

dinamismo y crecimiento (como la teleología inmanente de la physis del ente), tiene en la esencia del hombre y en el mundo humano su primer analogado puesto que aquí se manifiesta como distancia infinita o desigualdad esencial consigo mismo, que es apertura a la trascendencia en sus dos dimensiones diferentes e inconfundibles: horizontal, histórica; y vertical, o metafísico-religiosa.

LA CONCIENCIA Y SU EXAMEN

según S. Ignacio de Loyola

por M. A. FIORITO, S.J. (San Miguel)

Si consideramos el espacio que S. Ignacio asigna al examen de conciencia en sus Ejercicios Espirituales, podemos incluso llegar a sorprendernos: son veinte números marginales (EE.24 a EE.44); o sea, desde que termina el *Principio y Fundamento* (EE.23), hasta el comienzo propiamente dicho de la *Primera Semana* (EE.45, con el primer ejercicio de la misma, o *meditación del 1ro., 2do. y 3er. pecado*). Y todavía habría que añadir, si quisiéramos ser más exactos, todo lo que S. Ignacio dice, breve pero exhaustivamente, del *examen de la oración* (EE.77); y de los *modos de orar*, del primero, “sobre los mandamientos... (y) sobre los pecados mortales” —o capitales— (EE.238-244), e incluso sobre “las potencias del ánima” (EE.246) y sobre “los cinco sentidos corporales” (EE.247), porque todos estos “ejercicios” son una suerte de examen en el uso de las facultades y sentidos del hombre.

A primera vista parecería en cierta manera excesivo —al menos para el hombre de hoy— el espacio que S. Ignacio dedica a estos diversos “exámenes”.

Pero además sabemos, por el testimonio de sus contemporáneos, que dispensaba más fácilmente de la oración diaria que del examen diario de conciencia.

Y, en fin, por lo que nos cuentan —entre otros— Laynez y Ribadeneira, él mismo hacía su examen de conciencia cada vez que daba la hora el reloj¹

¹ Cfr. J. de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1955, pp. 36-37: “Otro rasgo de la vida interior de nuestro Santo es la coexistencia en él, hasta el fin de su vida, de dones infusos los más eminentes, con prácticas ascéticas, que a muchos parecerían únicamente buenas para principiantes. En primer lugar, *el uso frecuente de exámenes de conciencia continuados hasta el fin de su vida*... Hemos oído a Laynez atestiguar, en 1547, su cuidado en comparar semana con semana y mes con mes y día con día... (cfr. MHSI. FN. 1, p. 140). Ribadeneira precisará: ‘siempre tuvo también esta costumbre de examinar cada hora su conciencia, e investigar con cuidado diligentísimo cómo había pasado aquella hora...’. Y sigue un rasgo muchas veces citado: ‘Habiéndose encontrado con un Padre de los nuestros, le preguntó cuántas veces se había examinado aquel día. Como respondiese, si mal no recuerdo, siete veces, repuso el Padre: ¿Tan pocas veces? Y todavía faltaba buena parte del día...’ (cfr. MHSI. Scripta, 1, p. 354)... Qué faltas eran esas que Ignacio perseguía con tanto rigor, y qué sentimientos lo inspiraban, nos lo hace ver el *Diario de 1554*...”. El *Diario Espiritual* de S. Ignacio es, pues —como a continua-

Dice, por ejemplo, Ribadeneira, que “(Ignacio) siempre tuvo... esta costumbre de examinar cada hora su conciencia, investigando con diligentísimo cuidado cómo había pasado aquella hora. Si por acaso, al terminar la hora, se presentaba algún negocio de importancia, o alguna ocupación ineludible... difería, sí, el examen, pero lo realizaba en la hora siguiente, o en la primera ocasión que se le ofrecía”.

Hasta aquí hemos hablado de la vida personal de S. Ignacio o de los jesuitas de su tiempo que, como superior que era de ellos, estaban bajo su inmediata responsabilidad. Pero si consideramos su acción pastoral, es difícil que S. Ignacio hable de los Ejercicios Espirituales dados a sus prójimos (al menos bajo su forma más reducida, según la *Anotación 18*, y no mencione “... algunos exámenes de conciencia”. Dice, por ejemplo, en sus Constituciones de la Compañía de Jesús que “los —Ejercicios Espirituales— de la Primera semana pueden extenderse a muchos, y algunos exámenes de conciencia y modos de orar, especialmente el primero de los que se tocan en los Ejercicios (se refiere, como antes vimos, a los modos de orar sobre mandamientos, pecados capitales, potencias del ánimo y sentidos corporales), aun se extenderán a muchos más, porque *quienquiera* que tenga buena voluntad *será de esto capaz*” (Const. 649).

Ante este cúmulo de afirmaciones —y muchas más que se podrían citar, pero que no lo hacemos porque otros autores ya lo han hecho—, sea del mismo S. Ignacio, sea de su ambiente inmediato, la pregunta obvia que se nos ocurre plantearnos es la siguiente: ¿qué veía S. Ignacio en el examen de conciencia para darle tanta importancia, tanto en su experiencia personal como en su acción de gobierno espiritual y en su acción pastoral?

Y la primera respuesta a esta pregunta es que debía ver, en él, otra cosa que muchos de nuestros contemporáneos (e incluso que nosotros mismos, si quisiéramos ser sinceros, si no en nuestra vida personal, al menos en nuestra acción pastoral con los prójimos).

Una segunda respuesta, más positiva, la daremos a continuación

ción explica de Guibert—, el fruto maduro de un frecuente examen de conciencia que no sólo se preocupa de las pequeñas faltas, sino también de las grandes gracias recibidas (cfr. M. A. Fiorito, “La lucha en el Diario Espiritual de S. Ignacio”, *Boletín de Espiritualidad*, n. 59).

² Cfr. MHSI. Scripta 1, pp. 354-355, n. 42. Notemos que Ribadeneira dice “cómo había pasado aquella hora...”, y no “en qué había faltado...”. Tenemos que abandonar la imagen que nos hemos hecho del examen de conciencia como de un mero examen de faltas o pecados; tanto, o más importante aún, es el examen de las gracias recibidas, porque sólo a su luz —como veremos luego más detenidamente— se puede apreciar el alcance de las faltas y pecados. Estamos hablando, por supuesto, del examen de conciencia según S. Ignacio, para quien incluso la confesión —a la cual se orienta el examen de conciencia— abarcaba no sólo las faltas sino también las gracias recibidas. Dice a este propósito Nadal que —en Manresa— “confesábase y daba razón de todo al confesor, del malo y del bueno...” (o sea, de lo malo y de lo bueno; cfr. MHSI. FN. 2, p. 151, n. 8).

deteniéndonos en dos aspectos del tema, señalados en el título de nuestro trabajo: 1) qué veía S. Ignacio en la conciencia, para darle tanta importancia a su examen; 2) cómo hacía él —y recomendada hacer, a los demás— el examen de conciencia.

Tendremos especialmente en cuenta —sobre todo en la segunda parte de nuestro trabajo— no sólo lo que S. Ignacio nos dice cuando nos habla expresamente del examen de conciencia (EE.24-44,77...), sino también todos los otros textos de los Ejercicios que tienen aplicación, ya en un paso o “punto” del examen, ya en otro; y en todo momento tendremos en cuenta la Biblia —Antiguo y Nuevo Testamento— como libro de experiencia espiritual, siguiendo para ello a autores bien conceptuados de la exégesis moderna que tienen una visión espiritual de la Biblia.

I. ¿Qué es la conciencia?

No respondamos según nuestra pobre experiencia, sea personal, sea pastoral, sino según la rica experiencia de S. Ignacio.

No nos queremos fijar todavía qué es, para S. Ignacio, un “examen...” (lo haremos en la segunda parte de nuestro trabajo), sino más bien qué quiere decir con la “...conciencia”: primero, bajo la misma expresión ignaciana, tal cual ella es usada en los Ejercicios; y luego, tal cual otros autores —bíblicos y extrabíblicos— nos hablan de la conciencia o de su equivalente.

1. La conciencia para S. Ignacio

¿Qué es la conciencia para S. Ignacio?

La respuesta nos la da él mismo, describiéndola —no definiéndola, por supuesto— por lo que en ella se da, según su experiencia personal. Dice así: “presupongo ser (sólo) tres pensamientos en mí, uno propio mío... y otros dos que vienen de fuera...” (EE.32).

Por tanto, la conciencia, para S. Ignacio, no es solamente la moral: si así fuera, le bastaría referirse al “pensamiento... propio mío”, del que depende la moralidad, buena o mala, de nuestros actos (nosotros no somos responsables de lo que “...viene de fuera” de nuestra libertad).

No es tampoco la introspección puntual, solipsística, científica, etc., etc., que “cosifica” la conciencia, reduciéndola a ser mero “objeto” de observación, personal o ajena.

La conciencia es, para S. Ignacio, la espiritual, en la que actúan, además de la propia libertad, otras dos libertades: una, la libertad del “...buen espíritu...” (y la otra) del malo” (EE.32).

En menos palabras, la conciencia es, para S. Ignacio, el campo de una lucha de “espíritus”.

Decía a este propósito el Concilio Vaticano II que toda la vida

humana —personal o colectiva— se presenta como “una lucha y por cierto dramática entre el bien y el mal, entre la luz y la tiniebla...” (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 13). Y más adelante añade que “a través de toda la historia humana existe una dura batalla entre el poder de las tinieblas que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor (cfr. Mt. 24, 13; 13, 24-30 y 36-43), hasta el final. Enzarzado en esta lucha, el hombre ha de pelear continuamente para seguir el bien —y rechazar el mal—, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo” (ibidem, n. 37).

Esta visión dramática de la conciencia como campo de una lucha de espíritus es característica en un Apóstol como Juan³ o como Pablo: el primero habla de luz y tinieblas, en medio de las cuales está inmerso el hombre (cfr. Jn. 8, 12, con nota de la Biblia de Jerusalén); y el segundo, de carne y espíritu, de los cuales está hecho el hombre (cfr. Rom. 7, 5, con nota de la Biblia de Jerusalén).

Son, en otros términos también bíblicos, los “dos caminos...” que tiene delante la libertad humana (cfr. Eclesiástico, 15, 14-17; Dt. 30, 15-20; Mt. 7, 13-14) —“mi libertad y querer...” como dice S. Ignacio en EE. 32—: uno de estos caminos es el que nos muestra el “buen espíritu”, y el otro, el “malo” (ibidem); y la conciencia se halla en la bifurcación de ambos caminos.

También la Moral habla de estos “dos caminos”: el uno es el camino de “lo mandado”, y el otro el de “lo prohibido”. Pero S. Ignacio, sobre todo en los Ejercicios, mira más allá de “lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido...” (EE. 23). Y por eso la conciencia que él considera no es, como dijimos antes, la mera conciencia moral, sino la espiritual. Y esta conciencia espiritual es el objeto del examen que él llama “de conciencia”.

La parábola del trigo y de la cizaña se refiere, en su texto ori-

³ Cfr. D. Mollat, “Cuarto Evangelio y Ejercicios de S. Ignacio”, *Boletín de Espiritualidad*, n. 36, p. 35: “San Juan y San Ignacio tienen una visión dramática de la historia de salvación: para ambos el hombre —todo hombre— se encuentra en medio de un inmenso drama espiritual. En el trasfondo de este drama se perfila una potencia maldita, presente en este mundo y que hace de él tinieblas (Jn. 12,35), oscuridad (Jn. 8,12, con nota de la Biblia de Jerusalén), mundo clausurado y cerrado en sí mismo, encerrado en la mentira y la violencia. Fórmulas joaninas como las que Jesús dice, en el capítulo octavo de su Evangelio, a los judíos (“vuestro padre es el diablo... fue homicida desde el principio... es mentiroso y padre de la mentira”, Jn. 8,41-44; cfr. Jn. 17,35), ayudan a profundizar la visión ignaciana del “primero, segundo y tercer pecado” (EE. 45) y de las “Dos Banderas” (EE. 136). También las reglas ignacianas “para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánima se causan” (EE. 313), esclarecen esta concepción de la historia como un drama, como una lucha, como un combate, y entrañan la necesidad de un discernimiento. El discernimiento juega un papel capital en el Evangelio y en la Primera Carta de S. Juan..., y en el libro de Ejercicios de S. Ignacio.

ginal (cfr. Mt. 13, 24-30), al Reino de Cristo en nuestros días⁴. Pero es lícito aplicarla en cada uno de nosotros, cristianos, en los cuales se da “trigo” y se da “cizaña”: “trigo” es, en este caso, todo lo que viene de Dios, de su “buen espíritu”; y “cizaña” lo que viene del “mal espíritu”. Y no nos es bueno dejar crecer la “cizaña”, sino sólo dejar crecer el “trigo”⁵.

A ello nos puede ayudar el examen frecuente de nuestra conciencia, entendida como “campo” del “padre de familias”.

* * *

La conciencia no se reduce —diríamos brevemente, concluyendo esta parte dedicada al estudio de este término en S. Ignacio— a los pecados —graves o leves, o simples imperfecciones—, sino que abarca todo ese mundo interior de tentaciones y gracias que preceden —o bien acompañan o siguen— a nuestra libertad.

⁴ Cfr. E. Kahlefeld, *Parábolas y ejemplos del Evangelio*, Verbo Divino, Estella, 1967, pp. 59-60: “La parábola habla del reino de Dios, esto es, de algo relacionado con él, como ya se ha demostrado en otras ocasiones. De lo que se trata en concreto, lo da a entender la mención de la siega. Ya entre los profetas, la siega es un símbolo estereotipado del juicio... y tales simbolizaciones han influido en la elección de la materia y en la formación de la parábola... Así que ante la vista tenemos el juicio; pero éste no constituye el tema genuino de la parábola... Si observamos de nuevo la composición, ahí se descubre y plantea un problema —el sembrado echado a perder—, y se propone una solución —la extirpación de la cizaña—. Pero esta propuesta se decide negativamente: todo se ha de dejar tal cual está. En esta decisión está el punto esencial del diálogo y con ello de la parábola... Se adopta una actitud de espera y aguante, hasta que al final el problema encuentre su verdadera solución”.

⁵ Dice S. Ignacio, en sus Ejercicios, en una de las reglas para discernir espíritus, que “...es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo... cuando la persona que se ejercita pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo...; y por el contrario, si la persona que se ejercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana en (la) prosecución de su dañada intención” (EE. 325). Esta regla indica una de las tres señales que, para S. Ignacio, caracterizan una tentación; y esta señal es el *crecimiento de la tentación*, como el de la “cizaña” junto al “trigo”. Pero mientras que en la parábola evangélica se puede dejar crecer, “hasta la siega”, la “cizaña”, porque el Señor de la parábola debe respetar la voluntad humana, en nuestra aplicación libre de la parábola a cada hombre, no se debe dejar crecer la tentación, porque cada vez se hace más fuerte y dominante. *Las otras dos señales* de toda tentación son, para S. Ignacio, el *callarse*, no diciendo a nadie —por diversas razones, todas que parecen plausibles— la tentación o la culpa que se tiene (EE. 326); y el *no darle importancia a los defectos naturales*, diciendo, por ejemplo, que “soy así...” (EE. 327). Estas tres últimas reglas de la “primera semana” son, pues, más importantes de lo que, en una primera lectura, se piensa, porque nos descubren, bajo ejemplos muy inteligibles, las tres características más comunes de toda tentación.

El examen de la conciencia, pues, no se limita a prepararnos para una buena confesión sino que, además, nos lleva a discernir, en nosotros, las gracias y tentaciones: es decir, a "...sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan..." (EE.313).

Por eso la reciente Congregación General de la Compañía de Jesús acaba de decir, en su Decreto 11 (n.38), que "el medio recomendado por S. Ignacio para que continuamente nos rija el espíritu de discreción espiritual lo tenemos a mano en la práctica del examen de conciencia". Esto es verdad si la conciencia de la que hacemos examen es lo que acabamos de explicar: el campo de una "lucha de espíritus", ante los cuales nuestra libertad debe "recibir...las buenas (mociones) y lanzar...las malas" (EE.313). Volveremos luego sobre este tema (cfr. II Parte, 2.3 b).

2. El corazón en el lenguaje bíblico

Tenemos otro lenguaje para decir lo mismo. Es un lenguaje muy usado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y también en la Liturgia. Y, según este lenguaje, lo que S. Ignacio llama conciencia, se llama "corazón".

Porque "corazón" significa el centro más radical de una persona concreta. Dice a este propósito K. Rahner que "el sentido de una palabra no se puede determinar con precisión si no se atiende al múltiple significado con que se emplea tal palabra. Corazón, en su sentido original —no derivado o metafórico— es un término 'primario', es decir, un término al que no se puede dar una definición propiamente dicha por composición de conceptos conocidos previamente. Y puesto que se presenta con este sentido 'primario' en tantas culturas distintas (semítica, greco-romana, mejicana...) es utilizable en una religión universal. Corazón es uno de esos términos que podríamos llamar enteramente humanos, es decir, designa al hombre total, compuesto de cuerpo y alma; y como tal precede a una posible —y, al fin de cuentas, posterior— distinción entre cuerpo y alma... Corazón, como término 'primario' que expresa la totalidad del ser humano, significa el centro y la raíz profunda de la persona, de donde brota todo lo demás que le pertenece —y a donde llega todo lo que le afecta personalmente—...el centro, por tanto, desde el cual el hombre se relaciona primaria y totalmente con Dios y con las otras personas...⁶

Según este lenguaje, pues, corazón significa lo mismo que conciencia en el lenguaje ignaciano: pero corazón indica más la interioridad, la profundidad de la conciencia; y conciencia más el pasado de la propia historia, que se hace presente en el momento del examen, y se proyecta —a través de los propósitos, de los que luego hablaremos— hacia el futuro.

⁶ Cfr. K. Rahner, *Algunas tesis acerca de la Devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, en J. Stierli, *Cor Salvatoris*, Herder, Barcelona, 1958, pp. 211 s.

Es muy frecuente en la Biblia —sobre todo en el AT— que se nos hable del corazón del hombre, y no tanto de la conciencia. Tal vez debamos buscar la razón en que la primera manera de hablar es más primitiva, y la segunda, en cambio, supone una cierta formación intelectual, diríamos filosófica. Pero, sea la que fuere la razón de la preferencia por una o por otra manera de hablar, hay sinonimia. Por ejemplo, en 1 Jn. 3, 20, algunas versiones modernas dicen que "en caso de que nos condene nuestra conciencia —la tranquilizaremos ante El— pues Dios es mayor que nuestra conciencia"; pero otras versiones más modernas usan, en lugar de "conciencia", "corazón"⁷.

En la Biblia, por ejemplo, cuando se quiere expresar que la iniciativa de nuestra conversión la tiene Dios, se dice así: "Os daré un corazón nuevo... quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne" (Ez. 36, 26). Y cuando se quiere expresar la resistencia que le ponemos a esa acción salvífica de Dios, se habla del corazón incircunciso o de "incircuncisos de corazón" (Jr. 9, 25; cfr. 4, 4, con nota de la Biblia de Jerusalén; Dt. 10, 16, con nota de la misma Biblia; Gn. 8, 21, con nota de la misma Biblia).

* * *

La Biblia nos ofrece otro término, que también expresa lo que hoy queremos decir con "conciencia"; y es "espíritu". No podemos detenernos mucho en él, pero algo queremos decir porque es una manera de hablar propia de S. Pablo; y este Apóstol, que ocupa un lugar intermedio entre los otros Apóstoles —que se expresan en los Evangelios— y un teólogo como S. Agustín, tiene peculiar importancia en la espiritualidad ignaciana. No se puede entender ésta si no se llega

⁷ En el uso actual de nuestra lengua castellana —y de otras modernas—, corazón no significa lo mismo que en el hebreo. En nuestra lengua, corazón está más ligado a lo afectivo del hombre: el corazón ama o aborrece, desea o teme; y no se le suele atribuir una función intelectual. Para el hebreo, en cambio, corazón tiene una función más amplia: significa lo más interior del hombre, como sede de sentimientos, recuerdos y también pensamientos, razonamientos y proyectos. El hebreo pues habla de corazón cuando nosotros más bien hablamos de memoria, de inteligencia... Según el contexto, el sentido puede restringirse al aspecto intelectual (Mc. 8,17: "¿Tenéis la mente embotada?"; el original dice "el corazón embotado"), o por el contrario extenderse (Hch. 7,51), y en este caso designa toda la personalidad, consciente, inteligente y libre del hombre (cfr. X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1966, palabra "corazón"). En cuanto a "conciencia" (en griego, "syneidesis"; no tiene, en hebreo, término correspondiente), es la facultad del juicio práctico que declara que una acción es —o ha sido— buena o mala (por eso Job, cuando quiere declararse libre de culpa, dice: "...mi corazón no me reprocha nada", Jb. 27,6). La palabra "conciencia" ha sido tomada por S. Pablo del lenguaje religioso de su época, para expresar el juicio reflejo, implícito en el término hebreo "corazón" (cfr. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, palabras "conciencia" y "corazón").

hasta su origen apostólico que es, a través de S. Ireneo, de Orígenes y de Casiano, precisamente S. Pablo⁸.

El término paulino "espíritu" tiene su origen en el Antiguo Testamento —mientras que el término paulino "conciencia" está tomado del lenguaje filosófico-religioso de los griegos de su tiempo—. Designa entonces (en griego, "pneuma" y en hebreo "rûah") el soplo o el viento, y también el aliento respiratorio del hombre, signo de una vida que proviene de Dios y que a Dios vuelve cuando el hombre expira.

Mientras dura en el hombre este soplo divino, hace de su carne un "alma" viva (la antropología bíblica no es la griega, que hace del hombre un compuesto de "alma" y "cuerpo"; cfr. Gn. 2, 7, con nota de la Biblia de Jerusalén). Y todo lo que afecta a esta "alma", todas las impresiones y emociones se expresan por su respiración: la inquietud (Gn. 41, 8), la animosidad contra alguien (Jc. 8, 3), la alegría por una buena noticia (Gn. 45, 27)... todo modifica su aliento o respiración normal. Y así la palabra "espíritu" ("rûah" en hebreo y "pneuma" en griego) viene a significar lo mismo que conciencia del hombre.

Pasando ya a S. Pablo, el espíritu del hombre significa a la misma persona en su más secreta intimidad (1. Co. 2, 11) y en su totalidad (Flp. 4, 23): se distingue de lo visible, el cuerpo, y también de la debilidad congénita en el hombre.

El espíritu del creyente está habitado por el Espíritu de Dios, que lo une al Señor, formando con él un solo "espíritu" (cfr. 1 Co. 6, 17, con nota de la Biblia de Jerusalén). Y por eso es frecuentemente

⁸ "... El término *espiritual* ha sido una de esas palabras que, teniendo un sentido profundamente rico en las primeras épocas de la historia de la Iglesia, cada tanto pierde esa riqueza y se diluye en superficialidades, o se convierte en sinónimo de expresiones meramente negativas —como no corporal, o inmaterial—. ... Daremos un primer paso en el descubrimiento del sentido más primitivo (en el cristianismo) del término 'espiritual' si advertimos que... para S. Pablo, espiritual es el hombre lleno del Espíritu Santo, guiado e impulsado por Él... Tan rico es este contenido (del término 'espiritual') que enseguida dio lugar a las exageraciones gnósticas... Este contenido se ha salvado... gracias a S. Ireneo, el adversario más característico de los gnósticos de su tiempo y, a la vez, el mejor conocedor del pensamiento paulino en este punto... El siguiente autor que nos conviene considerar en la historia del uso del término 'espiritual' es Orígenes. Sigue la línea de interpretación paulina, inaugurada por S. Ireneo y la perfecciona teológicamente, contribuyendo positivamente a la fijación del sentido definitivo y actual del mismo... Hasta Casiano no habrá otro autor que influya, como Orígenes, en la espiritualidad... Además Casiano será el puente entre Oriente y Occidente, y su influjo es sin duda el que llega hasta S. Ignacio y sus Ejercicios, a través sobre todo de la *Devotio moderna* —cuyo exponente más típico es el Kempis— y de toda la literatura espiritual del Renacimiento..." (cfr. M. A. Fiorito, "Ciencia de Dios y ciencia del corazón humano", *Boletín de Espiritualidad*, n. 51, pp. 3-15, y "Ejercicios y lectura espiritual", *Boletín de Espiritualidad*, n. 52, sobre todo pp. 4-7: "Historia del término espiritual").

difícil determinar si el término "espíritu" se refiere al hombre o a Dios: esto significa que Dios, que es "espíritu", puede asimilar a sí aquellos con quienes se une⁹.

Por eso cuando el hombre examina su "espíritu", no debe limitarse a la consideración del propio espíritu —como dice S. Ignacio, a lo "que sale de... (su) mera libertad y querer" (EE.32)—, y de su acción —como dice S. Ignacio, a lo que "sale de... (su) mera libertad" (EE.32)—, sino que debe atender a la acción del Espíritu de Dios en él, y también a la acción del "mal espíritu" en su interior. Pero de esto hablaremos más detenidamente al considerar el modo ignaciano de hacer el examen de conciencia (segunda parte de este trabajo).

* * *

Pasemos ya a la otra expresión —que será la agustiniana— de lo que S. Ignacio llama "conciencia".

3. La memoria en el lenguaje agustiniano

En sus *Confesiones*, S. Agustín se muestra decidido a confesarse "...no sólo delante de Ti —le dice al Señor—... sino también en los oídos de los creyentes hijos de los hombres, compañeros de mi gozo... anteriores y posteriores y compañeros (también hoy) de mi vida"¹⁰.

Y, para prepararse a esta confesión, lo primero que hace es tratar de encontrar a Dios —como también lo hará San Ignacio al principio de toda hora de oración (EE.73) y, por tanto, al comienzo de todo examen de conciencia— porque ante Dios quiere, en primer término, confesarse. Para ello, recorre una a una todas las creaturas: la tierra y todas las cosas que hay en ella, el mar y los abismos... (Libro X, caps. 6 ss.).

Siguiendo este largo camino de las creaturas, llega a la memo-

⁹ Cfr. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento* (o. c. en nota 7), en la palabra o término "espíritu". Puede útilmente leerse, del mismo autor, *Vocabulario*... (o. c. en la misma nota 7), en la palabra "espíritu" y "Espíritu de Dios". Cfr. M. Huftier, "Tu aimeras de tout ton coeur...", *Esprit et Vie*, 89, 1979, pp. 225-232: concluye diciendo que, más que partes diversas que componen juntamente al ser humano, se trata (al hablar la Escritura de "corazón", "alma", "espíritu") de toda la persona, mirada bajo aspectos complementarios. Un estudio documentado de éstos y de otros términos, cfr. Ph. Delhaye, *La conscience morale du Chrétien*, Desclée, Tournai, 1964 (Primera Parte, cap. 2: *Thèmes bibliques analogues à celui de la conscience: Coeur, sagesse, prudence*), pp. 33-50.

¹⁰ Vale la pena que leamos los cc. 1-5 de este Libro X de las *Confesiones* de S. Agustín: nos va a avergonzar tal vez a un Obispo confesar en público y por escrito sus "pecados", cuando nosotros nos excusamos tan fácilmente de confesarnos en privado. Y si queremos saber de qué se confiesa, leamos los cc. XXX-XLIII.

ria: "Heme aquí —dice— ante los campos...de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido..." (ibidem, caps. 8-23). Así es como se extiende por la memoria "...buscándote —dice— a Tí, Señor; y no te hallé fuera de ella. Porque, desde que te conocí, no he hallado nada de Tí de que no me haya acordado; porque desde que te conocí, no me he olvidado de Tí... Así, pues, desde que te conocí, permaneces en mi memoria, y aquí te hallo cuando me acuerdo de Tí... Pero, ¿en dónde permaneces en mi memoria, Señor...? Mas, ¿por qué busco el lugar de ella en que habitas, como si hubiera lugares allí? Ciertamente habitas en ella, porque me acuerdo de Tí desde que te conocí, y en ella te hallo cuando te recuerdo..." (ibidem, caps. 24 ss.).

Y a partir de aquí (ibidem, cap. 28 ss.), busca en la misma memoria, "las tristezas de mis males —dice—...", es decir sus pecados: "He aquí —dice— que no oculto mis llagas. Tú eres médico, y yo estoy enfermo. Tú eres misericordioso, y yo miserable... ¿Acaso no es tentación sin interrupción la vida del hombre sobre la tierra? Toda mi esperanza no estriba sino en tu muy grande misericordia..." Y comienza la confesión de sus pecados.

Para S. Agustín, pues, "memoria" es lo mismo que para S. Ignacio "conciencia" y para la Biblia "corazón" (cfr. Ef. 1, 18, con nota de la Biblia de Jerusalén).

* * *

¿Adivinamos ahora la riqueza de un examen de conciencia, si conciencia, en S. Ignacio, es lo mismo que "corazón" en la Biblia —y "espíritu", en S. Pablo—, y que "memoria" en S. Agustín?

¿Entendemos mejor por qué S. Ignacio le daba tanta importancia, en los Ejercicios Espirituales y en la vida de todo aquel que quiera vivir su espiritualidad, al examen de conciencia?

Debiéramos considerar ahora —después de haber visto detenidamente qué es, para S. Ignacio, la "conciencia"—, qué es para él un "examen". Pero nos parece mejor considerarlo a la vez que tratamos, en el punto siguiente, el modo ignaciano de hacer el examen de conciencia.

II. ¿Qué es un examen de conciencia?

Es la segunda pregunta que nos hacíamos al comienzo de nuestro trabajo.

Y nuestra respuesta tocará los siguientes aspectos: 1. en qué or-

den procede S. Ignacio (pareciera que debiera comenzar por considerar los pecados y no lo hace así!); 2. por qué pasos.

No es fácil separar un aspecto del otro porque, para ver el orden que S. Ignacio sigue en su examen de conciencia, tenemos que tener en vista los pasos del mismo examen. Pero consideramos tan fundamental —y tan original de S. Ignacio— el primer aspecto, que debemos considerarlo en primer lugar; y luego considerar todos los pasos del examen de conciencia.

1. En qué orden procede S. Ignacio

No comienza considerando los pecados —y parecería lo obvio, tratándose de un examen de conciencia "...para limpiarse y mejor confesarse" (EE.32)—, sino que comienza por dar gracias por los beneficios recibidos (EE.43, primer punto), y luego pasa a "demandar cuenta al ánima..." de los pecados cometidos —graves, leves, o simples imperfecciones— "desde la hora que se levantó hasta el examen presente..." (ibidem, tercer punto).

Ahora bien, este orden es bíblico y, a la vez, muy propio de los Ejercicios de S. Ignacio.

1.1 En primer lugar existe, en la Biblia —sobre todo en los Profetas— un esquema o género literario denominado por los técnicos "rib" (litigio, proceso, planteo...). En él se lo ve a Yahvé convocando a juicio ante un tribunal en el cual Yahvé, como acusador (luego será el Juez también) llama y convoca a los testigos (cielo, tierra, montañas...) y al acusado, Israel (cfr. Mq. 6, 1-2). Pero, después de la convocación y antes de iniciar la acusación, Yahvé enumera sus acciones salvíficas en favor de Israel (ibidem, 3-5); y recién entonces comienza la acusación contra Israel (ibidem, 9 ss.)¹¹.

¹¹ Cfr. *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid, 1971, tomo I, pp. 805-806. El esquema de renovación de la Alianza —del cual forma parte el "rib" de que hablamos en el texto— es similar al esquema de establecimiento de la misma Alianza; y ambos están tomados de las costumbres internacionales de la época en el establecimiento de pactos entre reyes y vasallos. Según este esquema, después de la presentación del rey y antes de enunciar las condiciones de la alianza o, en el caso de un restablecimiento de la misma, de enumerar las violaciones cometidas contra una alianza anterior, se enumeran los beneficios ya concedidos por el rey a sus vasallos. Este es, por ejemplo, el esquema —aunque algo confuso— en Jr. 2,1-37, donde el recuerdo de los beneficios antaño concedidos por Yahvé a Israel está en Jr. 2,6-7: "...Yahvé, que nos subió de la tierra de Egipto, que nos llevó por el desierto, por la estepa... por tierra seca y sombría, tierra por donde nadie pasa y en donde nadie se asienta... Luego nos trajo a la tierra del vergel..."; y a continuación, el recuerdo de los dones se mezcla con el de las ingratitudes (ibidem, 8-13). Para el esquema o estructura jurídica del establecimiento de una Alianza de Yahvé con Israel, cfr. J. S. Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia*, Paulinas, Buenos Aires, 1964 (sobre las alianzas extrabíblicas, sobre

Lo mismo se nota en el Cántico de Moisés, según Dt. 32, 1-25 (ver nota de la Biblia de Jerusalén): después de una introducción de carácter sapiencial (vv. 1-2: "Prestad oídos, cielos... escuche la tierra..."), que es como una convocatoria de los "testigos" en este "juicio"), los vv. 3-7 proclaman la grandeza de las obras del Señor en favor de su pueblo, y los vv. 8-14, su providencia en favor de Israel. Recién después de todos estos recuerdos —que debieran ser gratos para el pueblo— Yahvé habla de sus infidelidades como pueblo de Dios, o pueblo de la Alianza, con El.

Este mismo esquema se da en los Salmos de renovación de la Alianza de Jahvé con su Pueblo.

Por ejemplo, en el Salmo 95 (es el "invitatorio" de la Liturgia de las Horas): los vv. 1-7 son el reconocimiento de los beneficios recibidos en la creación y en la elección; y los vv. 8-11, la acusación que hace Yahvé, introducida por un llamado de atención ("¡Oh, si escuchárais hoy su voz!").

Lo mismo diríamos del Salmo 81: los vv. 1-8 manifiestan la alegría de Israel por los beneficios recibidos en un pasado glorioso: y los siguientes, vv. 9-15, son la acusación de Yahvé a su pueblo, introducida por un llamado de atención ("Escucha, pueblo mío... ¡Ah, Israel, si quisieras escucharme!").

1.2 El mismo esquema se da en los Ejercicios de S. Ignacio.

En primer lugar, antes de la *Primera semana*, S. Ignacio nos hace considerar el *Principio y Fundamento*: y en éste, nos hace considerar la Alianza que Dios ha establecido, en la creación, con toda la humanidad; y luego, con la Iglesia, en Cristo.

Ahora bien, sólo a la luz de esta Alianza —tanto la primera, establecida en Adán, en Noé... en Abrahán y en Moisés, como la nueva Alianza, cuyo Mediador es Cristo (cfr. Hb. 8,6, con nota de la Biblia de Jerusalén)— y de la gratitud que debe despertar en nosotros cuando la consideramos en el *Principio y Fundamento* (EE.23), se puede hacer bien la *Primera semana* (EE.45 ss.).

¿Por qué? Porque la "vergüenza y confusión de mí mismo..." que me hace pedir S. Ignacio en la primera meditación de la *Primera semana* (EE.48) sólo la voy a sentir si, como dice el profeta Ezequiel, el Señor ha restablecido su Alianza conmigo: "Yo mismo restableceré mi alianza contigo, para que... te avergüences... cuando yo te haya perdonado" (cfr. Ez.16, 42-43, con nota de la Biblia de Jerusalén).

Por eso —y es lo que queremos hacer notar, en segundo lugar,

todo pp. 25-33). Una aplicación del mismo esquema de la Alianza bíblica a la vida religiosa se puede ver en Paulo VI, discurso a los Dominicos (Cfr. *OR.*, VI [1974], n. 39, p. 8), y también M. A. Fiorito, "Alianza bíblica y regla religiosa", *Stromata*, 21 (1965), pp. 291-324 (la consecuencia de esta visión de teología bíblica de la vida religiosa es que la "regla religiosa" es histórico-salvífica y se cumple por gratitud al que ha tenido la iniciativa —Dios nuestro Señor— de establecer una alianza con cada Fundador religioso y su familia religiosa).

en los Ejercicios— el orden de las meditaciones de la *Primera semana* va de fuera —historia del pecado, en la meditación del *1ro.*, *2do* y *3er.* pecado (EE.45-53)— hacia adentro —meditación del *pecado propio* (EE.55-61)—; o sea, que S. Ignacio quiere que me sienta perdonado antes de que considere el proceso de mis propios pecados.

Sólo en la medida en que sintamos gratitud por el perdón y la salvación que estamos recibiendo, podremos conocer en toda su profundidad y malicia el propio pecado contra nuestro Redentor y Salvador que, "...de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados..." (EE.53).

Porque la meditación del *1ro.*, *2do.* y *3er.* pecado no es sino darme cuenta, en el castigo que tantos otros *pecadores* han recibido —"por un solo pecado... (capital)..."—, que yo, *hasta este momento*, he sido perdonado (EE.48,50-53).

* * *

El pecado no es sólo —ni principalmente— una falta contra un "mandamiento": por eso S. Ignacio, al hacernos considerar "...la fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene *en sí*", añade con toda intención: "*dado que no fuese vedado*" (EE.57).

La hipótesis es una ficción; pero sirve para expresar que el pecado, en sí —es decir, en último término— no consiste en haber hecho algo "vedado".

Es ilustrativa la parábola del Hijo pródigo —que debiera llamarse del Padre misericordioso— (Lc. 15,11-31). Todo el capítulo es el que mejor declara, entre los Sinópticos, la verdadera noción del pecado; y no es casual que sea precisamente el que mejor declara la ternura del amor de Dios para con los hombres.

La parábola opone dos concepciones del pecado y de la justicia —que es su contrario—. Una es la del Hijo mayor: no es exactamente la de los fariseos, pero se parece; y la justicia consiste en salvaguardar un orden exterior. La otra concepción del pecado está representada en el Hijo menor: su pecado no consiste solamente en haber "...devorado tu hacienda —como pensaba el Hijo mayor— con prostitutas" (cfr. Lc. 15,30), sino en haberse alejado del Padre (cfr. Lc. 15,13).

Esta es la enseñanza de la parábola del Hijo pródigo, que debiera llamarse del Padre misericordioso: el Hijo menor ha pecado rehusando ser hijo, es decir, rehusando recibirlo todo del Padre y pretendiendo no depender en nada de El, sino de sí mismo —como otrora lo hizo Adán—. El Hijo mayor cree que no ha pecado, porque se ha quedado externamente en la casa del Padre; pero vive en ella como mercenario y no como hijo¹².

¹² Cfr. St. Lyonnet, art. *Péchè*, DBSupl. VII, cc. 489-490 (La parábola del hijo pródigo). El pecado no deja de ser una ofensa a Dios. Por el contrario, el hijo pródigo declara, en dos ocasiones, que "he pecado contra

Esta segunda concepción del pecado lo minimiza de dos maneras: una, al reducirlo a la violación externa de una ley que no dice relación personal con Dios; y la otra, al hacer que el pecado cometido en un orden de cosas pueda ser compensado con otras de otro orden —largas oraciones, diezmos, ayunos... y obras de supererogación—¹³.

Esto es lo que nos enseña otra parábola, la del fariseo y del publicano (Lc. 18,9-14). El fariseo piensa que no ha pecado —gravemente—; y que, en cambio, ha crecido en mérito ante Dios, porque —dice— “ayuno dos veces por semana, doy diezmo de todas mis ganancias...” (Lc. 18,12). Mientras que el publicano se sabe pecador, y por eso pide perdón, y “bajó a su casa justificado” (Lc. 18,14) Y ¿qué quiere decir que ha sido “justificado”? Si el pecado consistiera —como vimos en la Parábola del Hijo pródigo— en la violación de un orden exterior, nadie podría ser perdonado hasta que no rehiciera externamente el orden violado; pero como el pecado consiste —como vimos poco más arriba— en haberse alejado de Dios —y no sólo en haber violado un orden meramente exterior—, puede uno ser justificado

el cielo y contra Ti” (Lc. 15,18 y 21). Pero se trata de saber en qué está la ofensa. ¿Es en el haber “disipado la herencia familiar”, como se lo pretende con frecuencia, con el pretexto de que la partida de la casa familiar no se la presenta en ningún lugar como un acto de desobediencia? Así lo juzga el hijo mayor: “ha devorado tu hacienda...” (Lc. 15,30), conforme a la idea que se hace de la justicia y del pecado. Pero no es esa la enseñanza de la parábola: el pródigo ha ofendido a su padre rehusando ser su hijo. Este rechazo y esta pretensión (de no recibirlo todo del padre) se traducen concretamente al exterior por el alejamiento de la casa paterna (Lc. 15,13), según el esquema bíblico que concibe al pecado como un alejamiento de Dios, y a la conversión como un retorno a Dios. Es el mero retorno del hijo lo que alegra al padre, y no su retorno “sano” (Lc. 15,27), como lo imaginan los servidores; y esto por ser su hijo.

¹³ “En el judaísmo antiguo, el pecado pierde virulencia por dos razones: por la casuística, y por la idea de los méritos. La casuística consiste en fijarse si se ha trasgredido uno o varios de los 613 mandamientos y prohibiciones de la Torá, o los preceptos de la tradición... Se clasifican los pecados en conscientes o inconscientes, en graves y leves. Lo principal es no cometer pecados graves. Esta casuística tiene como consecuencia el no considerar ya el pecado como rebelión contra —la Persona de— Dios. Por la idea del mérito (por otra parte), el pecado queda minimizado en cuanto el mérito ofrece... un contrapeso. Los méritos contrapesan al pecado. Son numerosos los méritos que puede alegar un hombre piadoso... El mérito, según una imagen utilizada con frecuencia, es como un capital que va creciendo en el cielo y que queda allí acumulado para el hombre piadoso. Lo único que interesa es que, en el juicio final, los méritos pesen más que las trasgresiones... La minimización del pecado por medio de la casuística y la idea del mérito tiene una terrible consecuencia. En efecto, cuando no se toma en serio el pecado, el hombre piensa demasiado bien de sí mismo. Se siente seguro de sí, se siente justo por sí mismo... y tiene conciencia de estar por encima del nivel de los otros...” como se ve en la parábola del fariseo y del publicano (cfr. J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1974, vol. I, pp. 176-181: “La piedad que separa de Dios”).

—o sea, perdonado— con sólo volverse a Dios —como el Hijo pródigo, como el publicano de la parábola—, y aún antes de haber re- hecho —si es que puede hacerlo, como es el caso de Zaqueo (cfr. Lc. 19,8)— ese orden exterior violado.

* * *

Si nos fijamos bien, hasta ahora no hemos sino afirmado un hecho: tanto en la Sagrada Escritura —en el esquema profético del “rīb” o proceso y en los salmos de la renovación de la Alianza—, como en los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio —en el orden de todos los Ejercicios, que comienzan con el *Principio y Fundamento*, y en el de los “ejercicios” de la *Primera semana*—, la consideración de los beneficios recibidos de Dios antecede a la de los pecados cometidos contra ese mismo Dios tan bueno. Nos faltaría, pues, ver la razón de este orden.

1.3 ¿Cuál es la razón última de este orden?

La razón última es el motivo de la conversión que tanto la Biblia como los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio tratan de lograr con ese orden de verdades —porque tan verdad son los beneficios de Dios como los pecados de los hombres—. Y este motivo es la Bondad de Dios, que se manifiesta en los beneficios concedidos; y por eso hay que considerarlos antes que los pecados cometidos. “Tan sólo —nos dice un autor¹⁴— cuando los ojos del hombre se abren para ver la bondad de Dios, este hombre conoce su culpa y la lejanía en que está de Dios”.

Es el mensaje de la historia de la conversión de Zaqueo, jefe de publicanos (Lc. 19,1-10): “El hecho de que Jesús quiera albergarse en su casa, en casa de este hombre despreciado y a quien todos evitaban, es para Zaqueo inconcebible... Jesús le concede su comunión¹⁵. Esta

¹⁴ Cfr. J. Jeremías, *Teología...* (o. c. en nota 13), p. 187.

¹⁵ “Jesús concedió el perdón, no sólo de palabra, sino también por medio de acciones. La forma de proclamación —por medio de acciones— que más impresionó a los hombres de su época fue la comunión de la mesa que Jesús tuvo con los pecadores: el hecho de que Jesús se sentara a la mesa... Para medir exactamente qué es lo que Jesús hizo al comer con los pecadores, debemos saber que, en Oriente y hasta el día de hoy, el acoger a una persona e invitarla a la propia mesa (Jesús, en el caso de Zaqueo se hizo invitar, y esto es equivalentemente lo mismo que invitar), es una muestra de respeto. Y significa una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón: en una palabra, la comunión de mesa es comunión de vida... Especialmente en el judaísmo la comunión de mesa significa comunión ante los ojos de Dios, porque todo comensal, al comer uno de los trozos de pan que se ha partido, participa en las palabras de alabanza que el dueño de casa ha pronunciado sobre el pan antes de partirlo. Así que las comidas de Jesús con publicanos y pecadores no son meros acontecimientos situados en un plano social, no son mera expresión de la extraordinaria humanidad de Jesús y de su generosidad social y de su simpatía y soli-

bondad de Jesús sobrecoge a Zaqueo... La bondad de Dios es el único poder que a un hombre puede conducirlo realmente a la conversión... La gracia de Dios sobrecoge a los rebeldes. Lo que resuena... en el Antiguo Testamento, aunque sólo sea ocasionalmente (por ejemplo, en Is. 44,22), se convierte en tema central de la predicación de Jesús... Jesús y el Nuevo Testamento en su totalidad, no conocen, en último término, más que un solo motivo... de conversión: la Bondad de Dios¹⁶.

Y porque la Bondad de Dios es, no sólo en la Biblia sino también en S. Ignacio —tanto en el examen de conciencia como en la *Primera semana*— el motivo último y más fuerte de la conversión, el pecado más grave es el de la ingratitud a un Dios que ha hecho tanto por nosotros. Lo dice S. Ignacio así, en una carta a Simón Rodríguez, uno de sus “primeros compañeros”, en aquel momento Provincial de Portugal: “En la suma y divina Bondad... (considero que), salvo meliori iudicio, la ingratitud... (es) cosa de las más dignas de ser abominadas, delante de nuestro Creador y Señor y delante de las creaturas capaces de su divina y eterna gloria, entre todos los males y pecados imaginables, por ser ella *desconocimiento de los bienes, gracias y dones recibidos, causa, principio y origen de todos los males y pecados*, y por el contrario, el conocimiento y gratitud de los bienes y dones recibidos... (es) amado y estimado así en el cielo como en la tierra...¹⁷.”

* * *

Al terminar nuestras consideraciones sobre el orden seguido por S. Ignacio en su examen de conciencia y sobre su razón última, y al ver la coincidencia entre su punto de vista y el de la Biblia, pensamos que a más de un lector se le pudo haber ocurrido la pregunta: “¿De dónde le viene a éste —en nuestro caso, S. Ignacio— esta sabiduría?” (cfr. Mt. 13,54).

Nuestra respuesta será solamente recordar las palabras —atribuidas a Polanco— que figuran en el prefacio de la primera edición latina, aprobada por el Papa en 1548, cuando todavía vivía S. Ignacio. Dicen así: “Estos... Ejercicios Espirituales... han sido compuestos por nuestro Maestro en Cristo Ignacio de Loyola, fundador de nues-

daridad con los despreciados, sino que su significación es más profunda: esas comidas son la expresión de la misión y mensaje de Jesús (cfr. Mc. 2,17)... celebraciones anticipadas del banquete salvífico del fin de los tiempos (cfr. Mt. 8,11), en las cuales se representa ya la comunidad de los santos (cfr. Mc. 2,19)...” (cfr. J. Jeremías, *Teología*... —o. c. en nota 13—, pp. 140-141).

¹⁶ Cfr. J. Jeremías, *Teología*... (o. c. en nota 13), pp. 186-188.

¹⁷ Cfr. MHSI. MIgn. *Epp.* 1, p. 192; *Obras completas* de S. Ignacio, BAC, Madrid, Carta 15 —segunda edición—, p. 644.

tra Compañía de Jesús y (su) Preósito General, enseñado *no tanto por los libros, cuanto por la unción del Espíritu Santo*...¹⁸.

De esta “unción del Espíritu Santo” es testigo el mismo S. Ignacio cuando, dictando su *Autobiografía* al P. Cámara, le decía —refiriéndose a una experiencia tenida en Manresa, cuando hizo y comenzó a redactar sus Ejercicios—: “...estando allí sentado —es la experiencia llamada del Cardoner, nombre del río a cuya orilla estaba sentado—, se le empezaron a abrir los ojos... entendiéndolo y conociendo *muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y letras*... Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una gran claridad en el entendimiento, de manera que, en todo el discurso de su vida... juntando todas cuantas ayudas haya *tenido de Dios* y todas cuantas cosas ha *sabido*, aunque las junte *todas en una*, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella sola vez” (*Autobiografía* n. 30)¹⁹.

¹⁸ Cfr. MHSI. MIgn. *Exercitia*, p. 79; *Directoria*, p. 568. Polanco, autor de este prefacio, le dice a Oviedo, “cómo, queriendo entender del Padre (Ignacio) cómo pondríamos en los Ejercicios, si el nombre del que los hizo y etc., no quiso (nuestro Padre) entender en nada, sino remitirse a nosotros; y así pusimos como va —en el prefacio citado en el texto—, por parecernos así convenir; aunque los epítetos no sé cómo le agradarán” (cfr. MHSI. MIgn. *Epp.* 2, p. 219).

¹⁹ El testimonio de Polanco abarca más porque, además de “la unción del Espíritu...”, menciona “la experiencia interior y el trato con los demás”. Ahora bien, ¿qué relación existe entre estas tres “fuentes” de los Ejercicios? La respuesta nos parece obvia: el Espíritu Santo está siempre actuando y, por tanto, si algún sentido tiene aquí mencionar expresamente su “unción” es porque con ella se quiere indicar, como “fuente” de los Ejercicios, una experiencia personal peculiar. Es lo que han pensado los historiadores que han estudiado especialmente la “génesis” del libro de los Ejercicios. Por eso ponen, de común acuerdo, la “fuente” principal de los Ejercicios en la eximia ilustración que S. Ignacio tuvo —al parecer, hacia agosto de 1522— a orillas del río Cardoner, en las afueras de Manresa (cfr. I. Iparraguirre, *Historia de la práctica de los Ejercicios de S. Ignacio*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1946, volumen I, p. 37). Después de esta experiencia extraordinaria —o, como decía Polanco, “unción...”— del Espíritu, hizo S. Ignacio la experiencia personal de los Ejercicios. Y después de haber hecho los Ejercicios él mismo, comienza a darlos a otros (cfr. M. A. Fiorito y A. Swinnen, “Saber dar razón de los Ejercicios”, *Boletín de Espiritualidad*, n. 49, pp. 1-4). A este propósito —de las gracias recibidas por S. Ignacio y nuestra ciencia actual— decía un teólogo de profesión como K. Rahner: “Seamos sinceros nosotros, los teólogos: cuando oímos repetir la vieja tradición según la cual los Ejercicios nacieron de una inspiración especial del Espíritu Santo, en el fondo nos quedamos escépticos, o por lo menos restringimos esta afirmación de tal manera que se convierte en algo anodino y nos contentamos con pensar que lo verdaderamente prodigioso en este libro es que un individuo, que todavía no había estudiado teología, *no pecara contra ella* y, por lo demás, sacara partido... de lo que, al fin y al cabo, sólo sabía gracias a nosotros, aunque más no fuera por los pequeños arroyuelos del catecismo y demás literatura edificante...” (cfr. K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder,

Y con esto podemos ya pasar a considerar el punto siguiente.

2. Por qué pasos procede S. Ignacio en el examen

S. Ignacio indica, en sus Ejercicios, cinco pasos o "puntos" (EE. 43): dar gracias por los beneficios recibidos, pedir gracia para conocer los pecados y lanzarlos, pedir cuenta desde la hora de levantarse hasta el momento presente, pedir perdón a Dios, y finalmente proponer la enmienda con su gracia.

Pero no podemos limitarnos a esta indicación escueta, sino que debemos completarla con otras indicaciones esparcidas acá y allá por todo su libro de Ejercicios. Este no es un libro sistemático —como lo hubiera escrito S. Tomás o cualquier otro teólogo especulativo—, sino un libro práctico, para guía del que da los Ejercicios. Es un libro que describe muy suscitadamente experiencias personales "...para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor...", como bellamente dice S. Ignacio al final de su libro, al describir a los que —como él— son "teólogos positivos... como S. Jerónimo, S. Agustín y S. Gregorio, etc. (EE. 363).

Por tanto, debemos tener en cuenta, como paso previo a los que S. Ignacio enumera hablando directamente del examen de conciencia, la *Tercera Adición* (EE. 75), con la que quiere se comience toda hora de oración —y el examen de conciencia lo es para S. Ignacio—; y, como término, el rezo del *Pater noster*, con el cual quiere que se acabe toda hora de oración (EE. 54 y *passim*).

Veamos uno por uno estos siete pasos.

2.1 La presencia del Señor que me "mira, etc."

Es, como acabamos de decir, el comienzo de cada hora de oración (EE. 75)²⁰. No se trata de mirarlo yo al Señor, sino de considerar más bien que él "...me mira, etc."; y, además, hay que tener en cuenta el enigmático "...me mira, etc." que, al no decir nada en concreto, puede decir tanto.

a. Ayuda, a este propósito, la experiencia del autor del Apocalipsis. Por ejemplo, en la visión introductoria nos dice así: "Yo, Juan... me encontraba en la isla Patmos... Caí en éxtasis... y oí detrás de mí una gran voz... Me volví a ver qué voz era la que me hablaba, y al volverme vi siete candeleros de oro (símbolo de la Iglesia en oración), y en medio de los candeleros como a un Hijo de Hombre, vestido de una túnica talar (símbolo del sacerdocio de Cris-

Barcelona, 1963, p. 97). La "inspiración especial del Espíritu Santo", aceptada por un teólogo de profesión en el autor de los Ejercicios Espirituales, debe ser aceptada con mayor razón por un exegeta de profesión, porque la Biblia está más cercana de la vida que la Teología profesional.

²⁰ Es también el comienzo de la *Liturgia de las Horas*: ésta comienza con una oración ("Señor, abre mis labios..."), y continúa con la antifona y el Salmo 95, que es una actualización de la presencia del Señor ("Venid... entremos en su presencia...").

to, en medio de su Iglesia), ceñido al talle con un ceñidor de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve (símbolo de su eternidad). Sus ojos como llama de fuego (símbolo de su ciencia divina y conocimiento a fondo de todo); sus pies parecían de metal precioso acrisolado en el horno (símbolo de su estabilidad); su voz como voz de grandes aguas..." (Ap. 1,9 ss.). Y la visión introductoria continúa, presentándonos una imagen impresionante de Cristo presente en su Iglesia: y se repite al comienzo de cada carta, ya en un rasgo, ya en otro, según sea la situación particular de cada una de las siete iglesias (Ap. 2-3)²¹.

Esta visión preparatoria del Apocalipsis —y su repetición por partes en cada carta— es muy a propósito para iniciar un examen de conciencia. Porque, ¿qué es sino un examen de conciencia cada una de esas cartas a las siete Iglesias? Y es un examen que, como veremos luego lo pide S. Ignacio, no se hace por simple introspección, sino que es el mismo Señor, Resucitado y glorioso, quien lo hace con cada Iglesia²².

²¹ Hay, en el Apocalipsis, otras "visiones" que nos pueden ayudar a tener la experiencia del "...Señor que me mira, etc." (EE. 75). Por ejemplo cuando el autor del Apocalipsis ruega "...gracia y paz de parte de Aquel que es, que era y que va a venir (el Padre), de parte de los siete Espíritus (la plenitud del Espíritu, o sea, el Espíritu Santo) que están ante su Trono, y de parte de Jesucristo (el Hijo Encarnado), el Testigo fiel, el Primogénito entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra... Yo soy el Alfa y el Omega... el Todopoderoso (o sea, la Trinidad de las tres Personas antes nombradas por separado)" (Ap. 1,4-8). Y también la visión posterior: "...vi un trono erigido en el cielo, y Uno sentado en el trono... Vi también en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro... sellado con siete sellos. Y... nadie era capaz, ni en el cielo ni en la tierra ni bajo tierra, de abrir el libro ni de leerlo. Y yo lloraba mucho, porque no se encontraba nadie digno de abrir el libro ni de leerlo. Pero uno de los Ancianos me dijo: no llores, mira, ha triunfado el León de la tribu de Judá... El podrá abrir el libro y sus siete sellos. Entonces vi de pie, en medio del trono... un Cordero como degollado: tenía siete cuernos (o sea, la plenitud del poder mesiánico) y siete ojos, que son los siete espíritus (o sea, la plenitud del Espíritu mesiánico), enviados a toda la tierra. Y se acercó, y tomó el libro de la mano derecha del que está sentado en el trono... etc., etc." (Ap. 4,2 a 5, 14). Finalmente también puede ayudarnos la "visión" del "...que monta el caballo blanco..." (Ap. 6,2 y 19,11-16), imagen de Cristo que interviene, a favor de su Iglesia, en la historia de los hombres.

²² "El Autor —del Apocalipsis— presenta a la asamblea —litúrgica— su experiencia de Cristo (Ap. 1,9-20): es la aparición inicial, una experiencia trastornadora, análoga a aquella de la Transfiguración que encontramos en los Evangelios sinópticos. El Cristo glorioso, presente en medio de la Iglesia, Mesías, Sacerdote, Dios, el Cristo muerto y resucitado, con quien el Autor entra en contacto, y recibe un mensaje que ha de dar a las Iglesias, mensaje que está especificado en las siete cartas (Ap. 2 y 3). Aún haciendo alusión a situaciones y sucesos del fin del primer siglo, el mensaje tiene, intencionalmente, un valor universal: está dirigido a la Iglesia de todos los tiempos (representada por las "siete Iglesias de Asia"). ¿Cuál

b. Puede ayudarnos también, como preparación al examen de conciencia, el Salmo 139.

El Salmo tiene tres partes o movimientos, que se articulan entre sí —salvo algunas fallas, que pueden tal vez superarse intentando otra traducción—: 1. Yahvé lo ve todo, porque está en todas partes (vv. 1-10); 2. las mismas tinieblas, por espesas que sean, no pueden sustraerse —o sustraernos— a su mirada (vv 11-19); 3. y por eso el salmista se abandona con confianza y se pone en sus manos (vv 20-24).

Incluso la tercera parte, cuando se habla de los sin ley y se pide su destrucción, puede entenderse como manifestación de una identificación de voluntades: lo que Yahvé “odia” —expresión hebrea—, lo “odia” también el salmista (la manera de hablar hebrea, siempre concreta, no habla del “pecado”, sino del “pecador”²³).

La segunda parte, que se refiere a las “tinieblas”, puede aplicarse

es su contenido? Cristo, hablando siempre en primera persona, prolonga y extiende a la Iglesia la experiencia de la visión inicial. Se dirige a cada Iglesia siguiendo un esquema fijo, casi idéntico, que se repite en las siete cartas. Cristo, ante todo, se presenta a la Iglesia, recordándole lo que El es para ella (esto nos recuerda la *Tercera Adición*; y lo que enseguida diremos, en el primer punto del examen ignaciano de conciencia, cuando damos gracias a Dios por los beneficios recibidos). Luego, hace un balance de la vida de la Iglesia (es el tercer punto del examen ignaciano, cuando se pide cuenta...): alaba y anima lo que anda bien (volvemos así al primer punto del examen ignaciano, porque lo que anda bien se debe también a la gracia del Señor), reprocha y fustiga sin términos medios lo que va mal (es lo propio del tercer punto del examen ignaciano). Sigue una exhortación particular (es el quinto punto del examen ignaciano), proporcionada a la situación que la Iglesia está viviendo...” (cfr. H. Vanni, “Ejercicios espirituales y Apocalipsis”, *Boletín de Espiritualidad*, n. 60, p. 4). Próximamente se publicará, en Ediciones Paulinas (Buenos Aires), un comentario del mismo autor, H. Vanni, sobre el Apocalipsis.

²³ La actual Liturgia de las Horas ha evitado el problema que pueden crearle, a un lector moderno, estas “invectivas”: ha quitado, del salmo, estos versículos. Es una solución práctica. Otra solución sería leer un buen comentario del Salmo 139. Por ejemplo, E. Beaucamp nos dice lo siguiente: No olvidemos que el genio esencialmente concreto de Israel no hace distinción entre injusticia y hombre injusto: a sus ojos, el mal tiene siempre rostro humano, y por eso no conoce otro modo de erradicar el mal que exterminando al malvado. Habrá que esperar hasta Cristo y su enseñanza para aprender que solamente el mal —y no el malvado— puede ser legítimamente destruido (cfr. E. Beaucamp, *Israele attende il suo Dio*, Edizioni Paoline, Milán, 1970, p. 468). Y poco más arriba había dicho (ibidem, p. 467), que el salmista se reconoce, en sentido pleno, criatura de Yahvé al afirmar, con toda su fuerza, su adhesión total a la voluntad de su Dios. La perfección de esta adhesión es tal que el salmista no tiene otro afecto ni repugnancia que no sean las que tiene Yahvé. Esta invencible repugnancia —respecto de la maldad— se manifiesta más claramente en otro Salmo en el cual el salmista, después de haber largamente evocado la perfección de la obra divina, termina su himno entusiasta con un versículo lleno de furor contra los que desnaturalizan esa obra divina (cfr. Salm. 104,35).

a las pruebas y tentaciones —desolaciones, sequedades... y otras aparentes “ausencias” de Dios (cfr. EE. 317, 320...324)—. La audaz imagen del seno materno (vv 13, 15 y 16) nos remite a las “tinieblas”, símbolo del tiempo precedente a nuestra existencia, cuando sin embargo Dios ya nos conocía a cada uno: “. . . en tu libro están escritos todos los días que (me) han sido señalados, sin que aún exista uno solo de ellos” Y lo que más maravilla al salmista es que, “al terminar —todas las tinieblas: las del seno materno y las de las múltiples pruebas de la vida— todavía estoy contigo” (v. 18)²⁴.

Lo que le da, pues, unidad al Salmo 139 es la experiencia de la mirada de Dios desde antes de la existencia de cada hombre, durante ella y hasta el fin de la misma; y el sentimiento de pertenencia que esa mirada despierta en quien la experimenta.

c. El Cristo joánico.

Esta mirada del Señor, que conoce sobrenaturalmente acontecimientos y hombres, es una de las características del Cristo joánico. Se manifiesta por primera vez cuando le dice a Natanael: “Antes de que Felipe te llamara —o sea, cuando aún estabas solo— te vi debajo de la higuera” (cfr. Jn. 1, 48, con nota de la Biblia de Jerusalén). Y a continuación se mantiene, como una constante, en el Cuarto Evangelio.

Y en el Apocalipsis se manifiesta al principio, cuando el autor nos habla de “sus ojos como llama de fuego...” (Ap. 1, 14), que “. . . sondea los riñones y los corazones —o sea, a todo el hombre, pero sobre todo su interior más oculto—” (Ap. 2, 23; sobre la bina riñones-corazón, cfr. Sab. 1, 6, con nota de la Biblia de Jerusalén).

Esta mirada del Señor —luego veremos que el examen de conciencia no se hace, según S. Ignacio, por mera introspección— es lo más a propósito para lo que aquí se pretende.

Necesitamos, para hacer bien nuestro examen de conciencia, de una mirada del Señor penetrante como su Palabra “. . . viva y eficaz... (que) penetra hasta las junturas y la médula, hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón. No hay para ella nada invisible...” (Hb. 5, 12-13).

2.2 Dar gracias por los beneficios recibidos.

Es el segundo paso de todo examen de conciencia, como lo dice expresamente al comienzo de sus Ejercicios (EE. 43) Y nos parece que debe ser completado, en la manera de dar gracias, con lo que, al final de los mismos Ejercicios, S. Ignacio nos dice en la *Contemplación para alcanzar amor* (EE. 230-237).

Queremos decir que nos debiéramos acostumbrar a dar gracias a Dios según el esquema que S. Ignacio nos presenta en esta con-

²⁴ La versión de la Comisión Pontificia de la Neo-vulgata de los Salmos, al traducir el v. 18 del Salmo 138, prefiere “ad finem perveniam” a “expergefactus sum” de la antigua Vulgata (cfr. *Liber Psalmorum*, Polyglotis Vaticana, Roma, 1974, p. 161, nota).

templación de los Ejercicios. Según este esquema, lo primero es “traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y (los) dones particulares...” (primer punto, EE.234); pero es igualmente importante “mirar como Dios habita...” (segundo punto, EE.235), y “cómo Dios trabaja... por mí en todas las cosas creadas sobre la haz de la tierra...” (tercer punto, EE.236), y finalmente “cómo todos los bienes y dones —recibidos por mí— descienden de arriba... como del sol descienden los rayos (y) de la fuente las aguas, etc.” (cuarto punto, EE.237).

Ya hemos visto más arriba la importancia que S. Ignacio le daba a la gratitud y reconocimiento de los bienes y dones recibidos²⁵.

No nos debe, pues, extrañar que, en los Ejercicios, haya elaborado una manera tan perfecta de dar gracias a Dios por los beneficios recibidos —como lo es la *Contemplación para alcanzar amor*—, ni que digamos ahora que la debemos tener en cuenta siempre que deseamos dar gracias a Dios, y de un modo particular en el examen de conciencia, cuando S. Ignacio nos dice que demos gracias a Dios por los beneficios recibidos (EE.43, primer punto).

a. Acabamos de decir que es “perfecta” la manera ignaciana de dar gracias a Dios en la *Contemplación para alcanzar amor*, y con ello queremos decir que es completa.

Se comienza desde fuera —en el primer punto— y se llega adentro del don, viendo en él “cómo Dios habita...” —segundo punto— y “cómo... trabaja... por mí en todas las cosas creadas...” —tercer punto—. Y se va desde el pasado —en que los beneficios se han recibido— al futuro, porque, al considerar “cómo descienden... así como del sol descienden los rayos y de la fuente las aguas...” —cuarto punto—, la metáfora del sol y de la fuente sugiere a las claras que los beneficios se seguirán recibiendo —si no nos hacemos demasiado indignos—. Y, finalmente, se comienza abajo —en el don recibido— y se llega arriba, a la “suma e infinita...” Bondad.

b. La presencia de Dios en el don o beneficio —segundo punto— y su acción benéfica en nuestro favor —tercer punto—, si se unen en uno, tienen un nombre en la Biblia: la “gloria de Dios”.

En todo el AT —y también en algunos autores del NT, como el Evangelista Juan—, existe un concepto, en hebreo “kabod” (en griego, “doxa” y en castellano “gloria”), que expresa la *presencia de Dios*, que se manifiesta *activa en nuestro favor*. La “gloria del Señor” se asocia, cuando se la interpreta en esta forma, con las grandes gestas —hechos, maravillas...— del Señor en favor de su pueblo: “Yo manifestaré mi gloria a costa del Faraón y de todo su ejército... Sabrán los egipcios que Yo soy Yahvé cuando me haya cubierto de gloria a costa de Faraón, de sus carros y de sus jinetes...” (Ex 14,4-18).

En el tiempo del desierto, esta “gloria” se da preferentemente en el Arca o Tienda del Encuentro (Ex. 40,34); y en el tiempo de los reyes, en el Templo (1 Re. 8,11).

Más adelante Ezequiel ve cómo esta “gloria” retorna a un nuevo templo mesiánico —Cristo y su Iglesia— (Ez. 43,2-11), y se manifiesta a todos los pueblos de la tierra (cfr. Salm. 97,6).

En el NT, mientras S. Lucas prefiere reservar el término “gloria” o para la Ascensión del Señor o para la Parusía, S. Juan lo aplica a la misma vida del Señor: “hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo...” (cfr. Jn. 1,14, con nota de la Biblia de Jerusalén). Sobre todo la “gloria” del Señor se manifiesta en los milagros o “signos”, de los cuales S. Juan sólo narra siete (cfr. Jn. 2,11): “...manifestó su gloria...”, al hacer el primer “signo” en Caná)²⁶.

S. Pablo, en su segunda carta a los de Corinto, habla de la “gloria” efímera en el rostro de Moisés (2 Co. 3,7, con nota de la Biblia de Jerusalén), como prueba de que la gloria del AT debía dejar paso a la “gloria” mucho mayor y permanente del NT, que “...está en la faz de Cristo” (2 Co. 4,6).

En una palabra, para San Pablo la gloria del Padre —su presencia salvífica— se manifiesta sobre todo en Cristo.

* * *

Lo que acabamos de decir nos permite terminar relacionando la visión paulina de la “gloria” de Dios con la visión ignaciana del “don” de Dios: el Don por excelencia del Padre es, para S. Ignacio, Cristo; y Cristo es, para S. Pablo, la Gloria del Padre.

S. Ignacio, ya desde el primer “coloquio” de la primera meditación de la *Primera semana* nos propone a “...Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz... (y nos hace considerar) cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados” (EE.53).

Y, al final de los Ejercicios, en la *Contemplación para alcanzar amor*, nos hace contemplar a Cristo como suma y recapitulación de todos los beneficios recibidos en el pasado, y también de los que en el futuro vamos a recibir: “...el Señor —nos dice— desea dárseme en cuanto puede” (EE.234) y lo mismo nos lo vuelve a decir bajo la metáfora del sol y sus rayos, o de la fuente y las aguas (EE.237)²⁷.

El motivo último de la “vergüenza y confusión de mí mismo...”,

²⁶ Cfr. *Comentario Bíblico San Jerónimo...* (o. c. en nota 11), tomo III, p. 319, y tomo V, pp. 796, y 847-848.

²⁷ Cfr. T. Dias, “¿Es cristológica la contemplación ‘ad amorem’?”, *Manresa*, 45 (1973), pp. 299-300: “Los documentos citados —en el curso de este artículo— parecen suficientes para testimoniar el sentido cristológico de la Contemplación para alcanzar amor. Aquel Cristo, cuyo resplandor y divinidad contempla el ejercitante en la cuarta semana (EE. 223), es el mismo cuya poderosa acción, a un tiempo creadora y redentora, universal y personal... contempla en este último ejercicio. La perspectiva del ejercitante abraza todo el universo en que pulsa esta presencia íntima del ‘Eterno Señor de todas las cosas’ (es decir, de Cristo)... Esta perspectiva (cristológica) no es nueva en el proceso de los Ejercicios. Hemos visto, ya desde el primer

²⁵ Cfr. MHSI. MIgn. *Epp.* 1, p. 192, citada en nota 17.

que pido en la primera meditación de la *Primera semana* (EE.50), es el mismo que para "...en todo amar y servir a su divina majestad", que pido en la última contemplación de todos los Ejercicios: la gratitud por "tanto bien recibido" (EE.233).

c. Cuando estamos dando gracias al Señor por los beneficios recibidos, debemos recordar que los hemos recibido "en Iglesia"; y que también debemos dar gracias a Dios por los beneficios a la Iglesia, de la cual somos miembros.

Todas las religiones han considerado un acto de justicia agradecer a su dios los beneficios recibidos; pero nuestra religión, tal cual ella se muestra en la Biblia, tiene su originalidad en esto: al reconocimiento de los favores recibidos por una persona, miembro del Pueblo de Dios, se añade el reconocimiento de los favores hechos a todo el pueblo. Son muy pocos, pero muy pocos, los actos de agradecimiento estrictamente particulares que se encuentran en el AT: nunca es un hombre quien agradece, sino un hijo de Israel quien agradece al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. El acto de agradecimiento del individuo se inserta en el de toda la comunidad. Además, la deuda de gratitud se la contrae, no sólo respecto de Yahvé, sino también respecto de toda la comunidad: es ésta la que capitaliza todos los beneficios de Dios, y en este tesoro común el individuo, miembro del Pueblo de Dios, encuentra, en los momentos de peligro, fuerza y confianza. Los dones siempre gratuitos de Yahvé no miran exclusivamente al individuo que los recibe, sino que, en último término, miran a todo el Pueblo; y a él se conceden en primer término para que los transmita al individuo, miembro vivo de él.

Así lo ha hecho, en el NT, la Virgen María en su Magnificat: al bendecir al Señor —es decir, en la manera de hablar hebrea o aramea, al darle gracias²⁸— lo que el Señor ha hecho por ella, se ha acor-

ejercicio de la Primera semana, que S. Ignacio habla de Cristo creador (EE. 53)... Hay, sin embargo, que observar que la Contemplación para alcanzar amor desarrolla una realidad de la cual el Principio y Fundamento no es sino un corolario: porque Cristo creó todas las cosas y redimió la humanidad pecadora, se le deben alabanza, reverencia y servicio. Y como el Principio y Fundamento se aplica continuamente a lo largo de todos los Ejercicios... también la visión de Cristo como Creador y como Redentor está en las cuatro semanas, subyacente. En la Contemplación para alcanzar amor como que se recogen los frutos de todas esas simientes lanzadas a lo largo de las cuatro semanas, para obtener una alabanza, una reverencia y un servicio de Cristo más profundos, más plenos, más universales".

²⁸ Cfr. J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*... (o. c. en nota 13), p. 255: El arameo no tiene, como tampoco lo tienen el hebreo, el siríaco o el árabe, un verbo que signifique específicamente "dar gracias", y tienen que acudir por tanto a circunlocuciones como "alabar", "bendecir", "amar". Así que en el verbo "agapân" (amar) resuena claramente la significación de "estar agradecido", como lo muestra claramente Lc. 7,42, que no puede sino significar "¿quién de ellos tendrá mayor gratitud?". En consonancia con esto, también el v. 47b vemos que tiene la significación de "que su gratitud es muy grande".

dado que ella es miembro de un pueblo al cual se le habían hecho promesas (cfr. Lc. 1,54-55).

Y, en la vida actual de la Iglesia, el simple fiel, agradeciendo el pan que come en su mesa, o la salud recibida después de una enfermedad (cfr. St. 1,17: "toda dádiva buena... de arriba viene, desciendo del Padre de las luces...") —si lo quiere hacer como conviene y como puede—, no puede sino asociarse a la Eucaristía que, siglo a siglo, une a todos los cristianos en una única oblación de acción de gracias²⁹.

Es, pues, conveniente que, al darle gracias al Señor en este momento de nuestro examen de conciencia, no nos olvidemos de los beneficios recibidos por los demás, y de los cuales misteriosamente participamos, así como ellos de los nuestros. Más aún, creemos que nos sería más fácil recordar los pequeños —y grandes— beneficios recibidos por nosotros, si comenzáramos por recordar los grandes beneficios recibidos por la Iglesia, como son —dice S. Ignacio en la *Contemplación para alcanzar amor*— "los beneficios recibidos —por todos— de creación (y) redención..." (EE.234).

2.3 Pedir gracia para conocer los pecados y lanzarlos de mí.

Son dos gracias las que pido: la primera, para poder hacer bien el examen de conciencia (todo lo que precede no es sino una introducción al mismo); y la segunda, para poder poner en práctica los buenos propósitos (último punto del examen ignaciano).

Acabamos de ver la importancia que le daba S. Ignacio a la gratitud. Ahora tenemos que llamar la atención sobre la importancia que le da a la petición.

a. En los Ejercicios, la petición es constante.

En la misma oración que llama "preparatoria" —y que es siempre la misma al comienzo de toda hora de oración (EE.55 y passim) S. Ignacio nos hace pedir "...gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones (interiores), acciones y operaciones (exteriores: gestos, postura del cuerpo, etc., etc.) sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE.46).

Y toda hora de oración tiene su petición peculiar, que siempre hay que hacer, una vez terminado el "preámbulo" o "preámbulos" anteriores, y antes de entrar en la materia de la meditación o contemplación, que está siempre íntimamente relacionada con el contenido de la petición. Lo que "quiero y deseo..." en cada hora de oración, es lo que debo pedirle al Señor.

Y luego, en el curso de la oración, pero sobre todo al terminar la hora, debo pedir y pedir: la palabra "pedir" en todas sus formas es la que más se repite en el "coloquio" ignaciano (cfr. EE.54,109, 199...).

El ejercitante es, para S. Ignacio, un verdadero "pobre de Yahvé", un "mendigo de Dios". Y ¿por qué? Porque S. Ignacio está "fir-

²⁹ Cfr. E. Beaucamp, *Israele attende...* (o. c. en nota 23), pp. 93-94.

memente convencido —como S. Pablo en Flp. 1,6— de que, quien inició... la buena obra, la irá consumando...". Y si de Dios debemos esperar la consumación, es evidente que —dice S. Ignacio en sus Constituciones— "en El solo (es menester) poner la esperanza... Y conforme a esta esperanza, el primer medio y más proporcionado será (el) de las oraciones... que deben hacerse a esta santa intención..." (Const. 812).

Sin Dios, no podemos nada; y con Dios, "ninguna cosa es imposible..." (cfr. Lc. 1,37)³⁰.

Pero se nos podría decir: ¿para qué pedir, si Dios conoce nuestras necesidades, aún antes de que se las exponamos? Y la respuesta la da S. Agustín en los siguientes términos: "...debemos comprender que nuestro Dios y Señor no pretende que le descubramos nuestros deseos, porque El ciertamente no puede desconocerlos, sino que pretende que, por la petición, se acreciente nuestra capacidad de desear, para que así nos hagamos más capaces de recibir los dones que nos prepara... Porque, sin duda ninguna, el efecto será tanto mayor, cuanto más intenso haya sido el afecto que le hubiere precedido..."³¹.

Por eso el Señor a veces nos hace esperar antes de responder a nuestras peticiones. Lo que quiere con esta espera —tan frecuente en el Evangelio, no sólo en general, sino sobre todo ante peticiones de sus más íntimos³²— es que nuestro deseo se profundice y que nos fiemos

³⁰ Es un misterio la colaboración de las dos libertades, la divina y la humana. Tal vez quien mejor ha tratado de expresar este misterio es Jeremías. Dios le dice en una de sus revelaciones: "Si te vuelves porque Yo te haga volver..." (Jr. 15,19). Con esta expresión, típica del estilo jeremiano (cfr. Jr. 17,14 y 20,7), el profeta subraya el lazo estrechísimo entre acción humana y acción divina. La misma idea se puede también traducir: "Si vuelves, yo te haré volver..." (cfr. Jr. 1,17). Pero entonces se insiste más claramente en que la buena voluntad del hombre hace posible la acción de Dios en él. A la inversa, el hombre debe reconocer que si Dios no actúa en él, nada puede (cfr. Jr. 31,18).

³¹ Cfr. S. Agustín, *Carta a Proba* (CSEL. 44,56-57): es la lectura de la Liturgia de las Horas del Domingo de la semana XXIX, y el tema continúa hasta el jueves de la misma semana.

³² Cfr. J. Guillet, "La oración en el Evangelio", *Boletín de Espiritualidad*, n. 45, en especial "La oración en la espera", pp. 17-21. La intención del Señor en hacer esperar a sus más amigos la tenemos expresada en el episodio joanino de Lázaro (cfr. Jn. 11,14: "Lázaro ha muerto, y me alegro... de no haber estado allí, para que creáis"); y en su actitud ante la Magdalena, el día de su Resurrección. Dice a este propósito S. Gregorio Magno: "María Magdalena, cuando llegó al sepulcro y no encontró el cuerpo del Señor, creyó que se lo habían llevado y así lo comunicó a los discípulos... Y dice el Evangelio acerca de éstos... que se volvieron —luego de ver el sepulcro vacío— a su casa. Y añade a continuación 'María se había quedado... llorando junto al sepulcro'... Primero lo buscó, sin encontrarlo. Perseveró luego en la búsqueda, y así fue cómo lo encontró: la dilación iba aumentando su deseo, y este deseo, aumentado, le valió hallar lo que buscaba. Los santos deseos, en efecto, aumentan con la dilación. Si la dila-

más de su Persona. La fidelidad sólo se demuestra en el tiempo³³, y un deseo que no dura no es verdadero deseo, sino capricho.

b. Debemos pedir el conocer nuestro pecado.

Lo que es válido en general —la importancia de la petición— lo es, de manera especial, cuando se trata en particular del conocimiento de nuestro pecado.

Sólo Dios puede revelarnos nuestro pecado; por tanto, a El debemos pedir que nos lo revele.

Nos encontramos aquí ante una paradoja: lo que tenemos de más nuestro, el fruto de nuestra libertad, escapa a nuestro conocimiento. Se necesita ser santo para saberse pecador y no se conocen verdaderamente sino las faltas de que uno se convierte. ¿Será éste un círculo vicioso? ¿Cómo, en efecto, poder convertirse si uno no conoce sus faltas? Humanamente hablando, no hay salida: la conciencia queda encerrada en una prisión sin salida.

La única esperanza que nos queda es que la gracia de Dios haga brillar un rayo de verdad a través de las murallas de nuestra conciencia. La primera señal de que Dios se aproxima al alma es la entrada de ella en sí misma, hasta el punto de que es imposible distinguir entre el momento en que Dios viene, y aquel en que el alma entra dentro de sí. El reconocimiento de la falta no es sólo el primer momento del encuentro con Dios, sino su primer efecto: es menester que, desde un primer momento, Dios nos revele la falta que nos aparta de El.

La actitud de quien intenta un examen de conciencia no es, pues, la de quien hace un esfuerzo por su cuenta, sino la de quien espera una revelación. Si la revelación de nuestro pecado es una gracia, hay que saber entrar en el examen de conciencia con la convicción de nuestra radical ignorancia y de la necesidad absoluta de la gracia de Dios para hacerlo bien.

Esta actitud de quien va a oír una revelación contribuye mucho más al examen de conciencia que el mero esfuerzo de introspección: más que analizar y entrar en debate con mil impresiones que nos acusan o nos excusan, lo que importa es ponernos a la escucha de lo que Dios quiera decirnos³⁴.

ción los enfriá, es porque no son —o no eran— verdaderos deseos" (cfr. PL. 76, cc. 1189-1193; es la segunda lectura de la Liturgia de las Horas de la fiesta de S. María Magdalena).

³³ "La prueba más exigente de la fidelidad es la duración. Por eso la cuarta dimensión de la fidelidad es la constancia... Sólo puede llamarse fidelidad... la que dura toda la vida. El 'fiat' de María en la Anunciación encuentra su plenitud en el 'fiat' silencioso que repite al pie de la cruz" (cfr. Juan Pablo II, homilía en la Catedral de México, OR. XI [1979], n. 5, p. 5).

³⁴ Cfr. W. de Broucker, "Première Semaine des Exercices", *Christus*, VI (1959), pp. 23-27 (La revelación del pecado): No hay una consideración cristiana del pecado que no sea un encuentro con Jesucristo. Sólo Je-

Además, no se trata meramente de conocer los pecados cometidos, sino de llegar a la raíz de todos los pecados, a los pecados “capitales”, a la “debilidad” que somos (cfr. 2 Co. 12,9-10), al “todo impedimento” que somos³⁵.

* * *

La verdadera conversión de S. Teresa de Jesús tiene lugar después de un período de dieciocho años de sequedades, aburrimientos, ganas de abandonar la oración, hastíos... Es un período en que va de pasatiempo en pasatiempo, de ocasión en ocasión... (S. Teresa, *Vida*, cp.7 n.1; cfr.n.6). Fue una época de grandes fluctuaciones de ánimo: por una parte, el desborde afectivo en la buena amistad (ibidem, n.6); y, por la otra, su inquieta búsqueda de Dios en la oración (ibidem n.2)³⁶.

El cambio o conversión se da cuando después de varios confesores que le aseguran que las gracias que en ese tiempo recibe son verdaderas, uno de ellos —como dice la Santa— “...me comenzó a poner en más perfección... (pero) con harta maña y blandura, porque no estaba mi alma nada fuerte, sino muy tierna, en especial en dejar algunas amistades que tenía. Aunque no ofendía a Dios con esas amistades, era mucha afición (que les tenía), y parecíame a mí que era ingratitude dejarlas, y así le decía que, pues no ofendía a Dios, que por qué había de ser desagradecida. El me dijo que lo encomendase a Dios algunos días, y rezase el himno ‘Veni Creator’ para que me diese luz (y supiese) qué era lo mejor. Habiendo un día, estado mucho en oración, suplicando al Señor que me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno, y estando diciéndolo, vínome un arrebatamiento tan súbito que me sacó de mí... (y) entendí estas palabras: Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles... A mí me hizo... temor, aunque por otra parte gran consuelo que, en quitándoseme el temor... me quedó... Nunca más he podido yo asentar en amistad, ni tener consolación ni amor particular, sino a per-

sucristo tiene el sentido del pecado, porque sólo El ha llevado su peso sobre su carne. Sólo El puede conducirnos, como buen pedagogo, de nuestra increíble inconsciencia a su personal conocimiento del pecado.

³⁵ El “todo impedimento...” es una frase de S. Ignacio a Borja. Este Santo hablaba de “... (sus) impedimentos por más bajarse en el Señor de todos, y por más subir a los que deseamos más bajarnos, diciendo que esta Compañía no impide a lo que el Señor quiere obrar en ella...”, y S. Ignacio le responde que “yo para mí me persuado que antes y después *soy todo impedimento; y de esto siento mayor contentamiento y gozo espiritual* en el Señor nuestro, por no poder atribuir a mi cosa que buena parezca...” (cfr. MHSI. MIgn. *Epp.* 1, p. 340; BAC, Madrid, Carta 26, —segunda edición— p. 665).

³⁶ Cfr. D. de Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1973, pp. 32-38 (Dieciocho años de sequedad y fluctuaciones en cascada).

sonas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir... Así que no fue menester pedírmelo más. Que como me veía el confesor tan asida en esto, que no había osado determinadamente decir que lo hiciese. Debía aguardar a que el Señor lo obrase, como lo hizo. Ni yo misma pensé en salir con ello porque ya yo misma lo había procurado y era tanta la pena que me daba que, como cosa que me parecía no era inconveniente, lo dejaba... Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio libertad y fuerza para ponerlo por obra... libertad que yo con tantas diligencias (como) había hecho (en) muchos años, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza que me costaba harto de mi salud. Como fue hecho de quien es poderoso y Señor verdadero de todo, ninguna pena me costó” (S. Teresa, *Vida*, c. 24, nn.5-8)³⁷.

Como vemos, el verdadero conocimiento de su “pecado”, o sea, el conocimiento que llevó a Santa Teresa a la “conversión”, no lo obtuvo como fruto del propio esfuerzo dejado a sí mismo, sino por gracia de Dios y después de haberla pedido insistentemente.

Lo mismo podríamos ver en S. Teresa del Niño Jesús: la “conversión” de su infantilismo se debió, no al mero esfuerzo de introspección, sino a una gracia que, a la vez, la hizo sentirse “infantil”, y nuevamente “fuerte”, “con una fortaleza de ánimo que había perdido a los cuatro años y medio y (que) la conservaría siempre... Jesús hizo, en un instante, la obra que yo no había podido realizar en diez años... Como sus apóstoles, yo podía decirle: ‘Señor, hemos trabajado toda la noche, y no hemos pescado nada’ (cfr. Lc. 5,5). Jesús, más misericordioso aún conmigo que con sus apóstoles tomó El mismo la red, la echó y la retiró llena de peces... Sentí... la necesidad de olvidarme de mí para agradar, y ¡desde entonces fui feliz...!”³⁸.

Creemos que estos dos ejemplos bastan para confirmar la importancia de la petición de la gracia de conocer los pecados propios: se ve muy claro en S. Teresa de Avila; y está implícito en la gracia que, sin pedirla, recibió S. Teresa del Niño Jesús.

* * *

Pero, en el examen de nuestra conciencia, según lo concibe S. Ignacio en sus *Ejercicios*, en su vida personal y en su práctica

³⁷ Cfr. V. Larrañaga, *La espiritualidad de S. Ignacio de Loyola* (estudio comparativo con la de S. Teresa de Jesús), Madrid, 1944, pp. 91-100 (La dirección espiritual del P. Juan de Prádanos).

³⁸ Cfr. S. Teresa de Lisieux, *Manuscritos autobiográficos*, c. 5 (Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976, pp. 135-136). Si esta conversión del infantilismo se sitúa, como lo deja entender el relato de la misma santa, en la noche de la Navidad de 1886, y el “caminito” se sitúa diez años más tarde, después de sus cartas a la hermana mayor, se deforma el “caminito” si se lo quiere presentar como para niños: para comprender este “caminito”, se debe haber salido de la infancia natural y estar en la madurez sobrenatural. Cfr. J. Rimaud, “La conversión de Thérèse de Lisieux”, *Christus*, V (1958), pp. 129-137.

pastoral, no basta llegar al conocimiento de los pecados propios —sean actuales, sean capitales—; hay que llegar al conocimiento de las tentaciones que, junto con las gracias, preceden o acompañan o siguen a nuestros pensamientos, palabras y obras (cfr. EE.33-42). Más aún, casi nos animaríamos a decir que hay que comenzar a examinar las tentaciones, antes de ver si hemos merecido o desmerecido en ellas (EE.33-37; lo que S. Ignacio dice del “mal pensamiento que viene de fuera...”, vale también de las palabras y de las obras en que esos “pensamientos” se concretan); y que, sin embargo, si, como S. Ignacio hace en su examen de conciencia, preferimos comenzar por considerar las gracias recibidas es porque, a su luz, se conocen mejor las tentaciones.

De ahí la importancia de pedir —como S. Ignacio dice en las *Dos Banderas*— en este momento del examen de conciencia, “conocimiento de los engaños del mal caudillo... y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán...” (EE.139). O sea, conocimiento de las tentaciones y de las gracias que hemos experimentado durante el período de tiempo —medio día, una semana... o una hora, si fuera uno de los exámenes de conciencia más frecuentes que hacía el mismo S. Ignacio—.

No hay hombre, por santo que sea, que no experimente la tentación, sea que ésta se llame, como en el caso de Jesucristo, “prueba”³⁹,

³⁹ Cfr. J. Jeremías, *Teología...* (o. c. en nota 13), pp. 94-95: “Hasta aquí hemos conservado (para hablar de Jesús en el desierto) la expresión tradicional de ‘historia de la tentación’. Pero ahora tenemos que rectificar. ‘Tentación’ es una designación que induce a error. El vocablo ‘peirasmos’, que en el NT aparece 21 veces, tiene en no menos de 20 pasajes el significado de ‘prueba, probación...’; y únicamente en un solo pasaje tiene claramente el sentido de ‘tentación para el pecado’ (cfr. 1 Tim. 6,9). También Lc. 4,13 (al decir que ‘acabada toda tentación —del Señor—, el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno’), debe traducirse por ‘prueba...’. En efecto, el sentido de la llamada ‘historia de la tentación’ (del Señor) no es, ni mucho menos, el que Jesús fuera inducido a un pecado, y El resistiera a esta inducción... No tenemos ante nosotros a un Jesús tentado, sino a un *Jesús que tiene que pasar por una dura prueba*. Todas las grandes figuras del AT tuvieron que poner a prueba su fe. Como ejemplos más destacados de fe bien probada, el NT menciona a Abrahán y a Job. De la prueba de Abrahán, nos dice Pablo que este varón ‘se atrevió a creer, lleno de esperanzas, donde ya no había nada que esperar’ (Rom. 4,18). Y a propósito de Job nos dice la carta de Santiago: ‘Habéis oído la paciencia de Job en el sufrimiento... porque el Señor es compasivo y misericordioso’ (St. 5,11). Asimismo Jesús fue puesto a prueba para ver si estaba dispuesto a renunciar al camino fácil del éxito popular y seguir obedientemente el camino difícil, tal como lo había señalado Is. 42,1 s. —el pasaje bíblico al que le remitía la vocación experimentada por Jesús en su bautismo—...”. Este mismo sentido de “prueba” y no de “tentación al mal” tiene, en la espiritualidad ignaciana, el término de “prueba” o de “probación”, tan usado por nuestro Fundador en la Fórmula del Instituto y en las Constituciones de la Compañía de Jesús (Const. 121, 307... 2, 5, 6, 12, 13, 14, etc.). Puede completarse lo que acabamos de ver en Jeremías, con lo que X. Léon-Dufour, *Diccionario del NT...* (o. c. en nota 7) dice en las palabras “tentación” y “prueba”.

sea que se trate de una verdadera “tentación” que nos quiere llevar a “...alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta hacer” (EE.333).

No hay hombre, pues, que no deba pedir, en este momento del examen, no solamente la gracia de conocer sus propios pecados —actuales o capitales—, sino también la de conocer sus propias “pruebas” o tentaciones; y como no se entienden las tentaciones sino a la luz de las gracias, es conveniente recordar a éstas, ya consideradas en un paso anterior del examen de conciencia (cfr. más arriba, II Parte, 2.2).

Como decíamos en otra ocasión, “la vida espiritual... se caracteriza —para S. Ignacio— por la presencia de ‘...mociones espirituales... así como consolaciones o desolaciones... (con agitación) de varios espíritus’ (EE.6)... ¡Qué notable! Lo que para algunas personas es muchas veces una verdadera preocupación, para S. Ignacio es tranquilizante: hay lucha... hay vida espiritual... (En otros términos) la vida espiritual, para S. Ignacio, consiste en recibir, como lo decía a una religiosa, ‘dos lecciones (que) el Señor acostumbra a dar o permitir. La una da, la otra permite. La (lección) que da es la consolación interior, que echa (fuera) toda turbación y trae a todo amor del Señor...; (pero luego, terminada esta lección y) quedando sin esta consolación, viene la otra lección, es a saber, nuestro enemigo antiguo nos pone todos (los) inconvenientes posibles para desviarnos de lo comenzado (cfr. EE.315 y 331-333). Y tanto nos veja, y todo contra la primera (lección), poniéndonos muchas veces tristeza sin saber nosotros por qué estamos tristes, ni podemos orar con devoción, (ni) contemplar, ni aún hablar ni oír cosas de Dios nuestro Señor con sabor o gusto interior alguno...’⁴⁰. Esta es la lucha propia de todo hombre, pero más del que lleva vida espiritual: el mal espíritu que, o estorba el buen camino, o facilita el mal camino que llevamos; y el buen espíritu que hace lo contrario... Lo malo no es ser tentado —o ‘probado’— en la misión o carisma recibidos, sino ceder a la tentación, dejarnos engañar ‘grosera o abiertamente... (o en forma) más sutil...’ (EE.9), no lanzar... las malas (mociones, o sea, las del mal espíritu’ (EE.313), o dejarnos llevar ‘poco a poco... a su intención depravada...’ (EE.334)⁴¹.

Para llegar a este nivel del discernimiento —al rechazo de la tentación—, debemos previamente —como dice S. Ignacio— “sentir y conocer las varias mociones que en el ánima se causan...” (EE.313)⁴²;

⁴⁰ Cfr. MHSI. Mign., *Epp.* 1, p. 104; *Obras completas...* (o. c. en nota 17), Carta 5, pp. 626-627.

⁴¹ Cfr. M. A. Fiorito, “La lucha en el Diario Espiritual”, *Boletín de Espiritualidad*, n. 59, pp. 2-4 (véase también lo que decimos en la introducción al *Boletín de Espiritualidad*, n. 55, p. 6).

⁴² Cfr. M. A. Fiorito, “Reglas de discernir de S. Ignacio”, *Boletín de Espiritualidad*, n. 47, pp. 26-29: son tres los niveles del discernimiento: ante todo, el del sentir; luego, el de conocer “las varias mociones que en el ánima se causan...”; y, finalmente, el “recibir... las buenas (mociones)”.

y es precisamente para conocerlas como tentaciones que pedimos, en este momento del examen, la gracia o ayuda del Señor.

2.4 Demandar cuenta a sí mismo.

Es el paso siguiente, céntrico en el examen de conciencia; es el conocimiento de sí mismo, pedido en el paso anterior.

Hay, sin embargo, una concepción muy voluntarista, naturalista —diríamos— de este conocimiento propio, de esta cuenta de sí mismo, de este juicio.

Según toda la tradición bíblica, este juicio lo hace el Señor de cada uno de nosotros, y no nosotros de nosotros mismos. No soy yo quien me pido cuentas, sino que es el Señor el que me las pide. ¿Recordamos lo que dijimos más arriba? En el esquema o género literario denominado “rib”, es Yahvé quien, después de recordar los beneficios hechos por su pueblo, le pide cuentas. Y lo mismo en los Salmos de renovación de la Alianza (Salmos 95,81...). Y en el Apocalipsis, en las siete cartas a las Iglesias, es el Señor Resucitado y glorioso el que examina a cada Iglesia, y hace el balance, alabando lo que anda bien, y fustigando lo que anda mal.

Hay una gran coherencia en la concepción ignaciana del examen de conciencia: desde el comienzo, nos ponemos bajo la mirada del Señor (EE.75, *Tercera Adición*); y después de darle gracias al Señor por todos los beneficios que hemos recibido de El, le pedimos la gracia de conocer nuestros pecados. Y si le pedimos esta gracia, es porque pensamos que El nos los ha de revelar: si eso dependiera exclusivamente de nosotros, ¿para qué pedirle esta gracia...?

* * *

Esta es la gran novedad del Nuevo Testamento: Jesús actualiza el juicio. No lo anuncia solamente para el futuro escatológico, como lo habían hecho los Profetas y los autores de las apocalipsis judías, sino que, anunciándolo, lo actualiza. Ya no se trata de hacer apuestas para el futuro, sino de jugarse en el presente. En cada instante, el hombre se enfrenta con el Hijo del Hombre, y el juicio se realiza (cfr. Jn. 5,22, con nota de la Biblia de Jerusalén).

Es la diferencia esencial entre la apocalipsis judía y la escatología de Jesús —sobre todo según S. Juan—: Jesús aparta la atención de sus oyentes del futuro, para concentrarla en el presente. Cada instante, a pesar de su aparente banalidad, es decisivo. Cada instante de cada hombre tiene un peso de eternidad por la presencia de Jesús.

nes y lanzar... las malas” (EE. 313). Al primer nivel se llega cuando se tiene la experiencia; o bien después, durante el examen (punto 4, al pedir cuenta de lo vivido hasta ese momento). Al segundo nivel, si no se ha llegado antes, se ha de intentar durante el examen; y para ello se pide gracias en este momento o punto; y si ya se ha hecho antes, ahora se recuerda el discernimiento hecho y se lo confirma. Al tercer nivel, si no se ha llegado antes, se ha de llegar en los propósitos, o sexto punto del examen.

Así, mientras los Sinópticos conocen dos tiempos del juicio, uno ahora y otro en el Día del Señor, al final de los tiempos, S. Juan hace, del juicio actualizado, una de las ideas maestras de su Evangelio, y quizás hasta su esqueleto. Y gracias a su concepción de Jesús como Luz (cfr. Jn. 8,12, con nota de la Biblia de Jerusalén), el juicio se interioriza en cada hombre, y ninguno se puede escapar de este juicio porque basta la presencia de Jesús para que el bueno sea separado del malo, y los buenos quedan unidos en la comunidad de los santos, quedando los demás en las tinieblas⁴³.

* * *

Podemos sin embargo emplear útilmente nuestro esfuerzo, por ejemplo —como lo dice S. Ignacio en la segunda meditación de la *Primera semana*— mirando “...el lugar y la casa donde he vivido; la conversación —o trato— que he tenido con otros; el oficio en que he vivido” (EE.56). Yendo de fuera hacia dentro —y de lo que nos rodea a nuestro interior—, podemos ayudar a nuestra memoria a recordar nuestros pecados, sin olvidar nunca la ayuda más importante de la gracia del Señor.

Podemos también leer despaciosamente —y pidiéndole al Señor que nos hable El a través de lo que estamos leyendo— un “examen de conciencia” hecho. Por ejemplo, el que figura en el Ritual de la Penitencia publicado últimamente. Mejor aún si tomamos un clásico de la espiritualidad, como S. Buenaventura, o Casiano. Puede ser la obra de S. Buenaventura, titulada por algunos *Las tres vías* o *Incendio de amor*, y por otros el *Itinerario del alma en sí misma* (c.1, de la meditación). La obra de Casiano más indicada es la titulada *Instituciones* (Libro V al XII), pues en ella se consideran, uno después de otro, los ocho vicios o pecados capitales.

Podemos también volver a leer los “apuntes” tomados en anteriores exámenes de conciencia, pues a veces los pecados y tentaciones o pruebas —y también las gracias— se repiten, según aquello de S. Ignacio en sus reglas de discernir: “...el enemigo de natura humana, rodeando, mira en torno todas nuestras virtudes... y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos” (EE.327).

⁴³ Cfr. D. Mollat, art. *Jugement*, DBSupl. IV, cc. 1382-1384: Casi siempre el Cuarto Evangelio presenta al Juicio como una realidad presente. En este Evangelio se habla 29 veces de “ahora” (“nūn”). Todas las nociones escatológicas se encuentran actualizadas. También se da una tendencia a interiorizar el juicio: desaparece toda exterioridad, y el juicio, despojado de todo rasgo apocalíptico, se presenta como una opción de fe. Subsisten, sin embargo, en el Evangelio de S. Juan, los elementos característicos de la escatología tradicional: tribulación mesiánica (Jn. 13,19; 14,1. 27. 29; 16,1-4,33), último día (Jn. 6,39. 40. 44. 54; 11,24; 12,48), etc., etc. Por lo demás, la misma antinomia entre escatología realizada e interior, y escatología futura y objetiva, se encuentra en los Evangelios sinópticos y en S. Pablo; en el Evangelio de S. Juan se encuentra solamente más acusada, pero con principios claros de solución en su teología propia.

Todas estas maneras de “examinarnos” son una aplicación útil de nuestro esfuerzo, si con ellas pretendemos ayudar a la gracia o juicio del Señor, y no si queremos sustituir este juicio con el propio.

2.5 Pedir perdón a Dios nuestro Señor.

Ya hemos dicho que el motivo que más nos debe mover a pedir perdón por nuestras faltas, por pequeñas que puedan parecer, es la gratitud por “...tanto bien recibido... de creación, redención y dones particulares... (vocación, profesión, compañeros de camino —en la familia, en la vida sacerdotal o religiosa...—)” (EE.234). Y como todos los bienes recibidos se recapitulan en Cristo, puede ayudarnos, precisamente en este momento de pedir perdón, imaginarnos “...a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz... (y considerar) cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados...” (EE.53; cfr. EE.57-59).

De modo que, si hemos comenzado el examen de conciencia con gozo, considerando las gracias y beneficios recibidos hasta este momento de Dios nuestro Señor (punto segundo del examen, cfr.2.2 b), ahora lo debemos terminar con una “exclamación admirativa con crecido afecto, discurriendo por todas las creaturas, cómo me han dejado con vida y conservado en ella; los ángeles... cómo me han sufrido y guardado y (hasta) rogado por mí; los santos, cómo han... intercedido y rogado por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales, y la tierra cómo no se ha abierto... creando nuevos infiernos para penar en ellos” (EE. 60)⁴⁴.

La misma admiración nos manifiesta S. Pablo, al terminar su “examen de conciencia” de la humanidad, hecho en su Carta a los Romanos, y al experimentar el perdón de Dios: “Ante esto —o sea, ante el plan de salvación en nuestro favor ¿qué diremos?... El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con El graciosamente todas las cosas?... Dios es quien justifica. ¿Quién condenará? ¿Acaso Cristo Jesús...? ¿Quién nos separará del amor de Cristo...? Pues estoy seguro que ni la muerte, ni la vida... ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades... ni otra creatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro” (cfr. Rom. 8,31-39; otros himnos de admiración y de acción de gracias en Rom. 11,33-36 y 16,25-27).

El pedir perdón es, a la vez —si lo hacemos con sinceridad y de corazón— el recibirlo; y la misma alegría que en el cielo se experimenta al concedérsenos ese perdón (cfr. Lc. 15,7. 10.24.32), es la alegría que debemos sentir nosotros al sentirnos perdonados.

⁴⁴ Sentimiento parecido al de S. Pablo cuando nos dice que “...la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente sino por aquel —es decir, el hombre que pecó— que la sometió —al pecado—, en la esperanza de ser liberada de la corrupción... para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios...” (cfr. Rom. 8, 19-21).

Y, sólo si sentimos esta alegría, vamos a poder hacer como conviene el punto o paso siguiente del examen de conciencia según S. Ignacio. Lo veremos a continuación.

2.6 Proponer enmienda con su gracia.

Supone, como acabamos de decir, el que sintamos alegría por el perdón recibido, como respuesta a nuestra petición de perdón. Pero además requiere, tanto para proponer como para cumplir con nuestros propósitos, la gracia de Dios.

Veamos por separado ambos aspectos de este punto o paso del examen de conciencia.

a. La alegría, como presupuesto del proponernos la enmienda para adelante.

La alegría es, hablando en general, un sentimiento muy cristiano: ¡un santo triste —decía S. Teresa— es un triste santo!

Es un sentimiento constante en la Escritura: en muchos Salmos, el “alleluia” —que significa “alabad a Yahvé— (Salm. 113-118, 136, 146-150) es un grito de alegría ante la victoria de Yahvé; y en el Apocalipsis, celebra la victoria final de Dios (cfr. Ap. 19,1. 3. 4. 6, con nota de la Biblia de Jerusalén).

Esta alegría se expresa, en el NT con tres términos. El primero es el verbo (“alegrar”). Frecuente en el AT, no lo es en el NT, salvo en S. Lucas que lo usa para designar una alegría colectiva, más bien que una alegría individual: es el sentimiento de sentirse feliz en compañía con los demás que participan de la misma felicidad. El otro término es el sustantivo (“alegría”). En el NT proviene de la realización de la expectación mesiánica, como en los Magos al ver la estrella (cfr. Mt.2,10). S. Lucas sistematiza esta actitud que dijimos ser propia del cristiano (cfr. Lc.1,14, para la Infancia, con nota de la Biblia de Jerusalén; y Lc.24,52 para la Resurrección); y es la actitud que caracteriza la Carta de S. Pablo a los Filipenses (cfr. Flp.1,4, con nota de la Biblia de Jerusalén). S. Juan, por su parte, considera la alegría como la consecuencia obvia de la presencia del Resucitado entre sus discípulos (Jn.20,20, con los lugares paralelos indicados en la Biblia de Jerusalén). Y lo mismo en otros escritos del NT, incluso en medio de los sufrimientos “por el nombre...” (cfr. Hch.5,41, con nota de la Biblia de Jerusalén). El tercer término que la Escritura usa (“exultar”, o sea, mostrar externa y ostensiblemente la alegría), refuerza el término anterior con su manifestación externa: en la misma línea que el AT que hace exultar al universo ante las hazañas de Yahvé (creación, formación del pueblo escogido, conquista de la tierra prometida... vuelta del destierro) y sobre todo al mismo pueblo de Dios (en el Cántico de Moisés, por ejemplo, o en el Libro de la consolación, de Isafas), el NT centra en Jesús el motivo de su júbilo, especialmente durante el culto y también en la vida cotidiana⁴⁵.

⁴⁵ Hemos sintetizado, en el texto, el breve estudio que de la alegría en la Biblia hace X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento* (o. c. en nota 7), palabra *alegría*.

Entre todas estas alegrías ocupa un lugar especial la alegría de sentirse perdonado: en la medida que sintamos esta alegría del perdón, nos sentiremos más animados para la enmienda.

Recordemos las palabras del Señor sobre la perla preciosa o el tesoro: "...por la alegría que le da —el haber encontrado la perla o el tesoro—, va, vende todo... y compra el campo aquel" (Mt. 13,44-46). Sólo la alegría capacita para cualquier renuncia, mientras que el sentimiento de tristeza impide seguir al Señor (cfr. Lc. 18,23: el rico, llamado por el Señor a seguirlo, "...se puso muy triste, porque era muy rico", y se alejó del Señor).

El Evangelio de S. Lucas, que es el Evangelio de la alegría (cfr. Lc. 1,14, con nota de la Biblia de Jerusalén; y lo mismo en Hch. 2,26, con nota de la misma Biblia), es también el Evangelio de la renuncia más absoluta⁴⁶.

Es, pues, importante que, en este momento del examen en que vamos a hacer nuestro propósito de enmienda, estemos alegres.

b. La gracia es necesaria para hacer ahora nuestro propósito de enmienda, y luego para cumplirlo.

Y lo primero es hacer nuestro propósito de enmienda. Y para hacerlo bien necesitamos más de la inspiración de la gracia que de nuestra "imaginación".

Lo que importa no son los propios proyectos, por generosos y sacrificados que puedan parecernos, sino los proyectos del Señor sobre nosotros.

S. Ignacio no alaba a los que, teniendo "...juicio y razón, ofrecerán todas sus personas al trabajo" (EE.96), sino a "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal...", ofreciendo "sus personas al trabajo" que El quiera señalarles. O sea, a los que se presentan ante el Rey Eterno y Señor universal con un "cheque en blanco" firmado, para que El ponga la cantidad que quiera.

Se puede, cuando uno hace su propósito de enmienda, tanto pecar por "carta de menos", no animándose a proponer lo que el Señor nos pide, como por "carta de más", animándose, confiado en las propias fuerzas, y no en la gracia del Señor que nos inspira, para más de lo que el Señor nos pide en ese momento.

* * *

Hay un buen uso de la "imaginación", y un mal uso de la misma; y la diferencia entre una y otra la enseña la experiencia personal de nuestros propósitos, mucho más que cualquier disquisición teórica entre una y otra "imaginación".

Sin embargo podemos decir, muy en general, que la "imaginación" se la usa mal cuando, en nuestros propósitos, olvidamos la gra-

⁴⁶ Cfr. *Comentario Bíblico San Jerónimo...* (o. c. en nota 11), tomo III: el Evangelio de S. Lucas como el de la alegría (p. 301) y de la renuncia absoluta (p. 300).

cia del Señor y su presencia, confiando en nuestras propias fuerzas; y la usamos bien cuando la usamos guiados por la gracia de Dios⁴⁷. Y si hacemos nuestros propósitos de enmienda confiados, no en

⁴⁷ Cfr. *Autobiografía*, nn. 6-10: en este pasaje, S. Ignacio usa la imaginación cuando se siente "embebido en pensar... dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba... y... la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno de estos"; y también cuando sucedían "a estos pensamientos otros... (que se le ocurrían) leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, (pues entonces) se para a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo S. Francisco (de Asís), y esto que hizo S. Domingo?... Y esta sucesión de pensamientos (o imaginaciones, más bien) tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento (o imaginación) que tornaba, o fuese de aquellas hazañas mundanas (imaginadas) o de estas otras (también imaginadas) de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba y atendía a otras cosas". En este caso ignaciano, el discernimiento entre una y otra imaginación lo hace el Santo por "esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase *seco y descontento*; y cuando en ir a Jerusalén descalzo y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos (o imaginaciones), mas aun después de dejado quedaba *contento y alegre*" (este fue el primer discurso que hizo en las cosas de Dios, y... de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus, acota el P. Cámara, que estaba recibiendo las confidencias de S. Ignacio). Hay otras maneras de conocer cuándo una "imaginación" es buena, y nos ayuda en nuestro camino hacia Dios —como en el caso indicado por S. Ignacio—, y cuándo una "imaginación" no nos ayuda y nos aparta del camino de Dios (por ejemplo, la indicada en el texto). Es también un buen uso de la imaginación la "composición de lugar" que nos hace hacer S. Ignacio en las meditaciones y contemplaciones de su libro de Ejercicios Espirituales (EE. 47, 74 y passim), en la medida que esto excite nuestro deseo de las gracias que corresponden al tema meditado o contemplado. Dice al respecto C. Flipo ("Los Misterios de la Vida de Cristo en los Ejercicios de S. Ignacio", *Boletín de Espiritualidad*, n. 54, pp. 6-7) que "es bien conocida la función que la psicología moderna asigna a las imágenes y a sus asociaciones espontáneas. Y es también sabido el lugar que tienen las ensueños y los sueños en la Biblia, como lugar de revelación. En la contemplación, tal cual la entiende S. Ignacio, la liberación de la facultad imaginativa es algo previo —un 'preámbulo', dice— a que se despierte el deseo. Sin imágenes, el deseo no puede tomar cuerpo: permanece inhibido por los razonamientos y las consideraciones. Gracias a las imágenes, por el contrario —a esas imágenes evocadas por la historia evangélica, que permiten al que contempla situarse, reaccionar, esbozar una respuesta—, el deseo espiritual puede hacerse consciente y, por eso mismo, nutrirse de las palabras y de las acciones del Señor, de su 'carne y sangre'. Así es cómo la facultad imaginativa se convierte en el lugar de la revelación del deseo (ver nota al texto), y puedo entonces 'demandar lo que quiero' (EE. 104)".

nosotros mismos, sino en la gracia del Señor, podemos luego confiar en su ayuda para su cumplimiento.

c. Por último, así como nos acordamos de los demás al dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos, así también ahora, al hacer nuestros propósitos, debemos tener en cuenta a los demás.

Todo pecado o falta es, en último término, contra los demás: o porque es contra ellos directamente, o porque nuestras faltas o pecados contra Dios nuestro Señor, al debilitar nuestras relaciones con Él, también debilitan nuestra capacidad de hacerles bien a los demás.

En otros términos, Dios no sale perdiendo por nuestras faltas o pecados; pero nuestro prójimo sí.

Tal vez por esto S. Mateo, al hablarnos del juicio final, pasa en silencio el juicio de nuestras relaciones con el Señor y sólo nos habla de nuestras relaciones con nuestros prójimos: "...tuve hambre y me disteis de comer... En verdad, en verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis...". Y luego dice: "tuve hambre, y no me disteis de comer... En verdad, en verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con estos hermanos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacer..." (cfr. Mt. 25, 35-46).

Por eso, en nuestros propósitos de enmienda, debemos tener siempre en cuenta nuestras relaciones con los demás. No podemos nunca olvidarnos de nuestros prójimos, porque de nuestras relaciones con ellos seremos especialmente juzgados.

2.7 Terminar con un Padrenuestro.

Es lo que S. Ignacio recomienda al término de toda hora de oración (EE. 54, 61, 63, 71, etc., etc.); y el examen de conciencia es para él un momento de oración.

Lo mismo hace la Iglesia en su Liturgia de las Horas: termina toda hora "mayor" (Laudes y Vísperas) con un Padrenuestro.

III. Conclusión

¿Entendemos ahora la riqueza de la "conciencia", según S. Ignacio y, consiguientemente, la razón de la importancia que le daba a su "examen", sea en su experiencia personal, sea en su pastoral, sea en su gobierno?

Nosotros, por nuestra parte, no hemos sino querido "dar razón..." de esa importancia (cfr. Const. 409), de modo que "no solamente se dé satisfacción..." (ibidem) a quienes se preguntan por el lugar que el examen de conciencia tiene en la espiritualidad ignaciana, "pero aun se muevan a desear ayudarse..." de él (ibidem).

Por supuesto, no queremos decir que *todo* lo que acabamos de decir del examen de conciencia se pueda practicar *cada vez* que da la hora

en el reloj, o *toda vez* que se lo hace en los Ejercicios Espirituales, o en cualquier momento de la vida cotidiana. Pero creemos que es bueno, al menos una vez en la vida, tener todo en cuenta, para luego ir insistiendo, ya en un aspecto, ya en otro, de esa riqueza ignaciana.

Incluso pensamos que, al menos una vez en la vida, conviene dedicar, cinco u ocho días de Ejercicios, a unos Ejercicios Espirituales hechos exclusivamente sobre un "examen" hecho a "conciencia", bajo la dirección de S. Ignacio de Loyola, tal cual este examen de conciencia surge del libro de los Ejercicios, tomados éstos complexivamente —como lo hemos hecho en nuestro trabajo—.

Creemos, además, que hay tres momentos en nuestra vida en que deberíamos acercarnos, lo más posible, a este "ideal" del examen de conciencia:

1. Cuando debemos tomar *una decisión importante*, y queremos conocer la Voluntad de Dios "en la disposición de... (nuestra vida) para la salud del ánima" (EE. 1): nos convendría entonces examinar en esta forma tan completa nuestra conciencia, para discernir en ella los "signos de Dios" en nuestra historia y también los "signos" de la acción del "enemigo de natura humana" (cfr. EE. 7 y *passim*)⁴⁸.

2. Cuando nos preparamos para *conversar con nuestro padre o director espiritual* —podría ser, por ejemplo, en un día de retiro mensual o bimensual, según sea la mayor o menor frecuencia con que hablamos con él—.

3. Cuando —una vez al año, o más, según sea la mayor o menor frecuencia de esta práctica en nuestra vida espiritual— nos preparamos

⁴⁸ Cfr. M. A. Fiorito y D. Gil, "Signos de los tiempos, signos de Dios", *Stromata*, 32 (1976), pp. 25-29: "Hemos visto, hasta el momento, el *primer significado de discernir*, que es distinguir distintos aspectos o niveles de una misma realidad; o sea, distinguir entre hechos y signos, entre signos de los tiempos y signos de Dios, entre sujetos aludidos por los signos de Dios y, finalmente, entre los distintos momentos (o etapas) en el proceso de la búsqueda de los signos de Dios en nuestro tiempo. Nos toca ahora decir algo sobre el *segundo significado de discernir*, que es reconocer la voluntad de Dios, percibir la tentación anti-divina y —gracias a ella—, conocer mejor el llamado divino... Todas las anteriores distinciones convergen hacia el discernimiento, se orientan a conocer los 'signos de Dios, de su voluntad, de su presencia operante en el mundo y en la Iglesia...' (cfr. Paulo VI, *Audiencia* del 9-IX-1964, en *Oss. Rom.*, XIV (1964), n. 629, p. 5); apuntan, en otros términos, 'a poner en práctica ese discernimiento de espíritus a que nos invita la sensibilidad ante los signos de los tiempos...' (cfr. M. Roy, "Reflexiones con ocasión del X Aniversario de la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII", en *Oss. Rom.*, V (1973), n. 16, p. 9)... En este segundo sentido de la palabra *discernir*, pues, se trata de reconocer la acción divina y la acción diabólica —en nuestras vidas—, ya que tal es la realidad completa de nuestra historia... Y este es el sentido que tiene, como decíamos en el texto, hacer un examen de nuestra conciencia cuando queremos, en ella, discernir los "signos de Dios" para nosotros, en ciertos momentos cumbres de nuestra vida.

para una *confesión general*, tan recomendada por S. Ignacio en sus Ejercicios Espirituales (EE 44), y en su práctica pastoral, especialmente con los mismos jesuitas⁴⁹.

AVICENA LATINO Y LA CUESTION TELEOLOGICA EN LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL *

Por S. PANIAGUA (Asunción)

El espacio disponible es reducido y el período histórico de investigación es muy vasto, porque la investigación metafísica occidental comenzó con Avicena en el siglo décimo y nosotros tenemos que unir esta investigación con Edmund Husserl, uno de los filósofos más sobresalientes en el siglo presente. Por eso, recordamos que las palabras son a veces importantes.

El 23 de febrero de 1923, E. Husserl invitó a un segundo comienzo en Filosofía¹: “la división —dijo él— en que la filosofía se encuentra hoy en día y la dispersión de actividad dejan pensar”².

Por eso, esta contribución al sexto congreso de fenomenología quiere encontrar la causa histórica de la situación presente en filosofía especulativa bajo el aspecto teleológico.

E. Husserl dijo: “la unidad ha desaparecido en todas partes: en la determinación de los límites como en el planteo de los problemas y método”³. Ahora bien, ¿cuál es la causa? Veamos la historia.

El camino justo fue trazado por E. Husserl, porque propuso hacer *nuevas* Meditaciones sobre la Filosofía Primera⁴. ¿Cuál es pues la historia de la Filosofía Primera?

De hecho, la Filosofía Primera obtuvo una historia desafortunada. Nació en Occidente con Aristóteles⁵, pero ella fue conocida allí por los pensadores orientales XV siglos más tarde.

Los árabes fueron entonces, como dijo Bertrand Russell⁶, vehículos para los pensadores griegos en la Edad Media.

Pero la confusión metafísica no fue causada por el tiempo. Es

* Esta Ponencia fue presentada en Arezzo (Italia) y publicada en su original inglés en la revista “Analecta Husserliana” nº IX. La Ponencia se halla desarrollada en la obra del mismo autor intitulada “*La science de l'être en tant qu'être chez Aristote*” (Lausanne 1977) y en la tesis doctoral intitulada “*Aristote Latin ou l'Origine de l'Univers*” (Friburgo-Asunción 1979).

¹ E. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, Paris, 1969 (Trad. E. Levinas), p. 3.

² E. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, p. 4.

³ E. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, p. 4.

⁴ E. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, p. 5.

⁵ E. Husserl: *Philosophie Première* Paris-Grenoble 1970 (Trad. A. Kelkel), p. 3.

⁶ B. Russell: *A History of Western Philosophy*, London, p. 301.

⁴⁹ Cfr. Const. 98. Tengamos presente que la cuenta de conciencia, que se hace de ordinario fuera de confesión, tiene todas las características de una “confesión general”, en la cual, sin embargo, claramente se entiende que se han de manifestar “no solamente los defectos, pero aun las penitencias o mortificaciones, o las devociones o virtudes todas...” (Const. 263); en una palabra, las gracias y las tentaciones. De ahí que S. Ignacio, en Manresa, teniendo como director espiritual a su confesor, “confesábase —como nos narra Nadal (cfr. MHSI. FN. 2, p. 151)— y de todo daba razón al confesor, de l(o) bueno y de l(o) malo...”.