

# BOLETIN BIBLIOGRAFICO

## ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Miguel Angel FIORITO, S. I. (San Miguel)

En este Boletín Bibliográfico sobre la Espiritualidad ignaciana, no pretendemos ser exhaustivos —como lo es, por ejemplo M. Ruiz Jurado, para los años 85-86, en MANRESA, 59 (1987), pp. 89-97; y para los años 86-87, en MANRESA, 60 (1988), pp. 99-108—, sino solamente comentar lo que, para bien o para mal, más nos ha llamado la atención en la extensa bibliografía que poseemos, en los últimos años, sobre la espiritualidad ignaciana.

Y sea el primer libro el de C. de Dalmases, titulado *Ejercicios Espirituales*<sup>1</sup>, que es una edición crítica —como solo es capaz de hacerla este autor— del denominado *Autógrafo* de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola.

La mejor presentación que podemos hacer de esta joya es lo que M. Ruiz Jurado —que era historiador y colega del autor en el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús en Roma— nos dice:

“Nadie, quizá, más indicado que el P. Dalmases para darnos hoy esta nueva edición crítica del *Autógrafo* de los Ejercicios. El había preparado la edición crítica de *Monumenta Histórica S. I.* (1969) con la colaboración del P. Calveras... Se pedía ahora una edición manual en castellano... que fuese fácil de manejar para cualquier director de Ejercicios; pero, por otra parte, con todas las garantías de los actuales avances de la crítica textual. Esto es lo que nos ofrece aquí el P. Dalmases con su habitual objetividad y fidelidad”.

“Una breve introducción sobre la historia del texto ignaciano —continúa diciéndonos Ruiz Jurado— y las normas seguidas en esta edición; el *Autógrafo*, con sus notas críticas; y un vocabulario de palabras escogidas. Todo esto con la misma finalidad práctica de ayudar al mejor conocimiento y posible estudio del pensamiento de S. Ignacio”.

“En el *vocabulario* se aprovechan los trabajos de ‘computarización’ del texto de los Ejercicios, aún en curso. Pero la originalidad mayor y mejor conseguida... se encuentra en las notas. De un modo conciso, breve y en un lenguaje asequible aun a los no iniciados, el P. Dalmases nos pone al día sobre las últimas adquisiciones de la crítica textual y sobre el estado actual de los estudios acerca del texto ignaciano. No encuentro cosa igual en otras ediciones. Creo que ha logrado superar en esto la edición manual anterior del P. Calveras, en la que ha podido inspirarse” (pp. 7-8).

Hasta aquí la presentación que, del libro del P. Dalmases, nos hace Ruiz Jurado.

En cuanto al uso que se puede hacer de esta edición crítica manual, demos un ejemplo, tomado de una nota a la frase “salvar su ánima”, del Principio y Fundamento (EE. 23), indicando las formulaciones que tiene,

<sup>1</sup> C. de Dalmases, *Ejercicios Espirituales* (Introducción, texto, notas y vocabulario), Sal Terrae, Santander, 1987, 216 págs.

en Ejercicios, el fin del hombre (p. 57). Pero, ¿qué quiere decir S. Ignacio con “salvarse”? ¿Solo librarse del infierno —¡que ya sería bastante!—?

Nos parece que esta frase ignaciana, para ser entendida en su sentido pleno, ha de considerarse en la tradición espiritual, de donde la tomaba S. Ignacio: o sea, en la tradición de los monjes del desierto, para quien “salvar su ánima” equivalía a obtener su “salud” plena, que no era meramente “salvarse del infierno”, sino conseguir la santidad a la que dichos monjes aspiraban.

Como dice García M. Colombás<sup>2</sup>, “los monjes hablan ordinariamente de ‘salvación’, no de perfección o de santidad: se consideraban a sí mismos como cristianos que, por profesión, se aplicaban exclusivamente a atender al negocio de su salvación. Ahora bien, es preciso recordar que los antiguos no distinguían entre salvación y perfección. El término *soteria* significa integridad, salud perfecta, con exclusión de toda enfermedad; en el plano espiritual, *soteria* incluía para ellos el concepto de perfección, de santidad. Por eso, cuando un monje preguntaba a un anciano espiritual, ‘¿cómo podré salvarme?’, no preguntaba simplemente cómo le sería posible evitar el infierno y ser admitido en el cielo, sino qué hacer para llegar a ser verdaderamente santo. Basta atender a las respuestas que tales preguntas originaban en los *Apotegmas de los padres* y en otros escritos antiguos para conocer su verdadero alcance. Pero es sobre todo al leer las ambiciosas rutas que trazan los padres y maestros espirituales del monacato a todos sus discípulos sin distinción cuando nos damos cuenta de que el concepto de vocación monástica incluye la vocación a la santidad”.

Esta “vocación a la santidad” —que S. Ignacio expresaba con la fórmula “salvar su ánima”— es la que el Vaticano II dice que es de todo cristiano —laico, sacerdote, religioso o religiosa—: como se dice en la *Lumen Gentium* (cap. V): “... todos en la Iglesia... son llamados a la santidad”.

Otro ejemplo del aprovechamiento que se puede hacer de las “notas críticas” de Dalmases, lo encontramos en la nota que pone al texto de EE. 195 (cuarto punto de la primera contemplación de la Tercera Semana). Dice así: “corrección introducida por Ignacio (antes decía: ‘lo que la humanidad de Cristo nuestro Señor padece...’) en el *Autógrafo*...”; y el nuevo texto ignaciano es “lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad...”.

Algunos ven, en este cambio, una sugerencia ignaciana de lo que S. Pablo decía, en Col. 1, 24 (con nota de la BJ): “Completo en mi carne... las tribulaciones de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia...”. Según esta interpretación, S. Ignacio sugeriría que, al contemplar los dolores del Señor en la Pasión, actualizemos esos dolores en los de la Humanidad de la cual formamos parte y que es también de Cristo, pues somos —por el bautismo— de Cristo.

En cambio, según otra interpretación del texto ignaciano, esa corrección introducida por S. Ignacio podría nacer de un prurito de perfección en el lenguaje teológico: como decían los Escolásticos —por ejemplo, Santo Tomás—, “actiones sunt suppositorum”; y Cristo —y no su humanidad— es el “supuesto” de su humanidad, o sea, el “que... padece... o quiere padecer, según el paso que se contempla” (donde también se puede notar

<sup>2</sup> García M. Colombás, *El Monacato primitivo*, II (La Espiritualidad), BAC, Madrid, 1975, p. 151. Y en apoyo de esta interpretación de “santidad” en el monacato primitivo, este autor cita a un especialista del tema, I. Hausher, quien —dice— “ha insistido repetidamente, con razón, en este punto”, en la nota 23.

que “el paso que se contempla...” es el de Cristo, y no el de la humanidad actual).

Una última observación sobre el texto ignaciano: en la serie de reglas de discernir, llamadas de “la Primera Semana”, hay una corrección en la cuarta regla “de desolación espiritual...”, donde se cambia “primera” por “tercera” regla; y hay otra corrección, en la octava regla, donde se cambia “cuarta regla” por “sexta regla”.

Quiere decir que las dos primeras reglas se han añadido, obligando a este cambio de numeración.

Habría, según esto, como dos “etapas de redacción” de las reglas de discernir de la Primera Semana: en la primera, solo se hablaba de “consolación y desolación”; y en la segunda, se habla además de “variedad de espíritus”.

Las dos primeras reglas actuales hablan de la diversa manera de actuar —cuando “las personas van de pecado mortal en pecado mortal” y cuando “van intensamente purgando sus pecados...” — del “mal espíritu” y del “buen espíritu”. Mientras que las reglas actuales de la duodécima a la decimocuarta nos hablan solamente del “enemigo de natura humana” (y no de la desolación ni del buen espíritu). Y las reglas que están entre uno y otro grupo de las reglas actuales —de la tercera a la undécima— nos hablan de la consolación y desolación.

Según esto, en una primera etapa, S. Ignacio solo hablaba de la consolación y desolación, entendiéndolo, por la primera, experiencias notables “cuando el ánima viene a inflamarse en amor de su Creador y Señor... asimismo cuando lanza lágrimas...; (y) finalmente, todo aumento (notable) de esperanza, fe y caridad” (EE. 316); y entendiéndolo por desolación “así como oscuridad (notable) del ánima... hallándose toda perezosa, triste y como separada de su Creador y Señor...” (EE. 317).

Y, en una segunda etapa, advierte —sobre todo en los demás— que la misma variedad de espíritus se da, aunque no en forma tan notable y estable como en la consolación o en la desolación<sup>3</sup>; y nos habla, ya no de consolación o desolación, sino de “las varias mociones que en el ánima se causan, las buenas... y las malas” (EE. 313).

Finalmente una interpretación, sugerida, no por la edición manual y crítica de Calveras, sino por cualquier texto ignaciano de los Ejercicios: tanto dentro como fuera de los Ejercicios de S. Ignacio, es costumbre de hacer, dos veces al día, el examen de conciencia; pero, ¿de qué examen se trata? Porque S. Ignacio, en su libro de Ejercicios, habla de dos exámenes de conciencia: el examen que llama “particular” (EE. 24-31); y el general (EE. 32-43). Pero del primero dice expresamente que es “cotidiano” (EE. 24), y que se hace dos veces al día (EE. 25: “después de comer...”; EE. 26: “después de cenar...”). Mientras que del segundo dice que se hace “para limpiarse y para mejor se confesar” (EE. 32); o sea, a lo más una vez por semana.

De modo que el examen cotidiano —dos veces al día— no es, como se

<sup>3</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *Discernimiento y lucha espiritual*, Diego de Torres, San Miguel, 1985, pp. 140-141: “Por último —y no lo último— podemos... caracterizar tanto la consolación como la desolación, de las que nos hablan la regla tercera y cuarta de discernir, como un estado intenso: por estado, entendemos la permanencia, por un tiempo notable, de la gracia o de la tentación; y por intenso —como es natural— queremos subrayar su intensidad más allá de lo normal. En forma más transitoria y menos intensa, se trataría solamente de una moción o pensamiento (EE. 32), y no de un estado (de consolación o de desolación)”.

suele decir, el “general”, sino el que S. Ignacio llama “particular”, con las “cuatro adiciones para más presto quitar aquel pecado o defecto particular” (EE. 27); y que, durante los Ejercicios, se hace “para quitar defectos y negligencias sobre ejercicios y adiciones” (EE. 90)<sup>4</sup>.

El siguiente libro que vamos a comentar es el J. Lewis, *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*<sup>5</sup>; y lo haremos con cierta amplitud, porque se lo merece tanto el libro como su autor.

El propósito del autor está expresado en su prólogo; “el presente libro ofrece una explicación de los Ejercicios Espirituales basada en el texto original de San Ignacio y en los documentos primigenios de la Compañía de Jesús... Hemos recurrido exclusivamente a la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu*, sin que ello represente, por nuestra parte, falta de estima de los numerosos trabajos dedicados a los Ejercicios. No obstante, teniendo en cuenta los datos (históricos) suplementarios que tales trabajos proporcionan, hemos utilizado también algunas obras de historiadores españoles: Pedro Leturia, Ignacio Iparraguirre y José Calveras... No se encontrará en estas páginas un comentario detallado de los Ejercicios, un ensayo especulativo ni un estudio de carácter erudito. Nuestra única intención ha sido proporcionar al lector los elementos que le permitan conocer los Ejercicios, saber utilizarlos e incluso emprender eventualmente una reflexión personal, con el fin de profundizar en esta obra maestra. En realidad, solo se trata de una introducción. Al final del volumen, a modo de Apéndice, hemos reproducido algunos documentos que pueden ayudar a entender los Ejercicios...” (pp. 7-8).

Y, para comenzar nuestro comentario por algo que consideramos “negativo” —aunque más bien es “incongruente”—, nos llama la atención que, en el mismo prólogo, el autor nos diga que “...hemos propuesto también determinadas enmiendas (al texto ignaciano) que podrían conducir a una modernización del retiro ignaciano” (p. 8). Y, sin embargo, el mismo autor, al final de su estudio de “las gracias místicas de Manresa”, nos habla de una “intuición que constituye la originalidad y la grandeza

<sup>4</sup> Esto no quita que el —“esquema”— del examen general (dar gracias a Dios nuestro Señor, pedir la gracia de conocer los pecados, etc., etc.), lo usemos en nuestro examen particular cotidiano; o uno semejante (cfr. M. A. Fiorito, *Examen de conciencia cotidiano*, BOLETÍN DE ESPIRITUALIDAD, n. 97, pp. 1-8). Respecto de nuestra interpretación del examen cotidiano como examen particular, digamos que hay una dificultad en el texto de los Ejercicios: más adelante, cuando S. Ignacio expone el “modo de hacer el examen general” (EE. 43), dice que “el (punto) tercero (del mismo es) demandar cuenta al ánima desde la hora que se levantó hasta el examen presente...” (el subrayado es nuestro); cosa que no parece cuadrar con nuestra interpretación del examen general como examen “para mejor se confesar”, porque entonces tendría que decir “desde la hora en que me confesé por última vez hasta el examen presente”. Y en este mismo texto hay otra frase que no se llega a entender: cuando dice que uno se ha de examinar “primero del pensamiento, y después de la palabra, y después de la obra, por la misma orden que se dijo en el examen particular” (EE. 43). Y la edición crítica manual de Dalmases cita EE. 25, donde no se habla del pensamiento, palabra y obra; y el “orden” en el examinarse (“de hora en hora o de tiempo en tiempo”) ya había sido citado en el texto EE. 43 que estamos comentando.

<sup>5</sup> J. Lewis, *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Sal Terrae, Santander, 1987, 312 págs.

de los Ejercicios, y fue un don de Dios, el objeto de una ‘inspiración’ reivindicada por quienes fueron compañeros de Ignacio (y, en nota, como confirmación de la asistencia sobrenatural que tuvo Ignacio para redactar sus Ejercicios, cita la famosa carta de éste a Miona, donde dice que los Ejercicios son “todo lo mejor que yo en esta vida pueda pensar, sentir y entender...”).

Por eso decíamos que no parece congruente, con este origen sobrenatural de los Ejercicios, proponer “enmiendas”, sin contar con semejante ayuda sobrenatural. En cambio, creemos que cabe proponer “dudas” acerca de un texto que, como todo texto humano, incluso puede contener “propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor...” (EE. 336, sobre el “segundo tiempo...” de una consolación sin causa); y que, por tanto, “han menester ser mucho bien examinados...”, teniendo en cuenta que, tratándose del libro de los Ejercicios, ha sido aprobado por la Iglesia<sup>6</sup>.

Y no es que no lo haga a veces el mismo autor: por ejemplo, a propósito de la frase ignaciana de “vencer a sí mismo” (EE. 21), cuando —para defenderla de “cierto tufillo voluntarista y de ascetismo negativo”— la explica a la luz de los mismos Ejercicios, y demuestra que significa, “en el fondo, colocarse bajo la acción del Espíritu y dejarse mover por el amor que desciende de arriba (EE. 155 y 184)” (pp. 33-34).

Más adelante, hablando de la concepción de Iglesia en los Ejercicios, dice que “serían de desear mayores perspectivas bíblicas, como las de *Lumen Gentium*. ¿Se las encontrará —se pregunta nuestro autor— acudiendo a otras obras de Ignacio? Ciertamente, nunca utiliza la expresión ‘pueblo de Dios’, tan apreciada en nuestros días” (pp. 37-38). Y nosotros respondemos que, en su “predicación sobre la doctrina cristiana”, Ignacio habla de la Iglesia como “una congregación de los fieles cristianos, iluminada y gobernada por Dios nuestro Señor”, que es más “pueblo de Dios” que mera Iglesia jerárquica<sup>7</sup>.

Está muy bien la concepción que el autor tiene del que da los Ejercicios, según la cual “la función primordial del director guarda relación con los movimientos interiores que experimenta su ejercitante; y su cualidad principal ha de ser el discernimiento espiritual paciente, perspicaz y seguro” (p. 60). Y por eso diríamos que —tal vez— lo mejor de este libro es su cap. 16, sobre el “discernimiento espiritual” (pp. 198-206).

No es, por supuesto, lo único valioso: también es muy bueno el cap. 10, acerca de la oración (pp. 81-97). Sin embargo, nosotros no diríamos, a propósito del examen de la hora de oración, que “es plausible (p. 83, nota 2) que ese ‘mirar cómo me ha ido en la contemplación o meditación’ sea un examen moral... ya que el texto apela a la eventualidad de un arrepentimiento y una enmienda. De ser ésta la intención de Ignacio, nos atrevemos

<sup>6</sup> Nosotros mismos, más arriba (cfr. nota 4), hemos planteado una “duda” acerca de un texto de los Ejercicios, que podría ser un “lapsus calami”, y que contradiría nuestra interpretación de otro texto —más claro, a nuestro juicio— de los mismos Ejercicios.

<sup>7</sup> S. Ignacio de Loyola, *Una predicación sobre la doctrina cristiana*, BOLETÍN DE ESPIRITUALIDAD, n. 36, p. 15. Más adelante, en el “comentario” que se hace de esta “predicación” ignaciana, se dice que “se encuentra aquí, como introducción a los mandamientos de la Iglesia, la misma concepción de la Iglesia que en los Ejercicios (EE. 365). No tiene desperdicio: es ‘una congregación de fieles cristianos...’ (un ‘pueblo’, como acaba de decir el Vaticano II); y este pueblo está iluminado y gobernado por Dios...” (ibidem, p. 22).

a pensar que habría que modificarla, optando por una revisión propiamente espiritual”.

No nos parece que haya que “modificar” nada, porque “una revisión propiamente espiritual” no excluye “un examen moral”, sino que a veces lo requiere. Por ejemplo, cuando Ignacio nos habla de las “tres causas principales... porque nos hallamos desolados: la primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales; y así por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros...” (EE. 322). Como vemos, la consideración “espiritual” de la desolación no excluye un “examen moral” de su causa, sino que a veces —y en primer término— lo requiere.

Tampoco nos parece exacto lo que el autor, al explicar la “contemplación” de los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor, nos dice en estos términos: “Los misterios evangélicos se contemplan ‘como si presente me hallase’ (EE. 114, con nota 9, donde se recuerda una frase similar de la ‘Vita Christi’ de Ludolfo de Sajonia). Esta pauta no propone nada ficticio; creemos también —concluye nuestro autor— que la fórmula ‘como si’ no es afortunada y no debe ser tomada a la letra” (pp. 89-90). Y, ¿por qué no sería —según nuestro autor— afortunada? Porque —dice nuestro autor— “todos estos misterios están presentes y activos ahora en él (el Cristo glorioso)...” (p. 90).

Creemos, sin embargo, que el Cristo de la fe no nos puede hacer olvidar el Jesús de la historia; y por eso, lo que para el Cristo de la fe es presente, para nosotros sigue dándose, como parte del pasado, en el Jesús de la historia.

Tampoco nos parece exacto que la “interpretación cristológica del Principio y Fundamento (que ve, en ‘Dios nuestro Señor’ del Principio y Fundamento (EE. 23), al Hijo de Dios encarnado, en quien, “en estos últimos tiempos, nos ha hablado...” el Padre, según Hb. 1, 2), supone, y tal parece ser el caso, forzar el texto del Fundamento, no debe dudarse en hacerlo. Ignacio agradecería esta mayor conformidad con la Revelación” (p. 119).

No hay, a nuestro juicio, en esta interpretación cristológica<sup>8</sup> y kerigmática<sup>9</sup> de los Ejercicios, nada que fuerce el texto, sino que lo interpreta en su mismo contexto; y de esto han hablado también otros autores<sup>10</sup>.

Todos estos “lunares” que hemos ido viendo en el libro de Lewis no le quitan el valor que tiene, sino que —como el mismo autor lo indicaba en el prólogo— son fruto de “una reflexión personal, con el fin de profundizar en esta obra...” (p. 8).

El siguiente libro es el de H. Coathalem, titulado *Comentario del libro de los Ejercicios*<sup>11</sup>.

Y su título está bien elegido, porque en él su autor no se propone —como nos lo dice en el Prefacio— “dar ‘puntos’ de meditación acordes con los Ejercicios... (ni) tampoco... comentar los puntos esenciales de

<sup>8</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento*, CIENCIA Y FE, 17 (1961), pp. 3-42.

<sup>9</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, CIENCIA Y FE, 20 (1964), pp. 93-123 (sobre la teología kerigmática de los Ejercicios Espirituales).

<sup>10</sup> Cfr. T. Días, *Sentido cristológico del Principio y Fundamento*, MANRESA, 44 (1972), pp. 53-68.

<sup>11</sup> H. Coathalem, *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires (Colección “Manresa”, volumen IV), 318 págs.

un retiro de inspiración ignaciana... (sino) realizar un comentario de todo el libro de S. Ignacio” (p. 5). O sea, “apunta exactamente a comentar, en el mismo orden en que el autor nos los va presentando, los elementos de conjunto y el detalle de los párrafos del librito de S. Ignacio, desde las Anotaciones introductorias hasta las reglas de ortodoxia que son algo así como su conclusión. Nuestra preocupación es la de proponer este comentario extenso con la preocupación de salvaguardar a la vez la fidelidad a la letra de la obra y el espíritu que la anima...” (p. 6).

El mismo autor nos advierte que “una mirada superficial a las páginas que siguen podría dar la impresión de un cierto literalismo. Término éste que puede entenderse de diversas maneras. Si por él se entiende un propósito deliberado de honestidad escrupulosa respecto del texto de S. Ignacio, de buena gana asumimos y aceptamos tal literalismo... Pero si por “literalismo” se entiende estrechez de miras, rigidez en las conclusiones, actitud minimizante, creemos haber puesto especial cuidado en no merecer este reproche. Partiendo de la letra de la obra, hemos tenido cuidado de permanecer fieles al espíritu del autor... Es ésta la perspectiva desde la que sugerimos más de una vez, a partir de la explicación del texto, algunas acomodaciones que respetan la intención del mismo” (p. 6).

La versión francesa —base de la presente traducción española— había sido precedida por una más sencilla, en inglés<sup>12</sup>, que originariamente no había sido escrita para su publicación; y que, reelaborada y completada con sus abundantes citas, es la que ahora presentamos en castellano.

Como muy bien dice la traductora al castellano, M. M. Bergadá, “la presente obra —que nuestra colección *Manresa* se honra hoy en poner al alcance de los lectores de habla castellana, a más de veinte años de su publicación original en francés— condensa la inmensa erudición teórica y experiencia práctica de su autor acerca de los Ejercicios Espirituales ignacianos, en un resultado tan bien logrado que ha hecho que esta obra sea, a juicio de uno de los mayores expertos que hoy tiene la Compañía de Jesús en este tema (H. Alphonso, Director del Centro Ignaciano de Espiritualidad, en Roma), ‘el mejor comentario que exista de los Ejercicios, que ha sabido reunir y aprovechar lo mejor de los comentaristas clásicos y lo mejor de los modernos y contemporáneos’. Los lectores de esta traducción al castellano se verán sorprendidos ante la abundante bibliografía en esta lengua que el autor cita y comenta” (p. 9, nota).

Mientras que Lewis —cuya obra comentamos con anterioridad— elegía temas de los Ejercicios que exponía con mucha personalidad, Coathalem más bien hace sus comentarios de todo el libro de Ejercicios, basándose siempre en otros autores —que cita con profusión—, hasta el punto de que es difícil distinguir lo propio de lo ajeno.

El siguiente libro que queremos comentar es el de P. R. Divarkar, *La Senda del conocimiento interno*, que presenta unas Reflexiones sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola<sup>13</sup>.

Su autor nos dice, en la Presentación, que lo que “intenta ofrecer no es una explicación del texto ignaciano (esto era lo que nos ofrecía, por ejemplo, el libro de Coathalem, que comentamos con anterioridad), sino un comentario a ciertas cuestiones que dicho texto suscita” (p. 10).

El hilo conductor de estas reflexiones es la frase ignaciana sobre el

<sup>12</sup> H. Coathalem, *Ignatian Insights* (traducido por C. J. McCarthy), Kuangchi Press, Taichung (Taiwan), 1961, 345 págs.

<sup>13</sup> P. R. Divarkar, *La senda del conocimiento interno*, Sal Terrae, Santander, 1984, 235 págs.

“sentir y gustar internamente...” (EE. 2); o mejor, la del “conocimiento interno”, que figura en el título del libro, y que —nos dice nuestro autor— “aparece tres veces en el texto y siempre en un lugar clave...” (p. 32): “la primera mención del conocimiento interno aparece en el Triple coloquio que podemos considerar perfectamente como la culminación de la Primera Semana: pedir *interno conocimiento de mis pecados* (EE. 63). La segunda mención la encontramos en el primer ejercicio de la Segunda Semana, donde se demanda *conocimiento interno del Señor* (EE. 104). Este será el objetivo constante durante el resto de los Ejercicios, hasta llegar al punto culminante, la Contemplación para alcanzar Amor, donde lo que se pide (y es la tercera mención de la frase) es: *conocimiento interno de tanto bien recibido* (EE. 233)” (p. 33).

En estas citas que el autor hace de las “tres veces (que aparece) en el texto...” el “conocimiento interno” ignaciano, corta la cita y deja una segunda parte, que es muy importante en su interpretación de los Ejercicios: en la primera, se trata de un “interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos...” (EE. 63; y lo mismo respecto del “desorden de mis operaciones” y del “mundo”); en la segunda cita, se trata de un “conocimiento interno del Señor... *para que más le ame y le siga*”; y en la tercera cita, se trata de un “conocimiento interno de tanto bien recibido *para que... pueda en todo amar y servir a su divina majestad*” (EE. 233). Y lo que deja es —a nuestro juicio— tan importante como lo que cita, porque es el objetivo del “conocimiento interno” en los tres casos.

Todo el contenido de los Ejercicios —como dijimos, lo esencial de los mismos— “se trata en cinco secciones... Al comienzo de cada una de ellas se indican los puntos que se van a estudiar; y, al final, se facilitan tres consideraciones sobre otros tantos oportunos pasajes del Nuevo Testamento... Las reflexiones sobre el Evangelio constituyen un total de quince meditaciones, basadas en el convencimiento de que el retiro ignaciano es, por encima de todo, una experiencia de Cristo” (p. 38).

En la primera sección, se trata de las Anotaciones, del Presupuesto y del Principio y Fundamento (p. 42).

En la segunda sección se trata del examen de conciencia —tanto del particular como del general, al que sigue una ponderación de una confesión general durante los Ejercicios—, de las cinco meditaciones sobre los diversos pecados y sus consecuencias —que constituyen la sustancia de la Primera Semana—, y de las Adiciones —o prácticas adicionales que se recomiendan, prestando especial atención a la penitencia (p. 77).

La tercera sección se inicia con un ejercicio —de transición— acerca del Llamamiento del Rey, se hacen unas reflexiones de carácter general sobre los misterios de la vida de Cristo y sobre el material que ofrece al respecto, y se pasa al tema de la oración, con especial referencia a la Aplicación de sentidos y a los Tres modos de Orar (p. 110).

En la cuarta sección se presta atención a esas dos grandes meditaciones que son las Dos Banderas y los Tres Binarios (o clases) de hombres, así como a la consideración de las Tres Maneras de Humildad o tres modos de sometimiento a Dios; y también se tratan las diversas series de Reglas que se proponen principalmente al final del libro de los Ejercicios, incluidas las Reglas de discreción de espíritus (p. 138).

La quinta sección trata de la Tercera y Cuarta Semanas, de gran significado y enorme importancia —son palabras del mismo autor—; y concluye con algunas consideraciones sobre la Contemplación para alcanzar Amor, cuyo tema de la contemplación en la acción volverá a ser tratado en la conclusión (p. 166).

La conclusión —como la introducción— tratan más directamente del

autor de los Ejercicios, S. Ignacio de Loyola: en la introducción, basándose en la Autobiografía y en esas dos grandes experiencias espirituales ignacianas, la del Cardoner y la de la Storta; y en la conclusión, en forma de un tríptico con los tres paneles del “caballero andante” del “peregrino y siervo” y del “contemplativo en la acción”.

Una observación crítica: cuando el autor trata de las “Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener” (pp. 152-154), subraya que “Ignacio habla de ‘sentir’... no de ‘pensar’ con la Iglesia”; y que, “de hecho, estas reglas para *sentir* (o sintonizar) *con la Iglesia* podría decirse que constituyen una aplicación a la Iglesia y a los asuntos eclesiales del ‘Presupuesto’ que figura al comienzo de los Ejercicios, porque tienen muchísimo que ver con una fundamental actitud de *aceptación* de la Iglesia; lo cual no significa necesariamente ‘aprobación’, sino que se halla a un nivel mucho más profundo que el de cualquier tipo de juicio o parecer. Lo que se propone es una actitud psicológica, más que postura teológica, si bien se supone la existencia de un principio de fe básico, a saber: que la Iglesia es la Esposa de Cristo y vive de su Espíritu. La idea que informa todo ello, de principio a fin, es que, prescindiendo de lo negativo que puedan ser nuestros pareceres y juicios, podemos y debemos tener una actitud positiva hacia la Iglesia, y concretamente hacia tres grupos de personas dentro de ella que siempre parecen constituir la principal fuente de dificultad: *las autoridades*, con la pesada carga que significa su oficio y con sus inevitables limitaciones; *los teólogos*, con sus brillantes teorías y sus mutuas impugnaciones; y *el pueblo sencillo*, con todas sus devociones populares” (pp. 152-154).

Diríamos que no es en el Presupuesto (EE. 22) donde debemos buscar el sentir “en la Iglesia” —pues éste nos da sólo una visión que el autor llama “psicológica” y no “teológica” de las “Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia verdadera debemos tener”—, sino en la *concepción ignaciana de la obediencia* —en este caso, a la Iglesia verdadera, que es la que fundamentalmente está formada por la Jerarquía y el pueblo fiel de Dios —del cual forman (o deben formar) parte los teólogos—; o sea, la Iglesia docente y la discente, que tiene también —ésta última— “sentido de fe”.

Para S. Ignacio, la obediencia tiene tres grados o formas: el primero, “cuanto a la ejecución, cuando la cosa mandada *se cumple*”; el segundo, “cuanto a la voluntad, cuando el que obedece *quiere lo mismo* que el que manda”; y el tercero, “cuanto al entendimiento, cuando *siente lo mismo* que él (que manda), pareciéndole bien lo que se le manda”; y consiguientemente “es imperfecta la obediencia en la cual, sin la ejecución, no hay esta conformidad de querer y *sentir* entre el que manda y (el que) obedece” (Const. 550; y más desarrollado en la Carta sobre la obediencia, n. 3, grados de la obediencia)<sup>14</sup>.

Nos interesa aquí insistir en el último grado de obediencia, en el cual se “*siente lo mismo* que el que manda” (o sea, la Iglesia jerárquica), porque tiene, en la concepción ignaciana, dos formas, ambas “ciegas” —como le dice S. Ignacio a Viola<sup>15</sup>—: “la primera, del inferior es —donde no es cuestión de pecado— cautivar su entendimiento y hacer lo que le mandan; la segunda, del inferior es, dado que el superior le mande o le haya mandado alguna cosa, *sintiendo* razones o inconvenientes que se le asoman (a)cerca (de) la cosa mandada, con humildad al superior *representar* las

<sup>14</sup> Cfr. *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1963, pp. 809-813, Carta 86.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, p. 647, Carta 17.

razones o inconvenientes que se le asoman, *no induciéndole* a una parte ni a otra, *para después* con ánimo quieto *seguir* la vía que le será mostrada o mandada”.

Y notemos que de esta “representación” habla en las mismas reglas “para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”, pues se dice en ellas que, “dado que algunas (constituciones, comendaciones o costumbres) de nuestros mayores (miembros de la Jerarquía) no sean o no fuesen tales (como conviene), hablar contra ellas, sea predicando en público, sea platicando delante del pueblo menudo, engendrarían más murmuración y escándalo que provecho; y así se indignarían el pueblo contra sus mayores, sea temporales, sea espirituales. De manera que, así como hace daño el hablar mal en ausencia de los mayores a la gente menuda, así puede haber provecho hablar (representando) de las malas costumbres (u ordenaciones) a las mismas personas que pueden remediarlas” (EE. 362).

Como vemos, entendiendo las “Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener” dentro de la manera de hablar ignaciana de la obediencia en sus tres grados, se llega a una visión más teológica de este “sentido” como “obediencia de fe”, con la posibilidad —sí— de representar al superior —como una manera de obediencia “ciega”—, pero no de hablar en público a la “opinión pública”.

Pero, podríamos preguntarnos por qué esta manera de obedecer “representando” al superior se la llama obediencia “ciega” y de “entendimiento”; y responderíamos que, en ella, el entendimiento sólo “presenta” al superior las “razones o inconvenientes que se le asoman, *no induciéndole* a una parte ni a otra, *para después* con ánimo quieto *seguir* la vía que le será mostrada”, como le decía Ignacio a Viola. En otros términos, hay —en esta manera de representar ignaciana— sujeción del entendimiento, porque éste está dispuesto a obedecer “con ánimo quieto”, si el superior insiste en su orden<sup>16</sup>.

Pasemos al siguiente libro: el de C. Palmés, titulado *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*<sup>17</sup>. Como dice el autor, “el propósito de este libro es presentar una nueva visión de la Obediencia ignaciana desde la perspectiva del Discernimiento. Una buena parte del material que voy a utilizar ya fue publicada anteriormente en mi obra ‘La obediencia Religiosa ignaciana’... Más que hacer teorías o especulaciones sobre el Discernimiento y la Obediencia, pretendemos en este libro hacer hablar al mismo Ignacio con su modo de actuar y con su palabra escrita” (p. 11).

Esto último —presentar al mismo Ignacio con su modo de actuar y con su palabra escrita— sigue siendo lo más logrado de este libro —como lo fue en el anterior—; en cambio, no siempre queda totalmente clara la relación entre el discernimiento y la obediencia ignaciana. No la relación “histórica” en la vida de Ignacio —primero, en el tiempo, el discernimiento, y luego la obediencia—, que está suficientemente explicada en el cap. 1 (pp. 15-29), sino la relación, diríamos “temática”, entre la obediencia y el discernimiento, en la que el discernimiento —sea personal, sea comunitario—

<sup>16</sup> Cfr. *Instrucción sobre el modo de tratar con cualquier superior*, en *Obras completas*... (o. c. en nota 14), pp. 923-924, Carta 149: aquí se ve que más de una vez se puede representar al superior acerca de un mismo asunto; o sea, tantas cuantas veces uno “siente en el Señor” que debe representar, y halle paz en la representación, y esté siempre “con ánimo quieto” y dispuesto a “seguir la vía que le será mostrada o mandada” por su superior.

<sup>17</sup> C. Palmés, *Del Discernimiento a la Obediencia*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma, 1988, 237 págs.

es lo único que puede perfeccionar la obediencia en la medida que el discernimiento hace posible una buena representación, una de las dos maneras de la obediencia de juicio —u obediencia ciega—, que es, para Ignacio, el grado supremo de obediencia.

Pero antes quisiéramos hacer algunas observaciones. Por ejemplo, no nos parece tan exacto que el discernimiento tenga “dos aspectos complementarios: el discernimiento que podríamos llamar *interior*, el de las mociones espirituales que se descubren en el corazón: alegría, paz, gozo, turbación, sequedad, claridad, desolación... Este es discernimiento practicado en la tradición cristiana, especialmente monacal y patrística. Hay otro discernimiento que llamaríamos apostólico, que fija la atención en el mundo exterior, en los acontecimientos de la historia, en la realidad de la Iglesia, en las situaciones de pobreza e injusticia, en los signos de los tiempos... La palabra de Dios nos habla a través de la realidad y de las otras personas” (pp. 53-54).

A nosotros nos parece que no son —para Ignacio— “dos aspectos” del discernimiento, sino “dos tiempos” o modos de discernir: uno, cuando se procede “por experiencia de consolaciones y desolaciones y... de discreción de varios espíritus” (EE. 176); y otro, “cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales libre y tranquilamente” (EE. 177), considerando lo que Dios le dice “en el mundo exterior, en los acontecimientos de la historia, en la realidad de la Iglesia, en las situaciones de pobreza e injusticia, en los signos de los tiempos...”. Porque, si consideramos “el mundo exterior...”, y no estamos “en tiempo tranquilo, cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus...”, incluso la verdad va a ser, para nosotros, fuente de tentación<sup>18</sup>.

Es frecuente que se hable de dos modos de discernir —uno más “subjetivo”, a través de las mociones exteriores; y otro más “objetivo”, a través de los datos de la realidad en la que estamos inmersos—; y es verdad que lo son, pero de manera que el segundo sólo se puede usar en la medida en que no estemos agitados “de varios espíritus”, pues éstos —si son malos— nos deforman la realidad, tentándonos “con falsas razones...” (EE. 315), o “trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones” (EE. 332).

Quisiéramos hacer otra observación respecto a una pregunta del autor: “¿qué seguridad puede tener el religioso de que lo que le manda el Superior es la voluntad de Dios?” (pp. 126-131); y la respuesta que el autor da es que “no se ha de aplicar esta seguridad a las determinaciones intrascendentes o a las normas puramente disciplinarias” (p. 131).

A nosotros nos parece que, dentro de la doctrina ignaciana acerca de la obediencia, no cabe esta distinción entre determinaciones “trascendentes” e “intrascendentes”. A lo más, cabe hablar de una voluntad de Dios puramente permisiva; pero que, para el súbdito obediente, es voluntad de Dios.

<sup>18</sup> En su *Memorial*, el Beato Fabro dice que “...vine a pensar cómo Dios nuestro Señor no debe tener por bien reformar algunas cosas de la Iglesia según el modo de los herejes, porque ellos, aunque muchas cosas —así como también los demonios— dicen verdad, no la dicen con el espíritu de la verdad, que es el Espíritu Santo” (n. 51). En otras palabras, la tentación se vale de un “bien” —que es la verdad— para hacernos “mal”; y por eso debemos lanzar, a la vez, la verdad y el mal espíritu que se vale de ella, hasta que la misma verdad no nos venga con buen espíritu. Por eso decíamos, en nuestro texto, que para observar —sin posibilidad de engaño— la realidad exterior, debemos estar “en tiempo tranquilo, cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus...” (EE. 177).



Por último, más importante nos parece hacer una observación sobre la obediencia "ciega", tal cual la expone el autor (pp. 157-164): nos parece que no se puede hablar de obediencia "ciega" ignaciana sin tener en cuenta la carta de Ignacio a Viola, que el autor cita (pp. 161-162), pero que no tiene suficientemente en cuenta.

Además, es aquí, en la "representación" —de la que se habla en esta carta a Viola— donde se ve la importancia que ella tiene para apreciar el lugar que al discernimiento —sea personal, sea comunitario— le cabe en el logro de la perfección de la obediencia ignaciana (que, como dijimos al comienzo de este comentario, es uno de los temas fundamentales de este libro): si se tiene en cuenta el uso que el discernimiento tiene en la "representación", se va a ver que no hay oposición entre la obediencia perfecta y el discernimiento espiritual, hecho como conviene.

Decimos "hecho como conviene", porque hay una manera de hacerlo —sea en forma personal, sea en forma comunitaria— que no le conviene al que vive bajo obediencia; y otra que sí le conviene. Y la que le conviene al obediente no es la que versa sobre si Dios quiere una cosa u otra, sino sobre si Dios quiere que represente al Superior lo que veo, "no induciéndole a una parte ni a otra, para después con ánimo quieto seguir la vía que le será mostrada", como dice la carta a Viola.

Y esta manera de hacer el discernimiento —sea personal, sea comunitario— ayuda a la obediencia "ciega", porque implica, después de hacerlo, que "presuponiendo y creyendo —en un modo semejante al que se suele tener en cosas de fe— que todo lo que el Superior ordena es ordenanza de Dios nuestro Señor y su santísima voluntad, a ciegas, sin inquisición ninguna, proceder, con el ímpetu y prontitud de la voluntad deseosa de obedecer, a la ejecución de lo que le es mandado" (que es como describe Ignacio, en su Carta de la Obediencia, la obediencia "ciega").

Una última observación: el autor habla tanto del discernimiento personal como del comunitario; pero en ningún lugar hemos visto que diga que el primero es el presupuesto del segundo, y que —si se quiere hacer un discernimiento comunitario— se debe presuponer que los miembros de la comunidad tienen experiencia personal del discernimiento personal<sup>19</sup>, sea hecho por uno mismo, sea hecho por otros bajo su dirección.

Presentamos ahora el libro de A. Chapelle, *La práctica literal de los Ejercicios Espirituales individualmente guiados*<sup>20</sup>, que presenta una parte del trabajo de la sesión dada por su autor, en 1984, sobre el tema del título.

"El fin (del mismo) no es ni hacer (uno mismo) ni dar (a otros) los Ejercicios. A lo más se trata de aportar una ayuda para darlos, para aprender a darlos. Ahora bien, para abordar los Ejercicios de esta manera, es necesario ante todo hacerlos... Hay que haber hecho los Ejercicios para poder darlos. También es necesario estudiarlos, conocer los textos, comprender la letra y la vida, con todo lo que esto supone de inteligencia de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia. Nuestra intención no es de proponer aquí el estudio del texto de los Ejercicios. Queremos más bien describir una práctica: ¿cómo dar individualmente los Ejercicios?" (pp. 9-10).

Y continúa diciéndonos nuestro autor: "Esta manera individual de

<sup>19</sup> A. Baruffo pone, como primer fundamento del discernimiento en grupo, que "cada miembro del grupo debe haber tenido la experiencia del discernimiento personal" (cfr. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid, 1983, p. 374, n. 2, art. Discernimiento).

<sup>20</sup> A. Chapelle, *La pratique des Exercices Spirituels individuellement guidés*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma, 1986, 97 págs.

proceder es la de Ignacio y la de los primeros decenios de la Compañía —los estudios del Padre Iparraguirre lo han mostrado—. Es también, después de una quincena de años, la de numerosos discípulos de Ignacio en Alemania, Canadá, Francia, Bélgica y aún en otros países. La perspectiva aquí propuesta se caracteriza por una fidelidad literal a las sugerencias, anotaciones y notas de los textos ignacianos" (p. 10).

"Práctica de los Ejercicios, práctica de los Ejercicios individualmente guiados, fidelidad literal a los textos ignacianos: se trata también de mostrar la posibilidad de esta práctica literal y de atestiguar su fruto..." (ibidem).

Diríamos que, a nuestro juicio, el autor es fiel a una parte del libro de los Ejercicios y, sobre todo, a una parte de su "espíritu": a sus meditaciones y contemplaciones y a todo lo que se refiera al "modo y orden para meditar o contemplar..." (EE. 2).

Porque los Ejercicios, en su totalidad, consisten en una doble acción: la acción de una serie de meditaciones y contemplaciones "y de otras espirituales operaciones..." (EE. 1); y, simultáneamente con ésta, otra acción más interior, mediante la cual, con la ayuda del que da los Ejercicios (EE. 2 y passim), se esfuerza por tomar conciencia de las mociones en su ánima, a fin de conocer, por su medio, la voluntad de Dios.

La primera acción —y de ella se ocupa muy en detalle nuestro autor y con mucha competencia— es la práctica de la oración, de la penitencia, de los exámenes de conciencia, etc., etc.; y la segunda acción es la del discernimiento de los espíritus —de la que apenas se ocupa nuestro autor—, o discernimiento de "las varias mociones que en el ánima se causan: las buenas para recibir, y las malas para lanzar..." (EE. 313)<sup>21</sup>.

No se puede pedir, a un solo autor, que sea exhaustivo en las dos líneas de acción de los Ejercicios —que son la experiencia de Dios tanto en la oración como en el discernimiento—; pero no es lo que nuestro autor pretende, sino ser lo más completo que sea posible en la línea de la oración. Y creemos que lo logra, con mucha fidelidad al texto ignaciano, y apuntando a su práctica individual.

Con todo, si hemos de hacer una observación, no nos parece que "la lectio divina tiene otra dinámica que la contemplación ignaciana" (p. 87) porque —dice más arriba— "la pedagogía ignaciana pide precisamente esa mezcla de contemplación y de reflexión...". Como decíamos en otra ocasión<sup>22</sup>, "el 'reflexionar...' es una palabra muy repetida por S. Ignacio (EE. 196 y passim). ¿Qué nos quiere decir con esta palabra? Pues precisamente lo mismo que los monjes cuando nos recomiendan, en la 'lectio divina', el tener en cuenta '... nuestra propia presencia, nuestra total presencia...' ante el Señor que nos habla... O sea, que debemos ir a la oración con nuestra propia historia de pecados y gracias, de tentaciones y de inspiraciones: 'si creemos (como dice L. Bouyer, en *Introducción a la lectura espiritual*, Herder, Barcelona, 1964, p. 74), como debemos creer, que la Palabra nos es dirigida a nosotros mismos, a cada uno de nosotros con una actualidad permanente, debemos también creer que nos afecta en todo lo que somos con todos nuestros problemas, nuestras necesidades, nuestras faltas y también nuestras alegrías: todo lo que oprime o nos dilata, todo lo que nos hace o nos deshace".

<sup>21</sup> Cfr. J. Laplace, *La experiencia del discernimiento en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Secretariado de Ejercicios, Madrid, 1978, p. 3.

<sup>22</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *Lectura de la Escritura y oración ignaciana*, BOLETÍN DE ESPIRITUALIDAD, n. 100, pp. 16-17).

El libro de M. González, *La Espiritualidad Ignaciana*<sup>22 bis</sup> es, como dice su subtítulo, un “ensayo de síntesis” basado en “algunos puntos que parecen más importantes y característicos (de dicha espiritualidad), ensayando una sistematización y esbozando tímidamente una síntesis”. Y “por ‘espiritualidad ignaciana’ se entiende el conjunto de principios, motivaciones y métodos de santificación que, después de haberlos experimentado en sí mismo y en la dirección de otros, enseña S. Ignacio a los que quieren seguir su magisterio en este camino peculiar hacia la unión con Dios... Porque es evidente que dentro de la Iglesia hay varias vías de santificación y otras ‘espiritualidades’ perfectamente legítimas, v. gr. la benedictina o la franciscana. Con ella coincide la ignaciana, como no puede ser menos, en los elementos esenciales a toda espiritualidad auténticamente cristiana; pero tiene sus matices propios. La suya no puede decirse que sea ni mejor ni peor que las otras, sino simplemente que es distinta. En estas notas se procurará poner de relieve estos aspectos o rasgos específicos, al menos los más salientes, si no se acierta a inventariarlos todos” (pp. 1-2).

Y creemos que lo logra en cuatro “temas”, de los cuales los tres primeros tratan de sendos elementos “estructurales” de la espiritualidad ignaciana (teocentrismo específico, orientación cristológica e ideal de servicio); y el cuarto “tema” versa sobre la integración de “antinomias” (que son cinco: humanismo y sobrenaturalismo, ascetismo y misticismo, individuo y corporación, perfección propia y salvación del prójimo, acción y contemplación).

En esta síntesis, no se toman en cuenta todos los “temas” de la espiritualidad ignaciana. Por ejemplo, no se tiene en cuenta “la devoción —ignaciana— a la Eucaristía” porque no es “un elemento que estructura su espiritualidad”: todas las ilustraciones de S. Ignacio sobre la Eucaristía “no tienen comparación con las que recibe sobre la Sma. Trinidad o sobre el mismo Jesucristo, que con tanta frecuencia se le aparece en una u otra forma” (p. 66).

En el desarrollo del tema de “la orientación cristológica de la espiritualidad ignaciana (pp. 43 ss.), nuestro autor dice que “suele usarse con frecuencia, y aún con cierta complacencia, la frase ‘compañeros de Jesús’. Sin embargo me atrevo a afirmar... que, a mi juicio, esa fórmula es poco feliz, a no ser que se la explique como mera elipsis, porque la expresión completa sería: ‘compañeros al servicio de Jesús’. La misma salvedad hacia el P. Solano en su ponencia sobre la cristología de las Constituciones... Si se perdona la frase, nunca podremos ‘codearnos’ con el Señor. S. Ignacio mantiene siempre la distancia entre el Creador y la creatura; y, como creatura, su deber primordial es ‘alabar, hacer reverencia y servir’ (EE. 23)” (pp. 64-65).

No estamos de acuerdo, porque creemos que el ser “compañero de Jesús” es lo que significaba la petición de S. Ignacio a la Virgen, de ser “puesto con su Hijo”. Y por eso la respuesta a esta petición se concreta —en la visión de la Storta— en la frase “Yo estaré con ustedes”, de la cual da testimonio Nadal en 1554 (cerca, pues, de la redacción de la Autobiografía; cfr. Fontes Narrativi, I, p. 313 con nota 37), quien luego, en 1557 (después de la muerte de Ignacio) cambió por “Yo os seré propicio”, que es el testimonio de Lainez en 1559; pero luego, en 1561, en una plática en Coimbra, vuelve a su anterior testimonio —a pesar de lo dicho por Lainez— y afirma que la frase es “Yo estaré con ustedes” (Fontes Narrativi, I, p. 158 con nota 54). No pensamos que esto signifique “codearnos

con el Señor”, sino ser sus “amigos” (Jn. 15,15), que hemos respondido “sí” al llamado del Rey Eternal de “trabajar con El” (EE. 95). Y notemos que, en la Biblia, hay una fórmula —que usa el mismo Dios— para comprometerse con un hombre individual, o con un grupo, y aún con todo su Pueblo: le promete su asistencia, su ayuda, su protección, su presencia en el cumplimiento de la misión que le confía, como por ejemplo cuando le dice Gedeón, “Yo estaré contigo (Jueces 6,16); y a los apóstoles en el NT, en Mt. 26,19, cuando les dice que “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”.

Además, lo que el mismo autor reconoce —que somos “compañeros” los unos de los otros—, no sería posible si todos no fuéramos “compañeros de Jesús”: como dice S. Ignacio en las Constituciones, “el vínculo principal de entrambas partes para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza, es el amor de Dios nuestro Señor; porque estando el Superior y los inferiores muy unidos con la divina y suma bondad, se unirán muy fácilmente entre sí mismos, por el mismo amor que de ella descenderá y se extenderá a todos prójimos y en especial al cuerpo de la Compañía” (Const. 671).

En este mismo tema de “la orientación cristológica de la espiritualidad ignaciana”, al tratar de una de sus consecuencias (“servir bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo”), explica el sentido del voto “que la Compañía hizo de obedecer a (a Su Santidad) como a Sumo Vicario de Cristo...”, diciendo que “evidentemente, la misión incluye, no solamente el punto geográfico del destino (como algunos piensan a partir de Const. 605, que dice que “la intención del cuarto voto no era... sino para ser esparcidos en varias partes del mundo...”), sino también, y más principalmente, la empresa o trabajo apostólico al que se es destinado: ‘para cosas que conciernen al culto divino y bien de la religión cristiana’ (Const. 7). Por lo cual es necesario que el enviado conozca bien ‘la intención de Su Santidad y el efecto (o finalidad) para que es enviado’ (Const. 612)... El sitio es casi lo de menos; lo importante es el trabajo que el Vicario de Cristo les encomienda...” (p. 73).

Otro acierto es su interpretación del tan ignaciano “salvar ánimas”, pues nos dice que “la frase... de cuño típico de la época (ignaciana), no debe entenderse en un sentido minimalista, como si sólo se pretendiese arrancar a los hombres de la perdición eterna<sup>23</sup>. Explícitamente se anuncia como fin de la Compañía ‘no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intencionalmente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos’ (Const. 7). Por eso, se emplean también otras expresiones de sentido más amplio, como: ‘provecho y ayuda de los prójimos’, que abren el horizonte hacia las alturas de la santidad. Ahorramos al lector citas de textos de las Constituciones, que se encontrarán a cada paso” (p. 115).

Si tuviéramos que elegir, entre otros aciertos del libro, el que más nos llama la atención, diríamos que es el capítulo sobre el “humanismo y sobrenaturalismo” (pp. 121-128), en el que trata sobre esa “antinomía” clásica en el “hombre de acción”, en la que la “síntesis” se da —no como en el pensamiento de Don Orione y en su obra del Cottolengo, sino— “en la tensión dialéctica de la acción humana en el servicio divino” (p. 119).

Esa tensión “dialéctica” la expresó, un jesuita húngaro del siglo XVII, en una frase o “quiasmo” de difícil interpretación, que pone, como “primera regla de tu acción”, la siguiente: “Ten fe en Dios como si todo el suceso

<sup>22 bis</sup> M. M. González, *La Espiritualidad ignaciana*, Centrum Ignatianum Spiritualitytis, Roma, 1986, 173 págs.

<sup>23</sup> Véase lo que decimos más arriba, en la nota 2 y en el texto que corresponde.



dependiera de ti y nada de Dios; con todo, pon todo tu cuidado como si Dios lo debiera hacer todo, y tú nada". Y esa frase puede querer decir que, "antes de obrar, hay que prever todos los medios humanos al alcance; y mientras se está obrando, hay que confiar solamente en Dios"<sup>24</sup>.

En otros términos, somos instrumentos en manos de Dios; y, como tales, "debemos prepararnos (para la acción) de la mejor manera posible; pero, también como instrumentos, debemos confiar (en la misma acción) en Dios y no en nuestra preparación"<sup>25</sup>.

Estos pocos aciertos que hemos notado no bastan, en realidad, para expresar toda la riqueza de este comentario —o relectura— de las obras de S. Ignacio (Autobiografía, Constituciones, Diario espiritual, Ejercicios Espirituales, Fórmula del Instituto y Cartas e Instrucciones); pero sirven como muestras que podrían multiplicarse indefinidamente.

En resumen, un gran libro que expresa toda una vida —la del autor— dedicada a vivir la espiritualidad ignaciana en la acción.

Queremos presentar, casi al término de este "boletín bibliográfico", la obra de M. A. Fiorito, *Buscar y hallar la Voluntad de Dios*<sup>26</sup>.

Su autor nos dice, en su Prólogo, que este libro "pretende ser un comentario de los Ejercicios ignacianos; pero no un comentario teórico, sino uno práctico; o sea, que no meramente ayude a conocer, sino sobre todo a practicar los Ejercicios Espirituales de San Ignacio...", con el género de ayuda que es posible por escrito (p. 11).

Y para ello "este libro contiene una serie de 'fichas de lectura espiritual' que pueden ayudar —hasta cierto punto— a un ejercitante bien dispuesto... Y decimos 'ayudar hasta cierto punto' porque somos conscientes —continúa diciéndonos nuestro autor— de que, para hacer los Ejercicios Espirituales ignacianos, no basta con tener por escrito la 'materia' de las meditaciones y contemplaciones, sino que se requiere además... tener en cuenta sobre todo su 'forma'... (Porque los Ejercicios ignacianos) consisten en una doble acción: por una parte, la acción de una serie de meditaciones y contemplaciones; y, por la otra, una acción más interior mediante la cual, con la ayuda del que da los Ejercicios, cada ejercitante se esfuerza por tomar conciencia de las mociones que se dan en él, a fin de conocer, discerniendo las mismas, la voluntad divina en los temas mayores de su vida espiritual. La primera acción —que llamaríamos la 'materia' de los Ejercicios Espirituales— es la práctica o ejercicio de la oración, de la penitencia, de los exámenes de conciencia, etc.; y la segunda acción —que llamaríamos la 'forma' de los Ejercicios— es la del discernimiento de los espíritus, o discernimiento de las varias mociones que en el ánima se causan' (Ejercicios n. 103) con la ayuda —indispensable, de ley ordinaria de la Providencia de Dios— del que da los Ejercicios" (pp. 9-10).

Precisamente en estas "fichas de lectura espiritual" está la originalidad —si la obra la tiene— del libro que estamos comentando, porque ponen, a disposición del lector, una serie de textos de diversos autores —citados, como el autor lo dice, no "textualmente, sino con libertad... quitando, por tanto, o agregando frases enteras" (p. 10)— estructurados según el curso de los Ejercicios de S. Ignacio.

<sup>24</sup> Cfr. B. Mendiboure, *De fe en fe*, BOLETÍN DE ESPIRITUALIDAD, n. 92, pp. 21-22, nota de la redacción 1.

<sup>25</sup> Cfr. St. Lyonnet, *La ley fundamental del apostolado*, BOLETÍN DE ESPIRITUALIDAD, n. 92, p. 17, nota de la redacción 1.

<sup>26</sup> M. A. Fiorito, *Buscar y hallar la Voluntad de Dios*, tomos 1 y 2, Ediciones Diego de Torres, San Miguel (BA), 1989, 437 y 424 págs.

Decíamos, al comienzo, que este libro era, "no un comentario teórico, sino uno práctico"; pero está basado en una "interpretación teórica" de los Ejercicios, que los ve centrados —como la espiritualidad ignaciana— en las "... maneras de humildad" (EE. 164-168); pero no solamente de una humildad —como la entendía Santa Teresa, que es "verdad"—, comparándonos con nuestros prójimos, sino —como nos lo dice nuestro autor— "que es —respecto de Dios— obediencia a la voluntad de Dios que se manifiesta, en primer lugar, en los mandamientos de la Ley de Dios que obligan bajo pecado —mortal o venal—; pero que también se manifiesta bajo pena de imperfección, en los consejos que son —como decía Juan Pablo II en su Exhortación 'Redemptionis donum' n. 9— esas exhortaciones que en el Evangelio 'sobrepasan la medida del mandamiento, indicando no sólo lo que es 'necesario', sino lo que es 'mejor'. Así por ejemplo la exhortación a no juzgar (Mt. 7,1), a 'prestar sin esperanza de remuneración' (Lc. 6,42), a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo (Mt. 5,40-42)... y tantas otras que tradicionalmente se llaman 'consejos' como distintos a los mandamientos o 'preceptos' (EE. 135), y entre los cuales 'consejos' se encuentran los 'evangélicos' de castidad, pobreza y/u obediencia, pero que no son los únicos 'consejos' que el Señor puede, en Ejercicios, presentar a un ejercitante que tiene 'grande ánimo y liberalidad con su Creador y Señor (EE. 5)" (pp. 33-34).

"Podríamos también decir —continúa diciéndonos nuestro autor— que la humildad, de la que S. Ignacio habla en las Tres Maneras de la misma, coincide con la 'justicia' de la que habla el libro de la Sabiduría —y todo el AT— cuando nos dice: 'Amad la justicia' (Sab. 1,1, con nota de la BJ). Aquí se trata de la conformidad completa del pensamiento y de la acción del hombre con la voluntad divina en la Ley; y, en el NT, la justicia del Reino de los cielos, mayor que la de los escribas y fariseos' (Mt. 5,20); y que es la conformidad con la voluntad de Dios expresada, no sólo en la Ley natural (no matarás, no robarás...), sino sobre todo en los 'consejos' que el Señor da a cada uno, más allá de lo mandado o prohibido a todos por igual (EE. 170-174, materia de elección o reforma de vida en Ejercicios). Nos hemos habituado a considerar, cuando hablamos de 'justicia', la justicia socio-económica; y es, hasta cierto punto, bueno. Pero, si nos quedamos en ella, nos quedamos en la justicia 'de los escribas y fariseos': tenemos que levantar siempre la mirada, ampliar nuestro horizonte, y contemplar la 'justicia del Reino de los cielos, superior...' (Mt. 5,20-48), sobre todo cuando estamos haciendo Ejercicios ignacianos. Si nos quedáramos en la mera justicia socio-económica... no llegaríamos a la justicia bíblica que es, en cambio, fidelidad a la Alianza con Dios, y que nos hace, como Dios, fieles a la Alianza; y la Alianza con Dios implica no sólo fidelidad a la "ley natural", sino a toda voluntad de Dios para mí, aunque no lo sea para otro. A esta 'justicia bíblica' se refiere el Señor cuando le advierte, al Bautista, que 'conviene que cumplamos toda justicia' (Mt. 3,15, con nota de la BJ)" (pp. 33-34; véase la ficha "objetivo de los Ejercicios, los Consejos", pp. 49-53).

Para terminar: decíamos, al principio, que el libro que presentamos era un "comentario de los Ejercicios ignacianos..."; pero podríamos también decir que, por lo mismo, es una exposición de la espiritualidad ignaciana, según ésta se nos presenta en el libro de Ejercicios, con sus "temas mayores" desarrollados según el orden de los mismos Ejercicios.

Hemos dejado, para el final de nuestro "boletín bibliográfico" sobre "espiritualidad ignaciana", el libro de J. B. Libanio, *Discernimiento espi-*

ritual (reflexiones teológico-espirituales)<sup>27</sup> porque nos ha merecido un juicio francamente negativo. Y diremos por qué.

“El presente trabajo —nos dice nuestro autor— consta de cuatro capítulos. En el primero, tratamos de mostrar que *existe una larga tradición eclesial sobre el discernimiento espiritual, que encuentra sus raíces en el pueblo de Israel y en el Nuevo Testamento respecto de sus profetas y de los carismas de la comunidad...* En el segundo capítulo tratamos de reflexionar sobre sus fundamentos antropológico-teológicos, con el fin de conocerlos mejor. En el tercero presentamos rápidamente el contexto de la vida cristiana, eclesial y religiosa, en que se practica este discernimiento. Finalmente, el cuarto capítulo se dedica al estudio de este proceso tal como lo presenta San Ignacio, sobre todo en el libro de los *Ejercicios Espirituales*, recurriendo a sus principales comentaristas. Y lo situamos brevemente dentro de la experiencia personal de Ignacio, para poder comprender su dinámica interna. Tenemos la esperanza de que las reflexiones aquí esbozadas puedan ayudar al lector a situarse en la corriente que proviene de una larga tradición espiritual de la Iglesia y así beber de las luces y de la vida, para encontrar en su existencia personal las llamadas históricas de Dios” (pp. 10-11; los subrayados son nuestros).

Como vemos, nuestro autor admite “una larga tradición...” “una larga tradición espiritual de la Iglesia...” y, luego, cuando en el capítulo primero se aboca al estudio de esta “larga tradición...” dice que, “por fidelidad a las fuentes, usaremos las expresiones de los autores que se refieren en general a esta doble realidad del demonio y de los ángeles buenos, sin querer con esto entrar en la polémica teológica de la existencia o no de demonios y ángeles y su modo de actuar” (p. 28).

¿Qué fidelidad es ésta a las “fuentes”, que prescinde de un dato —la existencia y el modo de actuar de ángeles y demonios— que está presente en todas estas “fuentes”? Sería aceptable que dijera —como lo dice S. Bernardo en un discurso sobre el discernimiento de los espíritus<sup>28</sup>— que “no siempre es fácil discernir si es nuestro espíritu (del que se ocupa el psicólogo) el que nos habla, o bien alguno de los tres ya mencionados (demonio, carne o mundo)”; pero aquí nuestro autor prescinde, sin más, de un dato de “una larga tradición espiritual de la Iglesia”; y cita esta tradición “como si...” el demonio o el ángel bueno no existieran.

Lo menos que podríamos decir de esta actitud es que es “ambigua”.

Lo mismo, al hablar el autor del “espacio eclesial de la praxis liberadora” (pp. 189 ss.), resulta “ambiguo”, si no falso, porque no es lo mismo fe-caridad que teoría-práctica.

Recientemente Juan Pablo II decía, en una visita “ad limina” de algunos Obispos, que “quiero... reflexionar con vosotros sobre la importancia de la doctrina en la vida de Iglesia. Tras el Concilio Vaticano II, podemos alegrarnos por la conciencia que nuestra gente ha tomado de que la fe católica no se limita a ciertas prácticas religiosas, y que la fe ha de ponerse en acción, especialmente, al servicio de la justicia y de la paz en el mundo. Al mismo tiempo, como también insiste el Concilio, debemos construir sobre el sólido cimiento de una doctrina sana, que no es otra cosa que la verdad salvadora de Jesucristo... El desafío que siempre tiene que afrontar la Iglesia es la de profundizar nuestro conocimiento, comprensión y amor hacia

<sup>27</sup> J. B. Libanio, *Discernimiento espiritual*, Paulinas, Buenos Aires, 1987, 214 págs.

<sup>28</sup> Cfr. San Bernardo, *Sermones varios*, Poblet, 1947, Buenos Aires, III, p. 170.

esta verdad que transforma nuestros espíritus y corazones” (OR. XX [1988], n. 25, p. 9).

Dice nuestro autor que “la tradición bíblica... nos libera de una visión puramente jurídica en la que, por el simple hecho de que alguien está investido de autoridad, considera que su interpretación de la realidad coincide con la percepción de la voluntad de Dios hacia nosotros. La obediencia no es ningún sustituto fácil de la tarea del discernimiento...” (p. 24). Ya hemos hablado, comentando un libro anterior —el de Palmés, titulado *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*—, de las relaciones que se dan entre discernimiento y obediencia; y hemos dicho cómo “el discernimiento... ayuda a la obediencia ‘ciega’, porque implica, después de hacerlo, que “presuponiendo y creyendo —en modo semejante al que se suele tener en cosas de fe— que todo lo que el Superior ordena es ordenanza de Dios nuestro Señor (estamos citando la Carta de S. Ignacio sobre la Obediencia), a ciegas, sin inquisición ninguna, proceder, con el ímpetu y prontitud de la voluntad deseosa de obedecer, a la ejecución de lo que le es mandado”. Y creemos que esto basta para llamar la atención sobre la diversidad que se da entre la concepción del autor de la obediencia y el discernimiento, y la concepción ignaciana de los mismos.

Dice también nuestro autor que, “en tiempo de Ignacio, dominaba una concepción bastante jurídica y jerárquica de la Iglesia, de modo que alejarse de esas normas jurídicas era, prácticamente, adherir a sectores iluministas o al protestantismo que comenzaba a surgir con fuerza. De ahí se desprende cierta rigidez de Ignacio para delimitar el objeto de la elección... Hoy tendríamos que aceptar la posibilidad de una verdadera elección ignaciana sobre temas que todavía estuviesen bajo cierta sospecha de la Iglesia jerárquica” (p. 149). Y esto no nos parece exacto. Lo que se puede considerar si hay que *representar*, al Superior, que la situación ha cambiado, y que ya no rige una ley; pero no se puede, mientras exista una ley, *actuar en contrario*. En otros términos, lo que se elige es si se presenta o no; pero no si se actúa o no contra una ley vigente.

Decíamos en otra ocasión que “el Señor le pide a cada uno lo suyo: al súbdito, presentar y representar; y al superior, decidir... No siempre el Señor quiere, de inmediato, que algo nuevo *se haga* o que algo antiguo *se deje de hacer*; pero sí puede querer que *se pida* a la autoridad legítima que haga lo nuevo o deje lo antiguo. Estas *peticiones* pueden tener gran importancia en el proceso de cambio en la Iglesia; y son... siempre oportunas, mientras que la *realización* inmediata de lo pedido puede ser inoportuna y hasta contraproducente”<sup>29</sup>.

\* \* \*

Nos aproximamos al quinto centenario del nacimiento de S. Ignacio de Loyola, y pensamos que la mejor preparación —y aún celebración— es “sentir y gustar internamente...” (EE. 2) su carisma espiritual.

Y creemos que a esto pueden ayudar los libros que hemos comentado: los que aciertan, porque nos dan el fruto de sus estudios; y los que aciertan menos —o desaciertan del todo—, porque nos suscitan una sana inquietud de reiterar —contra los que lo conocen menos o lo desconocen— su verdadero espíritu.

<sup>29</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *La elección discreta según San Ignacio*, BOLETÍN DE ESPIRITUALIDAD, n. 25, pp. 38-39.