pone a nuestro alcance un *retorno de los motivos temáticos* a través de cada una de las órdenes eclesiales; sin embargo, a través de este *retorno*, pone simultáneamente de realce, lo *irrepetible y único* de cada una de las nuevas formalidades. Queda,

tendidos y confusiones que ha debido sufrir su labor. Un ejemplo de tales confusiones lo encontramos en la traducción castellana de su obra: *Ignatianisch*, Knecht, Frankfurt, 1956; *Teologúmeno Español*, Cristianismo y hombre actual, n° 39, Guadarrama, Madrid, 1962. El traductor, Alfonso López Quintas, tuvo la feliz iniciativa de agregar un interesante epílogo (“Erich Przywara o la pasión de la síntesis”, págs. 151-183) y además, “Notas bio-bibliográficas” (págs. 185-188). Lamentablemente expone de tal manera la posición de Przywara, que no parece distinguirla de Marcel o de Guardini (cfr. pp. 170 ss.). Esto, a pesar de que en *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, Schol. (1940), y reeditada en *Schrift.*, III, pp. 247-301, destacaba su autor la divergencia con la ariación de Guardini en *Der Gegensatz*, y con la orientación de von Balthasar. Igualmente respecto de Marcel (cfr. *In und Gegen*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1955, pp. 277-281. Ver principalmente la nota 1 en p. 311).

¹⁸ Cfr.: *Schrift.*, III, 52 ss.

¹⁹ Como ilustración, véase lo que ya en 1923 tenía presente. Cfr.: *Schrift.*, II, 159 ss.

pues, en claro que *la intuición y concepción del mundo* de cada orden religiosa, no preseta una temática absolutamente diversa en relación a otra, sino más bien, una *estructura de prevalencias*: ciertos aspectos y actitudes reales tienen diversa relevancia, y por lo mismo, un distinto ritmo viviente.

a. Doctrina General.

El desarrollo de esta hermenéutica filosófico-teológica, está en estrecha relación con el *método hermenéutico-ontológico*, cuya problemática desarrolló en la Primera Parte, Sección Primera, de su *Analogía Entis*²⁰.

Si queremos captar la orientación peculiar de una tradición viviente (la de la Compañía de Jesús, por ejemplo), debemos captar su *teologúmeno y filosofúmeno*. Este, no se identifica con la teología y filosofía (con sus contenidos) concretas de tal tradición, ni con su teologizar y filosofar (en cuanto actividades peculiares): teologúmeno-filosofúmeno señalan la reciprocidad o relación interna existente entre una teología-filosofía y su respectivo teologizar-filosofar²¹.

De allí que posean caracteres objetivos de la teología y filosofía: el teologúmeno-filosofúmeno *objetivo*, es una estructura objetiva pasiva; es la “visión o imagen del mundo” *subyacente* a toda filosofía y teología, y *previamente dada* en relación a su teologizar-filosofar: su “medio ambiente” peculiar, podríamos decir. Tenemos acceso a él, a través de una *tipología objetiva de sistemas*.

Poseen también caracteres subjetivos del teologizar-filosofar: el teologúmeno-filosofúmeno *subjetivo*, es una estructura subjetiva, activa en el teólogo-filósofo concreto. Se trata, pues, de una forma subyacente a su teologizar-filosofar concreto, que el teólogo filósofo pone en marcha hacia una teología-filosofía: constituye el “modo de ver personal” (*Weltanschauung*). Tenemos acceso a él a través de una *tipología subjetiva de personas*.

En base a la *reciprocidad* anteriormente aludida, el teologúmeno-filosofúmeno objetivo, aparece *enraizado existencialmente* en el subjetivo; por lo mismo, toda tipología objetiva de sistemas, aparece enraizada existencialmente en la tipología subjetiva de personas. Por otra parte, el teologúmeno-filosofúmeno subjetivo, aparece determinado *esencialmente* por el objetivo; la tipología subjetiva, por la objetiva.

En efecto, es el hombre, en cuanto creatura, una *persona incorporada al orden objetivo del todo*; su “estar incorporado” hace que el

²⁰ Cfr.: *Schrift.*, III, 23-97.

²¹ Así como el problema último de una hermenéutica metafísica radica en interpretar la “reciprocidad” (*zu einender*) entre el ser y la conciencia. Cfr.: *Schriften*, III, 23-28.

orden objetivo se realice a través de su propia conciencia y libertad. Por eso hay una verdadera coordinación entre la plenitud individuada de las personas, y la plenitud objetiva del todo. *La plenitud objetiva se refleja individuada en las personas, pero como reflejo objetivo.*

Deberá, pues, tener en cuenta la hermenéutica de una tradición viviente filosófico-teológica, el proceso genético de ésta: en base a un teológúmeno-filosofúmeno pasivo (imagen del mundo) previamente dado en el teólogo-filósofo, opera el teológúmeno-filosofúmeno activo (modo de ver el mundo) como su propia impronta, una teología-filosofía: no como objetivación de su persona, sino como *reflejo* de lo objetivo en una determinada persona.

Mas he aquí que sobreviene la dificultad de inscribir las distinciones peculiares entre filosofía y teología²². Podría parecer que en la génesis de una tradición teológica sólo opera un teológúmeno pasivo. Pues el “logos” propio de la teología es la “palabra” de Dios como contenido; esta viene a ser entonces —al parecer— un “sistema desde Dios” llevado a cabo a través de un teológúmeno objetivo pasivo: carisma de un hombre determinado (o de una orientación), por el cual irradia un aspecto determinado de la Verdad Divina. Inversamente el “logos” de la filosofía, aparece como inmanente al hombre; ésta parecería ser entonces un “sistema desde el hombre”, llevado a cabo sólo por un filosofúmeno subjetivo activo²³.

Antes de seguir a Przywara en el rigor compacto de su análisis, advirtamos en este punto dos cosas: apenas en la quinta página de su trabajo, nuestro autor nos ha introducido en la médula espinal de toda su labor —es decir— en el tema de la relación entre la “analogía entis” y la “analogía fidei”. Nos muestra así una vez más *su estilo de relectura totalizante*, que nos lleva a sospechar la imposibilidad de *comprender* su pensamiento, sin estar familiarizados con la totalidad de sus obras, o al menos, con las más importantes²⁴.

En segundo lugar, conviene remitirse —a la brevedad posible— a la hermenéutica metafísica de la creatura, desarrollada en la *Analogía Entis* o en otros escritos del autor²⁵. Preciso es, pues, recordar, que en la

²² Cfr.: *Deus*, II, 361.

²³ En la problemática así expuesta, y en su solución, vemos un esfuerzo más por romper cualquier malentendido que confunda su relación “analogía entis - analogía fidei”, con la “analogía fidei” de K. Barth, o de Hecker y Söhngen.

²⁴ La bibliografía presentada por Leo Zimny, *Erich Przywara. Sein Schriftum 1912-1962*, Johannes, Einsiedeln, 1963, registra 46 volúmenes (contando los 3 de la reedición en Johannes Verl. Pero tengamos en cuenta que en el tercero, se reúne por primera vez en un volumen, la segunda parte de su *Analogía Entis*) y 800 publicaciones menores (revistas).

²⁵ Por ejemplo, cfr. *Schriften*, III, 60 ss.: *Metafísica filosófica y teológica*.

perspectiva de la “analogía entis”, toda la realidad creada aparece subsistiendo *en-y-a-través* del proceso misterioso de Dios mismo. En esta perspectiva, toma conciencia la creatura de que *su mirada hacia Dios*, es una mirada *proveniente desde Dios* mismo: en su íntima esencia es la creatura, *procedencia de Dios*²⁶. Y dice la “analogía entis”, que la totalidad de lo creado (no un aspecto: lo personal, lo espiritual, etc... como si hubiese *una región* de lo creado, en cuanto creado, “más cercana” a su Creador) en sus contrastes y unidades tensionales, en su concreta unidad en devenir, revela al Dios que está más allá de todo lo creado.

Con el único orden salvífico existente de la Encarnación y Redención, la realidad de la creatura (en cuanto revelación natural de Dios) se ahonda, llegando a su *coronación máxima e inesperada*. La *Encarnación* ilumina la realidad creada, como un *cosmos-para-la-Encarnación* (cuerpo-espíritu, individualidad-comunidad). No es que se pueda “calcular” la realidad de la Encarnación partiendo de la realidad del cosmos. Pero tampoco significa la realidad creada, una contradicción flagrante de la Encarnación. Si el proceso de “inclinarse de Dios hacia la creatura” tiende su *principio* en la creación, su *máxima coronación* la adquiere con la Encarnación y Redención.

Conforme a esta perspectiva, las formas de *carisma* (objetividad pasiva) y *actualidad* (subjetividad activa) aparecen tanto en el teológúmeno como en el filosofúmeno. Carisma como revelación natural de Dios a través de la creación (y por lo tanto, como presentación objetiva de nuevos aspectos de la Única Verdad) en éste; y como revelación sobrenatural, que no rompe la forma creada humana²⁷, en aquél. En rigor, la revelación sobrenatural de Dios se realiza *en la creatura y a través de la creatura*: será “recapitulación y relectura” de lo creado, desde Dios, desde Cristo, desde la Iglesia.

El proceso de actualización del carisma objetivo pasivo será, en un caso, actualidad humana “desde abajo” (en el filosofúmeno subjetivo activo), y en otro, actualidad humana “desde arriba” (es decir, actualidad divina que se verifica en la actualidad humana: en el teológúmeno subjetivo activo). Lo particular personal e histórico y tipológico que hay en el teológúmeno, es “*vocación*” *en virtud de la Encarnación*, por la cual orienta Dios a la persona e historia humana a

²⁶ No en el sentido hegeliano de participación en la dialéctica intratrinaria. Lejos está la creatura, de tomar conciencia de sí misma como proceso de “complemento o plenificación de Dios”; por lo mismo, está igualmente lejos de tomar conciencia de Dios como “complemento suyo”. Capta a Dios la creatura, como “pleno en sí mismo”, *soberanamente libre* de toda creatura; y capta su propia unidad de creatura, como *unidad desde Dios*: *processio Dei ad extra*.

²⁷ Cfr.: arriba, nota 7.

través de la “pervivencia” de su Persona e historia en ellos. En el caso del filosofúmeno es “vocación” en virtud de la dotación natural, por la cual la persona e historia humana, en cuanto miembros de un todo, reflejan subjetivamente nuevos aspectos objetivos de la única Verdad. En otras palabras, “vocación”, en un caso “desde arriba”, en otro caso, “desde abajo”. En ambos casos, “desde Dios” como su último fundamento, fin, sentido.

De allí que la forma peculiar del teologúmeno es la del proceso fundamental de la teología en general: así como es Dios quien se revela al hombre, y quien se Encarna, y revela como hombre, así también el teologúmeno es esencialmente un carisma primario (en cuanto objetivo pasivo), que se realiza como actualidad (en cuanto subjetivo activo) humana.

También la forma peculiar del filosofúmeno es la del proceso fundamental de la filosofía en general: el hombre piensa los “últimos principios”, y por ende, en la Verdad Absoluta, Causa Absoluta y Sentido y Fin Absoluto, del cual procede también *ahora*, en su ser y pensar. También el filosofúmeno es actualidad primaria (en cuanto subjetivo activo) en la que se realiza un carisma originario (en cuanto objetivo pasivo). Este carisma originario lo constituye la toma de conciencia de ese constante “inclinarse de Dios a la creatura” que es concretamente en cada caso la “vocación” de la creatura conforme a su dotación natural. Sin embargo, la última forma primigenia, que levanta hasta su sentido más hondo a lo creado es la del teologúmeno (objetivo pasivo): aquí se pone de manifiesto la proveñencia última del filosofúmeno y de la filosofía, del teologúmeno y de la teología. *La última palabra, en efecto, de la filosofía, es el “desde Dios”, que con la teología adquiere su última forma creada, su última intensidad y hondura expresada.* Se pone a su vez de manifiesto, cómo la teología, “palabra de Dios”, en su inclinarse hacia la creatura, toma forma de “palabra humana” en la historia: tiende hacia la filosofía.

Por eso, todo teologúmeno auténtico, posee una verdadera actualidad en la historia del saber humano profano; es decir, tiene su sentido y finalidad en un auténtico filosofúmeno.

Igualmente todo auténtico filosofúmeno posee como última forma, un carisma verdadero en la historia del desarrollo de la revelación divina; es decir, tiene su última forma en un auténtico teologúmeno. Se trata de una reciprocidad ineludible. De aquí, pues, las bases de una hermenéutica de teologúmenos y filosofúmenos auténticos: el teologúmeno más puro, sólo entonces es rectamente conocido como tal, cuando se reconoce su presencia en un filosofúmeno; y el filosofúmeno más puro, sólo entonces es reconocido como tal, cuando se conoce a su teologúmeno respectivo, en cuanto es su última forma.

Y puesto que en este único orden actual de la Encarnación y Redención no hay teología que no tenga a la Iglesia como a su *forma esencial* (por muy inconsciente que sea de ello), luego, el “sí” o el “no” a esta Iglesia, será al determinante último de esta hermenéutica.

Nos hemos extendido en la exposición de la doctrina general del teologúmeno-filosofúmeno, dada la importancia que tiene como base para una hermenéutica de una tradición viviente. A continuación, con su rigor característico, aplica Przywara su método para exponer el teologúmeno y el filosofúmeno de la Compañía.

b. Aplicación

La Iglesia, en la festividad de un fundador o fundadora de orden religiosa, reconoce explícitamente que el “origen” de la fundación se debe a un “llamado” peculiar de Dios.

Asimismo, cada orden eclesial lleva en su forma última, la forma explícita de la Iglesia: no sólo a través de la aprobación eclesial, sino porque en virtud del *voto de obediencia* (CJC c. 499), el Papa es para cada orden, Superior Mayor.

Establecidos estos dos hechos como prenotando, aplica Przywara: en virtud de su “origen”, tiene cada orden como causa peculiar *un carisma* (que aparecía como la última forma de teologúmeno y filosofúmeno) eclesial. Y puesto que lleva la forma explícita de la Iglesia en su propia forma, es la orden, viviente prevalencia de un aspecto suyo determinado, en una hora histórica determinada: una actualidad peculiar de la Iglesia.

Procede, entonces, a exponer el teologúmeno y filosofúmeno peculiar de la Compañía, con todas sus consecuencias.

Examina primeramente el teologúmeno objetivo pasivo. Es decir, el *carisma teológico y filosófico* de la Compañía. En el primero, se manifiesta como fundamental *la forma de servicio personal*. Esta forma se verifica *en su fundador*, incluso antes de su conversión: como oficial del Emperador, como hombre enamorado de una dama de nobleza poco común; en la conversión, se verifica esta forma bajo el símbolo de la “vela de armas en Monserrat”, o en el peregrino, el estudiante y el fundador al servicio del Papa, representante viviente de Cristo. La misma forma aparece *en su fundación*²⁸. Se trata, pues, de una forma constitutiva de *la vocación divina* propia del fundador y de su fundación: *servicio personal incondicional*.

De este carisma teológico, surgen los rasgos del *carisma filosófico*: es decir, los rasgos de *una imagen del mundo del servicio personal* en

²⁸ La nota al pie de la p. 368 explica el origen histórico del nombre *Compañía de Jesús*: el sentido de esta explicación está en continuidad con lo que dijera en *Crucis Mysterium* (cfr. nota 13), pp. 158 ss.

cuanto tal. Tal imagen del mundo aparece como *contexto* de la actuación de su fundador, en su propia situación histórica. La misma imagen se prolonga en su fundación, como *contexto objetivo* de su actuación, en su respectiva situación histórica. Es ésta, una imagen del mundo que ha asimilado la forma nueva que irrumpe con el Renacimiento y la Reforma: *el personalismo actual y dinámico*. Su aspecto *creador*, se subordina, eso sí, a la formalidad del *servicio*, que constituye la verdadera esencia de los Ejercicios. Por eso, hay una clara dependencia de la imagen del mundo depositada en la tradición, proveniente de la antigüedad: no hay una ruptura con el pasado viviente. El personalismo creador, estará subordinado así, al *servicio objetivo*: su *norma*, en todo caso, será la *personal discreción* del amor en la inmediatez existencial entre Creador y creatura. Tal es la *única regla de vida* que quiso el fundador: don de la médula íntima de la persona, a la disposición de la Divina Majestad. Las cosas, dentro de esta imagen del mundo, son *miradas desde dentro*: tal como Dios las quiere, para *servirlo a El en todas las cosas*. De allí la necesidad de salir del propio amor, querer e interés. La realización de este servicio objetivo, sufrirá la tensión viviente entre dos extremismos: *obediencia absoluta* al superior, representante de Cristo, e *iniciativa absoluta*. Entre ambas actitudes aparentemente buenas, está la *discreción de la caridad* que Ignacio quiere como única regla e instrucción. Se trata del auténtico *agape juanino*, del encuentro y aceptación del otro en cuanto otro. Przywara se explaya en una densa descripción de la *obediencia como encuentro* del superior y el súbdito en el agape (pp. 371s).

En base a estos rasgos, señala nuestro autor, *la perspectiva* de visión del mundo (Weltanschauung) teológica y filosófica, en la cual se refleja intencionalmente la imagen del mundo anteriormente descrita: el teológumeno y filosofúmeno subjetivo activo (pp. 372ss.). Es la *perspectiva del servicio personal*: prima en ella la perspectiva de la *funcionalidad*. No es un utilitarismo que repercute en el ámbito científico como *eclecticismo improductivo*, sino una perspectiva que realza la *exclusividad* del servicio personal: ciencia en cuanto servicio. Además, por tratarse de un servicio *objetivo*, se proyectará en el presente la *discreción de la doctrina sana* transmitida por una auténtica tradición. Esta, en la perspectiva propia de la Compañía, no será *tradición de la letra*, sino *viviente*, de modo que deje margen a la *interpretación creadora*, propia del servicio personal. Przywara muestra cómo estos rasgos aparecen en el estudio del fundador, condicionado constantemente por la situación presente, y en la orientación de su fundación, la Compañía.

Decanta, así, los contornos históricos de la teología y filosofía de la Compañía: en virtud de la *funcionalidad del servicio* en el presente, no se darán éstas como un sistema cerrado y compacto. Prima

en ellas, *la actitud eclesial de un examen a fondo de la situación presente* y el esfuerzo consiguiente de síntesis al *servicio del espíritu de la tradición viviente*²⁹. Desde esta perspectiva se centra la atención, en *teología*, en la vida soberana de Dios, en Cristo, en su Iglesia tal como se presenta en su concreta actualidad. Y en *filosofía*, en la imagen del *Ipsum Esse divino*, por una parte, y en la imagen de la creatura en la plenitud de su concreción individual³⁰. En este contexto se destaca el sentido y limitación del *molinismo*³¹.

Como puede vislumbrarse, este trabajo de Przywara es una *recapitulación sintética* de diversos esfuerzos suyos por describir —desde la perspectiva histórico teológica y eclesial de su origen— la tradición viviente de la Compañía de Jesús. *Quien está familiarizado con su obra*, podrá valorar en su debida magnitud este trabajo. Con él se cierra el 2º volumen, y último, de su clásica Teología de los Ejercicios, cuyos desarrollos de *teología bíblica* son apreciados por profesores protestantes también, conforme a tertimonios consignados en la contratapa del segundo volumen.

²⁹ Tal como aparece en la *doctrina sana* de los “probati doctores”; cfr. *Institutum*, III, 173. De allí la preferencia por Aristóteles y Tomás de Aquino (cfr. *Constit.*, IV, c. 14, 1-3; *Institutum*, III, 159, 173, 189, 190), en cuanto en ellos se acuña el *estilo peculiar*, el “tipo” de esta tradición viviente (con su sana doctrina y discreción).

³⁰ Con la *forma*, por lo tanto, como principio de individuación. Tengamos en cuenta, que tales verdades son como *jalones* procedentes de la *orientación* misma de esta tradición viviente de la Compañía. Sería entenderlas mal, *confundirlas con principios sistemáticos* previamente establecidos para su defensa.

³¹ Przywara explica su interpretación del *molinismo*, en cuanto no es, ni puede ser *sistema* (a diferencia clara del *tomismo*). El molinismo representa más bien —dice— *una actitud analítica y sintética* ante sistemas existentes en general. Este tema, es continuación de los desarrollos, como puede verse, de otros trabajos: vgr. *Crucis Mysterium* (cf. nota 13), c. 7: *Tomismo y Molinismo*, pp. 178-201. *Teológumeno Español* (cf. nota 17), el trabajo que posee ese título.