

Ignacio de Loyola, ¿PRUEBA O PROYECTO?

Juan Luis Segundo

(Aportes Ignacianos Nº 9 - Agosto 1992 - Compañía de Jesús – Uruguay)

I. La existencia humana como prueba

Cuando, adulto ya, leí la Biblia siguiendo, en lo posible, la historia de su redacción, experimenté, en un momento dado, que pasaba por un *tournant* decisivo. El lector pensará sin duda en la brecha que divide los dos Testamentos. Pero —y ello es lo extraño— no fue allí. La primera vez que, cristiano, y sacerdote y jesuita, leí los cinco primeros capítulos del libro de la Sabiduría, me sentí como en mi propia casa. A pesar de pertenecer yo —así por lo menos, lo pienso— al Nuevo Testamento... Prescindo, obviamente, de que se clasifique ese libro entre los apócrifos (exégetas judíos y protestantes), o deuterocanónicos (exégetas católicos) o intertestamentarios (exégesis crítica neutra). Por supuesto, nunca negué que los demás libros véterotestamentarios fuesen inspirados. Pero la problemática que en ellos se debatía y, sobre todo, los presupuestos que fundaban esas problemáticas no eran (ya) los míos. Podía, por cierto, emocionarme leyendo muchos pasajes del libro de Job, pero sabía que el sufrimiento del inocente recibía —sobre todo a partir del caso Jesús— otra respuesta distinta en el Nuevo Testamento. Porque éste trabajaba desde el principio con una problemática basada en la existencia de una vida después de la muerte o, si se prefiere, de una resurrección donde los hombres serían juzgados y pasarían a uno de los dos destinos eternos.

También es cierto que otros libros intertestamentarios (previos al de la Sabiduría, como 1 Mac. y Dan.) admitían ya la existencia de una vida ultraterrena, pero no habían desarrollado aún una antropología o, si se prefiere, una espiritualidad acorde con ese nuevo dato trascendente.

Cuando digo que al llegar allí en la lectura de la Biblia, me sentí en esos cinco capítulos como en mi casa, no pretendo afirmar que el Nuevo Testamento, la Patrística, las sistematizaciones medievales teóricas y prácticas y, finalmente, los mismos *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola no me hayan dicho ya nada nuevo. Lo que sí pretendo decir es que todas esas novedades posteriores encajaban, sin rechinar, en el esquema de la creatura humana libre decidiendo frente a Dios su destino ultraterreno. Es decir, dentro del esquema básico presentado por esos cinco primeros capítulos de la Sabiduría. Tal vez san Pablo hubiera rechinado, pero por entonces no había yo tratado de descifrar su mensaje, bastante particular y atípico, dentro del Nuevo Testamento.

En una palabra, y quisiera que el lector retuviera esto para comprender lo que sigue, esos cinco capítulos sapienciales me presentaban por primera vez los *cuatro* “novísimos” dentro de los cuales se movió desde entonces la espiritualidad, pasando por el propio mensaje de Jesús hasta las contemplaciones de los Ejercicios, y desde allí hasta hoy: *muerte, juicio, infierno y gloria*. Por el contrario, hasta una fecha cercana a la redacción de la Sabiduría (que muchos exegetas de confiar sitúan alrededor del 170 a. C.), la realidad última —el *novissimum*— del israelita que leía o escribía la Biblia estaba reducida a la muerte, con el *sheol* que era casi un sinónimo de ésta: el lugar de todos los muertos donde sus sombras no tenían ni aliento siquiera para alabar a Dios (Sal. 6,6; 30,10).¹

No me costaba mucho, en cambio, colocar, por ejemplo, la parábola evangélica del juicio final dentro

¹ Existe sobre algunos libros intertestamentarios una duda que tiene relación con nuestro tema. En efecto, en varios de ellos va creciendo la semejanza con respecto a la primera literatura cristiana, hasta el punto de que se dude si la última redacción no contendría ya elementos provenientes del cristianismo. Algunos exégetas han planteado esta duda con lo que la fecha probable para la datación del libro de la Sabiduría o, por lo menos, de su última redacción, podría ser bastante posterior al año 170 a. C. No obstante ello, el problema teológico de que aquí se trata subsiste en todos sus términos.

del esquema del Libro de la Sabiduría. En efecto, en éste, ante esa incógnita que es la muerte, el hombre, con su libertad, se ve frente a la alternativa lógica: o bien la muerte termina con *toda* la existencia humana, o bien *hay valores* humanos que la misma muerte se ve obligada a respetar. Y, por ende, a dejar pasar al más allá junto con el hombre que los ha hecho suyos. Ante esa incertidumbre básica no cabe sino apostar, jugarse, eligiendo una de las alternativas y sus lógicas consecuencias éticas (Sab. 1,4- 2,6 ss.; 3,5).

En lo que toca a eso que la muerte dejaría pasar a una segunda vida sin destruirlo, en la segunda alternativa, no puede tratarse de otra cosa sino de aquello que la Sabiduría llama la *justicia*, o sea el cumplimiento de la voluntad de Dios. Algo, en todo caso, que el ya cristiano que lee la parábola del Juicio de Mateo (25,31 ss.) identificará con el amor que va en ayuda de su prójimo hambriento, sediento, desnudo, lloroso, preso, enfermo, etc., o, según el mismo Mateo (5,17-20), con el cumplimiento hasta la última iota de la Ley de Moisés purificada y completada por Cristo, o con el contenido del mandamiento nuevo y único que Juan pone en boca de Jesús (13,34; 15,17).

Ahora bien, ¿qué pensar, entonces, de esos éxitos y fracasos que sufren los proyectos del hombre para esta vida perecedera? ¿Qué valor poseen? Es obvio que lo poseen *absoluto* para quienes no esperan otra existencia que la que termina enteramente con el hombre en el tiempo. “Disfrutemos de los bienes presentes... porque ésta es nuestra parte, ésta nuestra herencia” (Sab. 2,6.9). El éxito en reunir satisfacciones se absolutiza, al mismo tiempo que se relativiza la justicia como norma de vida”: “Sea nuestra fuerza norma de la justicia” (Sab. 2,11).

Lo contrario es precisamente la lógica del justo. Es decir, del que espera “recompensa por la santidad” (Sab. 2,22) más allá de la muerte. El éxito temporal, más que ambiguo, aparece como peligroso. En efecto, la historia con sus avatares y el entusiasmo que suscita por planes y proyectos que deben realizarse en el tiempo, hace olvidar que lo importante es lo que se reserva para lo eterno. De ahí que hasta se diga allí que es un don de Dios el ser sacado de esta vida en plena juventud (Sab. 4,7-14). Los dos primeros novísimos unidos —muerte y juicio— ayudan a que la norma para vivir se haga clara ante las decisiones. El hombre recordará, teniendo siempre ante la muerte esos dos *novissima*, lo más esencial de este esquema: que los seres humanos están en esta tierra “sometidos *a prueba*” (Sab. 3,5).

Por ello las posibles satisfacciones que este mundo provee no son propiedad del hombre, a pesar de atraerlo. El reservarse para el más allá, coloca al ser humano en la historia como un extranjero que sólo eventualmente puede gozar con satisfacciones lícitas. Es decir, con las que no estén prohibidas según las reglas de juego que se le imponen. Lo que lo espera más allá de este mundo puede ser muy hermoso, pero lo más sensible aquí al que quiera salvar esa prueba, frente al que no tiene límites morales en su búsqueda de placer, es la sensación de pisar un terreno ajeno y peligroso. El libro de la Sabiduría se refiere a esta prueba como a un (aparente) “castigo” (Sab. 3,4) y a la vida así vivida como un sacrificio de “holocausto” (Sab. 3,6).

Un ejemplo de la familiaridad con que entra el cristiano “clásico” dentro de este esquema proveniente de los cinco primeros capítulos de la Sabiduría, es la oración de llamada *Salve Regina* o de modo más simple y familiar, “la Salve”. Se les enseña a los niños como una de las primeras oraciones cristianas y ello desde la Edad Media.

Y también aquí, desde mi infancia hasta después de mis estudios de teología y del sacerdocio, he recitado millares y millares de veces esa oración, sin sentir choque ni molestia alguna.

Y, no obstante, hay en el centro de ella algo que debería dar qué pensar al cristiano. Dejemos aquí de lado las alabanzas mariales que contiene para inquirir cómo se pinta en ella al hombre que se coloca bajo la mirada misericordiosa de María. Observaremos que, en un chispazo semántico, las “figuras de lenguaje” que caracterizan esa existencia humana nos remiten a la misma estructura mental que presiden aquellos capítulos escritos mil años antes. Nos hallaremos de nuevo dentro del esquema del libro de la Sabiduría, es decir, de un esquema de prueba: “Desterrados hijos de Eva, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas” pedimos que, “después de este *destierro*”, María “nos muestre a Jesús...”

No insistiré demasiado en el análisis de esta famosa oración y en la antropología que lleva implícita. Sólo la repetida palabra “destierro” me detendrá un momento antes de terminar esta ya larga

introducción. En primer lugar, la vida actual, con la historia que la puebla y que le es inherente, es considerada destierro en la medida misma en que la libertad del hombre no parece hecha para escoger u optar *dentro* de ella, sino fuera, en lo que las infranqueables alturas de esta valle nos impiden otear: nuestro destino (positivo) eterno.

En segundo lugar, no sólo se relativiza esa historia: la libertad dentro de lo relativo no puede tener otro sentido que el transitivo, que el hacernos elegir lo que no pertenece a esta tierra. La indiferencia hacia ésta se impone, pues nada nos va a retener aquí y el valor de lo que decidamos sólo se manifestará en nuestra “suerte *final*” (Sab. 2,16c). En otras palabras, si decidimos en función de lo que no vemos, se impone la indiferencia hacia lo que vemos. Ahora bien, la atracción que lo visible lleva consigo hace de esta estadia terrena, acotada por tal reserva, un lugar de lágrimas. Como todo destierro cuando lo que se ama está y permanece lejos.

Queda así patente, me parece, cómo en la espiritualidad medieval o, por lo menos, en una parte muy significativa de ella, el mismo Jesús que hubiera podido romper el esquema mental de la *prueba*, cae dentro de él.

Es el Justo por excelencia que pasa por esta tierra aceptando su dolor para ser ejemplo y guía de nuestra libertad. Esto es, redentor. Dios hubiera podido regalarnos la gloria a pesar de nuestros pecados. No lo hizo. Tal vez por respeto a nosotros quiso probarnos, como Cristo mismo fue probado. No se puede negar que la libertad adquiere así un enorme poder de decisión. Pero no es necesaria para ningún plan divino. Dios ha querido que medie entre nuestra creación y nuestra salvación, y que medie en un mundo donde el pecado tiene más fuerza de atracción que la virtud.

Así, puesto que la Salve Regina se enmarca dentro de ese esquema teológico-antropológico de una prueba, no causa choque alguno a quien la pronuncia desde el fondo de su alma. Como tampoco lo harán los Ejercicios Espirituales de Ignacio. Y, si no me equivoco, exactamente por la misma razón.

Por eso quiero terminar esta introducción con una cita. Porque en ella podrá ver el lector algo que sí me chocó profundamente en otra oración, pero esta vez contemporánea.

Se trata, más bien, de una declaración del hombre a Dios, escrita por Teilhard de Chardin.

Y al tratar de hacerla mía, sentí por primera vez que el esquema de la prueba no era el único posible. Y tal vez que no era cristiano, si por cristiano se entendía aquello que pudiera corresponder a la integralidad del mensaje de Cristo.

“Cuanto más analizo mi vida, más descubro esa verdad psicológica: que nadie mueve un dedo en cualquier actividad que sea, si no es llevado por la convicción, más o menos obscura, de que está trabajando infinitesimalmente en la edificación de algo definitivo... Es una ley fundamental de la acción: es necesario nada menos que el atractivo de lo que se llama Absoluto, es necesario nada menos que Tú mismo, Dios mío, para poner en movimiento esa débil libertad que nos has dado.

Por tanto, todo lo que disminuye mi fe explícita en el valor celestial de los resultados de mis actividades (terrenas), degrada sin remedio mi poder de acción”.²

En resumen: “¿Qué nos importa volvernos ‘bienaventurados’ en el cielo, si no añadimos, al fin de cuentas, *nada absoluto* con nuestras vidas, a la Totalidad del Ser?”.³

En cuanto a mí, puedo decir que, cuando leí esas páginas, sentí que, o bien algo en ellas rayaba en lo blasfemo, o bien tenía yo que re investigar una parte importante de la antropología (o, si se prefiere, de la escatología que la fundaba) para poner lo absoluto de la prueba en lo absoluto de un proyecto donde sería yo mismo colaborador decisivo de un *plan* común a Dios y a mí. Sentí que ello cuestionaba muchas certidumbres anteriores y, entre ellas, puntos centrales de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola.

Llego así ahora al pensamiento de éste para examinar en lo posible si corresponde a la teología de

² Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin. Oeuvres*, t. IV, Ed. du Seuil, París, 1957, p. 40-41.

³ *Id.*, *Christianisme et Evolution*, inédit de 1945 citado por Emile Rideau, *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, Ed. du Seuil, París, 1965, p. 379.

prueba, cuyas grandes líneas acabo de resumir, o a la teología de *proyecto*, cuya intuición funda esas frases de Teilhard que acabo de citar. Podría comenzar ese examen por la teología de proyecto y establecer, antes que nada, sus fundamentos bíblicos, mostrando muy en especial que para san Pablo pasar del concepto de prueba al de proyecto constituye lo que caracteriza “el evangelio de la madurez” cristiana (Gal. 4,5-7). Para buscar luego si existen textos de Ignacio que vayan en la misma dirección. No me cabe duda de que se hallarían.

Pero prefiero proceder a la inversa. Me parece, en efecto, incontestable que los Ejercicios Espirituales están marcados por el esquema de una prueba, lo que no debería extrañarnos, puesto que ese esquema dominó ampliamente todo el curso de la tradición, y, por ende, también la interpretación tradicional de los Ejercicios. Voy, pues, a comenzar estableciendo ese punto o, si se prefiere, esa *tesis*, analizando la estructura de los Ejercicios y mostrando que sufre de una laguna cristológica. Luego pasaré al lado opuesto para enunciar mi *hipótesis*, a saber que sus responsabilidades como superior general de la orden, así como las necesidades de la acción apostólica, hicieron pasar a Ignacio del esquema de prueba al de proyecto. Así lo mostrarán, creo, numerosos escritos y especialmente su correspondencia. Hay en ella, si no me equivoco, signos inequívocos de una maduración cristológica.

II. La prueba, clave de los Ejercicios

Las dimensiones de un artículo no permiten una extensa —y menos aún una profunda— búsqueda de todo el material que podría ayudar a la comprensión de los Ejercicios. El lector deberá compensar por sí mismo las lagunas que obligatoriamente dejaré. Bastará indicar los síntomas más claros de una teología de la prueba que advierto en los lugares claves de los Ejercicios. Y entiendo por tales los que forman a mi entender y según la opinión de muchos más versados que yo, la viga maestra del edificio de ese método espiritual: el “Principio y fundamento” y la indiferencia; la Primera Semana acerca del pecado (relación fundamental entre Dios creador y su creatura libre); el “Llamamiento del Rey Eternal” (vocación del hombre y en especial del caballero); las “Tres maneras de humildad” (criterio de toda decisión ética cristiana), y finalmente la “Contemplación (de Dios creador) para alcanzar amor”.

Quizás interese señalar, desde el comienzo, una particularidad de estas cinco como columnas de la espiritualidad de los Ejercicios Espirituales: la primera y la última no hacen mención alguna de Cristo. Dios-creatura: he ahí la relación que desarrollan en sus consecuencias para la vida. Esta ausencia de una cristología en tales lugares claves (o, si se prefiere, el predominio de una teología natural para esos momentos centrales) podría indicar que ambos pasajes pertenecen al período que Ignacio dedicó a sus estudios en París. En cuanto a las otras tres, no tanto por sus referencias explícitas a Jesucristo, sino por estar de modo más intrínseco ligadas con el proceso de elección concreta de vida por el que pasa el ejercitante, datarían del período creador de los Ejercicios, o sea de Manresa.

Al decir esto no pretendo poner énfasis en un posible desfase entre unas y otras. Cuando Ignacio añade a la primera redacción de los Ejercicios lo que aprende más tarde, lo hace por cierto conservando una gran unidad básica. Así por ejemplo, sería fácil constatar que el “principio y fundamento”, aunque por su género literario —digámoslo así— difiera del resto de la obra, interviene, de manera implícita o explícita, en toda ella.

1. El “Principio y Fundamento”

El llamado *Principio y Fundamento* no es una contemplación. Ya lo deja entrever su estilo más teológico. Amén de que aparece en los Ejercicios aislado, antes de la primera contemplación. Se trata, según el *Directorio*, de una “consideración”, y sin duda su objeto es ir colocando a quien hace los Ejercicios dentro de las coordenadas que deben encuadrar cualquier decisión fundamental que el hombre quiera tomar en su vida.

Según la clara y obvia división de esta página inicial, la *primera parte* de ella trata de “para qué es creado el hombre”. Y la respuesta a esta pregunta básica no es otra que: “El hombre es creado para alabar,

hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima” (23).⁴ Mejor que entrar a reflexionar sobre los cuatro verbos o frases verbales que entran en esta finalidad última de la existencia humana, conviene, creo, hacer una observación (hipotética) sin la cual sería difícil comprender esa finalidad.

La construcción de la afirmación ignaciana da a entender que se prepara a responder a la pregunta sobre qué causa final pudo Dios tener para crear al hombre. Si así fuera, Ignacio entraría aquí en el insoluble problema de lo Uno (infinito) y lo Múltiple (finito) de la filosofía griega. Pero, al igual que la Biblia, Ignacio no es amigo de problemas teóricos. Parte de hechos que cuestionan y, entre ellos, está que el hombre se encuentra, con su libre albedrío, dentro de un mundo creado por Dios, y se inquieta por saber qué pretenderá Dios que él haga con esa libertad creada.

El cristiano que llega a los Ejercicios (no el que los repite año tras año, cosa para la cual no están hechos), no está practicando o eligiendo una espiritualidad, por decirlo así, continua. Está como en un paréntesis de su vida (cf. 20: vigésima anotación) para “buscar y hallar la voluntad divina” sobre él (1). Cuando ciertas ocasiones lo llevan a preguntarse por ello. Además, a Ignacio no le molesta lo que nosotros, modernos, llamaríamos la “heteronomía” contenida en ese planteamiento. Por eso es dentro de ella donde comienza a definirse lo que Dios quiere *en general* del hombre: que éste se salve y, para ello, que lo alabe, reverencie y sirva. Por eso no es de extrañar que esta primera parte del Principio y fundamento reaparezca en el momento de hacer elección (cf. 169, 177 y 179), así como reaparece la indiferencia —tema de la tercera parte del Principio y Fundamento— en otras “consideraciones” que preparan esa elección, como se verá en el numeral cuatro de este párrafo cf. (179 y 187).

La situación del ejercitante es aquí la de Ignacio mismo: no le pide cuentas al Creador de la finalidad de su creación; deduce de su condición misma de creatura que debe alabar, reverenciar y servir a Dios porque, además de ser esto propio de su condición creada, es el camino que el Creador ha elegido para ser fin absoluto de su creatura libre y, por ende, lo que espera de ella: que salve eternamente su alma.

Es aquí donde comienza a asomar lo que pienso ser un vacío cristológico. En otras palabras, la relación Creador-creatura no parece haber sido modificada substancialmente por la vida y el mensaje de Jesús, Hijo de Dios encarnado. En efecto, no hay otra respuesta posible al problema que plantea la alternativa de la salvación o perdición del alma (en lugar de un don gratuito del cielo), que la voluntad divina de subordinar la voluntad libre del hombre a una *prueba*. Y a ella aluden los tres primeros verbos que indican la “mediación” necesaria para salvar el alma. Y con ésta queda cumplida la finalidad divina sobre el hombre.

El último de esos tres verbos “mediadores”, “servir” (sobre el cual volveré en el párrafo tercero de este artículo) está sujeto a una ambigüedad de la cual pende y penderá el sentido todo de la vida ulterior de Ignacio. ¿No estará quizás ese verbo significando que Dios asocia al hombre a un proyecto que quiere llevar a cabo y para el cual quiere tener como necesario y gratuito, pero asimismo decisivo colaborador a cada ser humano? ¿Acaso no parecen sugerirlo así pasajes centrales de los Sinópticos y, más aún, el concepto de “libertad cristiana” de Pablo? Tal vez el haber conservado esta anfibología sea mérito, y no pequeño, del pensamiento ignaciano. Pero a la altura de los Ejercicios, y me remito a las pruebas que seguirán, la “imitación” de Jesús priva (la *Imitación de Cristo* es el único libro mencionado expresamente que puede ponerse a disposición del ejercitante hasta el fin de la primera semana según el Directorio, 3,2) sobre la posibilidad para el hombre de ser “*synergós*” (1 Cor. 3,9), esto es, colaborador, en una construcción, plan o proyecto divino.

¿En qué me baso para afirmarlo? *Por ahora* sólo en el hecho, decisivo, eso sí, de que ese “servicio” es, en el Principio y Fundamento, considerado como “medio” para la salvación del alma. O sea, como parte constitutiva de una *prueba*, de la que resultará salvación o condenación.

La *segunda parte* del Principio y Fundamento establece que “todas las otras cosas sobre la haz de la tierra están creadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que fue creado”

⁴ Las cifras entre paréntesis en el cuerpo del artículo representan los números de párrafos utilizados en la mayoría de las ediciones modernas de los *Ejercicios Espirituales*.

(23).

En el máximo de su tenor objetivo y abstracto, la afirmación es inobjetable y, por así decirlo, neutral. Toda teología, desde el relato bíblico mismo, coincidirá con ella, cualquiera que sea su talante antropológico. Dios crea al hombre, y las cosas para ayuda del hombre. Pero, ¡oh sorpresa! todos los Ejercicios, con su realismo, desmienten esta lógica...

En primer lugar, entre estas “cosas creadas” o, mejor, entre el ejercitante que debe salvar su alma y el Creador, se hallan “no-cosas”, es decir, personas que incursionan dentro de esa prueba que “el hombre” —o sea el ejercitante— debe pasar. Y que, siendo libres, pueden por sí mismas optar por ayudar o no a la salvación del alma.

En segundo lugar, y aun sin tener en cuenta la atracción o repulsión que las personas necesariamente causan al hombre —*independientemente* de que ello ayude o estorbe a la salvación de su alma— están las cosas-cosas. Quiero decir con ello que la creación entera no se presenta al hombre como lo que es: *medio*. Sino que las cosas, para no hablar de las personas, se presentan ya dotadas de una atracción positiva o negativa para la afectividad de cada ser humano.

Ya la misma definición de “Ejercicios Espirituales” dada por Ignacio lo sugiere con bastante claridad, al decir que aquéllos pretenden “*quitar de sí (del ejercitante) todas las aficiones desordenadas*” (1). Y si se pregunta de dónde proceden éstas antes de que el Principio y Fundamento trate de enderezarlas y ordenarlas, la respuesta es que las “cosas” (cosas y personas) tienen el poder de atraer o de repeler la afectividad *antes* de que la razón haya podido enderezarlas hacia el fin absoluto, o sea, la salvación del alma. Éste es el retrato vivo del hombre tal cual es. Y la magia de los Ejercicios consiste en procurar al ejercitante la ocasión (y la fuerza psíquica) de hacer un paréntesis en esa afectividad ya entregada, para “*disponer de su vida para la salud del alma*” (*ib.*).

Dejando de lado otras reflexiones que podrían surgir de aquí, comprobemos esta dificultad en ordenar lo ya desordenado, es decir, una afectividad determinante previamente a que la razón establezca fines y medios, o sea la estructura típica de una situación de *prueba*. Así prueba significa dificultad y sólo será aprobado el que supere esta última. De aquí que el Principio y Fundamento pase a mostrar sobre qué bases se construye ese paréntesis que permitirá una elección ordenada, o sea, conforme al fin de la salvación del alma. A pesar de las cosas creadas y de su atracción variopinta.

La *tercera parte* del Principio y Fundamento pretende ser la consecuencia de las dos primeras. Pero sólo lo es si se comprende la segunda como acabamos de hacerlo. Esto es, desconfiando de la presunta “ayuda” de las cosas creadas e imponiéndoles un orden racional: “Por lo cual es menester *hacernos indiferentes* a todas las cosas creadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido... solamente *deseando* y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos creados” (23).

Esta desconfianza, si así se puede hablar, proviene, como se ha dicho, de que las cosas creadas, en la mayoría de los casos, no ayudan al hombre. La independencia con que excitan los afectos, estén o no estos encaminados hacia la salvación del alma, aparece con toda claridad en el curso de todos los Ejercicios. El ejemplo más claro es la “meditación” de los tres “binarios” (o clases) de hombres. Lo mismo cabe decir, y se dice, aunque sea una deducción más sutil, acerca de “volverse indiferente”. No se trata, en efecto, de serlo, se nos repite, sino de “volverse” tal, haciendo un esfuerzo que —se sabe— no podrá mantenerse indefinidamente. Pero que puede llegar, en el mejor de los casos, a introducir una brecha de razón y de su evaluación medios-fines en la elección de un estilo o estructura de vida. Si estos coincidieran con lo que, se supone, Dios quiere para el ejercitante, éste puede contar con que la gracia de Dios le ayudará a que, a pesar de la atracción de las creaturas, consiga el fin de salvar su alma.

El que, de por sí, las creaturas más bien estorben que ayuden, aparece claramente en la última de las Anotaciones. El provecho en los Ejercicios estará más asegurado si el ejercitante se aparta de todas las creaturas, incluyendo aquí, como ya dije, en la categoría de “cosas”, o creaturas peligrosas, a las personas (20). Y como no es posible apartarse de todas, Ignacio aconseja que, en lo posible, sean creaturas “nuevas” las que rodean a quienes van a comenzar los Ejercicios. “Nuevas” en el sentido de que aún no hayan tenido

tiempo de ejercer su poderosa atracción. De ahí que aconseje hasta el mudarse de casa... (*ib.*).⁵

Estas sumarias reflexiones sobre el Principio y Fundamento creo que bastarán, por lo menos para que se acepte como razonable la hipótesis de trabajo que aquí se ha formulado. O sea, que la concepción antropológica de Ignacio en los Ejercicios —en cuanto continuación lógica de ese Principio y Fundamento— no supera el esquema de una *prueba* (muy semejante a la presentada en el comienzo del libro de la Sabiduría). Si, por otra parte, se llega en teología bíblica a la conclusión de que en el mensaje del Jesús histórico⁶ y en lo que se ha llamado “el evangelio de Pablo” ese esquema fue superado y substituido por el de *proyecto*, quizás la vida ulterior de Ignacio (presente en su epistolario de Superior general de la Compañía de Jesús) adquiriera un sentido teológico nuevo y teológicamente innovador. Y apoye así la hipótesis de una superación paralela del esquema teológico que subyace a los Ejercicios.

2. Las meditaciones de la primera semana

De esa especie de paréntesis de indiferencia se pasará, es cierto, a exigirle al ejercitante actitudes más concretas que preparen y orienten su elección. Y el primer signo teológico de esa concreción aparecerá en la contemplación llamada del “Rey Eternal”.

Hasta entonces, sin embargo, habrá transcurrido *una semana entera, la primera* del mes de Ejercicios. Sobre ella será menester decir una palabra rápida, aunque en sus grandes líneas, que versan sobre la realidad del *pecado*, esté orientada por el Principio y Fundamento ya estudiado. La consideración del pecado está destinada a desarraigar en general al ejercitante de su vida pasada y, más en particular, de las aficiones desordenadas por las creaturas, aficiones que, como en el caso del mismo Ignacio, lo han llevado hasta el punto de exponerse a perder el alma y, con ella, el fin para el que fue creado (*cf.* 63).

En esta entera semana, las contemplaciones siguen teniendo como objeto las relaciones Creador-creatura. Cristo y su mensaje están ausentes. La revelación que surge de él no parece afectar el tema de que se trata. Se dirá, y es cierto, que las tres últimas semanas están destinadas precisamente a la contemplación de la vida de Cristo, desde su Encarnación hasta su Resurrección. Y se añadirá tal vez que éste es el orden lógico, pues la misma Encarnación tiene como preámbulo y hasta como causa el pecado, tanto el original de Adán, como los personales de la multitud humana (*cf.* 102). Baste, sin embargo, observar que es a través de ese Dios encarnado y de su mensaje cómo se descubre la esencia del pecado y su gravedad al frustrar, en parte por lo menos, el plan divino mismo. Y que el pretender seguir ese orden cronológico en lugar del teológico es sólo otra señal de que se hace entrar la propia cristología en el esquema teológico de la prueba, y no a la inversa.

Se dirá, con mayor fundamento en apariencia, que no es verdad que el pensamiento de Cristo esté ausente de la materia tratada en la primera semana, pues ya el primer ejercicio de ésta termina con un coloquio “imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz” (53). Allí, aunque ello no constituye propiamente la “materia” de la contemplación, se dice que ese dolor y muerte, y la Encarnación misma, todo eso se ha debido “a mis pecados”. Y se sugiere que me pregunte qué he hecho yo por quien tanto hizo por mí.

No obstante reconocer ese hecho, no se debe olvidar, creo, que si su importancia para el efecto de arrepentimiento es grande sin duda, su teología es aún muy general y abstracta. Como es una gracia abstracta la que se atribuye clásicamente a la Redención, pues su efecto en mí dependerá de si la muerte me encuentra en “pecado mortal actual”. Por eso, en el coloquio con Cristo, que Ignacio manda hacer al ejercitante después del quinto ejercicio de esta primera semana (que versa sobre el infierno), se le sugiere dar específicamente gracias “porque no me ha dejado caer en ninguna de éstas (clases de condenados) *acabando mi vida*” (71). En efecto, de poco valdría, en concreto, la Redención, si Dios no eligiera para mi muerte aquellos espacios de mi vida señalados por el estado de gracia.

⁵ Puede verse con provecho en este tema el gran artículo de K. Rahner, “Sobre el concepto teológico de *concupiscencia*” en K. Rahner, *Escritos de Teología*, Trad. cast. Taurus, Madrid, 1961, T. I., pp. 379 ss.

⁶ Cf. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, núm. 693.

Este caso, más que hipotético, de alguien que muere en estado de pecado grave, es decir, sorprendido por la muerte antes de tener tiempo o espacio para un acto de contrición perfecta o para pasar por el sacramento de penitencia, lo elige Ignacio para tema de una contemplación: la que debe hacerse sobre aquel que “por *un* pecado mortal es ido al infierno” (52). Y es éste un dato teológico de la mayor importancia para comprender el fundamento y el alcance de una teología de la *prueba*. Porque, dentro de tal contexto, parece que, so pena de quitarle gravedad y seriedad al pecado mortal, no podría Dios unificar en una sola cualidad (positiva o negativa) la variedad de acciones buenas o malas de un hombre. Sólo un proyecto (histórico) permitiría tal unificación de una existencia. Por el contrario, al no poder decidir qué acciones buenas o malas primarían sobre otras, la educación moral de los pueblos bárbaros condujo a la Iglesia a simplificar el juicio divino, haciéndolo recaer sobre el último estado o actitud.⁷ Con la consiguiente injusticia de ignorar así, por una actitud seriamente mala las no menos serias actitudes buenas de toda una vida anterior.

Todo esto no se subsana, a mi modo de ver, con la conocida escala de la vida espiritual que comenzaría con la vía purgativa (primera semana), seguiría con la contemplativa (segunda y tercera) y terminaría por la unitiva (cuarta semana y/o la contemplación para alcanzar amor). Entiendo que con ello se haría algo semejante a lo que en exégesis se llama una profecía *ex eventu*, o sea forzar una secuencia de hechos a entrar dentro de una estructura previamente fijada. Ignacio en la primera semana (como en las siguientes) no se atiene a ninguna clasificación ya existente de etapas espirituales. Sigue el orden que su vida le impone cuando comienza en Manresa su intenso camino espiritual a partir de una vida donde, según él mismo, dominaba el pecado. Y, desde ella, se interroga por ese misterioso amor que le impidió terminar allí su vida perdiendo su alma. Como bien podía haber sucedido si el dueño de la prueba hubiera decidido terminarla antes.

3. La contemplación del “Rey Eternal”

Sea de esto lo que fuere, parecería que no cabe poner en duda que la segunda semana de los Ejercicios introduce explícitamente en las relaciones Creador-creatura la figura que será central en la materia de las contemplaciones desde ahora hasta el fin de los Ejercicios; la de Cristo nuestro Señor. ¿Indica ello que la cristología va por fin a modificar de un modo significativo la relación constitutiva del hombre —propia de la *prueba*— entre el Creador y la creatura?

Ignacio, aun antes de contemplar la Encarnación del Hijo de Dios, propone al ejercitante una solemne contemplación inaugural que se asemeja al Principio y Fundamento y que es, igualmente, de su propia cosecha creadora: “El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar *la vida del Rey Eternal*” (91). Así como el Principio y Fundamento indicaba cómo debía leerse e interpretarse lo que seguía hasta la segunda semana, esta contemplación del Rey Eternal tiene la misma función hermenéutica. Todo lo que siga acerca de Cristo estará compendiado e iluminado por el “llamamiento” del Rey Eterno que, en este caso, no es Dios Padre, sino Jesucristo (cf. 95). Amén de todo ello, parecería que este “llamamiento” debería anular ese paréntesis creado por el “hacerse indiferente”. Ésta era la actitud lógica hasta saber a qué soy llamado. Pero, una vez oída la voz que me llama, el afecto deberá irse inclinando hacia ella en la medida misma en que ella se manifiesta progresivamente. Y resurge así la pregunta clave: ¿estaremos con ello pasando de la teología de prueba a una teología de proyecto?

Dos cosas, íntimamente ligadas, a mi parecer, llaman la atención del teólogo en esta contemplación: la primera es la relación entre el “rey temporal” tomado como *ejemplo* (95) y el “Rey Eternal”, identificado por Ignacio con Jesucristo; y la segunda es una cierta dificultad para dar un contenido, digamos material, al llamamiento de uno y otro rey.

Con respecto al *primer punto* de la contemplación, tenemos aquí, bien desarrollada, una comparación o similitud. Desde el punto de vista teológico, sin embargo, llama la atención el que el término conocido que presta su conocimiento al otro, sea el “rey temporal”. Lo que, traducido a viejos términos retóricos, se podría traducir diciendo que éste constituye el *primum analogatum*, es decir, el resorte

⁷ H. U. Von Balthasar, *Espérer pour tous*, Desclée, París, 1987, pp. 40-41.

(conocido) que brinda luz al segundo término, aún oscuro.

Una explicación de esto, que debe ser cierta e importante, pero no total, es que en el siglo XVI, para un caballero de mediana nobleza como Ignacio, la literatura y cultura europeas, que mantenían, en general, algunos rasgos espirituales del mundo de la caballería medieval — sobre todo en España— era capaz de aurolar [aumentar] las “pruebas” con que los reyes seleccionaban a los mejores caballeros para sus empresas guerreras.

Y esto le da al clima de prueba de que venimos hablando, un carácter noblemente competitivo. Un caballero español no debía contentarse con el límite mínimo exigido en la prueba. Es este talante de generosidad, acentuado por la cercanía con que el rey temporal — “tan liberal y tan humano” (93) — se pone al frente, pero no por encima de sus caballeros amigos, lo que resuena en ese *magis* (ir más allá, hacer más) característico de la manera con que Ignacio asume la prueba a la que todo ser humano está, en realidad, sometido (según lo encontrábamos prefigurado en el libro de la Sabiduría).

El resto de la explicación de esa cierta extrañeza que atraviesa la analogía habría que buscarlo, creo yo, en la vaguedad con que la figura concreta de Cristo podía volverse normativa, según la exégesis de la época. Valga como ejemplo la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. El significativo título hace presagiar que allí se responderá a la pregunta hecha. Pero nos topamos, con sorpresa, con el hecho de que nada se halla allí que recuerde hechos o dichos concretos del Jesús de los Evangelios. A excepción, claro está, de su pasión y muerte. Y aun éstas entendidas no tal cual aparecen en los Sinópticos, o sea, como fruto del mensaje y de la actividad pública de Jesús (cf. Mt. 21,44-46), sino como parte de un acto cúlrico [cultural] donde Dios dirige desde el cielo los pasos de su Hijo hasta una muerte sacrificial que permitirá la reconciliación de la Divinidad ofendida con el hombre vuelto enemigo por el pecado original. Ya he tenido ocasión de indicar en otra obra⁸ que en las “cristologías desde arriba”, que dominaron el plano teológico desde la Edad Media, la mezcla de naturalezas divina y humana hizo comúnmente (aunque no por necesidad) de Jesús una especie de semidiós. Lo cual, a la vez que divinizaba y absolutizaba de manera global todo lo dicho y hecho por Jesús, lo substraía a la causalidad histórica y, por ende, a una normatividad para el hombre que juega su vida en el terreno temporal.

Sea lo que fuere de esta explicación de por qué parece extraño el Rey Eternal, identificado por Ignacio con Jesucristo, mediante una analogía que renguea al no poder el rey temporal, en la similitud, comunicar al Eternal lo concreto de una empresa histórica, puede uno pasar ahora al *segundo punto* que no es más que la continuación del primero, pues presenta directamente el llamamiento del Rey Eternal.

Cuando llega el ejercitante a este punto de la contemplación que introduce todas las contemplaciones sobre Cristo, piensa probablemente que Ignacio lo va a sacar de una perspectiva de prueba y lo va a introducir en un *proyecto*, es decir, en una “voluntad” activa (95) para la cual el Rey exigiría el “trabajo” o “servicio” (96,97), o sea, la cooperación o ayuda de sus caballeros. Pero Ignacio sorprende en lo que toca a ese plan “real” con dos elementos, uno positivo y otro negativo.

En cuanto al primero, es cierto que el Rey Eternal define con una extrema concisión su proyecto: “Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos”. Hasta se diría que él mismo está a prueba, puesto que de la consecución de ese proyecto dice: “...y así entrar en la gloria de mi Padre” (95). Una expresión que refleja punto por punto el “y mediante esto salvar el alma” del Principio y Fundamento y que, de todos modos, casi convendría más al *primum analogatum*, al “rey temporal”, que al plan (escatológico) de Dios Encarnado. Y a quien pretenda que Ignacio se limita a citar la expresión de Lucas (24,26) sobre la conveniencia de los sufrimientos del Mesías, habría que hacerle observar un matiz importante y significativo. Lucas dice que era menester que sufriera “para entrar en su gloria”. Ignacio hace decir a Jesús: “...la gloria de mi Padre” (95). A mi entender, el énfasis que la cita ignaciana da a la heteronomía, no sólo del proyecto, sino de su meta, es un signo más del predominio, en su mente, de la imagen de una prueba.

Se podrá tal vez decir que con esta conquista universal se alude a la conversión del mundo entero a

⁸ J. L. Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander, 1991. *Conclusión General*, párr. I A: “La trascendencia a-histórica”, pp. 670-674.

la verdadera fe. Pero no podría Ignacio atribuir a Dios un proyecto con una meta tan global, puesto que él mismo inaugura la segunda semana con la contemplación de la Encarnación y en ella presenta a “las tres divinas personas” mirando “la planicie o redondez de todo el mundo lleno de hombres y cómo, viendo que *todos descendían al infierno* se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre...” (102, cf. 106.107). En otras palabras, parecería que lo “universal”, en cuanto adjetivo adaptado al plan de salvación de Dios, designa más un “campo” donde tiene lugar una prueba (ya frustrada para una gran parte de la humanidad) que un plan viable aún en la historia que pretendiera abarcar a todos los hombres. O, por lo menos, que la palabra “universal” en la teología de los Ejercicios de Ignacio se acomoda mejor a una prueba que a un proyecto.

En cuanto al elemento negativo, éste consiste en la ausencia de cualquier alusión a medios *históricos concretos* que esa “voluntad” o proyecto de Dios exigiría, y que, por acercar el plan a su meta, servirían para medir el grado de destreza, coraje o compromiso asumido de cada caballero. Más en general, no se indica para qué o en qué cosas sería necesaria la cooperación de cada uno de ellos. Parecería así que el proyecto no es más que un pretexto para probar hasta dónde va el valor de cada cual: “*porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria*” (95). No se trata, pues, de competir en hacer realidad un proyecto divino, sino en “ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.... *para que después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos*” (93). El “cómo” tiene preeminencia decisiva sobre el “para qué” en cuanto norma de la actividad. Trabajo y pena —sinónimos— constituyen el campo donde se miden las “*oblaciones* (= sacrificios) de *mayor* estima y *mayor* momento” (97). En ese “cómo” reside el “*magis*” característico del autor de los Ejercicios Espirituales.

Llegados aquí, creo que es menester analizar muy brevemente lo que, a juzgar por esta primera aparición en escena de Jesucristo como tema central de contemplación, ocurre. En efecto, el lector recordará que el tema de la prueba, en su dimensión antropológica, lo tomamos de una lectura de los cinco primeros capítulos del libro de la Sabiduría. ¿Agrega algo a aquel esquema o lo modifica en algo substancial el hecho de que Dios, el Juez de esa prueba decisiva, se haya hecho hombre y vivido y predicado entre nosotros?

A *priori* parecería obvio que así debiera suceder. Sin embargo, y aquí vuelve la tesis general, hasta este momento, e incluyendo la contemplación —clave hermenéutica— del Rey Eternal, la concepción de una prueba permanece intacta y domina todo el conjunto. Es verdad que en la Sabiduría no se dice en forma explícita que sea la *Ley* el único criterio para el juicio de todos los hombres. Está, sin embargo, implícito allí que la prueba es absolutamente universal. Por ejemplo cuando coloca el origen de la muerte en la envidia del diablo que provoca la culpa de Adán. Está también implícito ese carácter universal en el hecho de que sean probados y declarados “justos” los patriarcas como Abraham, Lot, Jacob (cf. Sab. 10,5-6.10). Y de una manera aún más universal, se declara que la sabiduría “sabe lo que es agradable a los ojos de Yahvé y lo que es conforme a sus *mandamientos* (Sab. 9,9.17), de cualquier manera que estos se hagan conocer a la humanidad desde su creación.

¿Qué función antropológica cumple, entonces, Cristo en una teología de la prueba cuyo criterio es la justicia, o sea una prueba difícil cuyas reglas están fijadas por Dios? La contemplación del Rey Eternal —y su primer *analogatum*, el rey temporal— muestran a Cristo como el *ejemplo* supremo de la justicia (= sabiduría) que Dios aprecia. Como lo indicará más adelante el apelativo típico que atribuye Ignacio a Cristo: “*sumo capitán general de los buenos*” (138). Entendiendo, claro está, por “*sumo capitán*” no a los generales actuales que mandan a sus soldados a la lucha desde sus casamatas o cuarteles generales, sino aquellos antiguos que, a la cabeza de sus tropas mostraban el camino que seguir y la actitud que tomar frente al enemigo.

Como se ve, esto no libera al hombre de la Ley, como pretende el “evangelio” de Pablo (Gal. 3,13.24-25; 4,4-5.21; 5,1-4). Por el contrario, comprende la Ley y la completa en “todo lo que es concedido (por la Ley) y no le está prohibido” (23; cf. *infra*, 165-167). Se trata así de la Ley llevada a su perfecto cumplimiento, tal como Mateo entiende ser la misión de Jesús (Mt. 5,17-19). O sea la Ley llevada a su

perfección mostrada en las palabras, pero sobre todo en los actos y “trabajos” del Hijo de Dios, causa “ejemplar” del éxito máximo de la prueba.

Ignacio asume así, siguiendo a Mateo, una de las cristologías neotestamentarias y paga el precio — propio de su época— de pasar al lado de otras tal vez más ricas o maduras. Significativamente, esa cristología es la que entra mejor en el concepto de prueba. No tiene Ignacio —ni era verosímil que tuviera— los elementos de crítica literaria que le hubieran permitido organizar el material evangélico en el esquema de un proyecto histórico que sería el de Jesús y para el cual pidiera éste colaboración a sus discípulos de ayer y de hoy. Signo suplementario de ello es que los “misterios de la vida de Cristo nuestro Señor” propuestos para complementar las contemplaciones que van desde la segunda semana al final de los Ejercicios (cf. 261 ss.), están sacados —sin crítica histórica— de una especie de concordancia de los cuatro Evangelios (semejante, en sus consecuencias teológicas, así como en el predominio de Mateo) al antiguo *Diatessaron* de Taciano.

4. Acerca de la “elección”

Llega así el ejercitante a la mitad de la segunda semana, a ese punto crucial donde se exige de él una opción o elección destinada a hallar y seguir “la voluntad divina en la disposición de su vida para la salvación de (su) alma” (1).

Aquí culmina pues, aunque el resto sirva para confirmarlo, el fin que los Ejercicios Espirituales se proponen. Lo cual hace que no se pueda pretender hacer de ellos una especie de espiritualidad continua. Ni, por ende, sostener que la teología que los sustenta sea la determinada por las tres etapas clásicas del camino místico: vía purgativa, iluminativa y unitiva.

Por el contrario, los Ejercicios muestran que la “prueba” donde el alma va a salvarse o perderse, pasa por un momento crítico donde es de suma importancia determinar cierta estructura o “estado” (135) permanente. Y digo cierta estructura porque Ignacio mismo parece destinar con claridad y en principio los Ejercicios a quienes tienen pendiente la cuestión de escoger entre la “vocación” secular o la religiosa (cf. 15) o entre aceptar o no las cargas y (sobre todo) “beneficios” (eclesiásticos) con los oficios y prebendas correspondientes (cf. 16).

Que este momento sea crítico para la prueba que ha dominado todo el desarrollo hasta aquí, parecen indicarlo dos “meditaciones”: la llamada de las “dos banderas” y la de los “tres binarios” o clases de hombres (cf. 136 ss.; 149 ss.). Creo que en forma más discursiva que emocional —como indica generalmente el término de “meditación” —estas dos consideraciones vienen a reforzar los principios ya establecidos.

La de los “tres binarios” trata de advertirle al ejercitante, mediante tres ejemplos, que la indiferencia (del Principio y Fundamento) no se adquiere fácilmente, mientras que es fácil caer en la trampa de los afectos que ya se tienen, y que, así, muchas veces “aprovecha para extinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios” que la voluntad del Señor lo elija para despojarse de aquello a que está apegado (157). Es de notar que Ignacio no dice que, tratándose del afecto desordenado a una cosa, lo mejor sea siempre dejar esa cosa. Según él, ello dependerá del “servicio y alabanza de su divina bondad”. Así, si la voluntad de Dios fuera que siguiera con aquello a lo que está apegado, lo que tendría que elegir es un cambio de los “motivos” reales por los cuales aprecia y estima la forma o estado en que vive. Esto supone que Dios tiene un camino señalado, no tanto para salvar o perder a cada hombre, cuanto para favorecer con su gracia en la prueba a aquel que haya acertado con su “divina voluntad”.⁹

La de las “dos banderas” repite, frente al llamamiento o “vocación” de Lucifer, el llamamiento del Rey Eternal. Lo cual responde a lo dicho aquí antes, de que la contemplación de este segundo llamamiento no obedecía a un cambio de la perspectiva de la prueba al proyecto. Se trata siempre de aquella y de sus condicionamientos y criterios. Sólo que aquí, lo que era imagen del seguimiento, se traduce en una

⁹ Sobre este tema de la “voluntad divina” y sobre su impacto sobre la elección, ver Roger Haight, «Foundational Issues in Jesuit Spirituality», en *Studies in the Spirituality of Jesuits*, num. 19/4, pp. 32-35.

jerarquía de virtudes colocadas como escalones ascendentes en la imitación competitiva que el Rey propone a sus caballeros. Y, por ende, en oposición a los descendentes a los que atrae Lucifer: “El primero pobreza contra riqueza; el segundo oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero humildad contra la soberbia...” (146). Éste es el difícil reto que el Rey le propone al caballero “porque siguiéndome en la *pena* también me siga en la gloria” (95). Nótese cómo, en lo que se medita para bien elegir, la indiferencia ha cedido el paso a tres *preferencias* que forman una “bandera”: pobreza, oprobio, humildad (cf. 147). Cabe preguntarse: ¿por qué se modifica así algo tan general y decisivo como la debida relación entre el hombre y “las demás creaturas”? La respuesta cabal no está en una arbitraria escala de virtudes que Ignacio habría ordenado por razones psicológicas y colocado bajo el título de la bandera de Cristo. Lo que sigue lo mostrará mejor.

Está el ejercitante frente al momento crucial de los Ejercicios, es decir, ante una elección que, en cierta medida, a la manera de una estructura, determinará su respuesta existencial a la *prueba*. Libre, aunque más no sea, por un instante, de afecciones desordenadas, la preparación próxima a ese momento decisivo requerirá que, a ratos durante todo un día, “se afecte a la vera doctrina de Cristo” (164). La afección que aquí se trata de crear o de acentuar, se afecta al seguimiento de una persona concreta y rompe, por tanto, definitivamente con la indiferencia hacia lo creado para seguir el *ejemplo* de Cristo y la “humildad” que caracteriza su bandera. Se preguntará tal vez: ¿por qué precisamente su humildad? Porque la manera de pasar la prueba comporta el someterse a lo que otro —Dios— desea de mí. No se trata, pues, de usar de la libertad para crear y llevar adelante proyecto alguno que surja de mi libertad. Se trata, sí, en ese tercer paso de la “bandera de Cristo” de definir de modo más concreto aquello que debo acatar, para que, salvando la prueba, salve también mi alma.

Pues bien, como acaba de verse y lo dice aquí explícitamente Ignacio, en los dos primeros “grados de humildad”, no se va más allá del cumplimiento estricto de la Ley. De ahí que en estos dos primeros grados, para las demás cosas que no dependen de mandamientos graves (primer grado) o leves (segundo grado), la indiferencia a las creaturas sea necesaria aún como constituyendo la actitud correcta (cf. 165-166).

Pero Dios quiere *más* del caballero que pretenda distinguirse. El tercer grado de humildad, y un grado que la hace *perfectísima* por conducir a toda virtud, consiste en acatar un segundo criterio, y éste por encima de la Ley, es decir, donde no existe obligación impuesta ni pena o premio pendiente. Ese criterio supremo es explícitamente cristológico: se trata de la imitación del ejemplar divino, Jesús, tal como lo ve la teología de Ignacio.

Esto ya ha sido indicado, de una manera genérica, en la contemplación del Rey Eternal y en la de su “bandera”. Pero aquí Ignacio, sin pelos en la lengua, indica lo que significa en la realidad imitar a ese Rey: “elijo más pobreza con Cristo pobre, que riqueza; oprobios con Cristo lleno de ellos, que honores; y desear más ser estimado por vano y loco por Cristo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo” (167).

Creo que hoy estamos aquí frente a un problema teológico en general y cristológico en particular, de primera magnitud. En realidad, los tres rasgos de Cristo que el texto ignaciano pone de relieve cometen una muy grave reducción de lo que los evangelios (principalmente los Sinópticos) presentan como la memoria cristiana de la vida pública de Jesús. Y la reducen a la “cruz”, para decirlo en una palabra. Al sufrimiento, aunque éste esté expresado en los términos a los que sería más sensible un caballero del tiempo de Ignacio. Brevemente, al desafío mayor.

Entiendo que caben a esta altura dos preguntas. La primera es cómo llegó Ignacio, en su lectura del Evangelio, a tal “reducción”. Y la segunda, qué valor se atribuye al sufrimiento de Cristo para que él, y él sólo, represente lo que hemos llamado con razón, creo, la “causa ejemplar” de esa posibilidad de que alguien pase con éxito la prueba y llegue así a la salvación de su alma.

Ignacio no inventó, por cierto, esa “reducción” de atribuir al sufrimiento que marcó las últimas horas de la vida de Jesús la representación más honda de lo que Dios habría elegido para Jesús, su Cristo. Recibió la cristología de su época. Que, por otra parte, sigue siendo en gran parte, la nuestra. Jesús describió su misión profética en Israel como signo de alegría (cf. Mt. 16-19), y de una alegría que escandalizó a sus contemporáneos; pero nosotros seguimos distinguiendo a un cristiano por la presencia, en su casa o en su

habitación, del crucifijo, resumen iconográfico del puro dolor... En otra obra he tratado de mostrar cómo Calcedonia, a pesar de su explícita negativa a “mezclar” las dos naturalezas de Jesús, no logró impedir que en lo sucesivo las cristologías desde arriba substituyeran a las causas históricas de la muerte de Jesús, otras aparentemente más dignas de su naturaleza divina: el Padre envía a su Hijo a la tierra para que muera para posibilitar el perdón de los pecados humanos. Dicho en otras palabras, el sufrimiento de Cristo permanece real, pero su causa histórica (y, por consiguiente, la forma en que *el hombre* Jesús lo vivió) desaparece para dar lugar a la satisfacción que la humanidad debe a Dios por sus pecados.¹⁰

Por otra parte Ignacio, como recordará el lector, incorpora a esta teología de su época, el entusiasmo de un espíritu caballeresco que quiere “señalarse” en aquello que es lo más difícil del seguimiento de Jesús: “porque siguiéndome en la *pena* también me siga en la gloria” (cf. 147).

Y, por cierto, comienza a percibirse aquí un elemento que tal vez esté llamado, con el tiempo, a corregir (en la vida misma de Ignacio) el “dolorismo” de la *Imitación de Cristo*, por ejemplo. Se recordará tal vez que, en su conversión, como él mismo cuenta, al leer las vidas de los santos como si fuesen caballeros, la pregunta que se hace es: si ellos, ¿por qué no yo? Pero es frente a la segunda pregunta donde se concentra un problema teológico que es, aún hoy, central en cristología: ¿qué *valor* tiene el *dolor* en la vida de Jesús? O, dicho en otras palabras, ¿de dónde procede que en muchas formas de espiritualidad ocupe prácticamente la totalidad de su ejemplaridad? Aquí encontramos el meollo de las dos hipótesis que manejamos. Si elegimos la hipótesis de la *prueba*, el dolor lo quiere Dios porque sólo él, a fin de cuentas, representa la “apuesta” que el hombre debe hacer en ella. Dios quiere la prueba para saber qué cantidad de dolor está dispuesto a sufrir el que quiere salir con éxito de ella.

En cambio, en la hipótesis del *proyecto*, el dolor es el precio que se paga por la realización de un valor histórico no llevado a cabo aún. Lo que equivale a sostener que su valor no se mide por la cantidad de sufrimiento que se soporta, sino por el entusiasmo con que alguien sostiene hasta el fin la causalidad histórica que lleva a la realización de lo proyectado. El dolor es como la espalda de la lealtad. El Jesús histórico no sufrió para darnos ejemplo de paciencia, sino porque los valores del Reino de Dios, resistidos por todo lo que estaba instalado en Israel, tenían como extremadamente peligroso su mensaje profético sobre las prioridades del Reino que Dios iba a inaugurar sobre la tierra. Para que su voluntad se realizara en la historia —en la tierra (Mt. 6,10 y par.) - como ya se hacía en el cielo. Aquí no hay valor alguno en el dolor como tal, ni menos aún como camino hacia la salvación del alma. Se sufre porque hay que pagar el precio de la humanización del hombre en una historia conflictiva donde los intereses más inmediatos, y muchas veces los más fuertes del hombre (Mt. 10,34-36), se oponen al cambio que libera del dolor a los hombres (pobres, marginados y despreciados como pecadores) y a *Dios mismo* (Mt. 25,31 ss.).

Cuando el dolor de Jesús no se inscribe en un proyecto que Dios no ha realizado aún —y que, por ello, deja en las manos de sus hermanos los hombres— no se sabe ya más por qué y hasta qué punto la cruz del mismo Jesús o el sufrimiento del más pequeño de los hombres puede llegar a ser un deber. Y ése es el peligro de las interpretaciones postpascuales cuando desligan la cruz del drama y de los intereses humanos que la causaron.¹¹

5. La contemplación “para alcanzar amor”

Finalmente, una breve pero importante consideración sobre la última contemplación de los Ejercicios: la *contemplación para alcanzar amor*.

Durante el resto de la segunda semana, y las dos siguientes, la elección que se ha hecho procurando que su criterio fuera una afección lo más “ordenada” posible, lógicamente se refuerza, sobre todo al contemplar la muerte y resurrección de Jesucristo.

¹⁰ Sobre este tema, ver la obra crítica y sólida de Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Desclée, París, 1988.

¹¹ Ésta es la impresión, triste por cierto, que personalmente saco al terminar la lectura de una obra, tal vez la más erudita y comprehensiva que se ha dedicado a Jesús en este siglo en el campo católico: la de E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Trad. cast. Cristiandad, Madrid, 1981.

De alguna manera sorprende, pues, que el amor, título de la última contemplación de los Ejercicios, se considere como “no alcanzado aún”. O, lo que es tal vez más probable, que una razón complementaria o superior para alcanzar el amor (a Dios) falte aun cuando el ejercitante se apresta a dejar los Ejercicios.

En todo caso, sorprende que, después de todas las contemplaciones sobre Cristo de las tres últimas semanas, la mente del ejercitante deba volverse, de los misterios de la vida, muerte y resurrección de aquél, a la obra del Creador reflejada en la *naturaleza*. Hay aquí, más claro aún que en el Principio y Fundamento, un “vacío cristológico”. Un paso atrás casi inexplicable al término de los Ejercicios, de los misterios de la Encarnación a los de la Creación.

Hay, sin embargo, algo más importante. Esa creación, tal como existe en realidad y es objeto de contemplación para el ejercitante, debería, según Ignacio, producir en él una fuerte sensación de la presencia amorosa de Dios, sensación que debería llevar, a su vez, al amor del hombre por su Creador. Sin embargo, es éste un orden sólo lógico, que la experiencia desmiente. El universo creado real, el que nos rodea, con todas sus injusticias mudas, sus crueldades muchas veces atroces, sus promesas truncadas, no nos habla precisamente de amor. Más bien necesita amor para humanizarse.

Aquí, una vez más, san Pablo es ignorado cuando pretende, en Rom. 8,20-21, que “la creación está sometida a la inutilidad” y que sólo puede sacarla de esa situación la libertad creadora, fuente de los proyectos históricos de los “hijos y herederos” de Dios Creador y de su tarea.

La prueba implicaría que el orden está ya determinado y perfecto, hasta el hombre exclusive. Éste, libremente, puede salvar o perder su alma. Salvándola, es el hombre el que gana, mientras que el universo y su Creador permanecen los mismos. Por el contrario, en una teología de proyecto, Dios aparece apasionadamente interesado en que el hombre dé a la creación el sentido y el bien que aún le faltan y por los cuales el universo grita de dolor.

En una palabra, el que el hombre sea creador es la finalidad misma del universo creado. Sartre, en su obra de teatro *Las Moscas*, opone a un Júpiter que es, en la pieza, imagen del Dios cristiano, inmensamente satisfecho de su creación, la pretensión de Orestes de no integrar un orden que no lo necesita: “Soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino”.¹² Estas palabras de un ateo reflejan mejor que las de muchos cristianos de épocas pasadas —o presentes— el audaz pensamiento de Pablo y la más madura doctrina cristiana sobre las relaciones entre creación e historia.

III. Ignacio superior general: ¿un segundo carisma?

Ignacio de Loyola, no, por cierto, solo, sino rodeado por sus nueve compañeros, siente precisamente que, con su Compañía, *está inventando un camino* en los esquemas frecuentados de la vida religiosa y en la espiritualidad que a ésta corresponde.

No ignoro, por otro lado, que existe un lugar común, muy cómodo para solucionar ciertos problemas de organización de la Compañía de Jesús, según el cual ésta sería una especie de socialización de la experiencia de Manresa. En otras palabras, que la teología subyacente a los Ejercicios Espirituales sería el “carisma” distintivo y fundacional del grupo de hombres que se formó en torno a Ignacio y que dio luego origen a esa orden religiosa de la que Ignacio fue superior general hasta su muerte. Por mi parte pienso que esta sucesión de hechos no es así de linear. Entiendo que, teológicamente hablando, hay aquí un salto cualitativo bastante perceptible, por poco articulado que esté en forma refleja (en el mismo Ignacio).

Este artículo ha pretendido mostrar hasta aquí que los Ejercicios Espirituales, por más que sean una verdadera “creación” de Ignacio en cuanto sistema para vivir intensamente una espiritualidad cristiana en el momento de tomar una importante decisión de vida, se sustentan en una teología de la *prueba*, común a la vida religiosa y espiritual de la época. Ello sin negar que el espíritu caballeresco de Ignacio, sin salirse de esa característica básica, le haya agregado un “más” que caracteriza la competencia de los caballeros por imitar al “sumo capitán de los buenos”, Jesucristo.

¹² Acto III, escena III.

Ahora bien, mi hipótesis de trabajo en el rápido esbozo que sigue, tratará de mostrar que Ignacio, al entrar en ese trabajo creador de una orden religiosa diferente de las existentes, y al resolver, como superior, los problemas relacionadas al mismo tiempo con su orden y con la historia de su tiempo, pasa a un tipo de espiritualidad diferente, que yo osaría caracterizar como una teología de *proyecto*. Y, por ende, como una teología donde las decisiones se toman de una forma igualmente distinta. No tanto ya en función de una “imitación” del sumo capitán “comiendo, bebiendo, vistiendo como él, trabajando con él en el día y vigilando en la noche...” (93), sino en función de una eficacia histórica que apunta toda ella al ya conocido término de “el mayor servicio de Dios”. Pero sacando, eso sí, ese servicio de su antiguo campo semántico relacionado con el acatamiento y el mérito (para la salvación del alma), para ponerlo en una cierta comprensión de la unidad y extensión de la Iglesia. De una Iglesia, en particular, que salía de la Edad Media para enfrentar un mundo muy distinto.

En este (demasiado) largo artículo, esta *hipótesis* a la que me acabo de referir, no puede ser “verificada” o “falsificada” del mismo modo que la *tesis* que se mostró o demostró a lo largo del párrafo anterior (con textos de los Ejercicios). Por razones que pueden interesar al lector, a la vez que descargarme de una tarea imposible dentro de un artículo ya largo en cuanto a su pretensión de mantener la atención, pero irremediablemente corto en comparación con la materia que debería tratar.

Es cierto que la “teología de la prueba” a la que me referí antes no estaba explicitada como tal en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. Hubo de ser verificada a partir de la lógica o coherencia interna de ese pequeño *sistema* de espiritualidad que son los Ejercicios. La hipótesis de una “teología de proyecto”, en cambio, nos remite, no sólo a algo que sólo puede estar implícito, sino que sólo puede estar, amén de implícito, difuso en ese resto heterogéneo de la vida de Ignacio. O sea en esos quince años que van desde la institución de la Compañía hasta la muerte de Ignacio en 1556. Para todo ese período y, sobre todo para su conducta y criterios en cuanto superior general de la Compañía de Jesús vale la hipótesis de que, aun sin darse cuenta, Ignacio se fue basando cada vez más en una teología diferente a la que subyace en los Ejercicios.

Verificar esto supondría un estudio, aunque más no sea a vuelo de pájaro, de la mentalidad ignaciana posterior a la elección de Ignacio de Loyola como superior general de la naciente Compañía de Jesús. Creo poder decir que, en esta época, la documentación más pertinente para nuestro propósito estaría contenida en su epistolario de más de siete mil cartas escritas directamente por él o por su secretario Polanco en su nombre. Claro está que no habría inconveniente en agregar algunos datos más que proceden de su *Aubiografía*, de su *Diario Espiritual*, de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y aun de su primera biografía impresa, la escrita por su casi contemporáneo —a pesar de la diferencia de edades—y discípulo predilecto, Pedro de Rivadeneira.

El epistolario ignaciano —publicado en los doce tomos de *Monumenta Ignaciana S. I.*— ofrece en principio al teólogo tanto más interés cuanto que la teología está en él, en la mayoría de los casos, aparentemente ausente. Y cuando aparece, aquí o allá, en algún razonamiento, no está, como en los Ejercicios, sistematizada. Obvio es, en cambio, el inconveniente de tener que ceñirme en este artículo, dentro de ese inmenso epistolario, a unas pocas cartas, que el lector podrá encontrar—con una excepción que señalaré— en la selección hecha para las *Obras Completas de Ignacio de Loyola*.¹³ Espero que el lector comprenda además, sin demasiada impaciencia, que el criterio que justifica las citas que haré, no siendo yo historiador, está dado por la búsqueda teológica de la que he llamado mi *hipótesis*.

1. Para un servicio más importante

Antes, empero, de internarme en el epistolario, permítame el lector comentar brevemente una anécdota ignaciana que parecería haber quedado muy fija en la memoria de un testigo presencial. Se trata de un diálogo entre Ignacio y Laínez, uno de los primeros compañeros de aquél, sucesor de él en el generalato de la Compañía y futuro teólogo del Concilio de Trento. De creer a Rivadeneira, éste recordó durante años el mes y el año en que ese diálogo tuvo lugar: “...un día del mes de julio del año mil y

¹³ El número de la carta, colocado entre paréntesis, remite al número que tienen en esa selección.

quinientos y cuarenta y uno, estando el Padre Maestro Laínez con nuestro Padre Ignacio... y yo, presentes, a cierto propósito dijo nuestro B. Padre al P. Laínez: ‘Decidme, Maestro Laínez, qué os parece que haríades si Dios nuestro Señor os propusiese este caso y os dijese: Si tú quieres morir luego, yo te sacaré de la cárcel deste cuerpo y te daré la gloria eterna; pero si quisieres aún vivir, no te doy seguridad de lo que será de ti, sino que quedarás a tus aventuras; si vivieres y perseverares en la virtud, yo te daré el premio; si desfallecieres del bien, como te hallare, así te juzgaré. Si esto os dijese nuestro Señor y vos entendiédeses que quedando por algún tiempo en esta vida podríades hacer algún grande y notable servicio a su divina Majestad, ¿qué escogeríades? ¿Qué responderíades?’”.

Creo que vale la pena detenerse un momento antes de oír los pareceres de Laínez y el del mismo Ignacio a este respecto. Si se pone esta pregunta frente a la teología subyacente en los Ejercicios y subrayada por la insistencia con que —astutamente, pienso yo— Ignacio rodea la pregunta con todas las imágenes de la prueba, cabría pensar que la respuesta obligada sería la elección de la primera alternativa. En primer lugar, porque ella corresponde con cabal exactitud al fin del hombre definido en el Principio y Fundamento. Pero asimismo por una razón teológica más sutil que se ha omitido aquí en el estudio de los Ejercicios. En efecto, cuando Ignacio pretende que, a propósito de la elección, hagamos un juicio bien fundado, y no basado en caprichos y subjetivismo, nos pone ante los ojos el día de la muerte y el del juicio como paradigmas ¿Qué querríamos haber elegido entonces, donde, podría uno añadir, ya no hay más historias ni aventuras que nos soliciten y puedan confundirnos o enredarnos (cf. 186-187)?

No en vano el P. Laínez, experto en dar los Ejercicios Espirituales y tal vez más atento, como teólogo, a la coherencia lógica con ellos, responde, según Rivadeneira: “Yo, Padre, confieso a V. Reverencia que escogería irme luego a gozar de Dios, y *asegurar mi salvación y librarme de peligros en cosa que tanto importa*”. Nótese, como algo interesante y digno de atención que ese “importa” no puede referirse a nadie si no es al hombre que elige. Es decir, a Laínez. En efecto, la concepción de la vida y de sus elecciones decisivas, en cuanto prueba, no parecen tener en cuenta la posibilidad de que Dios necesite, porque así podría haberlo querido, de la libertad del hombre para llevar a cabo algún plan. Éste está en la tierra como desterrado, como en un escenario que luego de la pieza de teatro se destruye. La libertad es sí decisiva, pero *para él*. No para inventar un camino que haga posibles planes divinos.

Por eso sorprende lo que sigue, según Rivadeneira, y sorprende como debió sorprender al mismo Rivadeneira, que tomó nota de la fecha de la respuesta de Ignacio: “Entonces dijo nuestro Padre: ‘Pues yo cierto no lo haría así, sino que si juzgase que quedando aún en este vida podría hacer algún singular servicio a nuestro Señor, le suplicaría que me dejase en ella hasta que le hubiese hecho aquel servicio; y pondría los ojos en él y no en mí, sin tener respeto a mi peligro o a mi seguridad.’”¹⁴

Ignacio, con toda claridad, pone en segundo lugar el resultado de la prueba que desembocaría en salvación o condenación. Tal vez no aparece con la misma claridad qué es lo que pasa, por substitución, a ocupar ese primer lugar dejado vacío. A primera vista parecería que Ignacio, con su respuesta a esa (imaginaria) propuesta divina, debe pasar de la seguridad a la “inseguridad” y al “peligro” en lo que toca a su salvación, según reza la última frase del diálogo. ¿No es eso, acaso, por lo demás, lo mismo que Dios le da a entender en esa frase fuerte—de español clásico, difícil de traducir y que podría ser el rótulo que más conviene a la vida de Ignacio a partir de los Ejercicios— “te dejo a tus aventuras”? Tanto es esto así que el vocabulario teológico de la prueba no ha sido desechado por completo, como aparece en la advertencia divina: “... como te hallare, así te juzgaré”, alusión obvia si las hay al juicio según el último estado del hombre (gracia o pecado) al sobrevenir la muerte.

Sin embargo, todo el diálogo indica que Ignacio, aun “dejado a sus aventuras”, siente de manera paradójica una plena seguridad. Y la base teológica de esa seguridad está fija en “mirar a Dios” y no asimismo. ¿Por qué? Teológicamente hablando, porque ya Ignacio no cree en ese tipo de juicio que se resume en la frase: “como te hallare, así te juzgaré”. Mirándose a sí mismo, Ignacio se sabe capaz de pecar y de ofender gravemente a Dios en medio de sus aventuras. Pero, mirando a Dios, lo cree *incapaz de olvidar* que Ignacio, su caballero, ha aceptado esas aventuras para servirlo mejor.

¹⁴ Pedro de Rivadeneira, *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1920, libro I, cap. II, pp. 492-493.

Así, Ignacio está dispuesto a dejar de lado la seguridad primera por otra que, a su vez, no está dada por el morir a tiempo, sino por un valor que antecede a ese momento supuestamente decisivo: un valor que reside en un servicio que una vez llama “singular” (algo así como un invento) y otra vez “notable”. En español, como en otras lenguas romances, existe una gran diferencia entre el verbo “servir” seguido de adverbios como “bien”, “singularmente bien”, “notablemente bien”, y el sustantivo “servicio” acompañado de los adjetivos “singular”, “notable”, etc. En el primer caso se califica el servir en sí mismo: se define un servicio bien hecho. En el segundo caso, hace un “servicio notable o singular”, dice una referencia a *alguien* con quien se entra en una *específica relación mutua*. El que hace un servicio notable a otro es como si salvara el ser o los intereses del otro. Aunque más no sea por un momento, el que sirvió así, se tornó indispensable, a su propia cuenta y riesgo, para el otro.

Ahora bien, ¿es posible que Dios entre en una tal relación de reciprocidad y de dependencia con respecto a un hombre (o a un grupo de hombres)? ¿Y ello en la historia contingente de los hombres y de los trabajos y empresas humanas? O, dicho de otras palabras, tal vez más audaces pero más exactas, ¿no habrá empresas divinas en el tiempo humano donde Dios ha querido depender de la libre cooperación de los hombres?

Quien da, aunque sea sin reparar en ello, una respuesta afirmativa a esta pregunta ha superado el esquema de la prueba y vence la inseguridad de ésta no porque se le asegure el éxito, sino porque mira a Dios y no ya a sí mismo. Hay pues aquí, si no me equivoco, algo que sugiere en Ignacio un cambio cualitativo con respecto a las dos últimas “maneras de humildad” (165-166) que suponen un mundo prácticamente sin historia, donde aquello sobre lo que se delibera para imitar a Cristo “pobre, deshonrado, estimado por vano y loco” supone “*igual servicio* de Dios y salud de mi alma” o “*igual alabanza y gloria* de la divina majestad”.

Aquí, en cambio, se trata de elegir algo entre situaciones donde el plan de Dios, su Reino en la tierra, depende del “servicio” que el hombre pueda prestar. Hemos pasado así a la parábola del Juicio Final (en Mateo) o a la del préstamo de dinero (en Mateo o Lucas) donde el hombre es definido como alguien que posee la impensable y excitante posibilidad de hacer que Dios coseche donde no sembró y recoja donde no esparció.¹⁵ O que deje de hacerlo, si la libertad del hombre rehúsa su colaboración a ese notable y singular servicio. O sea a una situación antropológica como la que describe Pablo en sus cartas más características.¹⁶

2. Entre los pobres y los poderosos

La principal diferencia *teológica* entre una orientación que apunta a la prueba y otra que apunta al proyecto, es que esta última entiende que en lo contingente de la historia humana se juega algo definitivo, de “sobrenatural” interés para Dios mismo. Y que esto no es sólo, por consiguiente, la salvación del alma individual, sino una “creación” a la que cooperan con Dios los hombres de buena voluntad.

Esto puede parecer algo por demás abstracto. Espero que las características que converjan en tal definición vayan mostrando su concreción a medida que se avance. Exactamente como lo hizo la noción teológica de “prueba”.

¹⁵ Para la interpretación de la parábola del “crédito” como entrega por Dios del Reino en el universo a la creatividad y responsabilidad de los hombres, véase E. Schillebeeckx, *op. cit.* (en la nota 10), p. 148.

¹⁶ Cf. mi obra (ya citada en la nota 8), especialmente cap. VI, pp. 167-188. [Esta cita es errónea, en la versión francesa de este artículo la cita es idéntica, pero el libro a que se refiere es “*Le christianisme de Paul. L’histoire retrouvée*”, París, Ed. Du Cerf, 1988]. La revista *Manresa* (Madrid, 1990, pp. 447- 457) publicó un artículo mío donde propongo la substitución teológica del Principio y Fundamento actual, por (una u otra de) las dos parábolas que establecen el “fin del hombre” según el proyecto divino. La referencia a esas dos parábolas (la del juicio final y la que he llamado del “crédito” o de los talentos) obedecen a que la substitución del texto ignaciano parece que ha de tener un fundamento que no permita tomarla según el gusto o la ocasión, y la referencia bíblica ofrece esa base segura. Pero ese ejemplo creo que no debe llevar a la conclusión de que basta un lenguaje más bíblico o una modificación del texto hecha aquí o allá en los Ejercicios para resolver el problema general (y teológico) que aquí propongo. Por otra parte no estaría muy seguro de que los instrumentos psicológicos que Ignacio pone al servicio de su teología produzcan idénticos o paralelos efectos, con otra.

En una carta escrita en italiano a los Padres que se envían a ministerios apostólicos, se expresa así Ignacio: “Respecto del prójimo, mire primeramente las personas con quien trata, que deben ser aquellas de quienes mayor fruto se espera (no pudiendo conversar con todas), como son las más necesitadas y las personas de gran autoridad, doctrina, bienes temporales, y otras idóneas para ser apóstoles, y generalmente, aquellas que, siendo ayudadas, podrán luego ayudar a otros para gloria de Dios” (carta 79).¹⁷

Asoma aquí, al mismo tiempo que la novedad de la orden de Ignacio, una característica que la Compañía va a mantener hasta su supresión por lo menos: una *tensión* entre los dos polos del proyecto divino que se está realizando en plena historia humana: cómo reunir en una misma dirección histórica la ayuda a “los más necesitados” por un lado, y el poner al servicio de esa ayuda lo que podríamos llamar el “poder” que supone la “autoridad, doctrina, bienes temporales” e idoneidad.

No es que Ignacio tenga ya claro cómo anudar estos dos cabos de la antinomia, y ello en una institución para la que es menester legislar en lo concreto siguiendo la línea de un término medio viable. Por una parte, como lo demuestra la carta a los jesuitas de Padua (carta 39), “los más necesitados” no son, para Ignacio los ricos y poderosos envueltos en sus conflictos psicológicos: “...Jesucristo fue enviado a la tierra ahora: ‘por la opresión del mísero y del pobre ahora — dice el Señor— habré de levantarme’, y en otro lugar: ‘para evangelizar a los pobres me ha enviado’...”.

Como escribe en otro lugar (carta 153) al abad de Salas, el pobre es el dueño por derecho aun de los bienes eclesiásticos que no son estrictamente necesarios para la sustentación de los beneficiados: “No hablo (en este caso) de injusticias del foro exterior, sino que los bienes de la Iglesia, que no son necesarios para la sustentación de vuestra merced según la decencia de su estado, son de los pobres... y con injusticia grande se les quita, según los doctores santos; y no basta que la Rota dé a vuestra merced la posesión y los frutos, o las signaturas del Papa, para que delante del tribunal de Cristo N. S. ...dé buena razón de sí”.

Por otra parte, la plena historicidad del talante de Ignacio no le permite sacar a la Compañía de esta antinomia por el camino fácil o simple que hoy preconiza la mayor parte de la teología de la vida religiosa elaborada en América Latina en conexión con una versión de la Teología de la Liberación: es decir, mediante una inserción de la totalidad de la orden en el mundo y modo de vida de los pobres. Ya se ha visto cómo aconseja buscar para la Compañía a quienes posean bienes temporales (cf. cartas 79, 127, etc.), acercarse a quienes gocen de poder efectivo en la sociedad (cf. carta 50) y llegar, de ser ello posible, a ser confesores —esto es, consejeros— de los príncipes (cf. cartas 52, 69, etc.).

Desde el punto de vista de una posible comparación entre la teología aquí subyacente, por incipiente que ésta sea, y la que funda las opciones más radicales y céntricas de los Ejercicios, es interesante lo que escribe en cuanto a la selección de los medios para ayudar al prójimo: “...la discreción será la que señala cuáles deben abrazarse, puesto que no todas (las obras piadosas) se puede, teniendo siempre ojo al mayor servicio de Dios, bien común y *buena fama* de la Compañía” (carta 69; cf. asimismo carta 52). Ahora bien, para imitar mejor a Jesús, se animaba al ejercitante a que afirmara: “...quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos, que honores, y desear más ser *estimado por vano y loco por (causa de) Cristo... que por sabio ni prudente en este mundo*”. Algo muy profundo ha debido descubrir Ignacio al entrar, con la praxis, en la compleja realidad de la historia dirigiendo en ella a su Compañía: que el poder de hacer el bien exige esa “buena fama de la Compañía” que él reclama, pues nada o casi nada podrían hacer de ser tenidos por vanos y locos, aunque ello los hiciera más semejantes a Cristo... Y nótese que lo expreso como condición irreal, ya que el mismo Evangelio nos advierte que las autoridades de Israel hicieron morir a Cristo por miedo a su creciente autoridad moral ante el pueblo (cf. Mt. 21,45-46; 27,18).

3. La carga de los asuntos temporales

¹⁷ La gran mayoría de las cartas que cito, especialmente en el tema de este apartado, me han sido sugeridas por el artículo de J. L. Moyano Walker, “San Ignacio: espiritualidad y política”, aparecido en el *Boletín del CIAS*, Buenos Aires 1985, n. 344, pp. 286-302, a quien agradezco.

Hemos de considerar, finalmente, qué ocurre con el desprecio del mundo, tema que muestra la influencia que, en las experiencias de Manresa, tuvo en Ignacio la lectura y meditación del “Gersoncito”, es decir, de la célebre obra de Tomás de Kempis (atribuida por entonces a Gerson), *Imitación de Cristo y Desprecio del Mundo*. En el epistolario de Ignacio vemos cómo éste pasa a una mística donde no sólo se pierde de vista la alternativa temática entre Dios y las creaturas, sino que la historia digamos “profana” pasa a interesar decisivamente al servicio de Dios.

No pueden caber dudas de que esto originó muchas cosas nuevas para su tiempo en las primeras Constituciones de la Compañía encomendadas a Ignacio. Valga como ejemplo la ausencia de coro para que los religiosos pudieran vacar [dedicarse] más libremente a ocupaciones donde la unión con Dios debía continuar simultáneamente con la acción en medio de las tensiones de ésta. También fue considerablemente nuevo para una orden religiosa el dejar a los profesos de la Compañía la determinación del tiempo que habían de dar a la oración mental de modo de crear, cada uno, la síntesis más rica posible entre oración y acción.

Tan nueva era esta síntesis, que no pocas veces en su vida tuvo Ignacio que enfatizar su necesidad frente a una acostumbrada distinción natural-sobrenatural que alejaba de las tareas históricas fundándose en la preeminencia de la contemplación de las cosas divinas en toda “vida religiosa”. Así escribe Ignacio al P. Godinho ante las quejas de éste de que los asuntos temporales de que estaba encargado le impedían la unión con Dios: *“Del cargo de las cosas temporales, aunque en alguna manera parezca y sea distractivo, no dudo que vuestra santa intención y dirección de todo lo que tratáis a la gloria divina lo haga espiritual conformemente a la divina voluntad suya, interpretada por la obediencia, no solamente pueden ser equivalentes a la unión y recolección de la asidua contemplación, pero aún más aceptas, como procedentes de más violenta y fuerte caridad”* (carta 72).

Desde un punto de vista similar, conviene constatar cómo hace Ignacio para exponer la posición de la Compañía de Jesús en cuanto a una posible instalación de la Inquisición en Alemania, para atacar allí la Reforma naciente. No acude a ninguna evaluación teológica teórica, ni a ninguno de los criterios (¿individuales?) para hacer elección según los Ejercicios. Se deja llevar por una intuición o, si se prefiere, por lo que hoy llamaríamos —aunque la expresión venga del Evangelio— los “signos de los tiempos”. Advierte que el imponer penas como destierro o muerte, o la institución misma de la Inquisición “parece ser más de lo que puede sufrir el estado presente de Alemania” (carta 127).

Pero la síntesis es mucho más comprensiva. Y abraza la política en sus más concretos y discutibles menesteres. Ignacio, desde su lugar de superior general de la Compañía, no se contenta, por ejemplo, con bendecir y apoyar las campañas militares de Carlos V contra los turcos, aunque este tema sería considerado, hoy por lo menos, como más político que eclesiástico. Su secretario, Polanco, escribe a propósito de una *“impresión con que se halla (Ignacio) estos días. Es el caso que, viendo un año y otro venir estas armadas del turco en tierras de cristianos, y hacer tanto daño... ha venido a sentir en el Señor nuestro muy firmemente que el emperador debería hacer una muy grande armada y señorear el mar. Y no solamente se siente movido a esto del celo de las almas y caridad, pero aun de la lumbre de la razón, que muestra ser ésta cosa muy necesaria, y que se puede hacer gastando menos el emperador de lo que ahora gasta... Y tanto está puesto en esto nuestro Padre, que, como dije, si pensase hallar crédito con S. M. o de la voluntad divina tuviese mayor señal, se holgaría de emplear en esto el resto de su vejez”* (carta 75).

No faltará quien piense que Ignacio muestra, en alguna de estas opciones históricas profanas, un cierto simplismo o, tal vez un maniqueísmo larvado, donde Emperador y voluntad de Dios por un lado, y Satanás y el Turco por otro, se disputan el protagonismo (para no hablar de la ambigua y sutil política francesa en este espinoso asunto). Ello puede ser así. Pero lo que aquí me interesa y estoy examinando no es la teología de la historia de Ignacio. Es, sí, una pasión por lo que en la historia ocurre —ausente, al parecer, en los Ejercicios— y la certidumbre creciente de que en esa historia todo tiene profundamente que ver con el servicio de Dios que éste ha encomendado, en serio, a la libertad humana.

Y para que se vea cuán honda es esta pasión por lo que se juega en la historia y por gobernar los hilos que la tejen, para hacer de ella un “señalado servicio” a Dios, nada mejor que citar una carta extraña que, probablemente por temor de chocar, con ella, el P. Iparraguirre no quiso seleccionar para presentar lo más

característico del epistolario de Ignacio. Se trata de una especie de carta-telegrama (o minuta de carta) que debía enviarse a los jesuitas de Ingolstadt el 14 de febrero de 1550 para anunciarles el nombramiento del nuevo Papa (con quien toda la Compañía profesa debía estar ligada por el cuarto voto de obediencia): "*Primero. Cómo es Papa (del) Monte, que los hizo doctores. Segundo. Que los cardenales que con él más pueden son Burgos, Carpi, Teatino, Santa Cruz, Mafeo, por la orden dicha*".¹⁸

Creo que si no tuviéramos otros datos que hacen de Ignacio un auténtico místico (como lo muestra, por ejemplo, su *Diario*), esa escala de *poder* eclesiástico que Ignacio comunica, es obvio, para que se *utilice*, chocaría, como confieso que, *prima facie* me chocó a mí al leerla. Y no sin razón, hasta que interviene la hipótesis que estoy proponiendo aquí: la de que estamos ante un Ignacio a quien la complejidad de la historia apasiona ahora como no lo apasionaba cuando hacía su experiencia espiritual en Manresa y cuando escribía sus Ejercicios. Se trata, creo, de una experiencia de Dios distinta de aquella primera y que va imponiéndose más y más en su vida: la de que la voluntad de Dios se revela en los desafíos históricos que plantea el espesor de la realidad a ese Amor absoluto que empuja a la creación porque es afectado por todo cuanto ocurre al más pequeño de sus hermanos.

Ignacio, es verdad, no podía tener aún — como tampoco puedo yo basar en ella mi hipótesis en el interior de este artículo— una completa teología de proyecto. Las bases centrales de ésta —el Jesús histórico y, sobre todo, la teología de Pablo— no habían sido aún rescatados por la exégesis crítica del olvido en el que cayeron durante la Edad Media. Y aun mucho antes, en pleno período de elaboración del Nuevo Testamento. Como ya indiqué, me he ocupado de este tema en otro lugar. Pero, en lo que toca a Ignacio de Loyola, mantengo que lo que antecede sugiere, con razonable certeza, que comenzó en Roma, como superior general de la naciente Compañía de Jesús, a practicar una espiritualidad no diré contraria, pero sí diferente de la de los Ejercicios. Una a la que, falta de categorías mejores, he llamado "de proyecto". Creo que esa espiritualidad estaba destinada a tener posteriormente en la Iglesia una influencia creciente. Por de pronto, en los errores o aciertos de esa Compañía que, gracias a él, se introdujo también, de manera muchas veces ambigua, pero eficaz, aun para quienes la creen errada, en la historia del mundo moderno, por lo menos durante su primer período de vida.

Inútil añadir que, desde la perspectiva más particular de una teología de la liberación, elaborada en América Latina, muchos de los puntos de esa espiritualidad de Ignacio, en cuanto superior general, están a mi parecer, como postulando prolongaciones en la línea de una teología liberadora. Con los peligros y posibilidades que ésta puede tener.

¹⁸ *Momumenta Ignatiana* (Roma), serie I, tomo III, carta 1061. He subrayado la expresión "por la orden dicha", que significa en castellano moderno "según el orden indicado", para que se aprecie más hasta dónde llegaba el análisis de las causas históricas y de su equilibrio en Ignacio.