

Karl Rahner

**Meditaciones
sobre
los ejercicios
de san Ignacio**



No sería en modo alguno fácil actualmente hallar otro libro que antes de su publicación oficial, haya tenido tanta difusión como tuvieron estas charlas del padre KARL RAHNER.

Los estudiantes y seminaristas quedaban tan impresionados por estos ejercicios, dados por primera vez en San Pastore, junto a Roma, a los estudiantes del colegio Germánico, que continuamente se hacían nuevas tiradas en multicopista, de los apuntes tomados en estas charlas.

Karl Rahner ha permitido que sus charlas se publiquen en forma de libro y ha encargado la revisión definitiva a manos competentes. De las primeras charlas de este ciclo solamente se ha conservado el esquema de las ideas generales. Después se fueron copiando las charlas con más exactitud y casi palabra por palabra, de forma que cada vez va apareciendo con más plasticidad el carácter de la palabra hablada. De esta forma, el lector se puede dejar llevar de la mano por el director de los ejercicios hasta el dintel de la propia decisión cristiana de la vida. El sentido y el fin de estos ejercicios espirituales es preparar e iniciar esta decisión, pero no está permitido confundir los ejercicios con la decisión misma. Karl Rahner consigue aportar a nuestro tiempo la riqueza intelectual del libro ignaciano de los ejercicios, libro que puede aprovecharnos — incluso fuera del contexto de unos ejercicios practicados al modo tradicional — para la meditación que, a partir de la fe, vaya a nutrir nuestra vida espiritual misma.

MEDITACIONES SOBRE LOS EJERCICIOS DE
SAN IGNACIO

KARL RAHNER

S. Areuialde S.J.

MEDITACIONES
SOBRE LOS EJERCICIOS DE
SAN IGNACIO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1977

Versión castellana de J. BLAJOT, de la obra de
KARL RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*,
Kösel-Verlag, Munich

1965

Segunda edición 1977

Imprimase: Barcelona, 29 de diciembre de 1971
† José Capmany, obispo auxiliar y vicario general

© Kösel-Verlag KG, München

© Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1971

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 28.964-1977

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A
MI MADRE
EN EL XC ANIVERSARIO
DE SU NACIMIENTO

ÍNDICE

Prólogo	9
Introducción	13
I. Dios y el hombre	17
II. El hombre y las otras cosas	20
III. La indiferencia y el «más»	25
IV. Nuestra actitud práctica ante el pecado	30
V. La naturaleza del pecado	36
VI. Las tres clases de pecado	45
VII. Los pecados propios	53
VIII. El pecado venial y el «mundo»	59
IX. Ascética en el sacerdocio de hoy	66
X. El sacramento de la penitencia	79
XI. Muerte, juicio e infierno	87
XII. La encarnación de Dios	95
XIII. La imitación de Cristo	113
XIV. El reino de Cristo	124
XV. La anunciación a María	133
XVI. El nacimiento del Señor	142
XVII. La vida oculta de nuestro Señor	146
XVIII. Jesús se queda en el templo	156
XIX. Las dos banderas	164
XX. Las bienaventuranzas	173
XXI. Los tres binarios de hombres	179
XXII. Las tres binarias de humildad	188
XXIII. Nuestro sacerdocio	195
XXIV. La eucaristía	202

XXV.	En el huerto de los olivos	209
XXVI.	Desde el huerto hasta la cruz	218
XXVII.	La muerte de nuestro Señor en la cruz	224
XXVIII.	La resurrección y glorificación del Señor	234
XXIX.	El Espíritu como fruto de la redención	240
XXX.	María y la Iglesia	250
XXXI.	Contemplación para alcanzar amor	258
XXXII.	La gracia de la perseverancia	266

PRÓLOGO

El autor *siente* el deber de anteponer algunas observaciones acerca de la génesis, el sentido y la finalidad de este libro. En varias tandas de ejercicios de ocho días a estudiantes de teología, ha dado las meditaciones del libro de los *Ejercicios* de san Ignacio. Especialmente en dos de ellas — en el Berchmannskolleg de Pullach (Munich) y a los seminaristas del Colegio Germánico, de Roma — algunos fervorosos oyentes tomaron por escrito sus exposiciones. Tal redacción no tenía como base ningún apunte del autor ni había sido revisada por él.

Algunos antiguos discípulos suyos, entre los que hay que mentar con gratitud sobre todo al Dr. Ernst Niermann y al Dr. Miran Vodopivec, recopilaron estos escritos, les dieron forma y los ciclostilaron. El manuscrito policopiado alcanzó una difusión relativamente amplia, incluso más allá del círculo de los antiguos discípulos del autor. Se comprendè, pues, que surgiera con frecuencia el deseo de ver impreso este libro de *Meditaciones sobre los «Ejercicios»*. Mi hermano de orden, el padre Hans Wulf, y el Dr. Paul Neuenzeit, de la Editorial Kösel, acogieron este deseo y vieron de dar a aquellos escritos una forma que hiciera posible su impresión. Tampoco en este estadio influyó el autor en la redacción de las meditaciones. Confía en el criterio de estas personas que estiman que la publicación de estas meditaciones puede rendir algún servicio. Tal confianza viene reforzada por la publicación reciente de las traducciones inglesa y castellana.

Conforme a sus primeros destinatarios, estas meditaciones pretenden encontrar lectores ante todo entre jóvenes estudiantes de teología, sacerdotes y entre aquellos que, a su vez, tienen que dar ejercicios a teólogos y sacerdotes.

En sus exposiciones, el autor tenía el propósito de explicar el libro de *Ejercicios* de san Ignacio de Loyola; no de ofrecer cualquier otro tipo de piadosas meditaciones y reflexiones teológicas, por útiles que sean. Intentó fundamentar teológicamente estas auténticas meditaciones de ejercicios, como justamente esperaba su auditorio, pero sin derivar en especulaciones y análisis teológicos que nada aportan de inmediato al fin religioso de los verdaderos ejercicios. Del éxito de este propósito, juzgue por sí mismo el lector.

Interesa también al autor dejar bien claro lo siguiente: estas reflexiones, que pretenden dejar hablar al libro mismo de los *Ejercicios*, no son los *Ejercicios* ni, tal como aquí se presentan, constituyen un comentario suficiente al libro. Prescindiendo de otras consideraciones, un verdadero comentario no puede ceñirse a la exposición de los temas de meditaciones previstos por san Ignacio; aparte de que en nuestro caso, como en general en las tandas de ocho días, sólo cabe abordar de forma fragmentaria la temática que constituye los ejercicios. Un comentario debería examinar con gran cuidado las indicaciones que san Ignacio da para el método de oración, de meditación y, en general, de todo el proceso de unos auténticos ejercicios.

Tampoco debe olvidarse lo siguiente. Los verdaderos ejercicios, tal como san Ignacio los concebía, no son en modo alguno un repertorio de pías meditaciones que cualquier persona de buena voluntad pueda hacer con provecho siempre y en todas partes y que, por lo mismo, cabe proponer a un amplio círculo de oyentes. Los auténticos ejercicios son el intento efectivo, bien que sujeto a una cierta forma metódica, de tomar ante Dios una decisión, una «elección», en una situación vital decisiva; decisión que, en el fondo, no se deduce adecuadamente de solos los principios generales de la fe y de la sabiduría de la vida, sino que, en una especie de lógica del conocimiento existencial, recibimos en la oración únicamente de Dios y de su gracia. Los ejercicios así concebidos no pueden hacerlos muchas personas en tandas colectivas; mucho me-

nos pueden proponerse en un texto de meditaciones de contenido teológico general. Este libro no quisiera, pues, apoyar el error de quienes creen que basta haber leído unas reflexiones teológicas sobre temas de los *Ejercicios*, para saber lo que son o para haberlos practicado.

En cuanto al elemento formal de la lógica del conocimiento existencial y de la decisión ignaciana, el autor se permite remitir al capítulo correspondiente de su libro *Lo dinámico en la Iglesia* («*Quaestiones disputatae*», Herder, Barcelona ²1968, p. 93-181). De lo allí escrito se desprende con claridad cuánta distancia media entre unas meditaciones teológicas, aunque estén temáticamente orientadas conforme al libro de los *Ejercicios* de san Ignacio, y los verdaderos ejercicios. Confía, sin embargo, el autor que tales meditaciones puedan servir de ayuda a quienes dan o hacen los ejercicios.

Por fin, el autor agradece de nuevo cordialmente al padre Hans Wulf y al Dr. Paul Neuenzeit su desinteresado apoyo. Sólo él ha hecho posible la aparición de este libro.

KARL RAHNER

INTRODUCCIÓN

I. *Situación de los «Ejercicios»*

El tiempo del siglo xx es de una densidad histórica superior a otros tiempos. Y es el que nos toca vivir: tiempo de cambio de época y, con ello, también de orientación nueva de la vida cristiana. Esto implica una tremenda audacia. No pretendemos dramatizar nuestra vida, pero tampoco podemos permitir que la gris cotidianidad oscurezca su carácter de osada aventura. No nos es lícito obrar como si en la vida todo fuera simple y obvio. Debemos tener conciencia de que el dominio de nuestra vida requiere un impulso siempre nuevo, ya que se apoya en el filo de nuestra buena voluntad que no sabemos si logrará sostenerse.

Meditando esto con alguna profundidad, comprobaremos la actualidad de los ejercicios para la situación individual de cada uno de nosotros, único punto de partida para hacerlos.

II. *Esencia de los «Ejercicios»*

Los ejercicios no constituyen un sistema teológico. Teológicamente considerados no son sino una elección: la elección de los medios y de la forma concreta de hacer del cristianismo realidad viviente en nosotros. Sólo esto importa a san Ignacio: que el hombre se sitúe ante el llamamiento del rey temporal y la meditación

de las dos banderas, y pregunte: ¿qué debo hacer?; en la soberanía de tu voluntad, ¿qué quieres de mí?

Aquí arranca el problema de nuestros ejercicios. Cierto, hay quien se retira por un tiempo, vuelve sobre sí mismo, calla, intenta ser más recogido y espiritual, reaprende e intensifica la oración. Unos ejercicios así entendidos son laudables y provechosos, pero no son los ejercicios excogitados por san Ignacio.

Por otra parte, no parece que pueda imponerse una elección y, sobre todo, no parece que pueda repetirse anualmente. La historicidad de nuestra existencia tiende a lo definitivo e irrepetible; cosa que parece excluir un nuevo y reiterado elegir. La observación es justa y permite deducir que estos ejercicios nuestros ya no plantean la elección fundamental en favor o en contra de Dios, ni siquiera la elección de estado. Ahora bien, ¿tenemos la certeza de haber tomado tal decisión con verdadera, no sólo aparente, autenticidad? En ocasiones — no siempre — será aconsejable colocarse de nuevo en la propia situación electiva, a fin de comprobar si la decisión tomada era auténtica.

Pero hay algo de mayor importancia. Nuestra libertad finita nunca abarca la totalidad de nuestra vida. Y así, cada decisión deja margen para otras que, aunque condicionadas y determinadas por la anterior, no constituyen su simple prolongación rectilínea. También en los ejercicios anuales nos hallamos, pues, en una verdadera situación electiva. Para percibirla, nos bastará barrer un poco los escombros de la cotidianidad.

En los ejercicios anuales, más que poner ante los ojos las grandes panorámicas de nuestra vocación, plantearemos, en algún punto concreto, la siguiente pregunta: En esto, ¿qué quiere Dios de mí? Está conforme con esta precisa forma de meditación, de selección de lecturas? ¿Qué empeño pongo en la vida espiritual? Una vez alcanzado uno de estos puntos arquimédicos de nuestra vida, y sólo entonces, comienzan propiamente los ejercicios. Ningún director de ejercicios puede decirme en qué punto concreto me está exigiendo Dios.

San Ignacio presupone que Dios dice a cada uno, de forma enteramente personal, dónde debe centrar su elección. Es una presuposición verdaderamente pasmosa: que Dios mismo, rebasando todo

lo propuesto por el ejercitador, manifieste en el ejercitante lo que sólo él puede decir. San Ignacio sabe que el hombre no puede construir su vida sobre los principios generales de la revelación. Estos principios son, sin duda, de suma importancia. Pero san Ignacio cree que Dios habla a cada hombre, más allá de sus propias reflexiones: Quiero de ti esto y aquello, bien concreto.

Si poseo el valor y la viveza de creer — cosa inalcanzable por mis solas fuerzas — que Dios en estos días me dirá algo de transcendencia indiscutible para mi vida, mis ejercicios podrán ser verdaderamente ignacianos. De hecho lo serán, si Dios está dispuesto a hablar. Pero, aunque no lo hiciera, bien vale la pena esperar y disponerse.

III. Verdadero modo de hacer ejercicios

Por supuesto, hay que hacer los ejercicios con seriedad y recogimiento. Pero también con sosiego y tranquilidad. Hay que tener paciencia e intentar la elección con siempre renovado esfuerzo. Lo que importa es no atropellar nada. Fácilmente tendemos a pasar velozmente de una cosa a otra. Esto entraña el peligro de que saltemos por encima de nuestra propia realidad. Puede acontecer que uno rece, haga propósitos, entregándose a ilusiones, mientras el hombre viejo sobrevive y muy pronto vuelve a levantar cabeza. Si después de los ejercicios todo sigue como antes, la culpa habrá que atribuirla con frecuencia a que el hombre viejo no fue invitado a participar en ellos. Podemos y debemos tranquilamente experimentar el choque de las meditaciones y dejar hablar en nosotros al hombre indevoto. No nos inquiete que nos salga al paso nuestra propia contradicción. Lo único que cuenta es que nazca de ahí algo valioso.

Se trata, pues, de descubrir lo que cada uno de nosotros debe preguntar a Dios acerca de sí mismo, por insignificante que sea la cuestión. Y es decisivo cobrar valor para salir de uno mismo, hasta el punto de tener la certeza de que Dios responderá; ya que, aunque los ejercicios son una actividad subjetiva, con todo encierran en sí una realidad en cierto modo sacramental. Si es cierto que

Dios no ha garantizado que cada vez que hagamos ejercicios nos dirá una palabra (categorial) nueva, no lo es menos que los cristianos gozamos siempre de verdadero acceso — anónimo tal vez — a la gracia de Dios: a través del corazón traspasado de Jesucristo.

Los verdaderos ejercicios incluyen, pues, insoslayablemente la eclosión del hombre desde su propia angostura a las infinitas dimensiones de Dios. Si hacemos lo que está en nuestra mano, aun entre obscuridades, Dios nos bendecirá con su gracia. Entonces podremos, en cierto sentido, decir con Jacob: «He visto a Dios» (Gén 32, 30).

K. RAHNER

Meditaciones pp. 17-29.

I

DIOS Y HOMBRE [23]¹

Observación preliminar

El factor determinante de los ejercicios ignacianos es la elección personal, que cabrá abordar de muy diversas maneras; pero, en todo caso, no puede tener otro punto de partida que lo que san Ignacio llama «Principio y Fundamento».

San Ignacio lo incorporó a los ejercicios relativamente tarde. Con ello antepuso a las meditaciones propiamente dichas una armazón formal que actuara de línea conductora, adquiriendo en cada meditación un perfil más concreto.

La inteligencia cristiana de Dios — objeto de la presente meditación — es esencialmente «práctica». Invita a la decisión en favor o en contra de Dios y, a su vez, se logra solamente en la decisión. Es un volverse al Dios vivo (1 Tes 1, 9; Lc 1, 16). También para nosotros, cristianos, es vigente este imperativo de conversión, a lo menos en cuanto que nos toca compartir el dolor del descreimiento del mundo. Lo agobiante de la profesión cristiana de Dios se hace bien tangible cuando tenemos que hablar de Dios en la tenebrosa amargura del mundo y la impenetrabilidad del porvenir y cuando, contra toda inseguridad, tenemos que invocarle como Padre nuestro.

1. Los números entre paréntesis cuadrados remiten a la numeración de los textos correspondientes del libro de los *Ejercicios*.

I. *El Dios infinito*

Según el concilio Vaticano I, Dios es «inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido». Meditando las enseñanzas de la teología sobre los atributos divinos (Dios, el viviente, el verdadero, el justo, el eterno, el omnisciente, el omnipotente, el que es amor, la luz inaccesible), advertimos que, pese a estos legítimos enunciados, no logramos captar a Dios; que todo cuanto pensamos de él, debemos despegarlo de él, otra vez, para entregarnos a él mismo, a su potente vida, a su misterio: *Deus semper maior*.

II. *El Dios viviente*

Dios es aquel que, en su misteriosa libertad, me fundamenta, trata conmigo, dispone de mí, pero lo hace de suerte que la abso- lutez divina no recorta mi autonomía, sino que la potencia.

III. *El Padre de nuestro Señor Jesucristo*

Es además nuestro Padre. Esto lo sabemos únicamente por el mensaje de la fe. Es algo tremendo, cuando uno barrunta qué es Dios y qué somos nosotros. El hombre moderno, más que un ateo, es aquel a quien la transcendencia de Dios se patentiza más que a otros; que juzga indecoroso obrar como si Dios pudiera encerrarse en conceptos terrenos. Mas para nosotros, cristianos, Dios no sólo trasciende absolutamente nuestra experiencia, sino que es el Señor que, en Jesucristo, se nos ha acercado íntimamente.

IV. *El Dios trino*

Del Hijo hemos recibido también el Espíritu en el cual clamamos: «Abba, Padre» (Rom 8, 15). Debemos, pues, hacernos fami-

liar el acceso al Padre por el Hijo en su Espíritu. Esta polarización constituye el eje central de la actitud vital de san Ignacio, el esquema básico de su espiritualidad que encontraremos a lo largo de los ejercicios.

V. *Dios es amor*

Intentemos saborear la grandeza y la gravidez de este enunciado, escudriñando la brutalidad, tiniebla, desgarramiento, indignancia y pecaminosidad del mundo y de nuestros corazones. Exclamemos: Y sin embargo, él es el amor infinito; no en un sentido vago e incomprometido, sino hasta el punto de querer, en su gloria, ser *participación y vida nuestra*. Su amor es *enteramente gratuito, regalado*. Y en esto estriba la peligrosa incomprendibilidad de nuestra vida: ante este amor, yo, creatura, mantengo la capacidad de decidirme.

El amor entrañado de Dios es la raíz más profunda de nuestra existencia, siempre distinta una de otra. No se trata de un producto en serie, sino que expresa la autodonación de Dios que nos interpela a cada uno en su individualidad. No sólo podemos hablar de «nosotros», sino que cada uno debe decir también: soy «yo»...

VI. *El Dios aún lejano*

Hemos sido creados por Dios, colocados ante él, a él destinados, llamados a participar inmediatamente de su gloria. Pero nos hallamos todavía en la era del mundo, no donde nos corresponde estar eternamente. Esto pide humildad — reconocimiento de nuestro «estar de camino» — y valentía — tensión hacia la futura comunión con Dios—. De esta estructura existencial nuestra aparece claro lo que san Ignacio denomina alabanza, reverencia y servicio.

II

EL HOMBRE Y LAS OTRAS COSAS [23]

Observación preliminar

«Las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello le impiden.»

Degustemos la soberana claridad de estas frases. Nos hacen decir sin más: en efecto, así es. Pero no confundamos claridad expresiva y asimilación existencial. Si, según san Juan, el hombre está en la verdad en la medida que la pone por obra, habrá que entender por comprensión auténtica la que acepta y practica la realidad escondida detrás de las palabras. Una tal comprensión es en nosotros necesariamente itinerante; sólo en el estado de plenitud alcanzamos a poner todas las cosas completamente al servicio de Dios. Esto vale incluso para los santos, que aún no han llegado al término.

La coexistencia de Dios y creatura es para nosotros un misterio; más, un escándalo. Nos acecha siempre el peligro o de afirmamos a nosotros mismos en contra de Dios o de no tomar en serio lo creado en el horizonte del Absoluto. Y esto, si es que hemos llegado a plantearnos este dilema. Dada la naturalidad de nuestro

trato con las cosas, en la mayoría de ellas ni siquiera hemos advertido que no se integran aún en el servicio divino.

No nos dejemos, pues, engañar por la afilada claridad del «Principio y Fundamento». Mucho hemos de meditarlo, si queremos captar su verdadero sentido.

I. *Las otras cosas*

Por «las otras cosas» entiende san Ignacio todo cuanto se sitúa entre mi desnudo yo y Dios. Aquí entra mucho de mío, con lo cual soy «realmente idéntico» e instintivamente tiendo a identificarme. Durante los ejercicios he de situarme frente a todas estas cosas, comprender lo que de ellas me diferencia. Debo darme cuenta que, en el puro yo, soy insustituible, no puedo escapar de él, no puedo descargar mi responsabilidad en las realidades del marco que me circunda. Tal discriminación distanciadora es tarea eminentemente cristiana cuyo logro reclama la vida entera; y, como camino que es para la santidad cristiana, resulta insoslayable. (San Ignacio no fue un individualista en el sentido histórico-filosófico del término, pero sí un radical «existencialista» cristiano.)

Preguntémonos, de la forma más concreta posible, qué son estas «otras cosas» que debemos poner a distancia. No son sólo los objetos materiales de uso, las circunstancias de tiempo, las personas en mi alrededor, sino también mis ocupaciones, aptitudes, incluso mi naturaleza sellada por decisiones libres; salud y enfermedad, honor y deshonor, pensamientos y deseos, etc. El proceso de autoliberación se extiende a todas «las otras cosas». Lo que queda es «el alma desnuda», la persona hecha por Dios libre y responsable de sí; que se contrapone a todo lo demás, lo acepta o lo rechaza, lo ordena y marcha con su decisión. Precisamente al hacer esto, el hombre alcanza a Dios y a sí mismo, encuentra la relación que media entre ambos. En principio, las «otras cosas» no están como obstáculo entre Dios y yo. No puedo pretender eliminarlas sin más. No nos es lícito tender a un desapego estoico de ellas, que no lleguen ni a rozarnos. Se trata más bien de incorporarlas adecuadamente al servicio, de integrarlas hacia Dios.

II. Usar y dejar «las otras cosas»

Respecto de «las otras cosas» objetivamente relacionadas conmigo y con Dios, san Ignacio dice que hay que tomarlas o dejarlas, según sea su funcionalidad para el fin para el que soy criado.

Cierto que no existe nada que, en última instancia, no pueda integrarse en el servicio divino. Podemos, pues, afirmar llanamente: Dios crece en el hombre tanto más, cuanto mayor es la relación positiva de éste con las cosas y viceversa. (Conviene subrayar esto, ya que el hombre se ve siempre tentado a considerar lo terreno como algo sin importancia, pasajero, de poca monta.) Precisamente para nuestras relaciones con Dios son «las otras cosas» de insoslayable necesidad: como ámbito de nuestro servicio y nuestra adoración.

Existe, por otra parte, el pecado, que consiste precisamente en la alteración del orden objetivo de las cosas. El cristiano no puede confiarse ingenuamente a las cosas que el pecado ha apartado de su objetiva referencia a Dios y al hombre. Para el cristiano, existe, pues, un auténtico «dejar» las cosas. Pero este «dejar» no equivale a «saltárselas». Incluso quien conforma su vida según los consejos evangélicos y renuncia y debe renunciar a muchas cosas, no puede menos de adoptar una actitud positiva respecto de ellas y experimentarlas, precisamente en su limitación, como valiosas y buenas. Sólo desde esta positiva experiencia podrá «dejarlas» de verdad y sin resentimiento. Pretender llegar a las cosas solamente desde Dios sería incurrir en un idealismo nada cristiano. Hemos sido colocados entre ellas como en nuestro mundo, sin previa consulta. Son la ubicación irrenunciable del hombre, precisamente en orden a llegar a Dios.

El «dejar» las cosas es además una forma de intensa relación con ellas. Lo que jamás fue objeto de una decisión, porque jamás nos salió de veras al encuentro, tampoco podemos dejarlo con una decisión libre. Al dejar, en sentido cristiano, las cosas, las situamos precisamente en una relación divina con nosotros, relación que, como querida por Dios, es también de suprema validez. Las cosas a que renunciamos, no por ello se nos pierden. No dejan tras de

sí un vacío opaco y deletéreo, sino que vuelven a nosotros transfiguradas. Quien es verdaderamente capaz de dejar, se enriquece con una plenitud siempre creciente.

Hay que escoger y decidir de veras. Esto es fácil decirlo, pero, llegado el caso, es enormemente difícil. Dejamos muchas cosas — o creemos dejarlas — porque nos disgustan o porque se nos interponen en la consecución de otras atrayentes. Mas, cuando nos hallamos realmente en trance de dejar — no de que se nos quite algo, como se le quitan al niño las cerillas o unas tijeras —, entonces caemos de las nubes y nos apercibimos de lo difícil que es soportar, por un Dios que aparentemente no nos llena, el vacío que se abre y consentir que el mundo parezca hundirse.

Reflexionemos sobre la estructura cristológica de todo lo dicho. En la Encarnación, todas las cosas quedan substancialmente integradas por el Logos en Dios. Todo es asumido en Cristo, pero llamado asimismo a la cruz y la muerte; y sólo a través de éstas, destinado a la gloria. Esto muestra que el «usar» y el «dejar» no son, en el fondo, distintos y yuxtapuestos, sino como las dos caras de *un mismo* proceso. En la muerte acontece la separación radicalmente discriminadora entre la persona y lo que no lo es. Allí se disuelve la pecaminosa identificación de mí mismo con «las otras cosas»; ella hace posible la auténtica relación positiva con las cosas, el logro de su «transfiguración».

III. *Examinarse*

Llegados a este punto, cada uno de nosotros debería demandarse si su verdadero objetivo es la voluntad de Dios; un objetivo, no sólo proclamado teóricamente, sino que repercute con tremenda seriedad en nuestro trato con las cosas. Preguntémonos si realmente tenemos el firme propósito de ser enteramente de Dios, aun con nuestra libertad, de servirle y consagrarnos a él; si somos conscientes de que, en definitiva, sólo a él tenemos que rendir cuentas, y de que, cuando no servimos a Dios libremente, nos tornamos esclavos de las pasiones, del mundo y de Satanás. Preguntémonos si vivimos conforme al «Tomad, Señor, y recibid»; si podemos

confesarnos *douloi Khristou*, siervos de Cristo, con el orgullo con que san Pablo lo hacía. ¿Tengo el coraje de preguntarle a Dios, sin reservas, qué quiere de mí? ¿Cuáles son las restricciones, aparentemente obvias, que introduzco?

La meditación debería darnos una concepción de nuestra vida que se vuelva espontáneamente oración para obtener el «más», para que conformemos la existencia verdaderamente a mayor gloria de Dios.

III

LA INDIFERENCIA Y EL «MÁS»

Observación preliminar

La conclusión del «Principio y Fundamento» consta de dos miembros: la exigencia de indiferencia y la de elección de «lo que más nos conduce para el fin que somos criados».

I. *La indiferencia*

La indiferencia es aquella distancia de las cosas que hace posible mirarlas con la objetividad requerida para una decisión. Ahora bien, tenemos que escoger y decidir en calidad de peregrinos y extraños sobre la tierra, sin lugar alguno donde instalarse, que contemplan todas las cosas como transitorias y, en ciertos casos, como de escasa importancia. Ciertamente la decisión libre del hombre no se produce con absoluta reflexión, con conocimiento perfectamente iluminado de la determinación en juego. Con gran frecuencia, antes de empezar a decidirnos, ya hemos elegido. Nos resulta imposible determinar el momento antes del cual estábamos indecisos y en el que nos hemos decidido. En nuestra opción se filtrará siempre lo imponderable y no reflejo. Aparece así la posibilidad de prejuicios y predecisiones que, naturalmente, pueden ser asimismo fruto de decisiones anteriores.

Con esto llegamos a nuestro tema. La posibilidad de infiltración de fijaciones preconscientes — «sería absurdo», «de esto, ni hablar» — manifiesta que, al disponernos a tomar una decisión, nunca estamos, por naturaleza, indiferentes. «Tenemos que hacernos indiferentes.» Pero esto no se logra con solo buena voluntad o con decir que lo estamos. La indiferencia es algo que debe extenderse a todas las dimensiones de nuestro ser, incluidas la sensibilidad y corporeidad. No se reduce al simple propósito de no dejarse arrastrar por los demás. Exige, por el contrario, la distanciamiento existencial y efectiva que libera a la voluntad incluso de las predecisiones anteriores. El mismo soportar pacientemente que dispongan de uno — por difícil que sea —, queda por debajo de cuanto aquí se exige. Los ejercicios miran a la indiferencia activa, en virtud de la cual nos comportamos de modo que tanto el tomar como el dejar las cosas pueden y deben ponerse inequívocamente a nuestra cuenta.

Esta indiferencia activa se enmarca a su vez en una sobria y realista entrega del hombre a la disposición de Dios. Es Dios quien nivela, de la única forma adecuada, las diferencias existentes en la realidad de nuestro ser; incluso aquellas que nosotros somos totalmente incapaces de equilibrar. En la muerte, por fin, se nos escapa todo; pese a la libertad, ya no nos poseemos a nosotros mismos; no nos resta sino perseverar y decir: «En tus manos encomiendo mi espíritu.» Lo que cuenta es dejar que el Incomprehensible disponga de uno, creyendo que tal disposición es obra de un amor infinito que preserva nuestro ser espiritual de la absurdidad extrema.

Este desapego de las cosas exige una continua y reiterada conquista. Respecto del mundo, nunca mantenemos una distancia inequívoca, apromblemática. Amamos siempre las cosas, nos son familiares por su inmediata relación a nuestra corporeidad, las hemos probado con gusto o amargura, las hemos grabado en nosotros con amor o con miedo. De ahí que nos sea necesario coraje para lanzarnos siempre con nuevo impulso, para salir de nuestro atascamiento.

El repertorio de cosas a las que debemos hacernos indiferentes es sobremanera vario. (Hay excepciones: de Dios no puedo distanciarme, como no puedo negar a mis semejantes su valor de

personas.) En la determinación de mi conducta frente a las cosas tengo que observar las normas morales; pero éstas no me bastan a la hora de tomar mi decisión absoluta. Más allá de la moral que a todos obliga, la decisión debe conformar mi historia intransferible con la aceptación de la elección de Dios.

Estas reflexiones nos hacen ver que nunca podemos cumplir, de manera absoluta y definitiva, con nuestro deber de indiferencia. Si realmente hubiéramos logrado este equilibrio de ánimo hacia todo lo finito que cae en la órbita de nuestra libertad, tendríamos la seguridad de amar a Dios y de estar en su gracia. Podríamos, pues, prescindir para siempre del «temor y temblor». (Por otra parte, tampoco podemos endurecernos en un estado de duda total. Sería una nueva forma, negativa, de exaltación de la criatura.) No nos queda otra salida que dejar, una vez más, nuestra elección en las manos de Dios. Pero, en todo caso, se pide de nosotros que nos liberemos en lo posible de los prejuicios y predecisiones, hasta poder decir con ánimo tranquilo: he querido y buscado el bien según la voluntad de Dios.

II. *El «más»*

La esencia íntima de la indiferencia implica, por otra parte, su superación en una decisión por el «más». Indiferencia es distancia de las cosas con vistas a quererlas o dejarlas; debe, pues, transformarse en «no indiferencia». (Una vez escogida una profesión, ya no puedo estar vacilante respecto a ella.) La indiferencia no termina en sí misma, sino que deja paso a la elección de las cosas «que más conducen para el fin». Es libertad para una decisión que, propiamente hablando, no es mía, sino de Dios. Es su voluntad lo que busco al elegir. De donde se desprende que la indiferencia es una distancia de las cosas que hay que determinar a la luz de Dios: libertad del hombre que no pretende afirmarse estoicamente, sino confiarse a Dios, dejándole a él la decisión.

Así el «tanto-cuanto» de la indiferencia debe ser superado por «lo que más conduce para el fin» de la decisión misma que a Dios toca exigir. No desenfoquemos la cosa con una concepción dema-

siado heroica. En substancia, queremos decir que no tenemos aquí ciudad permanente, que Dios es el siempre más grande. Se nos pide que permanezcamos despiertos y vivaces, sin aferrarnos terca-mente a una sola dirección. Guardémonos del resecamiento inte-rior que con frecuencia observamos en personas con patente de asceta. No se trata de convertirnos en unos aburguesados sublimes, sino de permanecer ágiles y prontos para cualquier llamada eleva-dora de Dios. Cuanto más le amemos, más experimentaremos su lejanía siempre creciente y más nos estremecerá el santo imperativo de sus exigencias. En esta meditación hay que dar, desde lo más hondo, un claro «sí» a lo que es por sí mismo, no producto nues-tro: a Dios y su inmenso amor.

De lo dicho se ve que la indiferencia es precisamente lo contra-rio de la indolencia y la apatía. La discriminación que Dios esta-blece en las cosas es un hecho y hay que admitirlo. A través de estas diferencias nos movemos y padecemos. No es posible ni justo sentir de igual manera el honor que el deshonor, el dolor que la alegría, etc. Quien esto hiciera sería acaso un estoico, no un cris-tiano. La oración del huerto nos muestra con claridad meridiana que no había apatía alguna en el Señor, cuando aceptaba la inape-lable ordenación de Dios y la hacía vida suya.

Indiferenciada no significa igualación, uniformidad o mediocri-dad. No pretende que todos sean iguales, sin sobresalir en nada. Dios llama a todos a ser cristianos; pero no podemos ni debemos juzgar la forma concreta de este llamamiento y de sus efectos. Dios puede exigirnos sacrificios que a otros no pide, que éstos no neces-itan y nosotros sí; y lo hace precisamente porque quiere salvar a todos.

Son muchos los que, en la mayoría de las cosas, no llegan a una verdadera elección. Simplemente las tienen consigo; tal vez ni se quejarán, si se las quitan. Nosotros, por el contrario, debemos pertenecer a aquella minoría a quien se concede, si bien en diversa medida, ser cristianos de elección y no sólo de nacimiento. Es un estado evidentemente excepcional. Es inevitable que otras personas — y aun nosotros mismos — nos consideren extraños. No es común esto de renunciar a lo que igualmente pudimos retener. La segunda parte del «Principio y Fundamento» no tiene nada de evidente.

Hay que penetrarla cada vez más con la oración si queremos hacer nuestra la actitud allí diseñada. Sería un disparate tomarla como la actitud obvia del cristiano que no quiere entrar en conflicto con Dios. Humanamente considerada, nos exige demasiado. Sólo a la hora de la muerte, cuando Dios nos lo arrebate todo, incluso a nosotros mismos, caeremos en la cuenta de que debemos dejar todas las cosas.

Nota

San Ignacio da algunos ejemplos de indiferencia. Parecen elementales, pero son muy característicos: instinto de vitalidad (salud-enfermedad), instinto de poseer (riqueza-pobreza), instinto de valer (honor-deshonor), instinto de ser (vida larga - vida corta). Cabría decir que san Ignacio cataloga la entera sintomatología de la autoafirmación del hombre en las diversas dimensiones de nuestro ser.

IV

NUESTRA ACTITUD PRÁCTICA ANTE EL PECADO [47]

Observación preliminar

Con esta meditación entramos en la llamada primera semana de los ejercicios ignacianos. Es la semana de las meditaciones sobre el pecado, el juicio y la condenación. Conviene ser cautos al examinar estos temas, sin pretender lanzarnos de cabeza en ellos. No hay que pedir demasiado. Son meditaciones que nada tienen de fáciles.

Consta, por una parte, que somos pecadores y aún no hemos dejado atrás la situación interna que pone en peligro nuestra salvación. Y por otra parte, es patente que, en el individuo concreto, el pecado excluye el reconocimiento y la admisión de la propia pecaminosidad. (El «Padre, pequé» es el punto decisivo de la conversión.) Esto supuesto, *a priori* puede darse por teológicamente cierto que no estamos sin más ni más en condiciones de entender y realizar las meditaciones que siguen. Dado que somos pecadores — y acaso también que, bajo muchos aspectos, ni siquiera hemos alcanzado plenamente aquella libertad donde se forjan las decisiones últimas de la existencia — nos toca esforzarnos todavía a fondo en *conocer* el pecado.

Iremos, pues, despacio y partiendo de nuestra situación con-

creta. No nos engañemos. En cierto sentido, la mejor manera de proceder consistirá ante todo en enfrentarnos sin reservas con cuanto contradice los criterios que hay que obtener en estas meditaciones.

I. *Nuestra actitud práctica ante el pecado*

Al contemplar el mundo, no podemos menos de interpretar muchos de sus elementos como crueldad, bajeza, traición, perfidia, repugnante impureza, etc. Admitiremos sin más que hay en él mucha tontería, estupidez, egoísmo y no sé cuántas cosas más. Con el crecer de nuestro conocimiento del mundo y la experiencia de lo que los hombres dan de sí, cuanto más contemplemos el panorama de la historia en toda su vaciedad y ruindad, tanto más crecerá en nosotros la repulsión.

Sin embargo, si atisbamos el mundo junto a Cristo en la montaña del desierto, obtenemos la impresión de que toda esta experiencia que nos inclinamos a rotular como perdición y odio de Dios — ¡y cuán ambiguo resulta esto a una reflexión más detenida! — no es sino la sombra de una luz que fundamenta esta tiniebla; como si la historia precisara de la maldad para seguir su curso. De este modo, muchas cosas pueden semejar tránsitos necesarios, inevitables, un precio que hay que pagar.

O bien, cuántas cosas reputamos insignificantes, expresión de la mezquindad del hombre hecho de carne, más bien que pecado. ¿No tenemos la impresión de que los hombres pecan porque sufren y no de que sufren porque pecaron? Y con todo, debemos reconocer con la fe: existe realmente el pecado; está presente y operante en todo cuanto acabamos de enumerar. No es cierto que una inteligencia que todo lo penetrara podría perdonarlo también todo; si bien una «mayor comprensión», limitada a las dimensiones del hombre, no escaparía a la tentación de decir que tanto más se perdona cuanto más se comprende. ¡Dios no lo perdona todo! Puede compadecerse del pecador y perdonar el pecado, pero acerca de esto no consiente discusiones ni regateos, cosa a la que nosotros tenderíamos manifiestamente, nos resultaría más normal.

Puestos, pues, a meditar sobre el pecado, no estamos en las

condiciones de quienes ya lo ven todo claro y pueden prescindir de la referencia a la revelación divina.

II. *Nuestra actitud práctica ante el pecado en nosotros mismos*

No es muy distinto el panorama cuando contemplo mi propia vida. Sin duda alguna, tenemos que ver, y acaso con gran intensidad, con muchos principios morales. Admitimos que a veces los quebrantamos. Pero esto no basta para decir que en realidad creemos que somos o podemos ser pecadores. En el fondo nos sentimos muy en orden, muy decentes e inofensivos. Tal vez nos indignamos a veces por cosas que hemos cometido; raramente nos enfadamos con nosotros mismos. En ocasiones estamos mohinos al ver que no cumplimos los propósitos hechos. Pero que nosotros podamos ser fundamentalmente así, que podamos condenarnos, esto no entra en la estimación que ordinariamente hacemos de nosotros mismos. Si nos medimos según las normas exteriores de la ley de Dios, quizás admitiremos que tal o cual cosa no anda bien. Pero que Dios nos lo puede de verdad tomar a mal, esto lo diremos con formulaciones conceptuales, muy loables y aun justas, pero estamos lejos de decirlo desde la más íntima profundidad del corazón. Y esto es precisamente lo que debemos hacer cuando nos examinamos a nosotros mismos. Hemos de decir: aquí hay pecado; también para mí es el pecado una realísima, una maciza y espantable posibilidad. Es cosa que hay que repetir sin tregua. Y hay que implorar con todo empeño la obtención de un tal conocimiento.

III. *Nuestra actitud frente a la existencia personal como real posibilidad de pecado*

Precisamente la consideración del pecado nos hace experimentar nuestra condición de personas que disponemos libremente de nosotros mismos. Esta libertad se caracteriza por su definitividad, es decir, lo opuesto a la posibilidad de poder obrar de nuevo de manera distinta. Se caracteriza asimismo por su totalidad. La posi-

bilidad del pecado, que hace del hombre, en todo su ser, un condenado para siempre, demuestra que puede producirse en nosotros una decisión radical que nos toca hasta en lo más hondo, allí donde los constitutivos esenciales del hombre, así como sus ulteriores despliegues, se anudan en la inscindible unidad del «corazón». Esta decisión radical puede y debe exteriorizarse en todo cuanto el hombre hace; puede también, al manifestarse, llegar a ser una realidad capaz de comprobación refleja. Pero, por su misma totalidad, no puede aparecer reflejamente en ninguna acción singular (y por lo mismo, necesariamente parcial). Restan, pues, inevitablemente, el temor y temblor frente a una extrema incertidumbre acerca de la situación definitiva que nos hemos creado en el ejercicio de nuestra libertad. Al ser nosotros creaturas, tal disposición definitiva de uno mismo en el fundamento más íntimo del ser, se inscribe en el marco de lo no disponible: nos lanzamos a algo cuyas consecuencias ya no dependen de nosotros. Actuamos en el interior de la posibilidad de una muerte que nos amenaza y en la que, con nuestra libertad, llegamos a la plenitud.

Sabemos bien que, en el pecado, podemos decidir de nosotros mismos de manera falsa, total y definitiva. Somos capaces incluso de especular con agudeza sobre ello. Pero en la práctica concreta de la vida, rehuimos siempre este pensamiento. Nuestra aseveración es esta: ¿no resulta inverosímil, cuando contemplamos concretamente el tipo de hombre medio, con su modo primitivo de vivir, que no parece ser sino el producto de su medio ambiente, un manojo de instintos trabajosamente agavillados desde fuera por las necesidades vitales? Y sin embargo, en el fondo tal es el hombre: aquel que es capaz de adentrarse consigo mismo en la eternidad. Cada hombre es, en realidad, lo que los paganos de la Antigüedad sólo atribuían a sus héroes, al tiempo que despreciaban, en apariencia no sin razón, al resto de la masa.

Lo sabemos. Todo hombre es en su vida, una persona; no sólo en abstracto e *in actu primo*, sino que él debe realizar su propia existencia como persona. La personalidad no es algo que se da de vez en cuando en algún caso extraordinario, sino que es, en definitiva, lo normal. A primera vista no resulta así. Nos cuesta entenderlo. Este aspecto de lo personal no es cosa sabida normalmente.

Y por ello nos cuesta comprender que cualquier hombre, incluso el fulano más infeliz e ingenuo, disponga de sí de forma radical y válida para la eternidad, aunque, de hecho, no nos consta cuándo y cómo sucede en concreto. Yo no sólo soy de hecho esta realidad personal capaz de pecar, sino que incluso no puedo dejar de serlo. No puedo escapar a mi naturaleza. No puedo devolver a Dios el billete de invitación a la existencia y renunciar a mí mismo. Y así, me encuentro en el camino de una decisión absoluta. Mi curso vital, irreplicable, llega pronto o tarde al término; y entonces se hace eternidad.

IV. *Sacerdocio y pecado*

Los sacerdotes tenemos que ocuparnos, por oficio, del pecado. De nosotros depende en cierto modo — así nos dicen — la salvación de los demás. Por supuesto, no somos nosotros quienes obramos esta salvación. Lo hacen los propios hombres y la gracia de Dios; nadie más. No obstante, somos importantes para la salvación de los demás, tan importantes que no podemos realizar nuestra salvación, si no nos preocupamos de la de los otros.

Es una verdad inamovible lo que se dice de Jesucristo: *et propter nostram salutem descendit de caelis*. Vino como Redentor que libra del pecado. El Hijo de Dios encarnado es sencillamente inseparable del Crucificado que tuvo que vérselas con el pecado. Así pues, en la consideración de mi existencia sacerdotal, no puedo prescindir del hecho que las cosas son y deben ser así, porque hay pecado en el mundo.

En esta meditación, deberíamos tomar conciencia de algo estremecedor: en el seguimiento de aquel que, como Cordero de Dios, en la cruz, ha quitado los pecados del mundo, estamos destinados a ocuparnos temáticamente de algo que sería mejor pasar en silencio. Y hemos de hacerlo desde lo más íntimo de nuestra existencia. Existimos para el perdón de los pecados. Por esta sola razón, deberíamos poseer un profundo conocimiento del pecado. Hoy corremos el peligro de desvirtuar la misión de la Iglesia y nuestro propio apostolado, como si estuviéramos aquí para decirles a los hombres:

«Hijos, si obráis conforme a nuestras recetas, todo irá bien en el mundo.» Esto es verdad hasta cierto punto. Si los hombres nos hicieran caso, la vida sería ciertamente más soportable. Pero, en fin de cuentas, y a pesar de las cuestiones sociales y de la defensa contra el comunismo, nosotros estamos aquí, y para toda la eternidad, para que los hombres, por nuestro medio, encuentren su salvación en Dios. Y un *ego te absolvo* a un pecado que, desde el punto de vista sociológico, acaso no tiene gran transcendencia, es en realidad más importante que todo cuanto podamos hacer para mejorar la existencia de los hombres.

Queda mucho trecho que recorrer hasta obtener este convencimiento, hasta que esta actitud se nos haga carne y sangre, de suerte que vivamos de ella; hasta que el confesonario, la cama del enfermo, la enseñanza de los niños, el servicio de los pobres, de los retrasados, los inadaptados, nos resulten tan importantes como la docta disertación, la solución de los problemas sociales, la política, el trato con los poderosos de la tierra. De ahí la transcendencia para nuestro sacerdocio de tomar con gran seriedad esta primera semana de ejercicios.

V

LA NATURALEZA DEL PECADO

Observaciones preliminares

1. Antes de introducirnos en los dos temas fundamentales de la primera semana de ejercicios — las tres clases de pecados y los pecados propios —, antepongamos una reflexión de carácter más bien teórico sobre la naturaleza del pecado. San Ignacio ha planteado sus meditaciones del pecado enteramente en el plano de la historia de la salvación. No propone ninguna teoría abstracta, no analiza especulativamente la esencia del pecado, sino que se atiene a la realidad concreta tal como nos la brinda la historia de la salvación o de la condenación.

Los planteamientos de san Ignacio, por sencillos que parezcan, revelan una teología increíblemente profunda y realista. El santo se acredita como existencialista cristiano de primera magnitud. Ciertamente no era ante todo un teórico de la filosofía o la teología, sino un santo. Pero, de todas maneras, es sorprendente que, en su «Tomad, Señor, y recibid», da el primer lugar a la libertad humana, y en segundo rango pone las otras potencias del alma. Define, pues, al hombre en cierto modo en función de su libertad. La cosa dista mucho de ser obvia para la doctrina escolástica al uso. Pero así consta — desgraciadamente, dirá tal vez alguno — desde hace varios siglos en el libro de los *Ejercicios*.

2. Como lectura apropiada a esta meditación, pueden servir los tres primeros capítulos de la Epístola a los Romanos; o, en Mt 25, el sermón sobre el juicio final; acaso también Gal 5, 13-26, y los capítulos 6, 7 y 8 de la Epístola a los Romanos. Para las meditaciones de los pecados, deberían leerse además las reglas de discreción de espíritus de la primera semana (n. 314-327), no sólo porque están compuestas para los que hacen la primera semana, sino porque dan el trasfondo psicológico de la historia de la salvación que aquí se medita.

Para enfocar con más precisión la esencia del pecado, puede practicarse el «preámbulo» del n. 47: la composición de lugar, que consiste en «ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible, y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo».

Si han entendido bien este preámbulo, si, con la ayuda de la Escritura, la psicología profunda y la praxis, han intentado penetrar lo que quiere decir, habrán visto que no se trata de un capricho arbitrario de san Ignacio, sino de una indicación, si bien muy esquemática, del saboreo de nuestra estructura pecadora, del desierto de nuestra existencia, de nuestra interior bestialidad. Entonces habrán entendido ya mucho de las meditaciones ignacianas sobre el pecado.

I. *El pecado como acto personal*

Un falso catolicismo vulgar corre siempre el peligro de estimar el pecado como un hecho contingente: un incidente en nuestra vida que acontece de vez en cuando y que, curiosamente, acarrea el rencor de Dios — aun cuando nuestra acción pecaminosa quede ya lejos en el tiempo —, a menos que uno lo confiese o cumpla otras cosas no tan acostumbradas. El protestante incurre, por el contrario, en el riesgo de considerar el pecado como en cierto modo perteneciente a la esencia metafísica del hombre. La verdad se sitúa entre ambos. Y digo esto, no por motivos teóricos, sino porque nos permite advertir cuán difícil es, en una meditación, concebirse como pecador.

El pecado no es un estado metafísico de la contingencia o del «estar acabado» o de la mera falta de correspondencia a una exigencia absoluta del amor. (Tal viene a ser la concepción protestante de la que se deduce que el hombre en realidad es siempre y necesariamente pecador. Por cierto, quien nunca ha corrido el peligro de pensar así, probablemente ha entendido muy poco del pecado.) El pecado, en efecto, no es simplemente una acción contingente que yo realicé un día y cuyos efectos, por así decirlo, se han desprendido de mí. (Algo así como cuando golpeo el cristal de una ventana. El cristal se rompe, pero a mí no me sucede gran cosa.) El pecado marca al hombre mismo: no sólo ha cometido el pecado, sino que él mismo es pecador. Y lo es, no meramente en virtud de una atribución jurídico-formal, sino de forma que afecta al propio ser; de suerte que, con respecto a tal acción previa, nos reconocemos siempre como pecadores. (Comprendido esto, estamos ya muy cerca de la comprensión de nuestra existencia.)

Naturalmente, el pecado tiene lugar en acciones que no debían ejecutarse. Hay, por lo tanto, diferencias de pecaminosidad, incluso la distinción esencial entre pecado mortal y venial. Diferencias que, en parte, pueden juzgarse objetivamente, conforme a la moral, y también subjetivamente. El pecado no se reduce a un antipolo dialéctico de la gracia, no es una treta del amor de Dios para darnos a conocer nuestra condición de creaturas y nuestra indigencia, mostrándose así como el perdonador. En sí, el pecado no reclama la gracia. De ahí que la existencia cristiana no sea una unidad dialéctica de pecado y gracia, sino un salto brusco de las tinieblas a la luz, que permite juzgar mi situación concreta.

Cometería un error el ejercitante que, partiendo de principios ascéticos mal entendidos, pretendiera elaborar una conciencia de pecado que ni es ni puede ser la nuestra. Una persona a quien la gracia de Dios ha preservado de muchos pecados — pecados mortales, digo, objetiva y subjetivamente tales —, posiblemente no podrá realizar por entero lo que dice el libro de los *Ejercicios*. Debemos ser sinceros con nosotros mismos. De lo contrario, incurriríamos en una absolutización, de tipo protestante, de la culpa y en una mística del pecado que da la impresión que, cuanto más se precipita el hombre, por sus acciones, en el infierno total, tanto

más es «él» objeto que Dios busca para poder compadecerse. Ni siquiera el perdón de los pecados y la confianza en la propia justificación se relacionan de forma puramente dialéctica con el pecado.

Si todo esto nos parece demasiado obvio, temo que tengamos una idea demasiado ingenua del pecado y del pecador, atenta sólo a la norma particular y a la acción individual. En la medida en que hay pecado y que *nos hacemos pecadores* por el acto singular de nuestra libertad que, como tal, posee una concreta determinación espacio-temporal en nuestra vida, en igual medida *somos* también, ópticamente, pecadores; y esto en un sentido mucho más esencial que la pared, que es blanca porque la han pintado de blanco, o la rana que salta en el agua es luego la que efectivamente ha saltado en el agua. Nuestros actos penetran en nuestro ser personal en un sentido específicamente distinto, aun cuando nada de ello se acuse en la superficie de la conciencia.

A esto propósito, podemos preguntarnos cuán lejos debemos de estar de nosotros mismos, si nuestra intimidad no advierte que somos pecadores o que podemos serlo en nuestra vida individual; si nos enteramos de ello tan solo desde fuera, por una norma legal.

II. *El pecado como culpa*

1. Actitud del hombre no redimido frente al pecado.

Nuestra existencia se encuentra en tensión entre la pecaminosidad de todo lo creado a causa del pecado original de Adán y de la propia culpa, y la posibilidad de salvación por Cristo. Importa, pues, medir con justeza nuestra culpabilidad, incluso en su génesis. Descubriremos ante todo en nosotros una concepción que antepone el dolor y la desgracia al pecado. Si no en teoría, en la práctica de la vida, los hombres corren el riesgo de pensar que la culpa procede de la desgracia y no viceversa. En realidad, el dolor y la desventura siguen a la culpa, y esta sucesión no es un círculo vicioso. En nuestra manera de enjuiciar la vida, nos vemos tentados a derivar el pecado de nuestra desgracia, de las disposiciones heredita-

rias, de las circunstancias externas. Con tal argumentación, radicalmente falsa, por la que pretendemos eludir responsabilidades ante Dios, ante nuestra conciencia, nuestra vida y el mundo, ponemos de manifiesto, no nuestra inocencia, sino únicamente la manera que el hombre no iluminado, no tocado por la gracia de Dios, tiene de considerar su propia culpa: en lugar de reconocerla, la reprime.

La postura del hombre no redimido frente a la culpa se caracteriza además por la confusión entre culpa y destino. Es sabido que ya la tragedia clásica griega no ve la culpa como acto radical de la personalidad humana, libre y responsable. En ella el destino trágico cae una y otra vez sobre el hombre. Ciertamente éste se siente en algún modo culpable; pero con mayor intensidad suena el lamento: un dios enteramente justo debería compadecerse del trágico sino del hombre.

O acontece también que el hombre no redimido se absolutice a sí mismo. Se toma tan en serio como persona, en un falso sentido, que ni cree ni quiere el perdón de la culpa, incurriendo así en el pecado más grave. Es posible que no advirtamos en nosotros una posibilidad de este tipo. Sin embargo, esta postura ante el pecado existe.

2. El conocimiento exacto del pecado.

Hay una filosofía moral asequible al poder natural de la razón. Tal ética filosófica contiene sin duda un aspecto teológico. Sólo cabe considerar el pecado como transgresión de la voluntad santa de Dios, creador y señor del mundo. No existe, pues, el puro *peccatum philosophicum*. Este concepto no corresponde al pecado en sentido cristiano. Quien lo considerase adecuado, se habría estancado en la provisionalidad de su conocimiento, que acaso le impide pecar verdaderamente. Sin embargo, sigue siendo verdad que el auténtico reconocimiento de la culpa, su contrita confesión, nos viene de la revelación y de la gracia de Dios.

Es ya una gracia reconocer la culpa como realidad o integrarla, al menos como posibilidad real, en nuestra vida. Es gracia incluso

que el hombre halle la humildad de salir de sí mismo, cuando se reconoce tan en manos de la gracia de Dios que, si no peca, a ella lo debe. El conocimiento puramente natural de la culpa, aun cuando filosóficamente es posible, resultaría «reprimido» de faltarnos la ayuda de la gracia y la luz de la revelación divina. En el fondo, no sería más que un conocimiento que se limita a advertir la culpa o que sólo la contiene como afirmación, suficiente sí para la condenación, pero que no para convertirse en confesión liberante y salvadora. Sin la gracia, a la larga no alcanzaríamos la verdad del pecado. Diríamos: tal insensatez no puede darse en nosotros; en *resumidas cuentas, la culpa no sería más que un fantasma de nuestra fantasía exaltada o de nuestra angustia existencial que de tal modo se objetiviza.*

La revelación divina del pecado acontece únicamente en la apocalipsis de la gracia y de la misericordia divina. Si Dios no nos manifestara el pecado en la revelación de su gracia, o negáramos la culpa o nos llevaría a la desesperación. A la larga no cabría otra alternativa. De ahí que debamos recibir de la cruz de Cristo el conocimiento claro del pecado, tanto de su auténtica naturaleza como de su fáctica realidad. (Por este motivo, san Ignacio no propone ninguna meditación metafísica del pecado en la primera semana de ejercicios. El primer encuentro con este tema lo fija delante de la cruz del Señor y solo allí.)

3. Naturaleza de la culpa.

Nos referimos ahora al pecado mortal: un acto de la libertad, del que en última instancia somos responsables únicos, que no podemos cargar sobre nadie, y que es más nuestro que el acto de fe y de amor. Estos últimos sólo podemos ponerlos en cuanto que los recibimos, en su posibilidad y en su realidad, como don de Dios en la gracia sobrenaturalmente elevadora y eficaz. Pero, pese a toda especulación, no podemos hacer recaer el pecado en Dios, por mucho que los filósofos propendan a ver a la creatura como marioneta del Absoluto en lo finito. El hombre no es esto. Ciertamente el pecador tiende a decir que el responsable es, en definitiva,

aquel de quien todo depende. Pero al decirlo, además de pecar, traiciona lo más específico de su condición de creatura.

La culpa entra por la divinización idolátrica de una realidad finita: por la identificación de mi valor humano, que procede desinteresadamente de Dios y que sólo a Dios puedo vincular de manera absoluta, con cosas que no pueden poseer carácter absoluto. Quiero afirmarme en lo finito de forma radical con la absolutez que me ha sido dada. Esta divinización de una realidad finita comporta un atentado contra el sentido de mi libertad, como poder y deber orientados al infinito. No me atrevo a dar el salto a lo infinito, a relativizar radicalmente todo lo limitado y, de esta manera, a superarlo. Me detengo ante el abismo. Lo quiero más cómodo, más a mano, más claro, más apetitoso, como la posesión de un objeto palpable.

Esto comporta necesariamente una apostasia de Dios y de sus atributos esenciales: de su grandeza, potencia, dominio, verdad y belleza; de su amor y santidad. El pecado es además un atentado radical a la siempre mayor y más soberana voluntad de Dios. Como metafísicos y teólogos, no podemos operar como si toda la realidad de un objeto se agotara en su estructura objetiva y en su esencia susceptible de iluminación por el conocimiento. Se da en él además lo específicamente voluntario, lo libremente proyectado por la divina voluntad. También contra esto atento yo al pecar.

No hay duda que Dios quiere el orden objetivamente establecido. Al faltar yo contra éste, falto también contra su fundador. Ahora bien, en el pecado queda un residuo que no se disuelve, que atenta contra la voluntad libre y el poderoso derecho de soberanía de Dios. Y mucho más en nuestro concreto orden existencial que nos pone en relación inmediata con su mismísimo yo, con su santo Pneuma. Tenemos que ver, no sólo con su ley, sino con el mismo Dios, con el Dios que ha venido junto a nosotros; con el orden de creación establecido por él y también con el orden que Dios, al inserirse en él, ha elevado al plano sobrenatural. Dondequiera que en el mundo se comete un pecado, se falta contra el amor infinitamente íntimo de Dios, contra la bondad que es, en el fondo, Dios mismo; hay un ataque a la gracia increada que va directamente contra el corazón de Dios. Nuestro pecado traspasa realmente a

Dios. Por ello es, esencial e invenciblemente, pérdida de la gracia y abandono de la vida de Dios.

Aunque, bajo muchos aspectos, no puede darse el mal absoluto, sin embargo el pecado es verdaderamente una absoluta carencia de valor. Todas las demás pérdidas de valores pueden tener un sentido. Puede uno renunciar a muchas cosas y recogerlas luego incorporándolas a la totalidad de la propia existencia; aun después de puestas entre paréntesis, se puede poner delante un signo positivo. Con el pecado no sucede así. Quienquiera valorarlo como fase de desarrollo, quien diga que no es más que un «truco» de Dios para regalar más gracia al mundo, quien intente hacer algo con el pecado antes de que Dios diga: «se te perdona la culpa»; quien, prescindiendo de la cruz de Cristo, pretenda filosofar sobre una «feliz culpa», este tal niega la absoluta carencia de valor del pecado.

Digámonos incluso: el pecado no existe. Para entrar en la meditación, pongamos en juego toda la agudeza del espíritu y planteémonos la objeción: una cosa así no puede existir. ¿De dónde vendría el pecado, si sólo hay un Dios santo que todo lo crea y sostiene? ¿Cómo puede ser real el pecado, si se reduce a una negación? ¿Cómo puede ser tan malo, si no pasa de ser una ausencia de valor? ¿Cómo puede Dios condenarlo? Y si decimos que lo produce nuestra libertad, otra vez se replantea el problema: ¿cómo puede una libertad, que de Dios recibe la fuerza, producir algo semejante? ¿Cómo puede ser tan malvada una acción que necesariamente tiene que dar algo positivo, aunque sea escaso?

También aquí se ve que no podríamos aceptar la verdad del pecado, si Cristo crucificado no nos dijera: Existe el pecado (pese a todas las inverosimilitudes que se le objetan); lo atestigua la conciencia en el Espíritu Santo. Está aquí, aunque se haya cometido en la tiniebla de este mundo y en nuestra fragilidad.

Nunca sabemos dónde tenemos disculpa, nosotros o el mundo en su historia. Nunca podemos afirmar, con un juicio absoluto: aquí hay pecado, aquí ha tenido lugar. Ni siquiera respecto de nosotros mismos, porque, en nuestra reflexión, nunca llegamos a considerarnos enteramente autores. Pero sí debemos decirnos: lo que, como cristianos, llamamos pecado, puede darse en el mundo, se ha dado, sigue dándose. Yo mismo que, en el fondo, estoy de acuerdo

conmigo, que me identifico conmigo mismo hasta el punto de no poder sino amarme, yo puedo pecar, y condenarme. Esto es algo monstruoso. Algo que nunca discutimos en teoría, pero que continuamente olvidamos en la práctica de la vida. Y si lo admitimos, es sólo porque la gracia de Dios nos ha encontrado y la luz de su misericordia ha venido a nuestra tiniebla. De ahí que esta primera meditación del pecado puede y debe partir del punto a donde san Ignacio con este tema nos conduce: bajo de la cruz de nuestro Señor.

VI

LAS TRES CLASES DE PECADO [45]

Observaciones preliminares

1. En esta meditación san Ignacio introduce la tríada agustiana de las potencias del alma que, por cierto, sólo conoce por canales menores de la tradición. Habla de «memoria», «entendimiento» y «voluntad».

En forma un tanto más moderna podríamos hoy decir: el espíritu en su autopresencia, autoconciencia y autodeterminación. Este último aspecto no parece lógico. Pero el propio santo Tomás de Aquino conoce la *causa sui*. No debemos olvidar que esta descripción se refiere a la presencia de un espíritu siempre trascendente hacia Dios y que, por lo mismo, está dotado de una especie de presencia, de conocimiento y de posibilidad de cumplir la voluntad de Dios. Evidentemente san Ignacio no quiere que consideremos estas potencias del alma como instrumentos exteriores, que pueden aplicarse a un objeto, pero que internamente nada tienen que ver con él. Hay que ver esta *imago Trinitatis* pervertida por el pecado para sentirnos pecadores precisamente en esta estructura trinitaria, y hacer patente la oposición de nuestra naturaleza a la violación de la imagen de Dios por el pecado.

2. Al recorrer las meditaciones de san Ignacio (el «Principio y Fundamento» no es propiamente una meditación) advertimos que

todas ellas — exceptuando la «Contemplación para alcanzar amor» — se refieren directamente a acontecimientos históricos o, por lo menos, a realidades objetivas de carácter plástico. San Ignacio es hombre de visión concreta, poco interesado en lo que sólo puede tratarse en abstracto. Pretende movilizar al hombre entero, y sabe que el conocimiento real, por el que el hombre se pone en contacto con la realidad, tiene siempre lugar por una *conversio ad phantasmata* o una *conversio ad historiam*. De ahí que siempre se encuentre en san Ignacio la unidad de imagen concreta e idea; cabría incluso decir, de historia y mito. Lo que él expresa en una imagen no es sólo una idea revestida y una imagen artificial, sino que es siempre un volverse a la verdad concreta que aparece plásticamente en la historia.

Debemos considerar además que, en nuestra historia, siempre nos encontramos a nosotros mismos en lo otro, y que en nosotros ratificamos lo otro. No somos tan creadores como para operar desde la vacía hondura de nuestra naturaleza abstracta; más bien alcanzamos conciencia de nosotros al tratar con lo otro. De modo que, en definitiva, sólo podemos hallarnos como pecadores cuando encontramos en la historia nuestro modelo pecador.

3. El fin de esta meditación es captar ante todo la situación pecaminosa en que tienen lugar nuestros propios pecados. Lo que aquí meditamos no son cosas que sucedieron una vez y que hoy pueden relatarse a lo sumo como acontecimientos de tiempos pasados y borrosos. Son hechos que aún hoy forman parte de la situación actual en que nos hallamos. Debo, pues, considerar unos hechos que determinan hoy mi existencia, hasta tal punto que mi pecado individual representa la simple identificación con aquel pasado histórico que subsiste como presente. Tenemos que revelar aquí, por así decirlo, el negativo de aquella anamnesis del sacrificio de Cristo en la cruz que realizamos existencial y cultímicamente en la misa: la anamnesis del origen de nuestro pecado, que sigue presente y que, cuando pecamos, se actualiza siempre de nuevo.

Esta meditación se cierra con un coloquio delante de la cruz; coloquio que no es solamente una piadosa conclusión cristiana, añadida a la meditación de una historia que propiamente nada tiene que ver con Cristo en cuanto tal. Por el contrario, el texto de este «colo-

quiu de misericordia» [52 y 54] nos invita a situarnos desde el principio ante la cruz y desde allí reflexionar sobre nuestra situación; y de este modo, ver todos los eventos de la historia del pecado como *fases de la historia de la salvación que, en el fondo, conducen hacia la cruz de Cristo y por ella se resuelven*. Al mismo tiempo, meditamos la solidaridad en el pecado y la salvación. También los hechos de perdición llevan a la cruz; son comprensibles y explicables únicamente por la cruz. Estamos en mitad del combate. Nuestra situación salvífica queda determinada juntamente por la cruz y por los primeros pecados.

A fuer de modernos racionalistas, corremos el riesgo de evaporar todas estas realidades en abstracciones. De hecho, apenas podemos evitarlo, si queremos hablar de ellas en términos conceptuales. Ahora bien, en los ejercicios se trata de contemplar, de introducirse en *la historia del pecado, que no ha cesado de ser*, sino que constituye aún nuestro presente. Además hay que preparar la meditación de los pecados propios, de forma que los reconozcamos como participación en los tres primeros eventos pecaminosos: en el pecado de los espíritus puros, en el del hombre todavía incontaminado, y en el del hombre redimido. Hay que saber leer en estas tres especies de pecado las consecuencias de la culpa, sobre todo aquella que es más característica, el desamparo. En la historia del pecado, hemos de advertir que, en oposición a la mística del pecado, de carácter abstracto, de los protestantes, la salvación no constituye una antítesis dialéctica del pecado, sino una *gracia incomprendible que nos redime, a pesar de que Dios podría habernos abandonado a nuestra perdición*.

I. *El pecado de los ángeles [50]*

Para poder calibrar plenamente este pecado deberíamos contar con un concepto teológicamente adecuado de lo que son los ángeles. Aunque no corporales, pertenecen, en sentido verdadero, al mundo. No sólo hacen excursiones al mundo, para bien o para mal. Según san Pablo, son ante todo los *arkhai kai exousiai* de la creación. Juntamente con las cosas visibles, constituyen el único

mundo. Por ello, la historia de los ángeles es necesariamente también un fragmento de mi historia, un elemento de la concreta situación en que debo realizar mi existencia espiritual y mi salvación. El pecado de los ángeles tiene una función de amenaza y de riesgo.

Prendemos aquí darnos cuenta de que el pecado se da también en el espíritu puro. Pese a toda nuestra carga corporal, lo que en última instancia nos determina es el hecho de ser espíritu, transcendencia abierta al infinito que es Dios. Esto nos emparenta en algún sentido con los ángeles. No se puede discriminar ángeles y hombres a la manera como lo hacemos con vivientes y no vivientes. *Ángeles y hombres tienen una raíz común, no sólo por la gracia sobrenatural, sino por la transcendencia abierta a un mismo y único fin.*

Respecto de mi situación, la meditación del pecado de los ángeles dice: tú, como espíritu que eres, puedes pecar. *Con frecuencia tendemos a considerar que el campo propio del pecado es el cuerpo, lo material, terreno, instintivo, acaso más estrictamente lo sexual. Con lo que erramos en su valoración. Tal concepción proviene del hecho que la relación sexual representa radicalmente la relación personal al mundo propia de un ser compuesto de espíritu y cuerpo y que, por otra parte, esta relación personal es por necesidad el ámbito del pecado. Pero no vamos a entrar ahora en ello. Lo espantoso del pecado, la libre apostasía de Dios, se ha desencadenado donde moran, para servicio del mundo, los *arkhai kai exousiai*. De consecuencia, el mundo está marcado por la situación pecaminosa, no sólo a fragmentos — que acaso pudieran pasar inadvertidos —, sino siempre y en todas partes. Si hay pecado de ángel, entonces ya no existe nada en este mundo — que es un todo — que sea de antemano inmune al pecado.*

El pecado de los ángeles es además la maldad en el seno del mundo cristiano. También va dirigido contra Cristo. Es la realización total de la esencia concreta de los ángeles. *No tengo por qué romperme la cabeza averiguando si los ángeles se rebelaron contra la Encarnación al serles revelada o si pecaron en otro sentido. Si estamos llamados a una y la misma bienaventuranza y si también los ángeles adoran a Cristo, no hay duda de que también*

Cristo les pertenece de algún modo a ellos. Este modo no se agota en un mero reconocimiento, sobreañadido, de una dignidad objetiva. El estar sometidos al Logos en carne ha de tener para ellos un alcance ontológico real; tiene que significar algo esencial, algo que debe alcanzar la plenitud de su autonomía espiritual en su peculiar simplicidad y totalidad. (Un ángel no puede adorar algo y servir a alguien secundariamente, sino que, en esta adoración y servicio, se da todo entero.) Cristo es una dimensión, la decisiva dimensión existencial en el ser de los ángeles. Lo cual es posible sólo porque también ellos reciben la gracia sobrenatural, porque el Padre siempre quiso a su Logos como creatura y, a partir de ahí, proyectó la entera realidad. Ahora bien, si los ángeles pecan en la ejecución de la existencia recibida en esta perspectiva, entonces el pecado no puede dejar intacta la referencia cristológica de su naturaleza. Precisamente en el pecado y en la total realización de su existencia en él, tienen que haber tomado postura frente a Cristo.

Por supuesto, la consideración de estas verdades no debe quedarse en elucubraciones abstractas. Es preciso llegar lentamente a sentir cuán enraizada está nuestra situación de pecado: penetrar hasta los enormes abismos de un pecado, producido enteramente en el espíritu, contra Dios y contra su voluntad amorosa de creación en Cristo.

I. *El pecado de Adán [51]*

San Pablo establece desde un principio el paralelo entre Adán y Cristo. Es, pues, claro, que Adán pecó también como «cristiano». Hasta qué punto conocía explícitamente su «cristianismo» es otro asunto. El pecado del hombre es siempre un acto en relación con la realidad de este mundo; un acto del núcleo espiritual de su ser que necesariamente se aventura en lo que es mundo. Ahora bien, a este mundo pertenece desde siempre, en su proyecto inicial, el Hijo de Dios hecho hombre. Por lo tanto, Adán con su pecado se resiste al amor de Dios, a su creación, cuyo alfa y omega es Cristo. Cierto que Dios pudo hacer otro mundo. Pero el mundo concreto

y real lo creó hacia Cristo. Al leer la Epístola a los Colosenses y otros textos de san Pablo, no podemos separar netamente el Logos, en cuanto inmanente a la Trinidad, y el Logos hecho hombre por la amorosa libertad de Dios — el de la economía de la salvación —. La sucesión cronológica nada cuenta aquí. La gracia de Adán, aun la anterior a la caída, debe entenderse como gracia de Cristo.

También la penitencia de nuestros primeros padres se perpetúa en nosotros. No en el sentido de que podamos y debamos arrepentirnos del pecado original — sólo podemos hacerlo de los pecados personales —. Pero sí, en cuanto que la historia del pecado inaugurada por Adán, que es una, atraviesa toda la vida humana como única historia de la penitencia; y en cuanto que cada uno de nosotros está marcado en su propia historia por las consecuencias de la fechoría de Adán. Está claro que el progenitor del único género humano tiene para éste una transcendencia básica y determinante. En mi condición gravosa y doliente, me enfrento, aun ahora, con la situación provocada por Adán. De una manera real — no sólo en sentido exterior y meramente conceptual y abstracto —, cada uno de mis pecados personales es una ratificación del pecado de Adán, y mi retorno a Cristo es siempre un volver la espalda a Adán.

III. *El pecado del hombre redimido [52]*

En sus indicaciones sobre la meditación, san Ignacio no pone el acento en el hecho que un hombre redimido por Cristo sea condenado por Dios con muerte repentina por un solo pecado grave, sino que el hombre mismo, con cada pecado mortal, se condena eternamente. San Ignacio desea que el ejercitante reconozca lo que significa un pecado cometido en la presencia de Cristo. Muchas consideraciones podrían hacerse sobre ello. Pensemos ante todo en esto: aun cuando el pecador sólo debe cargar con las consecuencias que él, con su falta, provocó, con todo cada pecado por su naturaleza, como acción libre de la creatura, tiene que expresar la resistencia que la realidad le opone. Por paradójico que aparezca, esta resistencia penetra en la estructura interna del acto libre. La

acción más libérrima del hombre es siempre y en cuanto tal una pasión en sentido metafísico. Sólo Dios puede por sí mismo producir algo que, al proceder pura y originalmente de él, es sólo acción suya y no grava sobre él. Nosotros obramos de suerte que nuestros actos están constitutivamente en relación con las otras cosas. Por ello, son siempre un riesgo: algo penetra en nuestra acción que no logramos dominar enteramente.

Puesto en el trance de meditar en un hombre que se condena por un solo pecado, no me es lícito objetar asombrado: ¿tan caprichoso es Dios que condena a un hombre por un solo pecado, mientras hace santos a otros que pecaron mortalmente muchas veces? Lo que debo decir es, por el contrario: el hombre que tengo que imaginar se pierde a sí mismo por su pecado. Nosotros, criaturas, al actuar, nos arrojamos siempre y por necesidad en lo incalculable, sobre todo en la inmedible disposición de Dios. Podemos así, en completa dejación de Dios, llegar al término inevitable.

Más. Al concebir al hombre redimido que se pierde por un pecado mortal, debo decir: El pecado mortal comporta realmente la condenación; paraliza totalmente al hombre, mientras se mantenga identificado con su pecado. La forma definitiva de ser que resulta de tal identificación entre persona y acto, puede ocurrir en cualquier momento de su vida, no obstante su dilatación en el tiempo. Cada momento de mi vida puede significar para mi entera existencia una *kairos* de salvación o de condenación. El hombre vive en el tiempo, pero no en un tiempo como parcelado, no de suerte que pueda decirse que el momento B no tiene nada que ver con el momento A. Al actuar personalmente, nos apoderamos siempre de toda nuestra vida. En instantes cronológicamente diferenciados, poseemos siempre, en algún modo, toda nuestra existencia.

En efecto, puedo introducir la totalidad de mi vida en cada uno de sus instantes, y puedo allí ganarla o perderla completamente. Puedo ser el hombre que, aunque sólo en este momento peca, lo hace de tal manera que se condena eternamente. Cuando san Ignacio dice que debo pensar cómo un hombre se pierde por un solo pecado, y yo, pese a muchos pecados, todavía permanezco en la redención, tengo que poner los ojos muy seriamente en mí: si un pecado mortal siempre es capaz de causar la condenación

total, cuán infinita fue la misericordia de Dios conmigo; y cuán incomprensible. Y en qué grave peligro nos pone nuestra pecaminosidad.

Lo hasta aquí dicho pretende evitar que estimemos demasiado ingenua esta meditación sobre las tres clases de pecado. Hemos de practicar en nosotros mismos las grandes y reales imágenes de nuestra historia. Deberían convertirse asimismo en arquetipos de nuestra naturaleza, ya que relatan los grandiosos acontecimientos primarios de nuestra vida. No podemos decir: «todo esto son perogrulladas; nos lo sabemos de memoria». Precisamente esto, lo tan sabido de memoria que, de puro natural, se nos ha olvidado, debemos incrustarlo en nosotros con la más incisiva plasticidad. Sólo así, el saber teórico se convertirá en verdad eficazmente conformadora de nuestra vida.

VII

LOS PECADOS PROPIOS [55-61]

Preámbulos [55]

1. «En el primer preámbulo debo imaginar cómo mi alma está encarcelada en este cuerpo corruptible.» No se trata tanto de imágenes puramente fantasiosas, cuanto de tomar conciencia de mi propia situación por medio de la aplicación de sentidos. El cuerpo escuálido, enfermo, es la expresión plástica de la existencia pecadora. No sólo desde el punto de vista teológico actual, sino también y cada vez en mayor medida del psicológico y médico. La enfermedad es la manifestación connatural de la ruina espiritual que acompaña al pecado — no necesariamente personal —. No es una simple imagen externa, sino algo que integra interiormente la situación del pecador: expresión de su yermo existencial, del cansado desplomarse sobre sí mismo, del autoencerramiento, del no poder más, de la entrega a fuerzas extrañas que pasan por encima de la libertad humana, del destierro en el dolor que ya no es modelado por el espíritu sino que muestra en nosotros lo ruinoso, obstinado, incontrolable, la presencia de la muerte.

Quien de veras hace suya esta imagen, quien es capaz de introducirse en esta situación, de suerte que quede bien a la vista cuál es su puesto en la vida, aunque de ordinario no lo advierta, este tal ha alcanzado, en este preámbulo, el justo punto de partida de esta meditación sobre los pecados propios.

2. «Pedir crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados.» Cualquiera puede aplicarse esta meditación. Todos somos pecadores. Por supuesto, no hay que crearse aquí una falsa conciencia de pecado. Pero sí debemos incluir en esta meditación las posibilidades de pecado adormecidas en nosotros. Desde el punto de vista religioso, poco avisados seríamos si no admitiéramos la proximidad del pecado. Con frecuencia hemos pasado de largo junto a él simplemente porque teníamos miedo, porque nos podía la presión del medio ambiente, de sus usos y costumbres, no porque fuéramos buenos y santos.

I. *Mirada al proceso de mis pecados [56]*

Vamos a contemplar la propia vida. No sólo para estudiar nuestro pasado ni como para preparar una confesión. Se trata, por una parte, de conocer al que ahora soy, lo que he llegado a ser por mi historia pecadora (aun cuando la misericordia de Dios me haya perdonado hace tiempo estos pecados y, como culpa, estén ya borrados; acaso mi pasado todavía no se ha integrado del todo en mi presente, todavía no ha sido del todo elaborado. En mi búsqueda de Dios tengo pues que volver sobre él). Intento, por otra parte, verme tal como puedo ser y como, en cualquier momento, puedo volverme por mi pecado. Contemplo mi existencia dilatada en el tiempo y en ella la sucesión de mis pecados: las diversas fases de mi vida, que deberían haber sido impulsos siempre nuevos de amor de Dios. He abusado de ellas, pedazo a pedazo, llenándolas de mi capricho, mi pereza y obstinación.

Contemplo el ámbito de mi vida, que debió haber sido ámbito de Dios. Sin embargo, esta casa, este lugar de trabajo, esta calle, este negocio, esta habitación... Los he desfigurado, afeado, con la mentira existencial de mi vida, con mi corrupción y traición. Todo lo he mudado en algo distinto de lo que debería ser. Pienso en mi mundo, las relaciones que he cultivado, mi profesión y todo lo demás que llena mi vida. Debería aterrorizarme al ver que pongo sobre todas estas cosas un signo negativo. Vienen hacia mí todos los tiempos, espacios, hombres, cosas. Espejado en ellos, con mil

reflejos, me veo cerrado a Dios, como quien no tuvo amor, no tuvo valor para desprenderse de sí, no se lanzó a encontrar a Dios.

Tal vez surgen imágenes muy concretas de mis pecados: de actos que no debieron ser, de que yo sólo soy responsable, sin poder cargárselos a ningún otro. Son realmente pecados míos. Soy yo quien me he vuelto así. Por lo menos como perdonados, estos pecados están aún aquí. Desde mi pasado, acaso me está mirando todavía aquel que aún ahora enteramente soy. ¿Quién sabe si estoy en poder de la misericordia divina, si en lo más profundo de mí ser estoy próximo a Dios o si ya he comenzado a condenarme?

II. *La gravedad de mis pecados* [57]

Tengo que meditar la deformación y odiosidad de mis pecados; algo que roza en el absurdo y engendra el absurdo. San Ignacio describe el pecado como fealdad y malicia. Es, ambas cosas. Es, de manera terrible, corruptor, ruinoso, quebradizo y cobarde, duro e hiriente, máscara que oculta el encanijamiento, cerrazón impenetrable del hombre que se precipita en sí mismo.

III. *¿Quién soy yo, el que pecho?* [58]

1. «Mirar... cuánto soy yo en comparación de todos los hombres.» Puedo considerar aquí mi impotencia existencial en la masa humana. La comparación con la muchedumbre de los hombres me lleva a advertir un elemento peculiar del pecado: por el pecado soy un «cualquiera», un número en la colectividad; pierdo mi propia valía personal, que hubiera debido conservarse enteramente en Dios. Por el pecado, merezco ser arrojado al montón de basura de la historia. La impersonalidad asfixiante del anonimato que hoy pesa sobre el mundo es, en el fondo, la justa versión de mi pecado.

2. «Mirar... qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso.» Contrariamente al pecador, el santo no es un número insignificante ante los demás hombres. Los que han encontrado a Dios y son santos, cada uno de ellos

es una auténtica y única infinitud. Los ángeles y los santos «se han hecho personas», plenamente. No solamente lo son como real posibilidad, sino que han realizado su existencia como libertad personal. Lo que son es fruto de su amor de Dios.

El *réprobo* recibe el castigo de la vulgaridad que él mismo ha querido. Fue cobarde para desarrollarse y llegar a ser algo más que hombre-masa. Puedo y debo compararme con la masa, confrontarme con ella. Así veré, como en un espejo, quién soy yo verdaderamente.

3. «Mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios.» Si amo de veras a Dios, ya no puedo alejarme de él. Tal distanciamiento no sería sino otro tipo de beatificante cercanía: la humildad de la creatura que le dice a Dios *Tu solus sanctus*; una bienaventuranza en que el hombre encuentra a Dios como vida suya. Pero el hombre pecador se encuentra solo, en el desierto, «entre brutos animales», en la soledad del desespero. Por el pecado, me coloco en una situación de abandono, de caída en *mí mismo*. Provoco este peligro casi sin darme cuenta, creyendo que la cosa no es alarmante. Durante algún tiempo, puede el hombre creerse capaz de aguantar solo. Pero, en un momento dado, irrumpe la verdad: es horroroso estar solo ante Dios sin Dios.

4. «Mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea.» Desde el punto de vista teológico, padecemos siempre de nuestra corporeidad y *concupiscencia*: enfermos, cansados, encogidos. En cada molestia de mi invalidez, no sólo encuentro el pecado original, sino también mi pecado. (Precisamente nuestro tiempo subraya tanto este hecho, que es preciso recordar, con las palabras de Jesús, que una concreta enfermedad del hombre no es forzosamente la expresión de su pecado individual.) Debo sentir mi impotencia como la verdad de lo que el pecado obra en *mí*. Verdad que es el desmoronamiento, la repulsiva falta de totalidad, la ausencia de identidad entre idea y existencia.

5. «Mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima.» Como pecador soy realmente «llaga y postema». La expresión puede parecer exagerada. Pero pongámonos ante el Señor crucificado y *pensemos* que la cruz, donde se extingue lastimosamente el resplandor encar-

nado del Padre, no es sino el fruto del pecado. Entonces no nos quedará duda de que es imposible exagerar acerca de la absoluta locura del pecado. Sólo delante de Cristo — misericordia palpable de Dios — tendremos la valentía necesaria para hacer esta confesión que nos sugiere san Ignacio.

IV. *Mis pecados delante de Dios* [59]

«Considerar quién es Dios contra quien he pecado.» Todo cuanto en mí espeja analógicamente los atributos divinos lleva la marca de mi pecaminosidad. Su sabiduría se opone a mi ignorancia, su omnipotencia a mi debilidad, su justicia a mi delincuencia, su entrañado amor a la perversión de mi querer.

V. *Exclamación admirativa* [60]

Contemplo seguidamente el pecado frente a la permanente bondad del mundo y en el ámbito del amor redentor de Dios. Por una parte, esto hace más afilada mi maldad. Por otra, me encuentro en posición de salvarme, a condición de que tenga valor para salir de mí mismo. San Ignacio remite una vez más a toda la historia de la salvación que, a partir de Cristo, sintetiza en él todas las realidades visibles, los santos y los ángeles. En algún recodo de esta historia salvadora, me encuentro yo pecador. Y el rayo justiciero de Dios aún no cae sobre mí. El mundo está como conteniendo el aliento y espera. Esta situación dura todavía. Pero el aguante de la creación, consecuencia de la misericordia de Dios, tiene un límite. En un momento dado, irrumpe en toda la creación la santa voluntad de Dios. Entonces soy para toda la eternidad lo que libremente «he querido ser». Si soy aún pecador, en aquel instante la creación, que hasta ahora ha irradiado la bondad amorosa de Dios, se me convierte toda ella en fuego del infierno.

VI. Coloquio de misericordia [61]

«Acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque me ha dado vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante. Pater noster.»

Abrirse, dar gracias, exaltar la gracia de Cristo, pedir, renovar propósitos, esforzarse en ordenar el corazón, son cosas que valen para el futuro. San Ignacio dice con gran sobriedad: «Proponiendo enmienda para adelante.» Ante la misericordia y el juicio de Dios soy el niño pobre y débil, que sólo puede poner su esperanza en Dios y su misericordia, y así proponer ser bueno. Nuestra voluntad orientada hacia Dios, los buenos propósitos, el enfoque de nuestra vida; en una palabra, todo cuanto hay de bueno en nosotros tiene que humillarse de nuevo en esta meditación. Todo cuanto somos, excepto el pecado, es don de Dios, nos viene del Padre de la luz.

En esta situación encaja el padrenuestro con que debemos concluir. En él se nos habla del Padre que está en los cielos, que se compadece; de su voluntad de gracia, de las creaturas que constituyen el reino; de la venida de este reino, del pan de vida, del perdón, de la liberación de todas las asechanzas tentadoras y de las cadenas del mal. Cúmplanse en nosotros todas estas súplicas. Se cumplen, si nosotros, abandonados al amor de Dios, llegamos al término eternamente definitivo.

VIII

EL PECADO VENIAL Y EL «MUNDO» [62-63]

Observación preliminar [62]

La tercera meditación de la primera semana de ejercicios «es repetir el primero y segundo ejercicio» — el de las tres clases de pecado y el de los pecados propios —. Se hará esta repetición «notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación». En la conmoción de los espíritus, en la mayor consolación o desolación, ve san Ignacio una señal de que la dinámica de los ejercicios está obrando en el ejercitante. Hay que seguir escudriñando y orando allí donde se experimenta mayor consuelo o sequedad; y pueden dejarse a un lado otras cosas que no han provocado ninguna reacción.

Al término de esta repetición, el ejercitante debe hacer tres coloquios en los que se dirigirá primero a nuestra Señora, luego a Jesús, y por fin al Padre, para pedirles tres cosas: «la primera, para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos; la segunda, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que aborreciendo me enmiende; la tercera, pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas».

Mientras la primera petición está todavía en la línea de las meditaciones que hay que repetir, la segunda y tercera introducen

en los ejercicios dos ideas nuevas: el concepto de «desorden de la vida», que no es sino los *peccata quotidiana*, los pecados veniales en sentido moral corriente, y el concepto de «mundo». La introducción de estas dos nociones nos autoriza a concebir esta repetición como prolongación y complemento.

I. *El pecado venial*

La existencia del pecado venial es evidente. Constituye el desorden moral de nuestra vida cotidiana. Intentemos tomar en serio estos pecados que, frecuentemente con muy escaso interés, solemos despachar en la confesión semanal. Ciertamente que no poseen la naturaleza del pecado grave, que aparta de la gracia divina; por el que el hombre dispone enteramente de sí, hasta el punto de hacerse réprobo. Con todo, los pecados veniales desvían al hombre de su eterno fin y le dañan por muchos conceptos.

Un par de nociones bastarán para descubrir el dañoso influjo que el *pecado venial* ejerce sobre nuestra vida. El pecado venial nos lleva a adoptar actitudes falsas y, por ellas, a la corrupción del carácter, al embotamiento de la *sensibilidad* y de la fuerza moral espontánea; disminuye la felicidad, el estado tranquilo y perseverante de quien vive en paz consigo mismo. Mas, el *pecado venial* obstaculiza el desarrollo y el crecimiento de la vida de gracia, y con ello la conformación personal y libre de nuestra naturaleza con Dios. Es también, en sentido verdadero, ofensa de Dios: oscurece y enturbia la relación viva con él.

No en último lugar se resiente nuestra tarea apostólica. Precisamente desde el punto de vista de la responsabilidad hacia los demás, acaso algunos de nosotros acertamos a ver estos pecados «meramente veniales» como factores que debilitan de forma substancial nuestra *acción apostólica*. No hay duda que en el servicio de la Iglesia y del mundo, entran también otros elementos que no caen bajo nuestro control. Puede uno tener más o menos talento, puede encontrarse en circunstancias que hagan de la viña del Señor un pedregal donde, no obstante, tenemos que permanecer.

Pero muchas veces recae sobre nosotros la culpa de que nuestra

actividad apostólica sea mucho más estéril de lo que debiera. Esto nos indica que deberíamos tomar en serio los pecados veniales, en todos sus matices; empezando por las faltas libremente queridas hasta ciertas manifestaciones de nuestro carácter que en sí apenas implican culpa alguna, pero que ponen de manifiesto cuán lejos estamos, en nuestra actitud global, de lo que deberíamos ser. Impaciencia, grosería, suciedad, malas lecturas, charlatanería, crítica de las faltas ajenas, pequeño egoísmo cotidiano, pequeñas enemistades, susceptibilidad, rencor, pérdida de tiempo, cobardía, falta de respeto a los valores religiosos, a las demás personas, a su vida espiritual; despectivo hablar de las mujeres, minimalismo en los deberes religiosos, dichos hirientes disfrazados de agudezas, tozudez y ergotismo, altibajos de humor que otros tienen que aguantar, desorden en el trabajo, aplazamiento de lo que no apetece, chismorrería, presunción y autobombo, injustos favoritismos de personas particularmente simpáticas, precipitación al juzgar, falsa complacencia propia, pereza que renuncia a seguir aprendiendo, que ya no tiene valor y desprendimiento para escuchar a otros, para dejarles hablar; medir a todos los demás por el mismo rasero. Estas y otras muchas cosas habría que examinar.

La lucha contra los pecados veniales dependerá del tipo de falta y a él tendrá que adaptarse. Si se trata de desatenciones fácilmente dominables con tal que uno quiera de verdad y tenga valor para exigirse un poco de esfuerzo ascético, el uso apropiado del examen particular puede llevar rápidamente al éxito. Pero si se trata de un pecado venial profundamente enraizado, si es un reflejo espontáneo, casi necesario en un carácter mal formado, entonces un *training* ascético más o menos externo, no basta. En tales casos, hay que tener sobre todo paciencia y dejarse educar por la vida. Hay que observar muy atentamente, hasta dar con el punto crítico.

Muchas veces, sólo se puede actuar de forma indirecta contra este tipo de faltas, aun cuando sus síntomas sean directamente perceptibles.

Importa descubrir el tipo del propio yo. Nadie puede decir que lo ha escudriñado suficientemente. Por lo mismo, el esfuerzo de autoconocimiento en orden a la reforma del carácter tiene que ser

duradero. Las más de las veces es tarea de toda la vida. Y no debo cesar en los conatos. No hay que acallar pasivamente los impulsos que siempre rebrotan. Debería ser motivo de alarma ver que una y otra vez chocamos con las personas que nos rodean, aun cuando resulte que la culpa es suya; o al sentirnos habitualmente hundidos por los fracasos o dolidos de cualquier otra forma fuera de lo normal. A este propósito, puede uno a veces reprocharse cosas que objetivamente apenas llegan a pecado venial. Pueden, con todo, ser síntomas secundarios que apuntan a algo más profundo. No es cuestión de catalogarlas y contemplarlas como curiosidad, sino de aprovechar la ocasión para eliminar lo propiamente patógeno.

A veces, los pecados veniales de que más intensa y frecuentemente nos arrepentimos son los menos significativos de lo que de verdad somos. Por el contrario, cosas que concedemos en teoría, pero sin dolor, pueden ser los verdaderos fallos, aunque reprimidos. En el mejor de los casos, cabe intentar un diagnóstico radical a partir de síntomas secundarios. Por lo común convendrá emprenderlo, no a solas, sino juntamente, en subordinación y con franqueza, con un buen director de almas. Precisamente esta última forma de «desórdenes de la vida» entra ya en el campo de la psicopatología.

Quedaría aún mucho por decir. Importa no banalizar los estados personales defectuosos. En ocasiones, no habrá más remedio que cargar con estos defectos y padecerlos. (Existe una pasión plenamente cristiana de los propios fallos.) Lo demás no debe pasar inadvertido; de lo contrario, acaba por conducir a graves conflictos y a pecados que hacen perder la gracia.

II. *El «mundo»*

La noción de «mundo» tiene muchos sentidos. Significa aquí lo que en la Escritura: no un producto de la imaginación de ilusos ascetas (que se refugian en un nebuloso nido de cuclillo para seguir allí el dicho de Wilhelm Busch: «El hombre bueno está atento para ver si también el otro obra mal»), sino el mundo de los escándalos anatematizado por el Señor, de las tinieblas a donde vino la luz y no

se la recibió; el mundo que no puede acoger el espíritu de verdad; que, según san Pablo, tiene una sabiduría que no es la nuestra; el mundo que no reconoce a Cristo, que le odia así como a los suyos, pero que el Señor ha vencido. Es el *kosmos outos* de san Pablo, cuyo espíritu no hemos recibido, del que, según Santiago, debemos mantenernos incontaminados. Se trata aquí no del mundo tal como salió, puro y limpio, de las manos de Dios, sino del mundo fáctico, envenenado por el pecado de los ángeles, de Adán y nuestro.

Hay una forma de comportarse que, aunque no degenera en una patente transgresión de la ley divina, sin embargo no responde al orden de la gracia. Existe algo de donde brotan pecados, una raíz que no constituye por sí misma pecado, si bien le da origen. Una concepción fundamental según la cual, donde no consta la presencia del pecado, allí hay exclusivamente mundo de Dios, bueno, ordenado, abierto a lo divino, un mundo que podemos amar y gustar sin reservas, no responde a la realidad de la existencia cristiana, tensa entre Adán y Cristo, entre condenación y salvación. Como en la vida personal se dan predecisiones que, aunque erróneas, no son pecaminosas, por faltar en ellas la auténtica disposición de uno mismo, de igual modo hay en el mundo una zona que, en sentido bíblico, es «mundo viejo». Puedo, pues, y debo pedir que acierte a reconocerlo, para alejar de mí con repugnancia su vanidad y corrupción.

Esta discriminación no es tan sencilla. El «mundo» me atraviesa de parte a parte. Estoy en él y, sin embargo, no debo ser de él (Jn 17, 11s). Es posible confundir el «mundo» con Dios y todo lo divino. No se encuentra solamente donde se producen mis pecados, sino también en un estadio previo e ilocalizable. El distanciamiento de este «mundo» requiere, pues, una vigilancia continua, discreción en todo y humilde y radical desconfianza de uno mismo.

A través de esta distanciación del «mundo», dinámica, nunca terminada, siempre creciente y sujeta a corrección, la existencia sacerdotal — que en cierto modo se identifica con tal renuncia al mundo — resulta algo escandaloso, extravagante, fuera de quicio, que da la impresión de fanatismo y exageración no sólo a las personas que de hecho se pierden, los pecadores empedernidos, sino

también a los hijos de Adán que, previamente a las culpas personales, viven a la sombra de la historia del pecado (hijos del «mundo»).

En el código del ideal sacerdotal no está escrito que uno deba ser, sentir, vivir — prescindiendo de lo que es propiamente pecado — de la manera más semejante posible a los demás. Quien, en esta línea, intentara una conciliación entre la realidad fáctica y el Dios que nos ha sido dado, este tal no poseería el espíritu de Cristo y, por lo tanto, tampoco el espíritu sacerdotal. Esto no quiere decir que el sacerdote deba circular por el mundo como un misántropo y gruñón, cargado de resentimientos; esto sería, en realidad, mirar de reojo, codiciosamente, las «uvas». Al contrario, debemos mostrarnos liberados y felices, debemos ser alegres y desinteresados. Pero hemos de contar con que la oposición y el odio del «mundo», su rencor contra Dios, su Cristo y la Iglesia, prende precisamente en nosotros y en lo que representamos. Tenemos, con todo, que reconocer con humildad que, en muchas cosas, somos aún hijos de este «mundo», una extraña mezcolanza de viejo y nuevo; que aún debemos asimilar más y más el espíritu de Jesucristo, para ser crucificados al mundo. También para nosotros vale la requisitoria de san Juan. «No améis al mundo.»

Nota: El triple coloquio [63]

La primera petición va a nuestra Señora. Estamos con ella en la comunión de los santos y de la oración, del cuerpo místico de Cristo, en el que María tiene un puesto y una función bien determinados. La oración a María forma parte de la espiritualidad cristiana. San Ignacio nos lo muestra en este triple coloquio en forma sencilla y teológicamente exacta.

Seguidamente debemos rezar el *Anima Christi, santificu me...*, y volvemos al Mediador, el Logos encarnado que ha anticipado en sí la estructura del mundo existente y válida ante Dios. Él es el Señor y el vencedor del mundo. Él ha dado a todos los que no son del mundo la capacidad de llegar a ser hijos de Dios.

Por fin, me dirijo al Padre que tanto nos amó hasta enviar a su

Hijo muy querido a las tinieblas, al vacío y al pecado. Sólo él es el santo, el Señor, el Juez, el centro absoluto a que todo debe orientarse. Él, en sus impenetrables designios, debe compadecerse de nosotros, para que reconozcamos a Cristo y vivamos en su gracia. Una vez alcanzados por su misericordia, ya no pertenecemos al «mundo»; la lucha con lo que llamamos pecado venial se torna válida imitación de Cristo.

IX

ASCÉTICA EN EL SACERDOCIO DE HOY [64]

Observación preliminar

El n.º 64 del libro de los *Ejercicios* prescribe una nueva repetición — en forma de resumen — de las meditaciones anteriores «porque el entendimiento, sin divagar, discurra asiduamente por las reminiscencias de las cosas contempladas en los ejercicios pasados». San Ignacio no quiere que se vuelva de nuevo sobre los temas ya tratados para hacerlos objeto de consideraciones más o menos agudas, pero que se evaporan apenas se pasa a otro asunto. Le importa mucho que sus «ejercicios» se entiendan y se realicen como tales: de manera que cambien interiormente al ejercitante. Y para esto, un medio apropiado es precisamente la repetición de las meditaciones. Quien, una vez satisfecha la primera curiosidad y habiendo logrado a lo sumo un conocimiento abstracto intelectual y sutilmente, creyera haber hecho bastante, este tal no habría captado el punto en cuestión.

Sería enteramente correcto repetir sin más, bajo el impulso de la gracia, las meditaciones pasadas; hacerlo con mayor interioridad y concentración, yendo más a lo esencial, de suerte que lo dicho en ellas penetrara hasta el centro de la persona. Pero justo es que añadamos algo más.

Las meditaciones del pecado no son meras reflexiones sobre el

pasado. Deben marcar un camino para el porvenir. En el coloquio con el Crucificado, así como en el triple coloquio, tengo que preguntarme qué más puedo hacer por Cristo, mi Señor; y pedir que me dé cuenta de cómo debo perfeccionarme y ordenar mi vida, a fin de derrotar en mí al «mundo» y cumplir la imitación de Cristo que me corresponde. No nos salimos, pues, del marco de los ejercicios ignacianos al insertar aquí algunas ideas sobre ascética, formación del carácter, autoeducación y penitencia.

I. *La situación actual*

Nuestra generación se caracteriza, en medida alarmante, por su mediocridad. (Esto puede decirse tranquilamente, sin necesidad de ser un *laudator temporis acti* que, por principio, sólo ensalza el pasado, considerándolo en todas y cada una de las cosas mejor que el presente; con lo cual falta a la lealtad que debe a una época de la que también él es hijo.) Antes, las diferencias entre los hombres eran más marcadas, incluso en la Iglesia, incluso en el sacerdocio. Junto a muy grandes santos había recios pecadores a quienes, en los ejercicios, había que amonestar insistentemente, para que se convirtieran. Por el contrario, parece ser típico de la humanidad de hoy una medianía en que luz y sombras se confunden en un nebuloso gris.

Evidentemente, nuestra vida es, en algunos aspectos, más dura que la de otros tiempos. Y no hay duda de que también en la ascética hay cosas que ya «no nos van» y que han sido sustituidas por otras cargas que las generaciones pasadas no tenían. Se dirá tal vez — no creo gran cosa en ello — que, en contraposición a nuestros predecesores, sufrimos una particular debilidad nerviosa, que no somos tan sanos o que padecemos de resultas de la guerra. Podrá ser así, pero todo esto no basta ni con mucho para explicar nuestra mediocridad.

Por supuesto, no se trata de mantener un tradicionalismo reaccionario, o de restaurar lo de otros tiempos, constituyéndolos en norma de la forma y duración de nuestra oración, el trabajo, el tiempo libre. Pero hay algo que no podemos ignorar: épocas de

profundos cambios como la nuestra, en que hay que andar caminos nuevos, palpando lentamente hasta dar de algún modo con lo que conviene en la Iglesia, la teología, la cura de almas, la vida espiritual, *corren siempre el peligro de abandonar elementos antiguos y específicos del cristianismo que no deben perderse.* El espíritu del cristianismo debe, sin duda, conformarse siempre de nuevo y de forma distinta en cada época, incorporándose al «estilo» de pensar, hablar y vivir que corresponde insoslayablemente a cada generación. (No hay por qué discutir ahora si cada uno de estos estilos es de suyo mejor o peor que los anteriores. Historicidad no implica necesariamente y siempre un progreso de bueno a mejor.)

Nos cumple, pues, la tarea de descubrir nuevas formas. Ahora, bien, forma y contenido no están en relación puramente externa e intranscendente, sino que se penetran mutuamente, hasta el punto de ser inseparables. No puede introducirse sin más el vino nuevo en odres viejos. En tiempos de cambios radicales, hemos de tener cuidado de no cambiar inadvertidamente nuevas formas con nuevos contenidos, y de no echar por la borda, con las formas anticuadas, lo que constituye parte del patrimonio inalienable del cristianismo; su pérdida implicaría, en el mejor de los casos, un empobrecimiento que algún día podría vengarse amargamente.

Que tal peligro es posible no sólo en teoría, lo muestra precisamente la norma fáctica de nivelación —lo más o menos justo, no lo generoso—, la mediocridad que aparece no raramente en clero y religiosos. Hay allí mucha teoría y poca acción, mucha organización y poca vida radiante. ¿Dónde están hoy entre nosotros las «santas locuras»? Los padres espirituales, ¿tienen que frenar a su gente para que no las cometan? ¿Dónde hay todavía ideas iluminadoras, encarnadas? ¿Dónde están los sacerdotes que quieren vivir pobres en mitad del mundo? ¿Dónde están los voluntarios para el frente del reino de Dios?

Da la impresión, sobre todo en Alemania —en otros países acaso sea distinto— que amenaza imponerse una tendencia general a la restauración burguesa. Uno se alegra de haber salido con vida, *se organiza de nuevo, está contento de que haya automóviles, de poder viajar en las vacaciones.* Con el llamado milagro económico, los alemanes en el extranjero causan un efecto de ostentación. Tam-

poco el clero alemán se libra de ello. No arrojemos piedras a nadie en particular. No nos digamos a nosotros mismos: Señor, te doy gracias, porque no soy como aquellos que perciben buenos sueldos, que viven confortablemente gracias a un pingüe impuesto de religión, que se sienten como gobernadores de Dios, y velan ciertamente para que sus iglesias, sobre todo su fachada, estén en regla. Pero cuidan, sobre todo, de conservar su influencia en la vida pública y sus posiciones políticas. No podemos arrojar piedras, sino que tenemos el deber de golpearnos el pecho. Y podemos y debemos tener abiertos los ojos, para ver a qué peligro estamos expuestos.

Si tuviéramos que sintetizar estos peligros en dos palabras, diríamos: llevamos muy poca «vida espiritual», practicamos muy poca ascética.

Llegamos por fin a nuestro tema, quisiera decir primero algo sobre la naturaleza y la necesidad de lo que denominamos «vida espiritual» y, en concreto, sobre su estructura ascética. Luego, quisiera dar algunas indicaciones acerca de la praxis ascética aplicada a los tiempos.

II. Naturaleza y necesidad de la ascética

I. Ascética en sentido amplio.

«Vida espiritual» es vivir con Dios y para Dios. La vivimos cuando nos olvidamos de nosotros mismos en Dios, cuando le amamos, alabamos, damos gracias. «Vida espiritual» en gracia significa vivir la misma vida divina. Significa esperar la eternidad con fe, esperanza y caridad, soportar la tiniebla de esta vida, no mundanizarse. Vida conforme a la plegaria de la *Didakhe*: «que pase el mundo y venga la gracia».

Todo ello es puro regalo de la gracia libre de Dios. Ante todo, respecto de los presupuestos y las condiciones en que Dios nos ha colocado, que constituyen el campo de acción de nuestra libertad, sin que, por otra parte, la dominen: nuestro tiempo y aptitudes, nuestro carácter, los factores hereditarios, las personas, el medio social y religioso en que nacimos; en una palabra, las «otras cosas»

que Dios nos ha destinado para que le encontremos. Y don gratuito es también su realización: la vida espiritual emprendida, ejercitada por nosotros es también libérrima gracia de Dios.

Al exaltar la gracia, no debemos olvidar que no siempre viene sobre nosotros como el viento impetuoso de pentecostés, victoriosa, entusiasmante, arrebatadora. No es tampoco un *crecer y madurar* obvio y sin obstáculos, como jugando. La gracia de la cruz, tampoco se limita a aleccionar nuestra «vida espiritual», como si únicamente debiéramos aguantar en silencio el dolor, dejando todo lo demás a Dios. A la larga, la «vida espiritual» es gracia, precisamente porque la vivimos trabajosamente día a día, porque reclama atención tensa, entrenamiento, doma. En una palabra: la «vida espiritual» es, aunque no exclusiva y primariamente, trabajo, ejercicio planificado y despliegue consciente en nosotros de la vida divina que cree, espera y ama conforme a las leyes de la naturaleza y de la gracia y a los motivos de una total orientación a Dios. Este aspecto de la vida espiritual es lo que denominamos «ascética» en sentido amplio.

En los ejercicios, cada uno de nosotros debería preguntarse si todo esto se da en él. O si sigue siendo una especie de diletante del cristianismo, preservado acaso por la gracia, más o menos bien orientado por el ambiente y por los principios de la moral, los cuales, por lo general, sólo adquieren eficacia por virtud de lo que nosotros mismos aprendemos a través de intuiciones y estados de ánimo casuales. En determinadas circunstancias, esto puede ser lo más importante. Los mayores regalos de la gracia vienen a veces donde no se buscaban. Acaso nos los da Dios, a pesar de que nosotros no nos molestamos por conseguirlos. Corre tal vez tras de nosotros, nos persigue por las vicisitudes de nuestra vida, de suerte que más tarde podemos decir a la misericordia divina: Dios ha sacado el mejor partido de todas las tonterías que he cometido. Mi pereza y desidia, mi desgana y tibieza, mi conducta obstinada no le han hecho desistir de ayudarme, de seguir al esclavo perezoso y comodón que soy, de soportarme continuamente.

Puede que sea así. Pero esto no nos exime de deber de hacer algo y con plan. Este algo podrá ser de distinta categoría en la juventud y en la vejez, pero debe ocupar un puesto en la vida

religiosa del hombre. (Un sacerdote anciano, que ha madurado en la gracia divina por su experiencia, podrá acaso dispensarse de muchas cosas en la sistematización de su «vida espiritual»; cosas que nosotros no podríamos descuidar sin gran peligro y quebranto.)

2. Ascética en sentido estricto.

Comprende ésta sólo una parte, la específicamente cristiana, de la *ascética de que hasta aquí hemos hablado*. Se refiere a la abnegación cristiana en sentido propio: la que renuncia a bienes positivos de la tierra, no solo a bienes utilitarios y vitales, meros medios para un fin — «bona utilia» —, sino también, tenida cuenta de la relatividad y subordinación a valores superiores, a bienes personales intrínsecamente valiosos, como son la comunidad conyugal o la libertad en el desarrollo de la existencia humana, por la capacidad de disponer de sus condiciones materiales y de su autonomía (riqueza e independencia).

a) *Fundamentación de la ascética.*

La ascética, por lo menos en su esencia y en el alcance de su praxis concreta, no puede deducirse de un orden puramente natural. La ley moral natural no la muestra. En este orden, los valores auténticos no deberían sacrificarse por propia iniciativa y sin la coacción de circunstancias especiales. Renunciar a ellos resultaría, en definitiva, ontológicamente imposible; intentarlo sería éticamente perverso. Toda resentida desvalorización de tales bienes desde un *punto de vista puramente terreno, como sí, a la luz de la ética natural, fueran inferiores, vulgares o peligrosos, es objetivamente falsa y, en sus motivaciones profundas, psicopatológicamente sospechosa*. Además privaría a la abnegación cristiana de su verdadero sentido y su auténtico ejercicio.

Desde un punto de vista ético meramente natural, podría a lo sumo acontecer que particulares circunstancias — entre las que se cuenta también la necesidad de obtener un determinado bien; nece-

sidad que excluyera en concreto la consecución simultánea de otro — obstaculizara de hecho el logro de este valor incompatible. Ejemplo de ello sería la renuncia a diversos valores referentes al nivel de vida, para alcanzar una armonía de la naturaleza humana, es decir, como táctica de combate contra la concupiscencia. Pero no es éste el modo de captar el sentido de la ascética específicamente cristiana.

El intento de fundamentarla podría preguntarse ante todo si la elección de los «consejos evangélicos» es para la mayoría de los mortales el «camino mejor» para controlar los instintos en la totalidad de la persona. Porque es un hecho que los «consejos evangélicos» traen consigo nuevos peligros. (Pretender explicar así los «alardes» y «excesos» que se dan en la historia del cristianismo conduciría a lamentables errores de interpretación. La radicalidad y pavorosa desmesura de la penitencia en la vida de los santos no puede explicarse de esa manera, ni siquiera contando con las «piadosas locuras» o los «influjos generales del espíritu del tiempo» que nada tienen que ver con el cristianismo.) Contra tal intento de fundamentación de la ascética habría que objetar que de esta forma no puede establecerse una ascética específicamente cristiana tal como la conciben los «consejos evangélicos». La ascética es un elemento esencial del cristianismo; debe, por lo tanto, participar en su carácter de escándalo y separación del mundo. Su sentido no se capta, pues, sino partiendo de la esencia del cristianismo. En su calidad de actitud virtuosa en orden a la perfección cristiana — que está constituida necesariamente por la *caritas* —, solo puede explicarse por la caridad. El recurso a la dificultad de la renuncia o al ejemplo de Cristo no bastarían, simplemente trasladarían la cuestión. Por ejemplo: el sacrificio de la propia vida por el suicidio sería indudablemente «difícil», pero no puede considerarse como realización heroica del amor de Dios, dado que es radicalmente inmoral. ¿Y por qué ha escogido Cristo pobreza, castidad y obediencia como formas concretas de esta realización?

Entre abnegación y amor debe reinar un vínculo interno y objetivo. Es el siguiente: la renuncia a valores, indeclinables desde el punto de vista terreno, es la única expresión posible del amor al Dios escatológico y trascendente, al Dios que no es sólo el sentido

y garantía última del mundo, sino que quiere encontrarnos en el amor de forma directa y personal. La revelación de tal amor, que es al mismo tiempo petición de correspondencia amorosa, implica una ruptura por la que el mundo, bueno en cuanto querido y dispuesto por Dios, pasa a ser algo de segundo rango, rebajado a la transitoriedad, con lo que el centro existencial se nos sale del mundo en cuanto ámbito de lo palpable y asequible.

Todo acto naturalmente bueno, elevado por la gracia, puede ser informado por la caridad y ser así realización del amor — redentor y conservador — de Dios. Pero en el acto naturalmente bueno no «aparece» todavía este amor en su transcendencia. Precisamente por ser naturalmente bueno posee en sí mismo su sentido intramundano, su justificación y su inteligibilidad. En él no puede hacerse visible la supramundana diversidad de Dios. Nada puede, pues, decir referente al orden de la gracia, a su sentido y finalidad, que rebasan las dimensiones terrenas. Nuestro reconocimiento del Dios trascendente y de la relativización del mundo operada por la auto-donación de Dios sólo puede «manifestarse» por el sacrificio del mundo mismo: como acto de fe de un amor tal, que va más allá del mundo y de sus bienes, aun incluyendo los de carácter personal.

La ascética cristiana, así concebida, es un verdadero morir al mundo, una anticipación de la muerte cristiana, su afirmación y ensayo. En la muerte, Dios vuelve radicalmente problemático todo el sistema de la realidad humana. Se plantea entonces al hombre la radicalísima cuestión: disponer de sí, renunciándose a sí mismo, confiándose a un destino oculto e impenetrable; entender, a la cruz de la cruz de Cristo, el sacrificio radical de las «otras cosas» como un caer en el amor de Dios.

Siendo la ascética cristiana en sentido estricto un simple adelantarse a la muerte cristiana, este lanzarse uno mismo en las manos benignas del Dios trascendente sólo se visibiliza en esta «anticipación» libremente escogida. Pues la muerte, y sólo ella, es la renuncia total al mundo, y así la posibilidad más radical de fe, esperanza y amor. Pero es, al mismo tiempo una «necesidad» impuesta por Dios. Nuestra libertad sólo puede cumplirla en pecado o en redención, sin posibilidad de cambiarla en su estructura fenoménica, de quitarle su «velo» de misterio. Pero entonces, la ascética,

como renuncia libre de valores mundanamente irrenunciables, es la única forma de que nuestra confesión del Dios escatológico-transcendente «se manifieste» palpablemente.

b) *Necesidad de la ascética.*

Que nosotros renunciemos a valores mundanos inalienables para expresar nuestro amor a Dios y que así podamos y debamos anticipar nuestra muerte, sólo se explica por un positivo llamamiento de Dios, general o particular. El amor sobrenatural podría realizarse también (como amor salvador) en actos moralmente buenos de orden natural — ocultos en lo natural y por lo mismo inaparentes — y asimismo (como amor transcendente) en la aceptación callada y paciente del dolor y la muerte. (Tal ascética, aunque no absolutamente necesaria, tendría al menos sentido como «ensayo» de este hacer y soportar, para que luego la muerte, como en Cristo, pudiera convertirse en el punto culminante de nuestra libertad precisamente en la absoluta impotencia.) La voluntad, definida y positiva, de Dios resulta de la estructura de la Iglesia. Esta es la tangibilidad protosacramental de la presencia escatológica de la salvación divina en el mundo. Conforme a ello, quiere Dios que la Iglesia dé palpable visibilidad a la escatológica transcendencia del amor que constituye su esencia. Cúltica y sacramentalmente, esto acontece sobre todo en el bautismo y la eucaristía, donde el hombre, incorporado a la muerte de Cristo, la proclama hasta que él vuelva; y existencialmente, en la abnegación específicamente cristiana.

La ascética cristiana es, pues, un elemento esencial e irrenunciable de la Iglesia. No es tan sólo una norma de vida según los «consejos evangélicos», permanente y determinante, para el individuo, sino que, de una u otra forma, se pide a todos los miembros. La Iglesia no es una receta para que el mundo siga adelante glorioso y sin problemas. Su punto de apoyo básico reside en lo que está por venir. Es la comunidad de los hombres que tiene la valentía de esperar lo suyo como cosa que ha de llegar, y esto no forzados, sino con amor creyente y esperanzado; hombres que no intentan construir el reino de Dios en este mundo, sino que lo

esperan como don de Dios que viene del más allá — don que significa a un tiempo la abolición y sublimada permanencia escatológica de este eón —; hombres que deben además llevar de manera visible — y así testimoniar y garantizar — ante todo el mundo y ante sí mismos su amor creyente y confiado. Por todo ello, existe también en la vida de cada uno de nosotros abnegación, ascética específicamente cristiana.

Cada uno de nosotros debe sacrificar cosas cuya retención no sería pecado, que tienen su sentido y su belleza, que supondrían un enriquecimiento de su ser. Debe hacerlo porque tiene que mostrar al mundo, con el ejemplo de su vida, que él cree de verdad en la vida eterna, que en el fondo no pertenece a los hijos de este eón, los que acaso — ¿por qué no?, ello no nos duele — se dejan prometer «también» una vida ultraterrena.

Contemplad a los paganos de hoy, que constituyen la mayoría de los llamados *pueblos cristianos*. Para ellos somos, en el mejor de los casos, hombres con una cierta ideología, de la que acaso estamos convencidos, ya que «al fin y al cabo es su profesión; la predicán, porque de ello viven, para ello están empujados y pagados». ¿Cómo podemos convencerles de que creemos en serio, que lo que predicamos es el centro de nuestra vida y no una superestructura fantástica e inexistencial, sino haciéndoles ver en nosotros — con tal de que nos miren con un poco de honradez — que renunciamos a algo a lo que sería una locura renunciar si no creyéramos lo que predicamos? No nos hagamos ilusiones de poder engañarles en esto. No se nos perdona nada. Una colmadísima medida de ascética será necesaria, para conquistar la confianza del hombre de hoy.

III. *El ejercicio de la ascética existencial*

La «ascética en sentido lato» y la «ascética en sentido estricto» se entrecruzan de muchas maneras. Mencionaremos primero algunas cosas más propias de esta última. Luego diremos algo sobre la ascética en general.

1. Un elemento de la *ascética sacerdotal en sentido estricto*

es el *celibato*. No paliemos la dificultad y dureza de esta renuncia. No pretendamos endulzar este sacrificio con un analgésico «espiritual» cualquiera. Digámonos simplemente: Confiando en la gracia de Dios, renuncio a algo, cuyo sacrificio no tendría sentido, de no existir el amor de Dios, y si, conforme a las palabras de Cristo, no pudiera y debiera darse en su Iglesia — signo elevado de su verdad — la renuncia al matrimonio como testimonio de su fe. Una renuncia que atestigua ante el mundo que existen hombres los cuales, en el nombre de Dios, realizan en su vida otros valores distintos de los intramundanos, por altos que éstos sean.

Ciertamente el celibato es sólo un apartado de la abnegación sacerdotal. Ésta la pide también la entera estructura sociológica en que el sacerdote vive hoy día; la oposición que encuentra; el aire un tanto raro que le acompaña; el no ser tomado en serio; el sentimiento anticlerical que no sólo se produce porque seamos anticuados o mandones o porque irriteamos a la gente con nuestra manera de vivir, de hablar y obrar, no necesariamente vinculadas a la naturaleza sacerdotal. (El anticlericalismo tiene raíces muy profundas en el hombre no redimido. La misma tenebrosidad de su ser, que protesta contra la luz de Dios y busca atrincherarse contra su gracia, rechaza también a los mensajeros de Dios, que tienen que dar testimonio de su gracia sobrenatural.)

La obediencia a los superiores en la Iglesia exige asimismo mucha y no fácil renuncia ascética.

2. Sobre la *ascética en sentido lato* mucho podría decirse. Lo que sobre todo importa es el mantenimiento de determinadas actitudes. Muy importante es querer tener una vida espiritual auténticamente personal. La religiosidad corre siempre el peligro de dejar de ser una eclosión del corazón a Dios para reducirse a un funcionalismo institucional. La tendencia a la exterioridad y el anonimato amenaza no sólo nuestra actividad pastoral — cuando nos convertimos en simples funcionarios de la Iglesia, en lugar de ser hombres poseídos del entusiasmo pneumático —, sino que amenaza nuestra propia vida espiritual, por así decir, privada.

Hay demasiados clérigos que hacen su meditación diaria, que despachan los demás rezos de obligación y las prácticas de piedad de forma rutinaria. Quizás a causa de esta mecánica rutina, al cabo

de veinte o más años de vivir su vocación, dan la impresión de que su proceso de maduración interior todavía no ha comenzado.

Ciertamente, cada uno es como es. Pero no deberíamos perdernos en el activismo — que en ocasiones se disfraza de fidelidad a la regla —, de suerte que ni siquiera advirtamos cuán poco auténtica y personal es nuestra relación con Dios.

Procuremos adquirir y mantener la actitud del que «obra su salvación con temor y temblor». Pero busquemos asimismo la perseverancia con una inmedible confianza en la gracia de Dios. Esto puede sonar a perogrullada. Pero si nos examinamos más a fondo, advertiremos que muchas veces no creemos existencialmente que Dios es mayor que nuestro corazón y que la gracia puede hacer milagros. A veces esquivamos los obstáculos, como caballos espantadizos, e imaginamos no poder superarlos, cuando frecuentemente bastaría un poco de confianza en Dios para lograrlo.

En la ascética general entre también la actitud de desconfianza de uno mismo, el contar con los engaños propios. ¿Somos capaces de estar sinceramente descontentos de nosotros mismos y no sólo de nuestras acciones? Muchas veces nos «arrepentimos» de ellas porque, ante el mundo y ante nosotros, no hemos quedado como hubiera sido nuestro deseo. ¿Creemos de verdad que podemos equivocarnos y engañarnos, incluso en los casos en que el instinto y el sentido de la vida parecen hablar espontánea y claramente? La voluntad de contar con ello en uno mismo forma parte de la existencia cristiana, sacerdotal sobre todo.

En este contexto, preguntémonos si permitimos que otros nos amonesten, si de verdad aceptamos las indicaciones de los superiores, del padre espiritual, del confesor, y esto por razón de su autoridad, sin necesidad de que tenga que darnos explicaciones. En realidad, puedo decirme: el hecho de que yo lo vea de otra manera puede deberse a que mi actitud, fruto de una evolución de años, estaba radicalmente mal planteada, pero se me ha hecho tan connatural que ya no advierto su desvío. Este someterse libremente a la crítica ajena — un aspecto no más de la obediencia cristiana — podrá traernos horas de amargura y conflictos.

Pero quien rehúsa obedecer cuando la cosa no le cae bien, no sólo no tiene voluntad de obediencia auténtica, sino que se priva

de una importantísima y casi insustituible posibilidad de superarse. Quien realmente quiere superarse necesita una especie de punto arquimédico fuera de sí mismo, de su sensibilidad y de sus propios esquemas con los que se ha identificado. El criterio de los principios objetivos no basta aquí. Se requiere además el encuentro con el tú humano concreto, la exhortación y corrección fraterna.

La actitud ascética general implica también el valor y la voluntad de soledad y *silencio interior*. Según *Schopenhauer*, los jóvenes tienden a huir de sí, cualquier cosa soportan mejor que a sí mismos. El que quiere servir a Dios tiene que saber soportarse; no puede escapar de sí refugiándose en la charlatanería, el activismo y la disipación, ni siquiera en un trabajo febril por el reino de Dios, que puede equivaler a una fuga de la interioridad.

El sacerdote necesita en gran medida la auténtica actitud ascética, ya que debe entrenar continuamente su voluntad para las tareas libremente escogidas. Lo más importante, decisivo, máximo, es siempre, por supuesto, lo impuesto, el deber, el destino. Ahora bien, nuestra capacidad de llevarlo a término cristianamente, con fe, valentía y sinceridad, sin derrotismos ni murmuraciones, depende prevalentemente de que hayamos ejercitado la renuncia y la abnegación en las tan criticadas «obras de supererogación».

Para terminar, quisiera referirme a las indicaciones del Código de Derecho Canónico acerca de la vida espiritual de los sacerdotes; por ejemplo, el canon 125. Indudablemente aquella enumeración está, en muchos aspectos, históricamente condicionada: misa, meditación, visita al santísimo sacramento, rosario, exhortaciones. Pero en todas estas cosas podemos plantearnos el problema de la configuración concreta de nuestra vida espiritual. Puesto que la ascética es algo pretendido y programado, en que hay que seguir «remando» cuando no sopla el viento impetuoso del espíritu, aún teniendo en cuenta las diferencias individuales y las diversas perspectivas que estas cosas ofrecen, se requiere una ordenación concreta, práctica y firme.

X

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA [44]

Observación preliminar

La existencia cristiana muestra en su conjunto un carácter sacramental como consecuencia de la naturaleza de la encarnación de Dios y de la Iglesia. En la encarnación, Dios mismo ha entrado en la historia del mundo. Ya no podemos alcanzar a Dios encaramándonos sobre la creación, abandonando espacio, tiempo e historia, en la pura transcendencia del espíritu hacia el absoluto, sino concretamente donde estamos, en nuestra carne y sangre. Toda gracia, como participación en la vida íntima de Dios, es gracia que deriva de la encarnación y, por consiguiente, gracia de Cristo. No cae sobre nosotros verticalmente de arriba, de más allá del mundo, sino que nos llega a través de datos históricos bien precisos: el nacimiento de Jesús, su peregrinación terrena y su cruz. Por ello, toda continuación de la acción encarnatoria y salvífica de Dios es por esencia espacio-temporal, corpórea y palpable, histórica; es decir, eclesial-sacramental.

Esta sacramentalidad general corresponde, de forma, por así decir, anónima, a todos los procesos salvíficos que tienen lugar en la vida del individuo y de la Iglesia. En la actividad del hombre redimido, todo, aun lo más íntimo y espiritual, en cuanto sujeto a espacio y tiempo e inevitablemente referido a la corporeidad, es

necesariamente un acontecer de la sacramentalidad general de la Iglesia, aunque sólo sea en forma «privada». La aparición pública y oficial de esta sacramentalidad eclesial se da cuando la acción salvadora de Dios y la respuesta del hombre dan formas específicas a unos procesos cualificados que tienden a la eclesialidad oficial, formas cuyos rasgos esenciales han sido instituidos por Cristo. A tales procesos salvíficos oficiales los denominamos sacramentos en sentido estricto. Es fácil comprender que el carácter público y oficial se otorga, entre todos los procesos de orden general, a aquellos de fundamental importancia, ya para los propios hombres, conforme a su naturaleza, ya para la constitución de la Iglesia.

Entre estos procesos se cuenta, no sólo la llamada «primera justificación», el bautismo, por el que el hombre entra por vez primera en la Iglesia, sino también la llamada «segunda justificación», por la que el pecador ya bautizado retorna a la justicia bautismal y vuelve a ser, en sentido pleno, miembro de la Iglesia que, como Iglesia santa, tiene la misión de justificar a los pecadores.

San Ignacio desea que en los ejercicios — originariamente concebidos como reconversión radical —, el ejercitante reciba los sacramentos de la penitencia y la eucaristía. Y con razón. Los ejercicios, aun siendo un proceso personal y subjetivo, son también acción del cristiano que, partiendo de la concreta situación de su común estructura encarnatoria y sacramental, tiende a la autorrealización personal en el sacramento.

Es lógico, pues, considerar esta primera semana como parte de la *metanoia*, del reconocimiento por parte del ejercitante de su condición de pecador, tomando por tema el sacramento de la penitencia.

1. *La confesión del pecado como acto del hombre ante la Iglesia*

Precisamente nosotros, sacerdotes, no podemos pasar por alto el hecho que todo pecado cometido en el seno de la Iglesia posee un carácter esencialmente *eclesiológico*. El hombre no puede existir aislado. Cada uno existe en cuanto elemento constitutivo de la total comunidad del género humano. Mucho menos podría existir un cristiano aislado. En su acción y su omisión, él es siempre

Iglesia. Sería inconcebible que el sacerdote entrara en relación con la Iglesia sólo en las actividades de su ministerio, careciendo en lo demás de importancia para la comunidad de salvación. Nuestra historia personal es una existencia santificada en la que se realiza un pedazo de la Iglesia como *medium* de la gracia de Dios: Somos miembros bautizados de la Iglesia santa que, en su palpabilidad y visibilidad histórica, tiene que dar divino testimonio de la gracia, redentora y victoriosa, en el mundo. Si, pues, nosotros pecamos en la Iglesia, no sólo obramos contra la salvación de nuestra alma, no sólo lesionamos el amor de Dios y su santa ley, sino que actuamos también contra nuestra condición de «ser Iglesia». Dañamos el cuerpo de Cristo, tergiversamos, en cuanto podemos, el carácter de *signo y la misión de este cuerpo, su santidad tangible y visible. Una santidad del cuerpo místico del Señor, históricamente demostrable, tiene que ser testimonio permanente de que Dios se ha apiadado realmente del mundo y ha entrado, con su gracia, en la obscuridad del mundo postadamítico, no sólo para ofrecerse, sino para imponerse victoriosamente. Sobre todo nosotros, sacerdotes, estamos llamados a esta santa misión de la Iglesia, a dar testimonio de la gracia con nuestra santidad tangible. Cada pecado nuestro, y a su modo también el venial, es una ofensa a la Iglesia.*

Si con nuestro pecado hemos obstaculizado que la vida de la Iglesia sea testimonio del espíritu de Dios, es preciso que acudamos a la Iglesia a reconocerlo. Vamos a decirle la culpa que nos hemos echado encima no sólo ante la Iglesia sino contra ella. También los sacerdotes debemos hacerlo, aunque sólo tengamos que confesar pecados veniales; con ellos hemos alterado nuestro sacerdotal «ser Iglesia».

A este propósito, podemos recordar la doctrina — aunque no dogmática, muy verdadera — de santo Tomás de Aquino, según la cual los actos del penitente son un elemento constitutivo del proceso sacramental de la penitencia. Según santo Tomás, la confesión contrita y la absolución sacerdotal forman juntamente el *signo salvífico, históricamente tangible de la misericordia de Dios*. El pecador que va a la Iglesia a confesarse no recuenta sus pecados únicamente para que el sacerdote tenga una *materia circa quam*, que le permita decidir que el penitente es digno de absolución; en

la confesión tiene lugar una verdadera liturgia de la Iglesia de los pecadores. Esta Iglesia aparece, en el pecador y en el sacerdote, como diversificada en su doble función: como comunidad de los que deben ser redimidos y como Esposa de Cristo que viene a los hombres en la potencia de Dios. Ambos pertenecen a una única Iglesia: el hombre que confiesa su culpa y el pecador que recibe esta confesión en nombre de la Iglesia.

Cuando en el *Confiteor* confesamos nuestros pecados a los ángeles y santos y también a nuestros hermanos y hermanas, no se trata de una mera costumbre piadosa de invocar la ayuda de intercesores y de humillarse ante los demás hombres de forma puramente exterior y arbitraria. Esta autoacusación proviene de la esencia misma de la Iglesia y del pecado. El hecho que la Iglesia, por razones de peso, haya restringido hoy la confesión pública, haciéndose presente sólo en el confesor, no quita que verdaderamente acudamos a la Iglesia y confesemos la culpa que hemos cometido contra ella y, en ella, contra Dios.

II. *Absolución e intercesión como acción de la Iglesia sobre el pecador*

Con la confesión del pecado, en cierto sentido nos distanciamos de la Iglesia. Como pecador, debo declarar que, de mi parte, no soy lo que, por mi inserción en la Iglesia, debería ser: un fragmento de la palpabilidad de la gracia manifiesta de Dios. Al admitir que mi condición de miembro de la Iglesia se ha vuelto mentira, suprimo la falsa apariencia que tiene esta pertenencia mía a la Iglesia. De este modo, la verdad de mi existencia obtiene, en la confesión a la Iglesia, la tangibilidad encarnatoria que le corresponde. Sólo entonces puede la Iglesia pronunciar sus palabras de reconciliación que me devuelven la paz con Dios: a la justificación que me redime en el ámbito de la comunidad terrena corresponde el perdón justificante dado por Dios en el cielo.

Acudiendo a la Iglesia como pecadores que confiesan su culpa, nos aseguramos también su oración intercesora. Ésta no se agota en la liturgia penitencial, hoy tan reducida. La Iglesia intercede por

nosotros al invocar, día a día, sobre los altares la misericordia de Dios, en la oración de los santos y en la cruz que soportan los que le son fieles. No acudiríamos a ella arrepentidos, si la gracia no nos hubiera poseído anticipadamente; no podríamos contar con la gracia de la confesión, si la Iglesia esposa santa del Señor, no estuviera intercediendo siempre por nosotros, si no fuera su cuerpo que está con él en Dios como acto de redención, mediatrix de la gracia para cada uno de sus miembros. Pensemos también que la oración por los pecadores es un deber del sacerdote a lo largo de toda su vida.

III. *Anamnesis de la cruz de Cristo*

Santo Tomás de Aquino, en la tercera parte de la Suma Teológica, dice que cada sacramento es un *signum rememorativum*, un signo conmemorativo de la acción redentora de Cristo, signo eficaz de la gracia presente aquí y ahora y proyectada al futuro, un presagio de la definitiva salvación. Aplicando al sacramento de la penitencia, quiere decir: en este sacramento, la realidad de la cruz de Cristo, que es juicio de la divina gracia sobre el pecado, penetra con tangibilidad histórica en nuestra vida. Realizando en este sacramento una conversión auténtica y colocándonos al pie de la cruz, anunciamos en ella la muerte del Señor hasta que vuelva. El liberarse, el distanciarse de uno mismo en la penitencia es una real participación en la autoentrega de Cristo en la cruz. Pero lo es sólo cuando, con la gracia de Dios, se eleva a la categoría de acto sobrenatural. Como tal, nuestra penitencia no es un incoloro acto ético-natural al que se añade una elevación sobrenatural, sino que es prolongación ininterrumpida de la vida de Cristo en la forma específica de la penitencia, por la que el hombre, confesándose, se condena y se aparta de sí mismo (el *krinein* paulino significa ambas cosas).

Esta autoescisión justiciera no es sin más evidente. Sólo porque estamos acostumbrados desde niños al sacramento de la penitencia, creemos realizarlo sin esfuerzo. Pero a quien realmente ha pecado y se ha identificado con su mala acción tiene que serle enormemente difícil condenarse a sí mismo y al mismo tiempo creer que

Dios le es benévolo. Esta escisión juzgadora sólo podemos lograrla, si Dios trata con nosotros y su gracia nos capacita para ella. Así se produce también la síntesis entre la prolongación sacramental de la cruz de Cristo en la plasticidad del sacramento de la penitencia y la prolongación existencial que reina en el arrepentimiento del corazón del pecador. De este modo, la cruz de Cristo queda como juicio de la gracia en nuestra existencia. Se pone de manifiesto la total absurdidad del pecado y la más poderosa aún gracia de Dios. Ambas llegan a su manifestación histórica, cuando en el sacramento de la penitencia celebramos el memorial de la cruz de Cristo.

Y este juicio de la gracia es ya entonces — Tertuliano lo dijo — un anticipo del juicio futuro. El sacramento de la penitencia es un signo pronóstico de la irrupción del reino definitivo de Dios en nuestra vida individual. Tenemos que aguardar este juicio escatológico del insondable Dios santo que escruta el corazón y las entrañas. De suyo, no podemos saber si en él resultaremos dignos de misericordia o de ira. Lo que sí podemos hacer es anticiparlo ahora sacramentalmente, con la fe, la esperanza y el amor, de suerte que nos alcance la gracia como desvelamiento.

IV. *La confesión de devoción*

Lo dicho hasta aquí podría constituir una invitación a la confesión frecuente. Prescindiendo de la legislación positiva de la Iglesia, que en esta materia es marcadamente discreta, no existen argumentos para sostener y explicar que la confesión frecuente sea un medio necesario o un precepto obligatorio. No podemos suponer una tal fundamentación. No podemos alegar, en favor de la confesión frecuente, que el perdón de los pecados se hace en ella más fácil o más seguro que en un examen de conciencia verdaderamente sincero, en que uno se arrepiente «privadamente» de sus pecados.

Tampoco cabe decir que sólo la confesión de devoción provee las gracias necesarias para la vida cotidiana, ya que también la eucaristía es remedio en la lucha con nuestras faltas diarias. Tam-

bién la dirección espiritual puede hacerse fuera del sacramento de la penitencia. Pero que, para el cristiano, la gracia y su juicio deben adoptar la forma más tangible que quepa, es algo que radica plenamente en la esencia encarnatoria del cristianismo.

Por lo tanto, la confesión frecuente no es propiamente un deber, pero sí una apropiada continuación de la estructura encarnatoria del cristianismo. Con nuestra confesión frecuente, testimoniamos que la gracia de Dios es gracia de Cristo libremente regalada. Si sólo arreglamos cuentas con nuestra conciencia, cabría pensar, más o menos explícitamente, que se trata de un asunto que, en el fondo, tiene que ver sólo con el Dios transcendente, que siempre es misericordioso. Pero no es éste el caso de la gracia. La gracia es un acontecimiento, un regalo inesperado e indebido, incomprensible e incalculable, que no podemos exigir, que no está siempre y en todas partes a nuestra disposición, sino que, mientras dura el eón de Cristo, se da únicamente en el *topos metanoias*.

También la gracia de un examen de conciencia, mudo y contrito, es gracia del Hijo de Dios encarnado, y así tiende a concretarse sacramentalmente. El esclarecer la conciencia de la estructura encarnatoria de la gracia y realizarla, en la confesión, hasta la corporeidad de la existencia cristiana, es el significado teológicamente más importante de la confesión de devoción.

A esto pueden añadirse muchas consideraciones de orden pastoral y ascético: así examinamos mejor nuestra conciencia, nos arrepentimos más seriamente, nos sujetamos a un control objetivo, muy saludable, que difícilmente tendríamos de otro modo; recibimos unos consejos que nos atan con más fuerza.

Deberíamos pensar además lo siguiente: si nosotros, sacerdotes, confesamos sólo los pecados mortales, pronto o tarde los seglares seguirán nuestro ejemplo. Esto vendría a significar, con el tiempo, que todo el que se acercara al sacramento de la penitencia, automáticamente quedaría difamado como pecador grave. Con ello se daría pie a que este sacramento tomara una configuración, ciertamente no inconciliable con su naturaleza, pero que implicaría una vuelta a la práctica penitencial, desafortunada desde el punto de vista pastoral, de la Iglesia primitiva, que indujo a quienes estaban en pecado mortal a demorar hasta la muerte la reconciliación.

Un obispo protestante decía una vez a sus párrocos luteranos: «En nuestra Iglesia tenemos que rescatar y revitalizar la confesión, las llaves. No lo conseguiremos, si nosotros, los pastores, no nos confesamos con cierta regularidad, aun cuando no tengamos pecados que excluyen del reino de Dios.» En nuestro tiempo, se ha hecho, pues, posible que los protestantes, los luteranos y los calvinistas, adviertan que les falta la penitencia realizada explícitamente ante el poder de las llaves de la Iglesia y que se esfuercen por re-encontrarla. ¿No resultaría raro que nosotros, por ligereza o comodidad, arrinconáramos la confesión frecuente?

XI

MUERTE, JUICIO E INFIERNO [65-71]

Observación preliminar

San Ignacio cierra la primera semana de los ejercicios con una meditación sobre el infierno. En otros lugares de su libro, muestra san Ignacio el deseo de que el ejercitante aborde también el problema de la muerte y del juicio (véanse las «Anotaciones», las «Adiciones» o normas para la meditación y las reglas de elección [186 y 197]). Nos permitimos, pues, añadir a la meditación del infierno los temas de la muerte y el juicio.

La oración preparatoria es la habitual. En el primer preámbulo, *imaginar el momento de morir o un muerto. O también, atenerse al preámbulo con que san Ignacio introduce la meditación del infierno. Y aquí hace pedir al ejercitante «interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que, si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no venir en pecado»* (n. 65, 2.º preámbulo).

I. *La muerte*

La muerte del hombre es terriblemente ambivalente en su significado. Ante todo, es la participación en la muerte de Adán y,

como tal, es revelación del pecado, tangibilidad del desespero. Nuestra muerte es asimismo participación en la muerte de Cristo, es decir, participación en el advenimiento de la redención del pecado. En este sentido, es corporeidad de la fe justificante.

Vistas desde fuera, incluso en la experiencia del moribundo, ambos aspectos parecen identificarse. Según cómo el hombre acepte y soporte esta suerte ambivalente, cuya interpretación se le escapa — absoluta desesperación, acaso inconfesada, o radical amor lleno de fe —, muere la muerte del primer pecador o participa en la muerte de nuestro Señor. (En la consideración de los demás rasgos esenciales de la muerte, hallaremos siempre estas dos posibilidades.)

Nuestra muerte es la culminación de la irrepitible unicidad de nuestra existencia personal. La Epístola a los Hebreos, en los capítulos 9 y 10, cualifica la muerte de Cristo como *hapax*. Por ser irrepitible, la muerte del hombre no puede ensayarse. No es posible estudiar anticipadamente la muerte. El hombre muere bien o mal, sin posibilidad de enmienda, hasta tal punto que de la muerte depende, con absoluta totalidad, eso que llamamos cielo o infierno.

Sin perjuicio de su condición irrepitible e inensayable, existe una preparación real para la muerte. Dice san Pablo que morimos a lo largo de toda la vida (2 Cor 4, 7s). Es verdadero el dicho de que la muerte es lo que fue la vida. Al morir, alcanza suprema realidad aquel «dejar» del Principio y Fundamento. En cada acto moral, que prefiere el bien superior y remoto al más a mano y atrayente, se da, en verdadero sentido, un anticipo de muerte. Con la irrupción de la muerte y con la ruptura de la existencia que la caracteriza esencialmente, se nos impone la indiferencia. En aquel momento, todo se nos quita. Aunque estemos en una clínica, convenientemente atendidos, en realidad pendemos con Cristo entre cielo y tierra, y nos vemos excluidos de la comunidad humana. Pero, al mismo tiempo, la muerte es el término en mí mismo: mi estado definitivo.

También la *impotencia de la muerte* puede contemplarse bajo el aspecto adamítico o cristológico. La muerte o es aquella experiencia que expresa la última consecuencia del pecado vencedor en Adán, o es la participación en la autoenajenación de Cristo, nunca tan grandioso y tan total, como en la muerte en cruz.

Pensemos en la *soledad de la muerte*. El moribundo está inexorablemente solo. Nadie puede ayudarle. Podemos compartir con otro la vida; la muerte, nunca. Pero la soledad de la muerte es sobre todo, corpórea y desnudamente, el hallarse solo, esqueléticamente tangible, delante del Dios viviente y oculto: bendito abandono de Cristo o infeliz lanzamiento en las tinieblas eternamente repletas de odio.

La irrepitibilidad de la muerte explica también su *definitividad*. En la muerte, estoy verdaderamente acabado. Después no existe vida, en el sentido de que mi existencia en realidad de modo parecido aún «continuará». Morir significa un radical e incuestionable ser con Dios o contra Dios. La definitividad de la muerte es, por lo mismo, decisión última. Y en este sentido, la muerte del hombre es también su juicio.

II. *El juicio*

Los términos *krianein*, *iudicare* y «juzgar» tienen muchos sentidos. *Krianein* significa separar y también decidir. *Iudicare* tiene el sentido de poner de manifiesto el estado objetivo de algo. «Juzgar», formar juicio sobre algo, sobre su verdad. Tal como nosotros lo vemos, los que aún no nos hallamos en tal trance, el juicio es terriblemente ambivalente. De él puede decirse: «es terrible caer en las manos del Dios vivo», cuando uno, como Adán en el paraíso, se ha escondido de Dios. Pero, por otra parte, cuando uno muere la muerte de Cristo, valen del juicio las palabras de Jesús: «el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna y no es juzgado». Y todo el que muere con Cristo puede exclamar: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.»

Este juicio pondrá a la vista sólo cosas «conocidas». Patentiza lo que ya está en nuestros corazones, en el más profundo y compendioso centro de nuestra naturaleza, de suerte que, sólo en él, estamos propiamente «cabe nosotros». Y, sin embargo, el juicio será, hablando humanamente, la gran sorpresa. En Mt 25, 37s se nos transmite una expresión de Jesús, que pone en boca de los justos, y también de los injustos, esta pregunta: «Señor, ¿cuándo te

vimos hambriento...?» Tomadas en toda su fuerza, estas palabras del Señor nos dicen que el juicio descubrirá también lo que se nos oculta, lo que nos hemos ocultado a nosotros mismos, lo desechado por nuestros corazones. Y lo descubrirá precisamente en los simples actos de nuestra vida (cf. Gál 5, 13s). El juicio presentará estas acciones tal como son, aun cuando nosotros, por superficialidad o maldad, hayamos reprimido esta verdad suya. Nos mostrará nuestros actos como presentes aún en nosotros, como algo que da su impronta al rostro eterno de nuestro ser; que no puede desaparecer, sino que, pese a su dispersión individual durante la historia, está allí todo reunido.

Mirando el juicio cara a cara, podemos decir con san Pablo: «Si nos juzgáramos a nosotros mismos, no seríamos juzgados» (1 Cor 11, 31). Si nos apartáramos de la mentira, que quiere hacerse pasar por verdadera esencia nuestra, de nuestras mentiras existenciales, de las deformaciones de nuestro carácter, del trueque de los valores establecidos por Dios con los que nosotros nos hemos acomodado; si nos separáramos del mundo que yace en el malo, si nos hiciéramos libres en la indiferencia y en el «más» para Dios, no seríamos juzgados.

III. *El infierno*

Preámbulo: «El primer preámbulo, composición: que es aquí ver, con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno» [65].

1. La aplicación de sentidos.

La aplicación de sentidos, que aquí recomienda san Ignacio, *con frecuencia se entiende mal o se concibe con demasiado simplismo*. No se trata de desplegar barrocamente un cuadro fantástico del infierno, que no corresponde a la realidad y no puede, por tanto, tomarse en serio. Ahora bien, si existe en el orden de la creación la posibilidad de que una creatura se condene eternamente,

será posible hacer una aplicación de sentidos que — digámoslo francamente — parece en san Ignacio un tanto simple; pero no porque su pensamiento sea superficial, sino porque no era un hombre que describiera con facilidad los matices psicológicos.

Da la impresión que san Ignacio no conozca la llamada *poena damni*, la pena del abandono, y ponga unilateralmente en la esfera de los sentidos todo el tormento del infierno. En realidad, san Ignacio no puede experimentar la presencia de lo espiritual tan sólo en el pensamiento teórico, sino que posee una especie de sensibilidad para percibirla directamente en las cosas sensibles. No es la suya una fantasía educada racionalmente que selecciona a su arbitrio. Alcanza más bien la verdadera facultad imaginativa de «encuadrar» la realidad concreta en la única totalidad del conocimiento humano oculto en la inmanencia (que represente siempre una unidad y que, en definitiva, no se disocia en razón y sensorialidad).

Intentemos describir con otras palabras la «aplicación de sentidos» tal como san Ignacio la concibió aquí para la «imaginación». Para ello, trasladémonos, no desde fuera, sino, por así decirlo, desde dentro, a la situación de soledad extrema e implacable del hombre que se ha replegado en sí mismo, donde ya nadie le ayuda, a nadie puede confiar su lamento dolorido, donde, enteramente abandonado, sólo consigo mismo, no le queda sino soportarse. En parte alguna ve la justicia bondadosa de Dios. Hay obscuridad, y la iluminación de su ser — toda, la espiritual y la sensible — no es ya más que experiencia de las tinieblas o vacío opresivo. Este solitario, que sólo está cabe sí porque sólo a sí mismo ha querido, vaga en la obscuridad de su encarcelada existencia y nunca sale de sí mismo. Se ve forzado a sostener un monólogo eterno: el diálogo ha muerto, ya que todo hablar vive solamente en el amoroso abrirse al otro y ser con el otro. No le alcanza la amorosa llamada de Dios. La llamada existe, pero no para él, pues el Dios del amor ya no alcanza el corazón total y definitivamente cerrado.

No siendo unos condenados, sólo aproximativamente podemos ponernos en situación. Intentemos, no obstante, gustar la amargura interior de ese hombre, el autorresecamiento; sentir la quemadora incisión del absurdo en que se ha enredado hasta el punto de no

hallar salida; más aún, de no querer salir — ya que se ha decidido para siempre —, aunque ahora experimente la desnuda verdad de su culpa deliberada, viviendo, en cierto sentido, enteramente en la extrema intensidad de esta experiencia. Hagamos nuestra la asfixia mortal, la sofocante parálisis de este autoencerramiento.

Ésta sería la «aplicación de sentidos» al infierno tal como san Ignacio quiere que se haga. No es un cuadro del infierno hecho con elementos irreales. La auténtica «aplicación de sentidos» no llega a su objeto desde fuera, sino que penetra en él, zambulléndose en su interior. Se identifica en algún modo con él, por cuanto surge de donde nuestro espíritu, como creado y humano, da origen a la sensibilidad, se integra y expresa en ella, adueñándose así enteramente de sí mismo.

Si nuestra fe en el infierno no quiere vaciarse en una abstracta irrealidad, más aún, si ha de ser humanamente viva, es preciso que cuanto la reflexión metafísico-teológica nos dice acerca del estado de los condenados se extienda a su expresión en el ser corpóreo-espiritual; se plasme, en una palabra, por medio de la imaginación sensible.

Poco más habría que decir. Los puntos particulares que san Ignacio propone, como la expresión «el verme de la conciencia», desmienten que por «aplicación de sentidos» entienda representaciones exteriores de la fantasía.

2. Sentido de la meditación del infierno.

Esta meditación tiene que ser una humillación de nuestro amor a Dios. Debo darme cuenta de la problematicidad y precariedad de mi amor y, preocupado por ello, debo pedir a Dios que, si llegara a olvidarme de ese amor, me guarde, por temor al infierno, de decirle un último «no».

Puedo olvidarme de este amor, puedo prevaricar de Dios. Nunca estoy seguro de mí mismo. Sólo lo estaré, si me entrego siempre de nuevo a la gracia de Dios. Y sólo realizo esta donación, esta salida de mí mismo, cuando tengo conciencia de mi inseguridad, es decir, si me aplico, con apremio existencial, la meditación del infierno.

Tengo que captar con claridad que el infierno no es una cosa más del mundo que, en el fondo, me queda muy lejos; sino que, como condenación absoluta, es precisamente una verdadera posibilidad existencial mía, que, por la acción de mi libertad, puede llegar a ser mi propia vida. El infierno no nos sobreviene como algo con lo que chocamos, algo que Dios nos ha impuesto por nuestras malas obras. Nuestro mismo pecado es ya, en el fondo, soledad infernal, tinieblas, quemazón absurda, ahogadora, muerta. Lo que llamamos *infierno*, en realidad, es sólo su última y definitiva culminación. La posibilidad del infierno, de resultados de la libre acción del hombre, es la consecuencia lógica de la situación humana que rechaza la misericordia de Dios.

En esta meditación, no nos preguntamos si la posibilidad de un estado infernal definitivo como consecuencia de los pecados, con la que cada uno de nosotros debe contar, se ha hecho realidad actual para muchos hombres. Preferimos decir con Teresa de Ávila: *éste es el infierno al que yo puedo ir. Y si yo puedo esperar que los demás no experimenten la condenación, si puedo pensar bien de los otros y perdonarles, cuando se trata de mí, peregrino sobre la tierra, tengo el deber de aceptar con humildad que el infierno puede surgir de mi corazón, del centro de mi naturaleza.*

Mientras peregrino sobre la tierra, sólo de forma aproximada lograré tomar en serio el infierno como real posibilidad mía. Puedo vislumbrar existencialmente su absoluta desesperanza si, partiendo de la experiencia del pecado y aplicando toda mi inteligencia, intento penetrar aquí lo que debe ser el pecado en su término, cuando se ha realizado plenamente. Una vez aceptada en la totalidad de nuestro ser personal, la fe en el infierno significa necesariamente, acaso sin fantasía alguna, un «sentir y gustar internamente» la *perdición, tal como lo prevé san Ignacio en esta meditación.*

Si esta meditación tiene que ser verdaderamente una empresa existencial, no puede ceñirse a la «aplicación de sentidos». Dado que tenemos todas las posibilidades de que nuestra vida no remate en la perdición, debemos finalizar situándonos, con toda la tremenda seriedad de la meditación del infierno, ante la cruz del Señor. Allí donde, como en ninguna parte, se nos presenta el amor de Dios y se nos solicita al amor de Dios, allí hemos de sentir, aterroriza-

dos, la volubilidad de nuestro amor. Al entregárselo a Dios en toda su pobreza e inseguridad, le diremos: Quiero amarte todavía, cuando ya no me esfuerce más por amarte. Quiero asirme entonces a ti por temor a mí. Sé que puedo renegar del amor, que puedo hundirlo en la tentación. Conozco la raíz última de esta precariedad de mi amor; no procede autónomamente de mi interior, sino que me ha sido dada como centro de mi ser. Aun como amor que mueve es radicalmente movido, incluso en su personalísima unicidad. Hasta cuando amo a Dios con amor que engendra una eternidad bienaventurada, es Dios quien da caza a mi amor. El verdadero conocimiento del amor de Dios en el hombre es, por tanto, conciencia permanente de que es regalo de Dios y que está expuesto a la tentación. Tal amor, para lograrse plenamente, tiene que ser también amor humillado.

Meditando en el infernal antípoda de este amor, nos percatamos de lo que somos y deberíamos ser, y venimos así espontáneamente al *castus timor* de nosotros mismos, que debería constituir el fruto de esta meditación sobre el infierno. El fondo, siempre presente, de esta meditación y su apremiante término debe ser, pues, el otro que constituye nuestra norma: Cristo crucificado. Él, que persigue nuestro amor, nos regala continuamente el amor. De lo alto de su patíbulo y su espantosa muerte, que implica también nuestro juicio, suena la palabra que silenciosamente nos acosa: podemos ser infieles a nuestro amor y hundirnos egoístamente en nuestra insulsa vaciedad.

XII

LA ENCARNACIÓN DE DIOS [101-109]

Observación preliminar

Con esta meditación entramos en la «segunda semana de ejercicios». En los ejercicios de mes, san Ignacio ha reservado mucho tiempo a la contemplación de los misterios de la vida oculta y pública de Jesús. Tendremos que contentarnos con algunas meditaciones fundamentales. Para advertir su importancia, convendrá anteponer algunas reflexiones teológicas, aunque parezcan meteros en honduras de especulación teológica y apartarnos de la oración devota¹.

Preguntémonos con toda sencillez: ¿qué pensamos los cristianos cuando afirmamos en la profesión de fe que el Verbo de Dios se ha hecho hombre? Responder a esta cuestión, siempre en renovado esfuerzo, es el quehacer total de la cristología que nunca termina. Esta cuestión, completamente de principiantes, la planteamos conscientes de que, a pesar de todo, nos propone un quehacer excesivo para una breve hora. Por eso la planteamos reservándonos el derecho de exponer, un poco arbitrariamente, unas cuantas por-

1. A partir de este punto y hasta el fin del capítulo, el autor reproduce, casi en su integridad, unas páginas recogidas anteriormente en el iv volumen de su obra *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964. Creo oportuno presentarlas en la misma versión castellana de dicha obra, debida a Justo Molina. (N. del T.)

ciones de una respuesta total que, en tanto total, no podemos dar. Al hacerlo, más que repetirla explícitamente, suponemos la respuesta del magisterio eclesiástico. ¡No es que las viejas fórmulas que responden a esta cuestión hayan sido derogadas por anticuadas o, incluso, dejadas a un lado por falsas! ¡Dios nos libre!

Y es que la Iglesia y su fe son siempre las mismas en su historia propia. Si no, tendríamos acaeceres de una atomizada historia de la religión, pero ninguna historia una de la Iglesia una y de la fe siempre la misma. Pero justamente porque esta Iglesia una y la misma tuvo una historia y sigue teniéndola todavía, la fórmula *antigua no es sólo el fin, sino también el punto de partida*. De tal manera que en el movimiento espiritual de apartamiento de y regreso a ella radica la única garantía, o digamos con más cautela, la esperanza de que hemos... *entendido* la fórmula *antigua* tal y como todo entender acaece: no de forma que lo entendido quede pasado, sino que movido salga al misterio sin nombre que sustenta todo entender.

Si esto es en general ya así, es decir, si el verdadero entender es siempre el abrirse del cognoscente al interior del misterio que la mirada no alcanza, y si tal misterio no es el resto, sólo provisionalmente y todavía no-dominado de lo comprendido, sino la condición de la posibilidad del comprender aprehensivo de cada individuo, la incomprendibilidad, que nos abarca, del todo original — llámase como se quiera a ese todo —, no es extraño que esto tenga que acaecer sólo cuando el destino aprehensible de la Palabra incomprendible debe ser comprendido.

El Verbo de Dios se ha hecho hombre. Al enunciar en esta breve hora dicha proposición, con el fin de entenderla, hemos de renunciar a decir algo sobre su sujeto, sobre ese Verbo de Dios en sí a quien tal proposición se refiere. Esto, aun siendo aquí inevitable, es muy peligroso. Pues podría suceder que se errara la intelección de la Encarnación pensando una realidad muy poco clara con ese «Verbo de Dios» que se hace hombre.

Es verdad que, a partir de Agustín, la teología escolar se ha acostumbrado a pensar que es obvio *que cada* uno de esos tres no-numéricos, a quienes nosotros llamamos las personas de la divinidad una, puede hacerse hombre, con tal de suponer solamente

que lo quiera. En este supuesto, Verbo de Dios, en nuestro enunciado, no significa en orden a su intelección mucho más que un sujeto divino cualquiera, una hipóstasis divina: «uno de la Trinidad se ha hecho hombre». No se necesita, por tanto, en este supuesto, saber más claramente algo que sólo le pertenezca al «Verbo» divino mismo, para entender el enunciado.

Pero si se pone en duda, con una tradición más antigua anterior a Agustín, dicho supuesto, no se puede, entonces, prescindir, tan fácilmente como sea posible, de entender el predicado a base de una intelección más rigurosa del sujeto del enunciado. Y es que *si en el sentido y en la esencia precisamente del Verbo de Dios está contenido que él y sólo únicamente él es justamente quien comienza y puede comenzar una historia humana, en caso de que Dios se apropie de tal manera el mundo que dicho mundo sea no sólo su obra distinta de él, sino su realidad propia — en tanto su «naturaleza» apropiada o su «mundo-entorno», dado necesariamente con ella —, puede ser, entonces, que sólo se entienda qué es la Encarnación sabiendo lo que es justamente el Verbo de Dios, y que sólo se entienda suficientemente qué es el Verbo de Dios sabiendo lo que es la Encarnación.*

Nosotros, sin embargo, renunciamos — al menos por ahora — a partir de este punto en nuestro esfuerzo por lograr una intelección. Empezamos por el predicado de la proposición sobre la que reflexionamos.

I. Dios se hace HOMBRE

El Verbo de Dios se ha hecho *hombre*. ¿Qué significa «hecho *hombres*»? Por lo pronto no preguntamos, ni mucho menos, qué significa decir que dicho Verbo se ha «hecho» (ha «devenido») algo. Nos fijamos en lo *que* se ha hecho. Hombre. ¿Lo entendemos? Podría decirse: «hombre» es, en absoluto, la porción más inteligible de este enunciado. Hombre es lo que *nosotros* somos; lo que diariamente vivimos; lo que fue pre-experimentado e interpretado miles de millones de veces en la historia a la que pertenecemos; lo que conocemos por dentro — cada uno en sí, en su

«mí» — y por fuera, a partir de nuestro mundo en torno. Podría añadirse, incluso: en esta realidad así sabida se puede distinguir su consistencia fundamental de contenido, por una parte, de las modificaciones causales y, por otra, de un último ser-para-sí, y llamar, entonces, a tal consistencia fundamental — su contenido, el «qué» en ella — «naturaleza».

En tal caso nuestro enunciado significa: el Verbo de Dios ha asumido una «naturaleza» humana individual y así se ha hecho hombre. Pero ¿sabemos, por lo dicho, qué es el hombre y con ello la «naturaleza humana»? Desde luego que sabemos muchas cosas sobre el hombre. Las ciencias más diversas proponen todos los días enunciados sobre él y todas las artes, cada una a su manera, hablan sobre este tema inagotable. Pero ¿se ha «definido» con ello al hombre?

Evidentemente, sólo se puede definir, dar — limitando — una fórmula que enumere adecuadamente la suma de elementos constitutivos, cuando se tiene un objeto «cósico» (*sachhaften*), compuesto de últimas partes originalmente constitutivas (*Urbestandteilen*), que sean ellas mismas realidades limitadas, últimas y entendidas en sí, o sea delimitadas nuevamente — es decir, ahora — por sí mismas.

Dejamos de lado la cuestión de si, en este sentido, es posible una definición en sentido riguroso. Tratándose del hombre es, en todo caso, imposible. El hombre es, esta podría ser la definición, la indefinibilidad llegada a sí misma. Muchas cosas de él son definibles, al menos en algún sentido. Se le puede llamar también *ζῷον λογικόν animal rationale*. Pero antes de alegrarse por la sobria claridad de dicha «definición», habría que reflexionar sobre qué significa propiamente *λογικόν*. Y es que si se hace esto se va a parar — literalmente a lo sin-orillas: pues sólo puede decirse lo que el hombre es afirmando lo que hace y lo que le incumbe. Ahora bien, esto es lo sin-orillas, lo sin nombre. De ahí que el hombre sea, en su *esencia*, en su naturaleza, el misterio. No porque él sea la plenitud infinita e inagotable — la forma originaria (*Urform*) de lo que para nosotros es misterio — del misterio operante, sino porque él, en su esencia peculiar, en su fundamento original, en su naturaleza, es el estar-referido, pobre y que llega a sí mismo, a esa plenitud (la forma del misterio que nosotros mismos somos).

Después de haber dicho todo lo que, en tanto al-alcance-de-la-mirada y definible puede ser afirmado de nosotros, no hemos afirmado todavía absolutamente nada sobre nosotros. A no ser que en todo ello hubiéramos dicho conjuntamente que nosotros somos los referidos al Dios incomprensible. Ahora bien, dicho estar-referidos, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprehender libremente por el incomprensible, de acuerdo con el acto que, inexpresablemente, es la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo.

Nuestra existencia consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos en tanto pobre estar-referidos al misterio de la plenitud. El «a-donde» (*Worauf*) propiamente dado de nuestra decisión que acepta o rehúsa, en tanto acción de la existencia, es el misterio que nosotros somos. Y él es nuestra naturaleza. Porque la transcendencia que somos y hacemos trae consigo la existencia nuestra y la de Dios, y ambas como misterio. Teniendo en cuenta siempre que un misterio no es algo todavía no desvelado que en tanto realidad segunda está junto a otra comprendida y penetrada. Entendido así el misterio se confundiría con lo no sabido todavía no descubierto.

El misterio es, más bien, aquello que justamente en tanto impenetrable está ahí, está dado. El misterio es lo que no puede ser procurado. No es una segunda realidad, sólo por ahora y todavía inexpugnada. El misterio está dado en tanto indomable horizonte dominador de toda comprensión que hace comprender la otra callándose, estando-ahí él mismo en tanto incomprensible.

El misterio, por lo tanto, no es lo provisional que se supone o que en sí podría existir también de otra manera, sino la peculiaridad que caracteriza a Dios — y a nosotros desde él — *siempre* y necesariamente. Y de tal manera que la visión inmediata de Dios que nos ha sido prometida como nuestra perfección es la inmediatez de la incomprensibilidad, es decir, justamente la desaparición de la apariencia de que todavía, y sólo por ahora, no hemos llegado al fondo. Pues en tal visión veremos en Dios mismo, y ya no sólo en la pobreza infinita de nuestra transcendencia, que él es incomprensible. Ahora bien, la visión del misterio en sí mismo aceptado en *amor* es la bienaventuranza de la criatura y convierte a lo cono-

cido como misterio en la zarza incombustible de la llama eterna del amor.

Pero ¿adónde hemos ido a parar? Nos hemos acercado a nuestro tema. Y es que si la naturaleza humana es tal, entonces entendemos ya más claramente — siempre, naturalmente, en el ámbito del misterio fundamental que es Dios y que somos nosotros — lo que significa que Dios asuma una naturaleza humana como suya. Esta naturaleza indefinible, cuyo límite — la «definición» — es el ilimitado estar-referido al misterio infinito de la plenitud, cuando es asumida por Dios en tanto *su* realidad, ha llegado absolutamente al punto hacia el que en virtud de su ser está siempre de camino. Su *sentido* — no una ocupación casual, llevada a cabo accesoriamente, que también pudiera dejar — es ser cedida, entregada, ser lo que se perfecciona y llega a sí desapareciendo para sí mismo y constantemente en el interior de la incomprendibilidad. Pero justamente esto acaece y se logra en una medida no-superable, en el rigor más radical, cuando esa naturaleza entregándose así al misterio de la plenitud está de tal manera alienada que llega a ser naturaleza de Dios mismo.

La Encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepetiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es entregándose. Quien entiende de verdad lo que teológicamente significa la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la capacidad de ser asumida la naturaleza humana por la persona del Verbo de Dios, sabe que esa *potentia* no puede ser una capacidad más junto a otras posibilidades en la consistencia del ser (*Seinsbestand*) del hombre, sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana. Pero quien comprende esto no puede negar, en teología escolástica, que tiene que ser posible y justificado describir dicha esencia de modo que aparezca exactamente como tal potencia. Y justamente eso es lo que hemos intentado indicar de la manera más sencilla posible.

Ahora bien, tal intento no significa que la posibilidad de la unión hipostática como tal sea rigurosamente evidente *a priori*, es decir, independientemente de la revelación de que existe de hecho. Y tampoco significa que tal posibilidad tenga que ser realizada en cada hombre que posea dicha esencia.

Lo primero no, porque con la transcendencia del hombre está dado ya, de una parte, que una de-finición, una delimitación «finitizante» (*verendlichende*) de sus posibilidades sería falsa. Es, por lo tanto, justificada una prolongación hipotética, por lo menos, y una culminación de las posibilidades iniciadas con su transcendencia. Pero es que, de otra parte, toda plenitud sigue siendo hipotética mientras no se pruebe — lo que en nuestro caso es, sin duda, imposible — que tal transcendencia perdería, en absoluto, todo sentido si no encontrase, justamente *así*, su plenitud. Pero como dicha transcendencia es precisamente la apertura incondicionada frente al misterio *libre* que impone al hombre el abandonado tener-que-dejar-disponer-de-sí, a partir de ella no se puede derivar una exigencia de tal plenitud. Pero, por ello, tampoco es posible un conocimiento riguroso de su posibilidad, ni siquiera teniendo en cuenta lo que a nosotros precisamente quizá se nos oculte.

Y por eso resulta también, en segundo lugar, que no tiene que ser realizada en todos los hombres. El hecho de nuestra simple creaturalidad y de nuestra pecaminosidad, de nuestro riesgo radical, muestra bajo la iluminación de nuestra situación en el Verbo de Dios que tal plenitud, de hecho, no está dada en nosotros como ya cumplida. Sin embargo, podemos decir: Dios ha asumido una naturaleza humana porque tal naturaleza es, en virtud de su esencia, abierta y asumible, porque sólo ella — a diferencia de lo definido que carece de transcendencia — puede existir en la plena entrega de sí misma y llega justamente así a la perfección de su propio sentido incomprensible.

Al hombre, en último término, no le cabe elección: o termina entendiéndose como vacío banal, tras el que se llega para advertir con la sonrisa cínica del condenado que detrás no hay nada, o — como él mismo no es, ciertamente, la plenitud que pueda descansar tranquilamente en sí — es encontrado por la infinitud y deviene así lo que él es, el que no llega al fondo, porque lo finito sólo puede ser transcendido al interior de la plenitud inabarcable de Dios.

Ahora bien, si ésta es la esencia del hombre, él sólo alcanzará la plenitud no-superable de la esencia, a cuya plenitud sin exigencias — perfecto a su manera — siempre está de camino, cuando

crea reverencialmente que en algún sitio una esencia tal posee de tal modo ex-sistencia en el «dentro» de Dios que es el puro ser-entregado al misterio de la pregunta-sobre-ese-misterio, la pregunta llegada a ser indiscutible, por haber sido asumida por el que la responde como su propia respuesta. Y entonces — si podemos expresarnos así — no es tan extraño *que* algo así sea, pues esta extraña realidad en el puro misterio de la intelección primigenia del hombre vibra ya como el mismo todo perfecto. La cuestión más difícil es *cómo* y *dónde* y *cuándo* puede ser nombrado con nombre terreno el que tal es.

Pero quien busca *a aquel*, al que se pueda presentar, como «plenificador», el misterio eterno de la pura plenitud del propio ser, puede advertir ingenuamente — si busca «fácilmente», es decir, con mansedumbre y con ojos de inocencia — que sólo en Jesús de Nazaret puede uno atreverse a creer que aquí acaeció aquello y acaece eternamente. Todos los demás estamos más lejos de Dios porque siempre tenemos que pensar que solos nos entendemos. Él, sin embargo, *sabía* que su misterio sólo lo conoce el Padre, y con ello conocía que sólo él sabe al Padre.

En todo lo dicho hay que advertir todavía, para evitar equívocos, que tal cristología — a la que hemos aludido en nuestras precisiones — no es una «cristología concencial», en oposición a una cristología ontológica de la unidad substancial del Logos con su naturaleza humana. Por el contrario, la cristología aludida, basándose en el conocimiento metafísico de una auténtica ontología de que el verdadero ser es el espíritu en cuanto tal, intenta formular la parte ontológica opuesta a los enunciados ónticos de la tradición — necesariamente subordinada a dichos enunciados — para que así se entienda mejor lo que dicen y para que los enunciados tradicionales verdaderos no den la impresión mitológica de que Dios, en el disfraz y librea de una naturaleza humana que, al adherirle sólo extrínsecamente, le oculta, ha mirado en su tierra si todo andaba en buen orden porque desde el cielo ya no podía hacerlo.

Y todavía otra cosa: toda idea de que esta humanidad divina acaece tantas veces cuantos hombres hay, de que no es el milagro irreplicable, equivaldría, de una parte, a decir que tal historicidad

y personalidad fue rebajada al grado de la naturaleza, del siempre y en-todo-lugar, de suerte que dicha verdad sería así mitologizada. Tal idea perdería de vista, por otra parte, que esa humanidad de Dios en la que, como individuo, está ahí para cada hombre siempre individual — pues para eso es hombre, y no para endiosar la naturaleza — no puede ser agraciada una cercanía y un encuentro con Dios esencialmente mayores y esencialmente distintos y no lo es en sí más que con la cercanía y encuentro con Dios asignados efectivamente a todo hombre en gracia: con la *visio beata*.

II. Dios se HACE hombre

El enunciado que queremos entender mejor es el siguiente: el Verbo de Dios se ha hecho, ha *devenido* hombre. Vamos a reflexionar sobre el «devenido». ¿Puede Dios «devenir» algo? En todo panteísmo o cualquier otra filosofía para la cual Dios es (*west*) «históricamente» sin más, a tal cuestión se contesta desde siempre afirmativamente. Pero el cristiano y la filosofía verdaderamente teísta se encuentran, a este respecto, en una situación más difícil. Profesan que Dios es el «inmutable», el que *es* absolutamente — *actus purus* —, el que en beatitud libre de toda amenaza, en la carencia de toda menesterosidad propia de la realidad infinita, posee, por eternidades, en plenitud absoluta, inmóvil y serena, desde siempre, lo que es, sin devenir primero, sin tener que llegar a alcanzar primero lo que él es.

Y justamente si *nosotros* recibimos para nosotros el peso de la historia y del devenir como gracia y excelencia profesamos necesariamente a *tal* Dios. Pues sólo por ser él la plenitud infinita puede el devenir del espíritu y de la naturaleza ser más que el absurdo llegar-a-sí, concurrente en su propio vacío, de la absoluta oquedad. Es decir, por eso, es la profesión al Dios inmutable y carente-de-devenir de la eterna plenitud lograda no sólo un postulado de la filosofía, sino también un dogma de fe. Pero sigue siendo verdad: el Verbo se ha hecho, ha *devenido* carne.

Y sólo cuando nos hayamos hecho cargo de lo que esto significa seremos de verdad cristianos. No podrá negarse fácilmente

que en este punto la teología y la filosofía tradicionales de escuela comienzan a bizquear y tartamudear. El devenir y la mutación lo explican como acaecido de parte de la realidad creada asumida, no de parte del Logos. Y así, según ellas, todo resulta claro: el Logos, sin padecer mutación alguna, asume lo que, en tanto realidad *creada*, posee un devenir, incluso al ser asumido. De esta forma, todo devenir y toda historia y su tribulación están aquende el abismo absoluto que separa, inconfusamente, al Dios necesario e inmutable del mundo condicionado y mudable.

Pero: sigue siendo verdad que el *Logos ha devenido* hombre; que la historia evolutiva de dicha realidad humana llegó a ser *su* propia historia; nuestro tiempo, el tiempo del Eterno; nuestra muerte, la muerte del Dios inmortal. Es decir, que todo reparto de los predicados — aparentemente contradictorios y una parte de los cuales parece no poder pertenecer a Dios, a dos realidades: el Verbo divino y la naturaleza humana creada — no puede hacer olvidar que justamente una de ellas, la realidad creada, es la del Logos de Dios mismo. Lo cual significa, por tanto, que una vez dada esta razón partitiva y que pretende resolver el problema por medio de tal distribución, todo el complejo de la cuestión vuelve a plantearse de nuevo. La cuestión de la intelección de que el enunciado de la inmutabilidad de Dios no nos impide ver que lo que aquí, cabe nosotros en Jesús, ha acaecido como devenir e historia es precisamente la historia del Verbo de Dios mismo, *su* propio devenir.

Si contemplamos, sin prejuicios y con claro mirar, el hecho de la Encarnación de que da testimonio la fe en el dogma fundamental del cristianismo, hemos de decir sobriamente: Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, *él mismo*, mudable *en lo otro*.

Con ello llegaremos a una ultimidad ontológica que una ontología meramente racional quizá no sospecharía. Cerciorarse de ella y plantarla como fórmula primigenia en los comienzos más radicales y en los orígenes de su decir podrá resultarle difícil. Su enunciado sería: lo absoluto, o mejor dicho, el Absoluto posee, en la pura libertad de su infinita carencia de relación, que siempre conserva, la posibilidad de devenir lo otro, finito; la posibilidad de

que Dios precisamente al y por alienarse *a sí* mismo, por entregarse, *constituya* lo otro en tanto su propia realidad.

El fenómeno primigenio por el que hay que empezar no es el concepto de una «asunción» que supone ya como cosa obvia lo por-asumir y que lo destina después al que asume, sin que lo logre, en realidad, nunca perfectamente, ya que es rechazado por su inmutabilidad, comprendida por sí sola de forma no-dialéctica, fosilizada y aislada, sin que le sea lícito rozarle a él en tanto inmutable. El fenómeno primigenio, dado en dimensión de fe, es, con ello, más bien la *alienación-de-sí-mismo*, el devenir, la *γένωσις* y *γένεσις* de Dios mismo que puede devenir: *llegando a ser*, al constituir lo otro que surge, lo surgido mismo, y sin tener que devenir en su realidad peculiar, en lo original mismo. Al alienarse a sí mismo sin perder su plenitud infinita — porque quien es el Amor, es decir, la voluntad plenificadora de lo vacío, tiene con qué realizar tal plenitud — surge lo otro en tanto su propia realidad. Él constituye la diferenciación de sí mismo conservándola como suya. Y recíprocamente: porque quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio lo constituye en su auténtica realidad.

Dios sale de sí, él mismo, él en tanto la plenitud que se entrega. Dios puede hacerlo. El poder-devenir-histórico es su libre posibilidad primigenia — ¡no su primigenio «tener-que» (*Urmüssen*)! — a causa de la cual es definido en la Escritura como el Amor cuya libertad dilapidadora es lo absolutamente indefinible. Por eso su poder-ser-creador, la facultad de constituir lo meramente otro en sí sin darse a sí mismo, de hacerlo surgir de su propia nada, es sólo la posibilidad derivada, limitada y secundaria que, en definitiva, se basa en dicha posibilidad primigenia, aunque aquélla también podría realizarse sin ésta. Y por eso — ahondando más de lo que hemos hecho hasta ahora — en la criatura misma ha sido depositada, a partir de su más hondo fundamento esencial, la posibilidad de poder-ser-asumida, de ser material de una posible historia de Dios: Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir-de-sí-mismo. Y aun cuando se callara no podría proyectarla de otro modo. Porque incluso este callarse-a-sí-mismo supone siempre oídos que oigan la mudez de Dios.

Desde aquí podría conseguirse quizá — cosa que hemos de pasar por alto — una intelección del hecho de que justamente el *Logos* de Dios ha devenido hombre y de que sólo él puede devenirlo. El decirse inmanente de Dios en su eterna plenitud es la condición del decirse saliendo de sí mismo y éste es la continuación de aquél. Aunque la mera constitución de lo otro, distinto de Dios, es la obra de Dios en absoluto, sin distinción de personas, la posibilidad de la creación puede tener su *prius* ontológico y su fundamento en el hecho de que Dios, que carece de origen, se dice a sí mismo y para sí y constituye de esta forma la distinción original, divina en Dios mismo. Y cuando ese Dios se dice a sí mismo en tanto él mismo al *vacío*, ese decir es, entonces, el decir-hacia-afuera de ese su Verbo inmanente y no un decir cualquiera que pudiera corresponderle también a otra persona divina.

Sólo desde esta perspectiva entendemos mejor lo que significa: el *Logos* de Dios «*deviene*» hombre. Hay hombres, desde luego, que no son el *Logos* mismo. Podría haber también, naturalmente, hombres si el *Logos* no se hubiera hecho hombre, del mismo modo que puede darse lo menor sin lo mayor. Aunque lo menor se basa siempre en la posibilidad de lo mayor y no al revés, como la actitud plebeya, carente de dignidad y cargada de resentimientos de muchos modos de pensar lo querría con verdadera fruición, una actitud que todo lo deriva de la vacía vulgaridad, desde abajo.

Ahora bien, cuando el *Logos* se hace hombre, esa su humanidad no es lo previo, sino lo que *deviene* y se origina en la esencia y existencia cuando y en tanto el *Logos* se aliena. Tal hombre es precisamente, en tanto hombre, la automanifestación (*Selbstentäußerung*) de Dios en su autoalienación (*Selbstentäußerung*). Porque Dios *se* revela justamente cuando se aliena, se manifiesta a sí mismo como Amor al ocultar la majestad de dicho Amor y al mostrarse como la vulgaridad del hombre. Si no, su humanidad sería la librea, el disfraz de Dios, un signo que señala ciertamente la existencia de algo, pero que no descubre nada de ese que está ahí.

A esto no se opone que haya otros hombres que no son esa automanifestación, el ser-en-la-alteridad (*Anders-sein*) de Dios mismo. Pues el «*qué*» es, en nosotros y en él, igual: lo que llamamos

naturaleza humana. Ahora bien, el abismo de la diversidad consiste en que dicho «qué» se dice en él en tanto su decirse y en nosotros no. Y el hecho de que él diga, en tanto realidad suya, exactamente lo que nosotros somos, rescata también el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, lo abre a la libertad de Dios, dice lo que nosotros somos: la proposición en la que Dios mismo puede salir de sí, decirse a aquel vacío nulo que se extiende necesariamente en torno a él. Porque él es el Amor y por eso, necesariamente, el milagro de la posibilidad del libre don, o mejor; por eso, en tanto Amor, es lo incomprensible que se entiende de por sí.

Desde esta perspectiva — empujando al hombre a su más alto y más oscuro misterio — se podría definir al hombre como lo que surge cuando el decir-se de Dios, su Verbo, es dicho amando en el vacío de la nada sin-dios; y es que el Verbo abreviado (*abgekürzten*) de Dios ha sido llamado Logos hecho hombre. La abreviatura, la cifra de Dios es el hombre, es decir, el Hijo del hombre y los hombres que, en definitiva, son porque el Hijo del hombre había de existir. Cuando Dios quiere ser no-dios surge el hombre. Ni más ni menos, y otra cosa no podríamos decir. Con ello el hombre no ha sido interpretado, naturalmente, hacia lo superficial y cotidiano, sino introducido en el misterio siempre incomprensible. Pero él es tal misterio.

Y si Dios mismo es hombre y sigue siéndolo eternamente, y por tanto toda teología es, eternamente, antropología; si al hombre le está vedado rebajarse cuando se piensa a sí mismo, ya que, entonces, rebajaría a Dios; si este Dios sigue siendo el misterio insuprimible, el hombre es eternamente el misterio de Dios expresado en el afuera de Dios (*das ausgesagte Geheimnis Gottes*) que, por toda la eternidad, participa del misterio de su fundamento y que, incluso cuando toda provisionalidad haya pasado, ha de ser aceptado — como el misterio insondable — en el amor que en esta aceptación amante lleva su propia bienaventuranza, ya que no nos es permitido pensar que podamos penetrar la autoexpresión de Dios saliendo de sí, que es el hombre, aburriéndonos así de ella y, por tanto, de nosotros mismos. Dicho con otras palabras: si no pensamos que se pueda llegar al trasfondo del hombre de

otra manera que penetrándole en la intimidad misma de la bienaventurada tiniebla de Dios mismo para comprender tan sólo, entonces, que esta realidad finita es la finitud de la infinita Palabra de Dios mismo.

La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical — la cristología — es, eternamente, teología. La teología, por lo pronto, que Dios mismo ha dicho al decir su Palabra como carne nuestra en el vacío de lo no-divino y pecador. Y, en segundo lugar, la teología que nosotros mismos hacemos en la fe, cuando no creemos que sea posible encontrar a Dios fuera del hombre Cristo, y con ello del hombre en absoluto.

Del Creador se podría decir todavía, con la Escritura del Antiguo Testamento, que él está en el cielo y nosotros en la tierra. Pero del Dios a quien nuestra fe afirma en Cristo hay que decir que está exactamente donde nosotros estamos y que únicamente ahí se le puede encontrar. Y si sigue siendo el Infinito, no está dicho con ello que él sea esto «también» y en alguna otra parte, sino que lo finito mismo ha logrado una profundidad infinita y no es ya lo opuesto a lo infinito, sino aquello para lo cual el Infinito mismo ha devenido, para abrir a todo lo finito, dentro de lo cual él mismo ha llegado a ser una parte, una salida a lo infinito. O mejor dicho, para hacerse él mismo salida, puerta, desde cuya existencia Dios mismo ha devenido realidad de lo que es nada.

En la Encarnación el Logos crea asumiendo y asume por alienarse *él mismo*. Por eso vige también aquí, y de la manera más radical, específica e irreplicable, el axioma para toda relación entre Dios y la criatura: cercanía y lejanía, disponibilidad y autonomía de la criatura no crecen en proporción inversa, sino directa. Por eso Cristo es hombre del modo más radical y su humanidad es la más autónoma y libre, no aunque, sino porque es la asumida, constituida en tanto automanifestación de Dios. La humanidad de Cristo no es la «forma de manifestación» de Dios, como si fuera la apariencia de vacío y niebla que no posee ninguna vigencia propia ante el que se manifiesta y frente a él. Por el hecho de que Dios mismo *ex-siste*, esta existencia suya alcanza de la forma más radical vigencia propia, poder y realidad.

Desde esta perspectiva queda patente como herejía toda idea de la Encarnación en la que la humanidad de Jesús sólo fuera el disfraz de Dios del que él se sirviera para hacer visible su presencia locuente. Y *esta herejía*, rechazada por la Iglesia contra el docetismo, apolinarismo, monofisismo y monotelismo, y no la cristología verdaderamente ortodoxa, es la que en el fondo se tiene hoy por mitológica y se rechaza como mitología. Hay que decir también, naturalmente, que tal intelección mitológica de los enunciados cristológicos de fe puede darse también implícitamente en muchos cristianos, a pesar de toda la ortodoxia verbal, y provoca así necesariamente la protesta contra la mitología.

Pues mitología es la idea de que Dios se transforma en un hombre o gesticula — por ser él mismo invisible —, para hacerse sensible, con una realidad humana que, por ser usada así no es ya, en realidad, un hombre verdadero, dotado de autonomía y libertad, sino la marioneta mediante la cual se manifiesta el verdadero actor escondido detrás de los bastidores. Y esto no es el dogma de la Iglesia, aun cuando aproximadamente hubiera que describir así lo que muchos cristianos piensan, de acuerdo con el catecismo que tienen en su cabeza y que, desde luego, no coincide con el catecismo impreso. Y habría que preguntarse todavía si los que piensan que tienen que desmitologizar el cristianismo no concebirán la doctrina cristiana exactamente igual que los piadosos cristianos «mitológicos», a pesar de que *ambos* conocen las fórmulas ortodoxas. Es decir, si los unos, no cristianos, no se apoyarán, en su desmitologización, en una cripto-herejía de los otros, de los cristianos, pensando que ése sea el dogma del cristianismo.

Ahora bien, recíprocamente — y ésta podría ser la reconciliación con algunos saborcillos docetistas y monofisitas que se advierten cuando los cristianos hablan de la Encarnación de Dios — hay que decir también: muchos de los que rechazan las fórmulas ortodoxas de la cristología — por entenderlas mal — puede ser que, sin embargo, corroboren existencialmente, de manera auténtica y creyente, la fe en la Encarnación del Verbo de Dios. Cuando un hombre a vista de Jesús, su cruz y su muerte, cree verdaderamente que ahí el Dios vivo le ha dicho la última palabra, definitiva, ya irrevocable y, por ello, abarcadora, y que ahí le ha redimido de

todo cautiverio y tiranía bajo los existenciales de su existencia, cerrada, culpable y entregada a la muerte, cree algo que sólo es verdadero y real si Jesús es tal y como la fe del cristianismo le afirma, cree — sépalo reflejamente o no — en la Encarnación del Verbo de Dios.

Con ello no negamos el significado de la fórmula, objetivamente verdadera y base eclesio-sociológica del pensamiento y de la fe común. Pero sólo el hereje — no el católico —, que haga coincidir el círculo de los que creen verdaderamente en el centro de su corazón la verdad redentora y el círculo de los que profesan las fórmulas ortodoxas de la Iglesia, puede negar *a priori* que alguien pueda creer en Cristo aun rechazando la fórmula exacta de la cristología.

En la realización de la existencia no se puede adoptar existencialmente toda posición conceptualmente pensable. Y por ello: quien deja que Jesús le diga la última verdad de su vida y cree y profesa que aquí, en él y en su muerte, Dios le dice la última palabra hacia la que él vive y muere, le acepta *en ello* como Hijo de Dios, tal y como la profesión de fe de la Iglesia le afirma, sea cual fuere la formulación teórica, malograda y hasta falsa, de la realización creyente de su existencia orientada a él. Más aún: hay quien se encontró con Cristo sin saber que aprehendía a aquel en cuya vida y muerte se arrojaba como en su destino bienaventurado y redimido, que él se encontró con aquel a quien los cristianos, con razón, llaman Jesús de Nazaret.

La libertad creada es siempre el riesgo de lo no-contemplado-hasta-el-fondo que — adviértase o no — se esconde íntimamente en lo que ha querido ver. Lo *absolutamente* no-visto y lo otro *sin más* no son apropiados por la libertad cuando se aferra a lo determinado y limitado. Pero lo no-pronunciado y lo no-formulado no es por ello, necesariamente, lo no-visto y no-querido sin más. Y Dios y la gracia de Cristo están en todo, en tanto esencia oculta de toda realidad elegible, y así no es tan fácil aferrarse a algo sin tener que habérselas — de una o de otra forma — con Dios y Cristo.

Por eso quien — aun lejos todavía de toda revelación explícita y verbalmente formulada — acepta su existencia, es decir, su humanidad — ¡y esto no es tan fácil! — en paciencia silenciosa, o mejor

aún, en fe, esperanza y amor, llámelos como los llame, *como* el misterio que se oculta en el misterio del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva la vida, ése pronuncia un sí a algo que es inmenso, tan inmenso como la entrega del hombre a ello, porque Dios lo ha llenado efectivamente con lo Inmenso, es decir, consigo mismo, ya que el Verbo se hizo hombre: dice, aunque no lo sepa, sí a Cristo. Pues quien se suelta y salta cae en la profundidad que está ahí no sólo en la medida en que él la ha sondeado.

Quien acepta plenamente su ser-hombre — cosa indeciblemente difícil, y no está claro si verdaderamente lo haremos — ha aceptado al Hijo del hombre porque en él Dios ha asumido al hombre. Si en la Escritura se dice que quien ama al prójimo ha cumplido la ley, esto es la última verdad porque Dios se ha hecho este prójimo mismo y así en todo prójimo se acepta y se ama a quien simultáneamente es el más próximo y el más lejano.

El hombre es un misterio. O mejor dicho, *el* misterio. Pues él no lo es sólo por ser la pobre apertura al misterio de la incomprendible plenitud de Dios, sino porque Dios dijo este misterio como su propio misterio. Ya que, suponiendo que Dios quiere decirse a sí mismo en el vacío de la nada, suponiendo que él quiere ex-clamar su propia Palabra en el mudo desierto de la nada, ¿cómo podría decir algo distinto si no creando la percepción interna de tal palabra y diciendo verdaderamente a esa percepción su Palabra, de tal modo que el decirse de la Palabra de Dios y su perceptibilidad se hagan uno? Que esto sucede es un misterio. Un misterio es lo totalmente imprevisto, lo incalculable, lo que produce un asombro bienaventurado y mortal, y simultáneamente lo que se entiende de por sí. (Únicamente inteligible-de-por-sí porque en la inteligencia última el misterio hace inteligible lo comprensible, y no al revés.)

En este sentido, la Encarnación de Dios es el misterio absoluto y, sin embargo, obvio, inteligible-de-por-sí. Casi se podría pensar que lo extraño e históricamente contingente, lo duro en él, no es él en sí mismo, sino el hecho de que el obvio misterio absoluto ha acaecido precisamente en Jesús de Nazaret, ahí y ahora. Pero cuando la nostalgia de la absoluta cercanía de Dios que, siendo incomprendible en sí es la única que todo lo hace soportable, se pone a

contemplar *dónde* se personó esta cercanía, no en los postulados del espíritu, sino en la carne y en las chozas de la tierra, no se puede encontrar, entonces, otro lugar que no sea Jesús de Nazaret, sobre quien la estrella de Dios se detiene, únicamente cabe el cual se tiene ánimo para doblar las rodillas y rezar llorando de gozo: y el Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros.

XIII

LA IMITACIÓN DE CRISTO

I. *Su naturaleza*

Ya hemos indicado anteriormente que la más íntima determinación del mundo es ser marco, contorno, ámbito vital para el Dios que se hace mundo. Tan es así que la posibilidad misma del mundo radica en la posibilidad de la Encarnación; y esto, aun en el caso que esta posibilidad primigenia de Dios no se hubiera realizado de hecho, en un orden no encarnatorio. No hay, pues, hombre alguno que, en última instancia, no exista única y exclusivamente para hacer posible, por la coexistencia y convivencia con el Logos encarnado, esta aventura exteriorizante de su amor. Para ella, Dios necesita verdaderamente de la humanidad, ya que el hombre finito — y tal se hizo Dios — por su propia naturaleza está referido al tú humano. Toda la humanidad se concentra, pues, por principio en torno al Hijo del hombre como a su centro y razón de ser. Es, desde un principio, *pleroma tou Khristou*.

Ahora bien, si la vida de Jesús de Nazaret — convivila es la razón de ser de cada uno de nosotros — es por sí misma, y no como algo sobreañadido, la epifanía, el ofrecimiento, el «aquí» de la palabra y de la vida de Dios; si en esta vida concreta de Jesús, la intimidad de Dios se nos abrió y puso a la vista sin reservas, de forma insuperable, se sigue que nuestra inserción en tal vida es

participación en la vida interna de Dios, es entrar en aquella ígnea infinitud, sin tener que sucumbir ante ella, por incomprendible que esto parezca; se sigue que la mirada al rostro de Jesús de Nazaret se convierte en visión de Dios cara a cara, aun cuando ambos, el encuentro con Jesús y la visión de Dios que en él acontece, sólo se imponen decisivamente cuando la encubridora angostura de nuestro viejo cuerpo se rompe en la muerte. Jesús le dijo: «Felipe, tanto tiempo ha que estoy con vosotros y ¿no acabas de conocerme? El que me ve, ha visto y está viendo al Padre. ¿Cómo dices tú: Haznos ver al Padre?» (Jn, 14, 9).

La gracia, la incorporación óptica a la intimidad de la vida divina, no es una divinización cualquiera, entendida en sentido más o menos metafísico, que, aunque «mercedida» por Cristo pero en realidad independiente de él, fuera producto de la voluntad amorosa de Dios, de suyo transhistórica, coexistente con cada instante de la historia humana y que cada vez penetrara directamente en el mundo. Es, por el contrario, concreta asimilación a Cristo, participación en su vida. Es, por lo tanto, gracia de Cristo en pleno sentido ontológico, no sólo moral y meritorio.

No es lícito rebajar esta participación en la vida de Jesús, dándole un carácter meramente ético-imaginario. Todo influjo moral proveniente de Jesús tiene que estar en el fondo posibilitado y determinado por un influjo bien real y ontológico. Fundamentalmente, estamos incorporados a la vida de Jesús, a través de nuestra esencial orientación a la Encarnación del Logos, por el hecho mismo de la Encarnación y por la historia toda de la vida y muerte de Jesús. Su existencia afecta, determina y radicalmente conforma el mundo entero y especialmente la vida y muerte de cada uno de nosotros. Por el bautismo, nos hemos incorporado, en sentido estricto e históricamente palpable, a la comunidad que es su Cuerpo; y con esta determinación ontológico-sacramental de la realidad histórica de nuestra vida, nos hemos insertado aún más profundamente en su vida.

Lo mismo vale para todos los sacramentos: señalizan y robustecen la corriente hacia el interior de la vida de Jesús, la vibración al ritmo de su existencia que se ha apoderado irresistiblemente de toda creatura — conforme a su condición de «contorno» de Cris-

to —, aun cuando esta realidad centralísima y densísima de nuestra vida no se hace manifiesta —lo que no quiere decir operante y determinante — hasta que empiezan a debilitarse las sombras de esta vida.

Cuanto decimos acerca de este capítulo de nuestra existencia, puede resultar lejano y extrañamente pálido para nuestra sensibilidad. Pero es cierto: en esta inserción en la vida concreta, histórica, contemporáneamente presente, de Jesús de Nazaret tiene ya lugar nuestro ingreso en la bienaventuranza de la vida íntima de la Trinidad.

Hasta aquí hemos considerado nuestra participación en la vida de Jesús más bien bajo un aspecto previo a nuestra libre toma de posición: como determinación existencial de nuestra «naturaleza» — en contraposición a la «persona» —. Ahora bien, esta vida del Señor, que nos afecta siempre y necesariamente, «llama» a nuestra libertad, para que ésta la confirme, se entregue a ella, la conviva, de suerte que hagamos verdaderamente nuestra la gracia que en ella se manifiesta.

Podemos cerrarnos a esta «llamada», impedir que la ley de vida de Jesús sea también ley de nuestra vida. En lo que de nosotros depende, podemos intentar eliminar de nuestra vida la vida de Jesús. Jamás lo conseguiremos: aun en el rechazo personal, sigue siendo el constitutivo íntimo del hombre. Lo único que tal intento lograría sería cambiar — al pie de la letra — el cielo por el infierno.

Pero si escuchamos esta «llamada» y nos sumamos, con fe y amor, a esta vida de Jesús en nosotros, entonces se produce lo que conocemos bajo el nombre de «imitación de Cristo». Como quedó insinuado en la conferencia anterior, esta imitación y seguimiento puede realizarse en muy distintos grados de autoentrega refleja, según que la figura de Jesús haya penetrado de forma, por así decir, sólo anónima en la vida de un hombre o que haya alcanzado además la «autoexplicación» de Jesús como palabra y acontecimiento, el Evangelio como escrito y predicación; según que el hombre conscientemente interprete bien o mal la realización existencial de esta imitación, y según haya puesto esta interpretación en relación verdadera o falsa con sus «conocimientos históricos» de la vida de Jesús.

Si bien estimamos posible una auténtica imitación de Cristo donde falta todavía el «conocimiento histórico» de la vida de Jesús que da la Escritura y el magisterio de la Iglesia, no por ello hay que rebajar, en modo alguno, la importancia del Evangelio.

Si el Logos de Dios quiso revelarse entrando en el mundo y permaneciendo en él hasta el fin, no sólo como fuerza histórica anónimamente operante, sino como palpable y pública epifanía de la gracia, correlativamente la convivencia con el Logos así revelado debe situarse en el mismo plano de visibilidad pública; debe tener una referencia explícita, con ayuda de Escritura y tradición, al Jesús «histórico»; debe concebirse a sí misma como parte de su «pleroma»; en una palabra, debe ser «eclesial».

Tal necesidad no puede derivarse únicamente de una disposición meramente positiva de Dios. Es asimismo más que un simple requisito de conveniencia, en el sentido que la «dignidad» del Hijo de Dios hecho hombre postulara que sea él, ya en este eón, no sólo el centro de la creación secreto, a lo sumo conocido de pocos, sino el rey del universo públicamente honrado y amado. La imitación de Cristo cobra conciencia de sí misma y crece a su particular plenitud con la constante relación con el Jesús «histórico», con la repetida mirada a los misterios de su vida y la renovada audición de sus palabras. Mirando a Jesús de Nazaret y oyendo sus palabras, que nos vienen de «fuera», entendemos lo que desde siempre somos: seres cuyo fundamento y sentido de la vida es la vida del eterno Logos encarnado y públicamente ofrecido al mundo en Jesús de Nazaret.

De otro modo, nuestro seguimiento del Señor permanecería opaco a sí mismo, tendría sólo el respaldo indirecto e implícito de nuestro libre «sí», y de consiguientemente estaría siempre expuesto al peligro de no entenderse a sí mismo y de perderse en esta incompreensión. (Nuestro pensamiento reflejo no es un simple «reflejo», sino que opera, conformando y dirigiendo, lo que se produce en el fondo del alma.) Para superar estos riesgos, debemos realizar nuestra imitación de Cristo de manera consciente, debemos practicarla y cultivarla. Y hemos de adaptar al crecimiento de la vida que nos ha sido dada en Cristo Jesús aquella forma y aquella normatividad que sólo en el Jesús «histórico» se presenta con claridad meridiana.

En este sentido, quiere san Ignacio — dicho sea de paso — la meditación de los misterios de la vida de Jesús.

Nos interesa, pues, obtener un concepto teológico de la imitación de Cristo que nos permita valorar en su justa medida la «segunda semana de ejercicios». Como fruto de estas consideraciones, tengamos presentes, en las meditaciones siguientes, estas dos cosas:

1. La imitación de Cristo no es la observancia de unos principios morales realizados en Jesús acaso de modo ejemplar, pero que, en realidad, tendrían un valor y podrían conocerse independientemente de él. Seguir a Cristo es más bien entrar, realizándolo, en el movimiento de su vida, y así en la vida divina que se nos da.

2. El llamamiento a la imitación de Cristo no nos llega, en primera y última instancia, en palabras venidas de fuera y que nos empujan por un camino no conforme a nuestra naturaleza, sino que es, en definitiva, el despliegue necesario de lo que ya somos en nosotros mismos: destinados, por virtud de nuestra más íntima esencia, a la vida con Cristo.

II. *Su estructura formal básica*

De la naturaleza de la imitación de Cristo aquí esbozada, se sigue ante todo que tal imitación tiene que ser necesariamente una decisión de seguimiento específico de cada uno.

En la Encarnación, el Logos se ha vaciado en la naturaleza del hombre que está esencialmente referida al tú humano. Para hallar su propia existencia, el hombre necesita al prójimo como otro, distinto de él, es decir, no como su doble: aceptando, afirmando y amando puramente la alteridad del prójimo, alcanza él su propia plenitud. También es así para Cristo. También de él hay que decir: el Logos encarnado, amando como hombre a los hombres en cuanto son y porque son los otros, alcanza la plenitud de su esencia. Con historicidad auténtica, se hace el que en su humanidad debe ser, precisamente al ser nuestro hermano y reconocernos como los otros. (Esto no fue siempre tan claro como debía. Ha habido en la historia de la Iglesia intentos — como la contro-

versia franciscana sobre la pobreza — de copiar lo más literalmente posible la vida de Jesús.)

La verdadera imitación de Cristo, en la convivencia con él, consiste, pues, en hacer que la ley interior de su vida obre en cada diversa situación personal. La imitación de Cristo es digna de vivirse, no cuando meramente se intenta *multiplicar* su vida — sin posibilidad de lograr más que aguadas copias —, sino cuando realmente se la prolonga. Entonces interesa al mismo Dios y logra eternidad con el Hijo del hombre elevado a la diestra del Padre. Precisamente porque esta prolongación de la vida de Jesús en nosotros observa su ley interna, al realizarse en su Espíritu, en la potencia del divino Pneuma, por ello es en verdad auténtica imitación de Cristo.

Para prolongar la vida de Jesús en cada nueva situación mía, tengo que descubrir cada vez la forma válida para mí. Así como una situación histórica no puede deducirse de leyes históricas generales, tampoco mi forma de imitación de Cristo puede deducirse de la legislación general, que también existe. Tal hallazgo es siempre una decisión personal e intransferible. Por lo mismo, el cargar con la responsabilidad de lo que nadie, ningún tratado de moral, ningún padre espiritual, puede decirme, es un factor esencial en la imitación de Cristo. Debemos, por tanto, correr el riesgo de soledad que tal decisión existencial lleva consigo, sin que nos quede el recurso de declinar la responsabilidad en una instancia externa, intento tantas veces escondido tras la caza de un confesor ideal.

Naturalmente, con esto no se pretende fomentar una introversión narcisista que aspire sólo al despliegue del propio ser. Dado que no es posible salvar el alma sino perdiéndola, el hombre sólo puede llevar su existencia a la madurez, desplegándola en el servicio, en el sacrificio desinteresado, en el gastarse por los demás.

De la naturaleza de la imitación de Cristo se sigue, en segundo lugar, que, pese a toda autodecisión y autorresponsabilidad, es fundamentalmente obediencia.

Por más que tenga que ser *mi* imitación del Señor, debe poseer determinadas propiedades que la caracterizan como *la* imitación de Cristo. Ha de tener unas estructuras básicas, que todo el que quiere ingresar en la vida de Jesús debe observar y aceptar en obe-

diencia, previamente a la necesaria impronta individual. Ciertamente que la exigencia de su acto único como imprevisible epifanía de la gracia soberana de Dios no puede deducirse, como la ley moral natural, de los datos comunes de nuestro ser. Con todo, como realización histórica y concreta, expresa la ley de Cristo universalmente obligatoria, la «nueva ley» que él nos ha dado en palabra y acción, y que tenemos que descubrir en la historia de su vida.

Asimismo la decisión intransferible, en que cada uno debe hallar la forma concreta de su imitación, es a su vez acto de obediencia: es oír el imperativo individual de Dios, que me ha puesto en esta concreta situación mía, para que en ella prolongue la vida de Cristo; es el amor que se sujeta, que no pretende trazar ni siquiera la abertura más personal del propio yo de manera autónoma, sino que quiere recibirla de la mano de Dios; es seguimiento de Cristo que, en la alteridad del tú, me señala, con inapelable libertad, el puesto que me corresponde en su imitación.

Autodecisión y subordinación no se contraponen, pues, en la imitación de Cristo; ambos representan, en el fondo, elementos inseparablemente constitutivos de la única entrega al Señor. Sin embargo, su relación mutua es polar y dialéctica. No siempre se encuentra su armonía con facilidad y sin dolor. La tensión entre ellas es algo muy típico de la existencia cristiana. Cristo quiere una imitación enteramente obediente, pero no que nos limitemos a un seguimiento pedisecuado, que sería más cómodo. Cada uno de nosotros tiene que cumplir, en nombre de Cristo, una tarea de la que nadie le puede eximir. Una y otro, la obediencia a la ley de Cristo universalmente válida y el valor para el sello personal, que en realidad representa la forma más radical de obediencia, se siguen parejamente de la naturaleza de la imitación del Señor. En la coexistencia de ambos elementos estriba la dificultad, pero también la grandeza de nuestra existencia cristiana.

III. Su configuración material básica

Antes de elaborar, en las meditaciones sobre los misterios de la vida de Jesús, las normas universales de su vida, para captar luego

el imperativo de cada uno, subrayemos, en anticipación global, algunos rasgos fundamentales de tal legislación. Lo sorprendente y aun turbador en la vida de Jesús — que no nos sobrecoge, porque estamos habituados a pasarlo por alto — es ante todo que se circunscribe en el marco de lo comúnmente humano; más aún, que en ella, la condición humana se condensa y radicaliza.

Lo primero, pues, que deberíamos aprender de Jesús es a ser verdaderamente hombres. Esto pide valor: para la integración en la masa, para el monótono existir cotidiano, en fragilidad de enfermedad y muerte, víctimas de la banalidad propia y ajena y de la angostura de las circunstancias. Poseer este valor no es cosa sencilla (el humanismo y el renacimiento no son, en definitiva, sino escapatorias hacia una utopía sólo en apariencia heroica). Puesto que en Jesús, el Logos ha acogido el ser humano concreto, éste tiene que ser evidentemente tan enorme y lleno de significado, tan vasto — pese a nuestra experiencia y a su permanente estrechez —, tan prometedor y rico de posibilidades, que Dios, al querer salir de sí mismo, no se ha hecho otra cosa que este hombre.

Jesús es además, en su vida, el hombre de escándalo; algo contra lo que nos tienta siempre la protesta. Si contemplamos su vida con los ojos de un historiador incrédulo, vemos a un hombre nacido en un rincón insignificante del mundo y de su tiempo, que inicia su vida inadvertido e incomprendido — ni sus padres le entendieron —, peloteado por la política contemporánea, y que, tras una breve aparición pública, apenas registrada en la escena mundial, muere en el patíbulo. Nada grandioso se descubre en esta vida. En cierto modo, Jesús no ha vivido; por lo menos, no como debería vivirse una vida humana espiritualmente dinámica. Pasa por alto todo lo que, a nuestro parecer, enriquece y llena nuestra vida. Advierte que las flores de los prados visten con más esplendidez que Salomón en todo su fasto, pero al mismo tiempo dice de ellas que son sólo heno que mañana será quemado. Prescinde del matrimonio, el arte, incluso la amistad, ya que los hombres que escoge tampoco le entienden y, en el fondo, está solo. No es que despreciara estas cosas; no experimentó resentimiento hacia ellas ni las desvalorizó, pero tampoco entró a fondo en ellas. Lo único que propiamente se puede decir de él es que era religioso.

También nosotros hubiéramos concebido de otra manera la vida humana de Dios. El Hijo de Dios encarnado tendría que ser, naturalmente, religioso. Debía enseñarnos cómo hay que rezar al Dios viviente. Pero además hubiera debido tener tiempo e interés para otras muchas cosas y mostrar una genialidad superior a nuestra medida. Hubiéramos esperado de él la composición de una grandiosa obra literaria; ante todo, que hubiera reformado el mundo, incluso política y socialmente, en un reino visible de Dios. Con gusto descubriríamos en su vida rasgos que nos lo hicieran más simpático.

Nada hallamos de esto. De Jesús vale lo que dijo san Pablo: «Se anonadó a sí mismo.» El Logos ha escondido, en el más pleno sentido, su *doxa* en la humanidad. Evidentemente, no le interesaba exhibir en su humanidad su majestad divina. Si el Logos se revela en Cristo, como primero y último principio espiritual de toda la creación, ¿no tendría derecho el metafísico a esperar que sintetizara en sí toda la creación, que la concentrara como en un foco, que fuera de verdad la quintaesencia del mundo, la condensación de todo lo grande, bello y vivo? Pero Cristo pasa de largo ante todo esto. A lo sumo, toma acá o allá algo, con naturalidad: un banquete, una confianza de Juan, una mirada al templo, pero aun aquí son los discípulos los que, admirados, llaman su atención sobre el soberbio edificio. Calla, sigue adelante sin ruido, como alguien para quien todo, en cierto sentido, hubiera muerto, o por lo menos se hubiera hecho fugazmente pasajero. Todo es para él lo «otro», lo distinto del reino de Dios, lo no esencial.

Nos resulta amargo el hecho de que Jesús no pueda propiamente hacer otra cosa sino salvar las almas. Claro que no tendríamos nada contra ello, aunque lo hubiera hecho con toda intensidad, pero lo quisiéramos combinado con otras cosas de las que también pende nuestro corazón.

Por supuesto, el seguimiento del Señor como hombre de escándalo pide discreción. En cierto sentido, necesitamos del mundo. Muchas cosas hay que podemos y debemos insertar en nuestra vida y que, para decirlo con san Pablo, podemos disfrutar con agradecimiento. Incluso tenemos que aplicar esta prolongación de la vida de Jesús a muchas cosas que él, por voluntad del Padre, no

«podía» vivir. No nos corresponde, pues, ser unos resentidos ni actuar, como ciertos «ascetas» que se facilitan la renuncia a las cosas del mundo teniendo por malo aquello que deben abandonar. No podemos ser fanáticos, sino que debemos seguir a Cristo con serenidad y alegría. Para ello, es preciso primero cobrar conciencia de nosotros mismos y recoger experiencias del mundo — no, claro está, del pecado —. La síntesis dialéctica del usar y dejar las cosas, que tratamos en el «Principio y fundamento», se aplica también a la imitación de Cristo. Esto no obstante, como cristianos — y mucho más como sacerdotes — debemos tomar muy en serio el factor «escándalo» de la vital legislación de Jesús. Ésta es siempre la forma fundamental de su historia, que nos fuerza incoerciblemente a la decisión.

Meditábamos antes en la distancia que hay que establecer frente al mundo. Esto es lo que san Pablo quiere decir con las palabras: «No habéis recibido el espíritu del mundo...»; y san Juan al exigir: «No améis el mundo y lo que en él hay»; esto es lo que pide sobre todo Jesús cuando nos amonesta a no tomar como propia nuestra *doxa*. Todo ello ha sido vivido ejemplar e intensamente en la figura de Jesús y nos impele a la decisión. Por el estudio de la vida de Jesús llegamos, como *a posteriori*, a la misma conclusión que intentábamos alcanzar *a priori* en la meditación sobre la ascética sacerdotal. El sacerdote, como representante oficial de la Iglesia, debe concebirla, no como Iglesia del poder, del progreso cultural, de la institución de un mundo feliz en esta etapa terrena, sino como continuación de la vida de Jesús de Nazaret, que en realidad sólo habla de servicio al reino de Dios, de obediencia al Padre, de cargar con la cruz, y que, en definitiva, no se interesa por cuanto no sea Dios y la salvación eterna de las almas.

Una vez más: todo esto hay que entenderlo y ejecutarlo con discreción. La Iglesia produce también, laudablemente, bienes culturales. Necesita también de ayuda económica; las Iglesias deben ser hermosas. También en lo científico tiene que estar a la altura, para poder dialogar con el mundo. Todó esto es evidente. Más bien nos inclinamos a escandalizarnos del poco lucimiento de Jesús, de cómo fue escándalo para los judíos y locura para los gentiles. Tal tentación tiene raíces profundas en nosotros. A este respecto, ten-

gamos siempre presente esto: Jesús pide una postura clara, que incluya la sincera renuncia, la extrema moderación interior ante cualquier tipo de poderosa existencia en el mundo. La fuerza animadora nos viene de la fe y sólo de este modo, se da aquí la plenitud de vida que únicamente Jesús puede otorgarnos.

Lo que hemos meditado de forma un tanto abstracta, hemos de meditarlo ahora en concreto. Por ejemplo, dirigiendo una mirada global a la pobreza, modestia, sujeción y asensacionalismo de la vida de Jesús y preguntándonos luego si tenemos intención de entregarnos enteramente a su ley esencial, hasta imitarle como él nos pide.

XIV

EL REINO DE CRISTO [91-100]

Observación preliminar

La meditación del reino de Cristo es la meditación fundamental de la «segunda semana de ejercicios». Su planteamiento muestra con claridad que los ejercicios ignacianos han de ser ejercicios de elección.

En la «primera semana», el ejercitante debía hacerse desconfiado respecto de su vida pasada y suscitar en sí la voluntad de decisión. A la vista de lo tremendo, a que está en juego en su vida, debía recabar valor para una recta elección, consciente de que por ella se decidía su salvación o condenación. Ahora tiene que preguntarse si ha descubierto el problema de su vida, si está frenado por alguna determinada dificultad de existencia que reclama una decisión radical. San Ignacio desea que el ejercitante saque valor para una elección que compromete, que afecta concretamente a su vida, aunque su objeto sea en apariencia de poca monta.

Le importa en los ejercicios la aceptación de la forma concreta que Dios quiere del ejercitante, de su propia imitación de Cristo. Y ésta puede esconderse en lo pequeño.

Evidentemente, tal elección implica una alternativa, de suyo posible. No se escoge entre el bien y el mal, sino entre diversos medios que se contraponen, si bien individualmente considerados,

cada uno podría servir para la consecución del fin perseguido. Puede, por tanto, hacerse difícil determinar qué es lo que en este momento tengo que elegir.

Según san Ignacio, la elección debería hacerse, en lo posible, durante la «segunda semana». Para ello, confronta durante estos días al ejercitante con Cristo, norma concreta de la vida cristiana. Ahora bien, en las meditaciones de la vida de Jesús no se trata solamente de cobrar conciencia de la «nueva ley» para la imitación de Cristo en general, sino ante todo de descubrir, en la vida de Jesús, el imperativo válido para mí y de dar con la elección adecuada a mi imitación. Y así, san Ignacio no enfrenta al ejercitante con la vida de Jesús vista como un todo, sino con sus particularidades, a fin de que, de la confrontación con éstas, «surja» su forma concreta de imitación.

Para patentizar temáticamente este «surgir» y para posibilitar su adecuado enjuiciamiento, san Ignacio brinda el criterio en las llamadas «reglas de discreción de espíritus», que hay que estudiar lo más tarde durante la «segunda semana». Su aplicación al problema concreto del ejercitante es uno de los elementos esenciales de los ejercicios.

La posición introductoria de la meditación del reino de Cristo implica que no se haga en ella la elección. Lo que hay que proponerse aquí es la disposición incondicional de elección. San Ignacio hace que el ejercitante se ofrezca al Señor con auténtica consagración y explícita oblación, de suerte que, en las meditaciones siguientes, Cristo, con el ejemplo de su vida y el peculiar impulso del Espíritu al ejercitante, le comunique lo que debe elegir. Así pues, la meditación del reino de Cristo tiende a lograr la plena voluntad de imitación.

Naturalmente, Cristo se presenta aquí al ejercitante bajo una determinada luz. En esta meditación, el ejercitante debe encontrar en él al hombre de escándalo, debe confesarlo radicalmente como Señor, en cuanto unívocamente contrario a lo que nosotros, en nuestra situación mundana — en sentido bíblico —, quisiéramos ser. Sin embargo, la meditación del reino de Cristo trata todavía de los presupuestos de la elección propiamente tal. La mentalidad, la actitud, la dimensión de la elección se obtendrá por el encuentro

con el escándalo de Cristo Rey. Esto es muy difícil, ya que nos engañamos fácilmente en lo fundamental y porque tenemos una imagen falsa de la cruz, precisamente en cuanto a su importancia esencial en la vida de Cristo. Por ello, san Ignacio nos coloca ante el Cristo «agonal», ante el Señor que «está aquí para ruina» y que, por lo mismo, tiene que resultar escandaloso y loco al mundo. Y éste es el que así nos pide la decisión absoluta.

En la segunda parte de la meditación, reaparece la dualidad del Principio y Fundamento. Por una parte, el «tanto-cuanto» en el uso de los medios; por otra, el «más»; por un lado, el cálculo, la evaluación que no se lanza a ninguna aventura de amor; por otro, la voluntad de algo más absoluto, más grande, más allá de lo exigido. En último término, estos dos elementos se ensamblan. El «tanto-cuanto» en el que muchos cristianos se quedarán — cosa que san Ignacio supone, dada su forma de expresarse en el segundo punto —, en realidad debe contener el «más» de un amor más grande y total, si es que hay que mantener en vigor la vida cristiana. En cualquier caso, en la meditación del reino de Cristo se trata de la disposición definitiva y radical a la imitación de Cristo, hecha con vistas al reino de Cristo y que incluye expresamente como elementos esenciales de la propia decisión la dureza, la fatiga, la humillación, la pobreza y la muerte en el mundo.

Como tema de meditación, san Ignacio ha escogido la parábola, para él históricamente familiar, de un gran rey que proclama una cruzada e invita a sus súbditos a seguirle en la empresa. Sabemos por anticipado, que los súbditos tienen el deber de seguir el llamamiento de su rey — pensemos en los caballeros de aquel tiempo — y que amenazan peligros, trabajos y privaciones, pero también una lucha que desemboca en una soberana victoria.

Los rasgos históricos de la parábola se apoyan, por una parte, en un trasfondo humano universal; podría decirse, metafísico-antropológico: el hecho que la existencia del hombre es sustantivamente decisión luchadora hasta el fin, riesgo que hay que correr, historia irrepetible que lleva a un objetivo definitivo; ya que nuestra vida, así delineada, no se construye desde unos principios abstractos, sino hacia el tú concreto, y así, por su misma naturaleza, tiene que preguntarse dónde está el concreto Señor de esta lucha. (El núcleo

de esta idea del Rey hay que considerarlo siempre válido, aun cuando hubieran desaparecido las formas estatales monárquicas.)

Por otra parte, más allá de este fondo arquetípico, la parábola del rey tiene también su base de historia de la salvación; ante todo, a partir de la imagen de la cruzada. Hay un reino de Dios y un reino de Satanás, un eón presente y uno futuro. Ambos se entrecruzan desde que, con la venida de Cristo, se ha planteado una situación total de decisión. La cruz de Cristo es ya victoria sobre el señor de este mundo. Podemos confiar en que el Señor ha vencido. Pero la relación de Dios con el mundo no es la de una soberanía que, por así decir, trasciende metafísicamente espacio y tiempo, sino que es historia, que el mismo Dios realiza por medio de su Hijo encarnado; y el acontecer del mundo no es en el fondo el ciclo de una ciega monotonía, desesperadamente cerrado en sí mismo, sino auténtica historia de salvación o de perdición que, con la Encarnación de Dios, ha alcanzado su punto decisivo. Tampoco la Iglesia es un instituto estático de salvación que, una vez fundado por Dios, obra siempre del mismo modo, es decir, bautiza a unos hombres individuales, los acompaña a lo largo de la vida, para entregarlos por fin en las puertas del paraíso, sino que es verdadera prolongación de la historia de Cristo, que continúa dando su batalla y que debe dar siempre nueva realidad a su victoria.

→ No, aquí
sino
en
Baudry

La imagen del Rey consiente otra concretización universal y cristiana de la parábola. Esta imagen nos conduce a Cristo como Hijo del hombre que es, para cada uno de nosotros, el tú absoluto a que tendemos. Es la cumbre soberana de toda la humanidad, la que busco en virtud de mi propia naturaleza, aunque jamás hubiera oído el nombre de Jesús. En el fondo, estoy esencialmente lanzado hacia el ser concretamente inequívoco, a quien se puede servir con amor absoluto. Y esto sólo se puede hacer con un tú viviente, no con principios abstractos.

Tampoco podemos amarnos y servirnos sólo a nosotros mismos. Al intentarlo, idolatramos inevitablemente nuestra realidad y recaemos así en nuestra limitación, en el vacío, en la oquedad de perdición. Ciertamente, la persona concreta a la que estamos esencialmente orientados es el Dios vivo, el único espíritu incondicionado que nos da la existencia al llamarnos y al referirnos radical y per-

sonalmente a si mismo. Pero este Dios existe concretamente para nosotros sólo en el Logos encarnado al que jamás podemos aislar de la esencial historicidad de nuestra realidad personal.

En un plano hipotético, podría darse un orden en que él faltara; pero en nuestro orden concreto, o encontramos sólo al Dios encarnado o pasamos por alto al Dios vivo, y nos ponemos al servicio de nosotros mismos y de los ídolos, cayendo así en el vacío, en la perdición, en el desierto del pecado que antes hemos meditado. Por el momento es cosa secundaria saber si el nombre de este Dios encarnado llega a todos los hombres, como se nos ha dado a conocer a nosotros por la gracia de la vocación de Cristo Jesús. Nosotros sabemos cómo se llama el Dios vivo a quien pertenecemos y al que debemos servir: Jesucristo. Nos hallamos ante él. Nos llama a su seguimiento. Tenemos que decir sencillamente «sí» y aceptar la forma concreta de su vida.

Preámbulos

1.º «El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Será aquí ver con la vista imaginativa, sinagogas, villas y castillos, por donde Cristo nuestro Señor predicaba.»

El Señor, con quien tratamos, permanece eternamente el que un tiempo vivió en Palestina. Es, sí, el Rey de la gloria, el transfigurado, el elevado a la diestra del Padre. Pero, para encontrarlo, tengo que saber, por una auténtica «anamnesis» de índole eclesial-sacramental y contemplativo-existencial, que él es quien, en su tiempo, actuó en Palestina. Frecuentemente pensamos que él, hizo esto o aquello en un cierto tiempo y en cierto lugar, pero que ahora sigue existiendo independientemente de aquellos hechos. No hay tal. Lo que un día hizo se ha convertido ahora en definitiva eternidad; y cuando yo me acerco al Rey de la gloria, encuentro a aquel que pasó la vida en Palestina. Así en la misa, nos referimos a su muerte en la cruz, y no sólo a unos efectos de su sacrificio concebidos abstractamente. El hecho de tener que contemplar, en el primer preámbulo, los lugares que quedan eternamente vinculados al Logos encarnado, tiene un profundo sentido teológico.

2.º «Demandar la gracia que quiero... que no sea sordo a su llamamiento, más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad.»

Primera parte de la meditación: la parábola del rey

1. «Poner delante de mí un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedecen todos los príncipes y todos hombres cristianos.»

La elección por parte de Dios forma parte del concepto medieval del rey. Por rey «a quien hacen reverencia y obedecen todos los príncipes y todos hombres cristianos» se entiende el emperador. Queda así preparada la meditación de Cristo como señor universal.

2. «Mirar cómo este rey habla a todos los suyos diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles. Por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar como yo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos.»

Esta caracterización del rey pone de relieve que él mismo vive sangrientamente la historia de su cruzada igual que cualquier otro. Es natural que quienes quieren seguirle, tienen que compartir su suerte y su modo de vida, y contentarse con ello. (Esto recuerda las palabras de san Pablo: «Si estamos muertos con él, viviremos con él.»)

3.º «Considerar qué deben responder los buenos súbditos a un rey tan liberal y tan humano, y por consiguiente, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.» (Este tercer punto tiene un sabor más humano.)

Segunda parte de la meditación: aplicación a Cristo

«La segunda parte de este ejercicio consiste en aplicar el sobre-dicho ejemplo del rey temporal a Cristo nuestro Señor conforme a los tres puntos dichos.»

Pero esta aplicación no es estricta, sino que sufre una característica flexión hacia el «más».

1. «Si tal vocación consideramos del rey temporal a sus súbditos, cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante del todo el universo mundo (las "otras cosas" del Principio y Fundamento), al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre. Por tanto quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria.»

En la primera carta a los Corintios, san Pablo viene a decir lo mismo: Él tiene que reinar hasta que un día el reino de Dios que ha fundado, reino que aún está por llegar y que no coincide exactamente con la Iglesia, se ponga a los pies del Padre. Pero antes —según sus palabras— tenía que padecer todo esto y así entrar en su gloria, porque tal es el destino y el signo del mundo entero.

Pero san Ignacio está claro que la cruzada de Cristo, la implantación del reino de Dios en el mundo significa trabajos. La imitación de Cristo es imitación del crucificado, co-realización del abajamiento de Dios a la condición creada, a la tiniebla, al abismo del pecado, al sufrimiento de la muerte; dicho bíblicamente: la venida del Hijo bajo la ley.

Esto no hay que interpretarlo en sentido «misionero». No significa que hay que ofrecerse a Cristo para el trabajo apostólico en sentido estricto. Su sentido queda claro por el modo cómo el ejercitante debe, según san Ignacio, responder a la llamada de Cristo Rey. Se trata de la prontitud del hombre para incorporarse a la historia de la conquista del mundo, es decir, de la prontitud para abrirse a la venida del reino de Dios: tomar sobre sí cansancio, pobreza, cruz y muerte, que son necesarios para hacernos fragmento de este reino y de su gloria.

la flexión
→ al más

En el punto 2.º, la meditación se concreta consiguientemente en estos trabajos: «Considerar que todos los que tuvieren juicio y razón ofrecerán todas sus personas al trabajo.» El ofrecimiento debe ordenarse a la cruz del Señor. Cualquier otra cosa sería sólo un idealismo ilusorio. |||

En el tercer punto, reaparece el «más» del Principio y Fundamento, el «más que mero deber y mera razón». «Los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, mas, aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblacones de mayor estima y mayor momento, diciendo: «Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad, y delante de vuestra Madre gloriosa y de todos los sanctos y sanctas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra sanctísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado.»

Aquí se ofrece la voluntad incondicional de abrazar la cruz de Cristo y aceptar su *skandalon*. San Ignacio formula la oblación de una manera que acaso no podrá concretarse sin más en cada situación mía. Pero en todo caso, lo que él dice muestra claramente la orientación que debe tomar mi decisión, al hablar de injurias, vituperios, pobreza, es decir, de cosas que manifiestan la oposición al mundo, a la carne y la sangre, en sentido bíblico. Aquí se expresa sin ambages la voluntad fundamental de seguir a Cristo también en esto, en el caso que la meditación de mi vida, con ayuda de la discreción de espíritus, mostrara realmente que Cristo me llama a ello. Queda todavía por ver qué es lo que el Señor quiere concretamente de mí, pero desde ahora me toca adoptar la voluntad básica del «más» del Principio y Fundamento, que aquí se traduce en prontitud para la kenosis del Señor Jesucristo. Quien se resistiera a ello, debería de suyo dejar los ejercicios. |||

San Ignacio desea lo siguiente: «Este ejercicio se hará dos veces al día, es a saber, a la mañana en levantándose, y a una hora antes de comer o de cenar», subrayando así la importancia que

atribuye a la práctica de esta meditación. En modo alguno hay que considerar su texto como una especie de discurso patético, pero, en el fondo, de escaso contenido. Si tomamos en serio lo que encierra, entonces la decisión subsiguiente — que debería darse ya en toda existencia cristiana, y sobre todo, sacerdotal — es algo estremecedoramente difícil y obscuro: algo que puede decidir toda mi vida para la eternidad.

Dios es el Señor del amor que todo lo consume. Quiere poseernos del todo. No nos da descanso y nos acosará toda la vida. Si somos sacerdotes, hemos de compartir, querámoslo o no, el destino de Cristo. Lo que importa es que, consciente y amorosamente, digamos sí, el sí de todo corazón. Y para ello puede ser determinante el hecho de que, con la meditación del reino de Cristo, nos hayamos preparado con una oblación magnánima.

XV

LA ANUNCIACIÓN A MARÍA [101-109]

Observación preliminar

La meditación del reino de Cristo es una especie de fundamento de la «segunda semana de ejercicios». Tras ella propone san Ignacio la contemplación del misterio de la Encarnación.

Ya anticipamos una reflexión teológica sobre este tema. Conviendría repensar lo dicho antes, enfocándolo más en la línea prevista por san Ignacio en su planteamiento de la meditación de la Encarnación. Podemos asimismo contemplar la Encarnación en su conexión con la anunciación a María (Lc 1, 26-38). En efecto, san Ignacio propone una meditación particular sobre el episodio de la anunciación; y en realidad, no se puede hablar de la Encarnación, sin pensar, al menos implícitamente, en la anunciación. Quien pretendiera separar la verdad de la Encarnación del Logos del relato de la anunciación, caería en el peligro de variar esta verdad, que es esencialmente anuncio, trocándola en una especulación puramente metafísica. En todo caso, sólo puede meditarse existencialmente en la Encarnación de Dios, si se tiene en cuenta la unidad entre encarnación y anunciación a María; sólo a través de ésta, podemos penetrar verdaderamente en la concreción de la primera.

Sería falso concebir la encarnación del Logos, como si Dios hubiera asumido hipostáticamente una realidad humana preexis-

tente. Pero no lo sería menos suponer que Dios hubiera, por así decir, desligado la percepción humana de su Verbo de la concreta humanidad, como su propia realidad creada, y hubiera establecido con el género humano una relación meramente abstracta por medio de una problemática igualdad «específica». Su existencia humana significa más bien una filiación auténtica, por obra de una madre humana, en la que la Encarnación no se encierra en un proceso natural y ciego, sino que procede del encuentro entre el anuncio que Dios da de su venida redentora y el amoroso escuchar de una mujer ya anticipadamente bendecida en orden a esta audición. Así el mensaje — invitación y encargo — que el ángel trae a María, pese a su perceptibilidad creada, es ya inefable autoexpresión del Dios vivo en el Logos, es venida espontánea de su verdad benévola.

San Ignacio propone, para la meditación de la Encarnación, de la anunciación y de los demás misterios de la vida de Jesús, una división: mirar primero las personas que actúan, luego oír lo que dicen y por fin mirar lo que hacen. No es indispensable atenerse a ella. Pero debemos *esforzarnos siempre en participar en la historia* de la meditación con todo el corazón. Según san Ignacio, el misterio escogido para cada meditación debe proyectarse en nuestra vida. Hay que colocar la propia experiencia vital ante el misterio, y así hacer la meditación lo más existencialmente posible. (Esto es importante, ya que, en las meditaciones de la vida de Jesús, hay que llegar a la elección.)

Preámbulos

De aquí en adelante, san Ignacio propone tres preámbulos. En el primero, hay que intentar una previa visión global del misterio propuesto. En el segundo, alcanzar una imagen plástica, que nos permita *introducirnos en aquella particular situación* de la historia de la salvación. En el tercer preámbulo, el ejercitante debe pedir el fruto que a él le conviene de cada meditación, en orden a su decisión electiva.

Aquí hay que pedir «conocimiento interno del Señor que — podemos añadir: por la anunciación — por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga».

I. *El mundo de la anunciación*

En el texto de la meditación de la encarnación, san Ignacio recomienda considerar primero el mundo al que Dios se ha incorporado como hombre. Igual podemos hacer con la anunciación.

No se trata de reevocar sencillamente una imagen del mundo antiguo, sino de contemplar el mundo actual, desquiciado, amenazado, asendereado, superficial, despreciador de la Encarnación. También para él ha venido la *anunciación*.

Con grandiosa sencillez, san Ignacio esboza un cuadro de la confusa complejidad y problematicidad del mundo. Hay que mirar a los hombres sobre la tierra, «unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc.». El ejercitante debe decirse: yo pertenezco a este mundo, es el ámbito de mi existencia, estoy inmerso en su confusa variedad y en su problemática, *al parecer sin salida. En cada estado en que me encuentro* — hambriento o harto, cansado o descansado, enfermo o sano, deprimido o alegre —, capto tan sólo un pequeño sector del entero problema existencial de toda la humanidad. Al enfrentarme con los altibajos del acontecer mundial, de los destinos de los pueblos, de los ámbitos culturales, y *al esforzarme en participar verdaderamente en ellos*, voy tomando mayor conciencia de mí mismo. A este mundo donde en apariencia todo va al revés, donde todas las cosas aparecen sólo para precipitarse de nuevo en el caos tenebroso, donde soberbia y vileza hacen de las suyas, e incluso el heroísmo todavía existente resulta las más de las veces dudoso, rodeado como está de banalidades, donde, principalmente, todo parece encerrado en sí mismo y apenas se presta oído al Dios del más allá, a este mundo quiso venir Dios. Quiso tener parte en él. Ha formado una larga cadena de palabras hasta el anuncio transmitido a María por medio de su ángel, y en el que el mismo Dios vivo se ha hecho verdadero hombre, recibido por el amor divino de la mujer de su nueva y eterna alianza. «Y su reino no tendrá fin.»

II. *El Dios que se anuncia*

Para la meditación de la Encarnación, san Ignacio desea que el ejercitante, alejándose ahora del mundo, contemple, cómo las tres divinas Personas, en su eternidad, miran el mundo desde el trono de su gloria, «todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno». Podemos hacer lo mismo en la contemplación de la anunciación. Miremos al Padre «de quien toda familia, en los cielos y en la tierra, toma nombre» (Ef 3, 15), la plenitud sin origen de la vida misteriosa; luego al Hijo, el Verbo de sabiduría en la abisal existencia divina; y por fin, al Espíritu que, como amor vivo del Padre y del Hijo, penetra las profundidades de la divinidad. Este Dios trino ha concebido el mundo desde la eternidad para convertirlo, con indecible amor, en ámbito de su propia historia de creatura, para participar, por la encarnación, de la existencia terrena de los hombres.

A este propósito, podríamos hacernos la siguiente reflexión. Este anuncio de Dios, que debe hacernos accesible su misterio absolutamente inimaginable y que, por lo mismo, tiene que trascender esencialmente toda noticia diversa de Dios, noticia meramente creada acerca de él; tal anuncio, aunque lo traiga y proclame una creatura, es ya autodonación de Dios en la gracia. Ahora bien, si en Dios, precisamente el Logos es por excelencia la íntima autoexpresión de Dios, que por consiguiente debe contener toda la autorrevelación divina, entonces esta automanifestación tiene que significar también encarnación del Logos. Tal anuncio, como se dio en la anunciación y como se da en el magisterio de la Iglesia hasta el fin del mundo, ha de tener siempre, en cuanto palabra pronunciada, un carácter, por así decir, protosacramental, tiene que ser signo sensible de la gracia de Dios, signo que contiene a Dios en sí.

III. *El ángel de la anunciación*

Los ángeles tienen, por desgracia, un papel muy marginal en la espiritualidad y en la teología de hoy. No debería ser así, dado que

hay que tomar la Escritura, sin reservas ni rebajas, por norma de una y otra. El relato mismo de la anunciación debería movernos a establecer una relación existencialmente más estrecha con estas criaturas de Dios. También ellas pertenecen al mundo; eso sí, al mundo que, por la gracia de Dios, se ha hecho su reino. De tal manera están cobijados en la misteriosidad divina, que sólo por la revelación acertamos a saber algo seguro de su existencia y de su vida. Por su condición de espíritus, cada ángel es un misterio de Dios; como espíritu lleno de gracia personalmente aceptada, es un ser definitivamente decidido por Dios, que contempla directamente su rostro inagotable.

Sabríamos más acerca de los ángeles, si fuéramos hombres inequívocamente decididos por el reino de Dios. El silencio de estos seres espirituales para con nuestra vida religiosa subjetiva y nuestros trabajos teológicos podemos atribuirlo tranquilamente a que, por su unión con Dios — según las palabras de Jesús, siempre ven el rostro de Dios — están privados de una comunión puramente mundana con otras criaturas. Como seres espirituales, no pueden ser sencillamente objeto de experiencia corporal. Sin embargo, forman por necesidad parte de nuestro horizonte existencial, y en cuanto seres personales, como creados a imagen del Logos, poseen esencialmente su «palabra» y tienen que realizar su existencia por la entrega a otros seres inteligentes. Su silencio para con nuestro ser sólo parcialmente iluminado se debe más a nuestra cerrazón mundana que a la incognoscibilidad intrínseca de aquéllos. En ellos, esta incognoscibilidad es consecuencia de su plenitud sobrenatural (que nosotros experimentaremos cuando caigan los velos del mundo y cese el ver en imágenes reflejas). En nosotros, es expresión de una autoposición todavía deficiente.

La integridad original del ser humano registraría a los ángeles como presentes en el horizonte del mundo. Si la cerrazón de nuestra relación con los ángeles es consecuencia de la pérdida de la integridad por causa del pecado, entonces el esfuerzo por obtener una integración de nuestro ser — aunque sólo fuera asintóticamente alcanzable — debería significar un afinamiento del oído para percibir su influjo. Con esto cuenta san Ignacio — por lo menos, en buena medida — en sus reglas para la discreción de espíritus.

donde nosotros. Nos mira en todo y desde todo. Lleva con nosotros el peso, ha gustado nuestra amargura, ha andado nuestro camino, nos sale al encuentro en los hermanos y hermanas de nuestro linaje.

Nos resistimos a soportar que la victoria redentora de la gracia de Dios se encierre en nuestra debilidad, dando así máximo testimonio de nuestra indigencia. Hubiéramos querido, sí, la Encarnación de Dios, pero una encarnación que nos hubiera hecho escapar de nuestra insoportable condición. Y ahora resulta que la existencia cristiana es precisamente vocación al escándalo que supone su venida a nuestra carne, que no obtiene su gloria sino por la *kenosis* hasta la cruz.

Esta tensión alcanza también abiertamente a María desde el momento de la anunciación. Su destino se identifica con el de su Hijo. No solo en la gloria, sino ante todo en sus fatigas, oprobio y muerte. Ciertamente que el ángel la saluda como llena de gracia, infundiendo en su corazón la alegría que expresará en el Magnificat; pero este estado de gracia tiene un aspecto serio y amargo. Por él será la madre de los dolores. A partir del «sí» a la voluntad salvífica de Dios, está amenazada de sospechas y como repudiada. Y una vez ha dado a luz a su Hijo, éste se le convierte en signo de contradicción. Tendrá que ser rechazada por su Hijo. A todo esto se arriesga, cuando le dice al ángel: «He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra.»

VI. *Anunciación y sacerdocio*

Buscamos finalmente la relación que media entre anunciación y sacerdocio. El «sí» de María es el acontecimiento por el que el Logos se hizo hombre. La obra de Dios y la obra del hombre se dan aquí cita de forma insuperable. El sacerdote del Nuevo Testamento es el continuador oficial, el garante de la permanencia en el mundo de la Encarnación iniciada en la anunciación. Con la fe, que Isabel alabó en María, el sacerdote debería realizar personalmente en su vida lo que cumple por oficio: continuar, con su propia entrega, la Encarnación de Dios.

San Ignacio desea que el ejercitante concluya la meditación de la Encarnación con un triple coloquio a las tres divinas Personas. Hagámoslo también en nuestra contemplación del anuncio de la Encarnación, adoptando así la estructura básica de toda oración cristiana. Por la Encarnación del Logos, todo hablar a Dios de los redimidos es, en definitiva, un inefable clamor del Espíritu de nuestro Señor Jesucristo en el centro de nuestro ser; está integrado en la plenitud del Verbo que tomó nuestra carne y sangre, para conservarlas eternamente; es palabra que llega hasta donde domina sin principio el misterio viviente del ser divino. Increíble posibilidad de nuestra oración, a la que no podemos escapar, que pone de manifiesto la misteriosa naturaleza de nuestras palabras dirigidas a Dios, no sólo cuando prorrumpen, como canto encendido, de un místico arrebató o cuando las conforma una sublime contemplación teológica, sino también en el rezo sencillo de la cotidianidad, incluso cuando los hombres, enmudecidos, atisban ansiosamente el vacío oscuro, problemático, de Dios. En nuestros ejercicios de piedad, deberíamos hacer crecer continuamente en nosotros tal posibilidad, con temblor y a la vez con alegría, mientras desplegamos nuestra meditación delante de la majestad de Dios.

XVI

EL NACIMIENTO DEL SEÑOR [110-112; 121-126]

Teológicamente considerada, esta contemplación es, en el fondo, una repetición de la referente a la Encarnación del Logos. Pero ahora queremos profundizar más algunos rasgos de la epifanía de la gracia en Jesucristo, que pueden ponernos más cerca de nuestra decisión de ejercicios.

I. Nacimiento en la angostura del tiempo

Miramos ante todo cómo el Señor se somete al tiempo. Tremenda osadía ésta de introducirse, con la vida divina, en un tiempo determinado y en una determinada familia: aparición de Dios en la carne.

Con frecuencia, sufrimos bajo el peso de nuestra situación, determinada por la historia precedente y por sus factores. Somos a menudo pelotas de la política, experimentamos sus consecuencias, miramos con terror al futuro; nos preguntamos cómo puede ser posible, en tales condiciones, nuestra vida, tal como nosotros la planeamos. Angustiados y desconfiados de ella y de su ámbito existencial, nos preguntamos continuamente si la realidad nos suministra el material que necesitamos para organizarla. El Logos de

Dios ha osado meterse en esta trastornada realidad, para convertirse en un indeseable desterrado, miembro de una familia venida a menos, ciudadano de un país esclavizado. Nace en pobreza, en un establo, porque a María y José no les reciben en la posada; tanto que san Pablo puede decir de su pobreza: «por nosotros se hizo pobre, siendo rico...» (2 Cor 8, 9). Pero esta pobreza nada tiene de extraordinario, no llama la atención. Lo que María y José tuvieron que pasar en Belén, probablemente no les alteró. Lo recibieron como la suerte normal de la gente baja. Sin embargo, un nacimiento en condiciones tan infelices y vulgares no parece, al menos para nuestro gusto, el principio adecuado de una vida grandiosa.

Todo el ambiente en que Jesús nació resulta estrecho, ordinario, sofocantemente monótono; ni radicalmente pobre, ni apto para desplegar una existencia de altos vuelos. Es además un nacimiento al anonimato: acontece en un sitio cualquiera, los coetáneos tienen otras cosas en que ocuparse. Un par de infelices pastores estiman que es un acontecimiento bastante notable; la historia universal ni se entera.

El hecho mismo de nacer habla de estrechez. Nacer significa ser puesto en la existencia sin previa consulta. La conciencia fundamental de ser llamado sin haber sido interpelado, la contingencia autoconsciente, son propiedades de la existencia del espíritu finito. El punto de arranque de nuestra vida, que determina esta vida única a una única eternidad, sin posibilidad de evadirnos por entero, lo dispone incontestablemente otro. La aceptación de este principio incontrolable corresponde a la realización básica de la existencia humana y, particularmente, cristiana.

Tampoco la existencia humana del Logos podía correr una suerte diversa de la que corresponde a todo lo creado: está entera y completamente a disposición del Dios Creador. También Jesús tenía que empezar. Por muy grandiosa que imaginemos la gloria de este Niño que se nos ha dado, de hecho su nacimiento debía significar un descenso a la angostura. Naciendo, ha asumido verdadera y auténticamente *nuestra* historia. Cómo podamos y debemos conciliar esto con los privilegios que la teología justamente le atribuye, es otra cuestión. Lo que aquí tenemos que notar es que vino al mundo como todos nosotros para empezar con algo previa

e irreversiblemente establecido; en última instancia, con la muerte.

Según san Ignacio [n.º 116] el ejercitante debe «mirar y considerar lo que hacen (María, José y los otros)... para que el Señor sea nacido en suma pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz, y todo esto por mí». Para san Ignacio, hay que contemplar la vida de Señor sin pseudoiluminaciones, sin frases románticas y sin humanismo minimizante. En la meditación de su nacimiento hay que experimentar el impacto de esta constatación: en el momento de nacer, inicia el Logos encarnado su camino de muerte, y todas las cosas que se ponen de manifiesto en la historia de su natiuidad anuncian el fin en la total pobreza e impotencia de la muerte.

II. *Nacimiento para la plenitud de la eternidad*

Esta perspectiva del relato de la natiuidad de Cristo no debe hacernos olvidar que en este nacimiento se hace visible una nueva existencia, orientada a la eternidad. No sólo la eternidad en el sentido de indestructibilidad —connatural al sujeto espiritual—, sino la eternidad válida ante Dios de la criatura personal: la vida en la «doxa de Dios». El niño, que inició desde el seno materno su recorrido vital, queda como realidad de Dios para la eternidad. Cuando miramos ahora a Dios, encontramos siempre al hombre cuya historia comenzó en esta bendita natiuidad. Por ella se nos ha manifestado la bondad y el amor a los hombres, la «filantropía» de nuestro Dios (Tit 3, 4-7).

Por otra parte, el hombre resulta propiamente digno de amor, cuando queda garantizado el término bienaventurado de la vida, cuando Dios fija el principio de esta salida de la vida, al establecer su bienaventuranza como verdadero centro y soporte para la existencia humana. Sólo así resulta verdaderamente aceptable esta curiosa naturaleza humana. De lo contrario, no pasa de ser, para sí y para los demás, una pregunta sin respuesta, ya que en ella se implican demasiadas cosas: la transcendencia del infinito y la finitud, el espíritu y el cuerpo, la eterna determinación y el pasajero sino temporal, la grandeza y la miseria.

Sobre las cuestiones fundamentales de nuestra existencia no poseemos otra respuesta real y concreta, que no desemboque en un amargo interrogante, fuera de ésta: hay un hombre que nació como nosotros a la vida terrena, igual a nosotros en todo y cuya existencia — y con ella también la nuestra — tiene un sentido y un remate bienaventurado, una inteligibilidad, si bien nos resulta por ahora incomprendible. Y es que aquí nació el Verbo eterno de Dios, el bienaventurado autoconocimiento del Padre, queriendo así mostrarse y hacerse ver por los hombres. Con ello, y pese a su camino hacia la muerte, esta epifanía da inicio a la divina transfiguración del mundo. Aquí comienza el fin de los tiempos que, según san Pablo, ha llegado ya a nosotros (1 Cor 10, 11). Antes, el diálogo entre Dios y el mundo quedaba aún abierto; no era posible saber cómo seguiría. Dios se había reservado la fórmula de esta continuación (Ef 3, 9). De la historia del mundo antes de Cristo, ni siquiera de su historia de salvación o condenación, podía descubrirse cómo concluiría. Pero con la natividad de nuestro Señor, Dios ha dicho al mundo la última palabra: establece a su Logos como la palabra del mundo, de suerte que ahora el Verbo de Dios y la respuesta del hombre coinciden en un mismo Dios-hombre, se han hecho hipostáticamente uno para toda la eternidad.

Aquí se cierra, pues, la historia del mundo que se cumple propiamente en el diálogo con Dios. En realidad, ya no puede acontecer nada inesperado. Por ello desciende sobre este acontecimiento de navidad el júbilo de los ángeles, el misterioso anuncio de la *doxa* de Dios sobre la tierra, que hasta ahora había negado este honor a Dios, que en realidad no podía dárselo, puesto que le faltaban la paz y la unidad interior de la *eudokia* divina.

Sigue abierta ahora únicamente la cuestión de cómo nos comportaremos nosotros con este Verbo definitivo de Dios al mundo, que es palabra de misericordia, de venida de Dios al mundo y de aceptación de éste en la intimidad divina. El horizonte de nuestra existencia es ahora indiscutiblemente este Verbo de Dios al mundo. Ante tal horizonte cósmico no podemos permanecer neutrales. Dios en carne de mundo tiene que ser la inquietud quemadora y la alegría de nuestro corazón. Rumiemos este acontecimiento, en nuestro corazón, como lo hizo María (Lc 2, 19).

XVII

LA VIDA OCULTA DE NUESTRO SEÑOR

[134, 271]

Observación preliminar

Para el tercer día de la segunda semana de ejercicios propone san Ignacio la contemplación de la llamada «vida oculta» de Jesús. No da verdaderos puntos de meditación, sino que dice simplemente: «El tercer día, cómo el niño Jesús era obediente a sus padres en Nazaret, y cómo después le hallaron en el templo, y así consecuentemente hacer las dos repeticiones y traer los cinco sentidos» [134]. San Ignacio antepone la meditación de la vida oculta de Jesús a la de su permanencia en el templo. De este modo, pueden considerarse, uno después de otro, el estado de observancia de los mandamientos y el estado de los consejos evangélicos.

I. *El sacerdocio como forma religiosa de vida*

El celibato de la Iglesia occidental señala inequívocamente que el sacerdocio de la nueva alianza no es una profesión cualquiera que uno ejerce como pudiera dedicarse a una ocupación enteramente dissociable de la vida privada. El sacerdocio, sintetiza en inseparable unidad el ámbito privado y público de la existencia

humana, a la que da fundamento y forma. Se puede, pues, concebir el sacerdocio cristiano como un estado de vida eminentemente religioso. Para el sacerdocio, la religiosidad no es tan sólo una tarea hacia fuera, sino la única dimensión que rige la «vida interior».

La cosa no es del todo evidente. Es normal que un cristiano espiritualmente sano, bien formado, cobre un interés relativamente intenso por lo religioso. Si, en el curso de su evolución, descubre el mundo y, en el mundo, a sí mismo, si profundiza con pasmo en las diversas posibilidades de la existencia, es natural que también la dimensión religiosa se le ofrezca con enorme importancia para el desarrollo de su personalidad y que de ahí le nazca una fuerte atracción hacia lo metafísico-religioso. Objetivamente hablando, el valor religioso es fundamento y corona de toda la existencia humana. Nada tiene pues de extraño que muchos jóvenes tengan la impresión de poder hallar en ello la vocación para toda su vida.

Toda persona verdaderamente viva, que se desarrolla sin marcadas unilateralidades, examina las posibilidades de existencia descubiertas en esta fase, para ver si puede aplicar a alguna de ellas toda su existencia y todas sus energías.

La intensidad de la vivencia religiosa, experimentada en los años de desarrollo, amengua más tarde en la mayoría de los hombres. (En la ancianidad, cuando se debilitan otras posibilidades de irradiación de la existencia y se anuncia la muerte, la religiosidad experimenta un nuevo auge. No podemos detenernos aquí a examinar si este fenómeno forma parte de un plan oportunamente previsto por Dios en el dinamismo de la vida humana.) Esta irrupción de la religiosidad juvenil da pie, en algunas personas, a algo no propiamente pretendido por el despertar de la disposición religiosa. En tales personas, Dios la utiliza para suscitar la vocación específicamente religiosa a una vida en que el elemento religioso constituye el único factor determinante y no sólo el soporte y corona de la existencia — lo cual es muy distinto —. La vocación al sacerdocio del Nuevo Testamento es una de estas determinaciones para una forma de vida totalmente religiosa. Por su vocación, el sacerdote de Cristo no es un mero funcionario de la religión que ejerce unas ciertas funciones religiosas que, en el fondo, podría realizar también un artista. No puede retirarse a un tipo de vida privada ente-

ramente distinto, una vez que se ha ganado el sustento con el cumplimiento de las tareas de su oficio. Por el contrario, su vocación sacerdotal determina y agota toda su existencia. Fuera de ella, no le queda en el despliegue de su vida zona alguna que pueda reservar para otra cosa.

Naturalmente, el cristiano en proceso de desarrollo, dado que entre los catorce y veinte años surgen diversas cosas, en apariencia muy similares, puede equivocarse respecto de la auténtica vocación religiosa. Puede confundir la tendencia religiosa genérica con la vocación estrictamente tal. La vivencia de la tendencia religiosa común debe, claro está, perseverar en un cierto sentido, no caer como una fruta hueca una vez pasados los años de la madurez. Aunque menos intensa, sigue básicamente siendo el elemento más importante en la orientación de la vida. Sin embargo, esto no quita que el adulto se afirme, en un sentido substancialmente y aun cristianamente justo, en su estado de vida en el mundo y en la correspondiente vocación, también en el matrimonio. Ciertamente sabe que todo debe quedar abierto a Dios y que hay que cumplir los deberes religiosos. Pero esto es algo muy distinto de la existencia temáticamente religiosa del sacerdote, aunque resulte difícil formularlo con precisión psicológica y teológica.

(Que la integración religiosa llega en el sacerdote sólo hasta un cierto punto; que no puede, y en cierto sentido no debe, ser un asceta cien por cien, es otra cuestión. Lo hemos insinuado ya en la reflexión sobre el Principio y Fundamento de los ejercicios. Pero, si es cierto que no hay que poner la existencia sacerdotal en ideales utópicos, prácticamente irrealizables, esto no impide ver la diferencia radical que media entre el interés religioso genérico y la vocación religiosa que conforma centralmente la existencia.)

En la vocación al sacerdocio de la nueva alianza, Dios exige substancialmente más de lo que puede alcanzar la mera disposición religiosa común, aun en el caso de que ésta se manifieste oficialmente. Este interés religioso genérico puede adoptar diversas formas: puede operar en un sentido más apostólico o más doctrinal, puede operar más bien como capacidad especulativa para la obtención de una propia imagen del mundo o como impulso volitivo para la reforma de la propia vida o manifestarse como talento directivo.

Todo esto puede ser una condición previa, más o menos necesaria, para la toma de conciencia de la vocación divina al sacerdocio, pero no se identifica con la obediente aceptación de la misma. En el fondo, tal vocación es una gracia irreductible en orden a la imitación radical de Cristo, y a investir la existencia toda en ella, entendida como sumo sacerdocio y mediación redentora de Cristo.

Si tenemos en cuenta esta curiosa dualidad, el elemento de arriba y el elemento de abajo de la vocación religiosa sacerdotal, *a priori* se pueden esperar ciertas deformaciones en el clero. En cierto modo, todas estas deficiencias provienen de una mayor o menor confusión entre el interés religioso genérico y la vocación religiosa total, lo que lleva en la práctica al conflicto con el mencionado dualismo de la existencia sacerdotal.

1. Un sacerdote que se esfuerza por cumplir los deberes de su oficio, pero que en el plano religioso-existencial no pasa de ser un buen cristiano seglar, no llegará a ser más que un mero funcionario de la religión en quien el elemento religioso constituye temáticamente sólo un sector de vida entre los demás.

2. El extremo opuesto lo brinda el clérigo celoso en demasía, fanáticamente parcial, que no puede sufrir que la vida de los demás se organice diversamente de la suya. En su tensión, que por lo común no advierte, busca imponer a todos su mentalidad clerical bien precisa, generalmente estrecha de miras. Pretende que todos sean como él. Casi siempre asoma en él la envidia reprimida de no poder vivir como, en realidad, quisiera y su sacerdocio no le consiente. Compensa su insatisfacción con una desvalorización indiscriminada de todo lo no eclesiástico y exigiendo que todos rindan aquello que él se esfuerza por realizar con celo clerical.

3. Próximo a éste se sitúa el clérigo primitivamente piadoso, que no sabe hacer una renuncia clara y resuelta; y así interrumpe antes de tiempo su desarrollo humano integral. Y esto porque se abarata la entrega requerida de todas sus fuerzas a Dios, a Cristo, a la Iglesia, a la salvación de las almas y, con una renuncia mal entendida, deja que todo lo demás se marchite.

4. Contrariamente, el clérigo «hombre de mundo» no admite que él tenga una vocación esencialmente distinta de la del seglar. En consecuencia, cumple apenas sus deberes más obvios, cayendo

así por debajo del nivel de la pura burocracia religiosa. También el clérigo amargado, suspicaz, denota un conflicto en la estructura fundamental, antes esbozada, de la vida religioso-sacerdotal. Va cínicamente a la caza de cuanto no funciona bien en la Iglesia y en el clero; y lo hace, en definitiva, para descargarse de unos deberes que en un principio acaso minusvaloró y que ahora cree no poder soportar. Sin darse, tal vez, cuenta, razona así: ¡mira, tampoco lo demás pueden con ello!

En realidad, sólo el sacerdote *santo* no es ni un mero funcionario religioso ni un superceloso fanático de la Iglesia, ni un piadoso primitivo. Pese a toda la amargura de la vida, no es un amargado. No se refugia en excentricidades neuróticas, sino que logra perseverar pacientemente con Dios, dejando que él cargue sobre sus propias espaldas la vocación y el camino específico de la imitación sacerdotal de Cristo, pero sin exigirlo a los demás. El sacerdote santo sabe renunciar limpiamente, sin reprimir su vínculo con las realidades del mundo y sin desvalorarlas con resentimiento. Puede renunciar a todo, porque ama de verdad a Dios y, con humildad, lo reencuentra todo en él.

A este tipo de existencia sacerdotal en el mejor de los casos nos dirigimos — Dios nos lo conceda —, pues nuestra vida concreta es una mezcla, más o menos lograda, de sus elementos fundamentales. Podemos estar en ese camino. Y podemos confiar en que Dios, que vincula su llamada, imprevisible y gratuita, a la existencia sacerdotal con la predisposición religiosa general, llevará a término lo que ha comenzado.

II. *La vida oculta de Jesús como forma de vida religiosa*

En la vida de Jesús pueden distinguirse tres etapas: la vida oculta, la vida pública y la pasión. Cada una de ellas tiene determinadas características. Es particularmente llamativa la diferencia entre la primera y la segunda. No es preciso insistir aquí en el hecho de que también la vida oculta de Jesús forma necesariamente parte de la totalidad de su cometido mesiánico y consiguientemente de los misterios que son de gran importancia para la formación de

nuestra vida sacerdotal. También en la cotidianidad oculta, en apariencia inútil para su misión, Jesús vive una existencia plenamente religiosa. Una existencia humana retirada, nada llamativa, puede muy legítimamente ser rica de intereses políticos, artísticos, científicos; compatibles con el matrimonio. Tal vez resulte esto menos claro, cuando el elemento dominante de dicha vida es la religiosidad. La meditación de la estructura esencial de la vida de Jesús y de su realización existencial nos ha mostrado que hay que considerar a Jesús como un hombre única y exclusivamente religioso. Esto mismo se aplica a su vida oculta.

Si prescindimos del trabajo necesario para ganarse el sustento, de la pertenencia a una determinada familia, de la inserción en un determinado tipo de hogar y de otras formas de la vida, que propiamente no puede caracterizar de modo específico una existencia humana, lo único importante que hallamos en la vida oculta de Jesús es la religiosidad. En los decenios que preceden a su aparición pública, Jesús renunció, ostentosamente se diría, a llevar una vida importante en otros aspectos. Esta renuncia programática a introducirse en sectores de interés no estrictamente religiosos, debe ser asimismo un rasgo esencial de la existencia sacerdotal. Naturalmente, ello no impide tener una cultura, un nivel científico, poseer talento artístico, estar dotado estéticamente, ser políticamente abierto, poder viajar y tener gusto en ello. Son cosas que hay que tener en cuenta, si no se quiere exaltar con falso heroísmo la existencia sacerdotal. Con todo, no hay que olvidar que lo que da forma a nuestra vida — en oposición a su materia, en la que pueden y aun deben haber otras cosas — es lo específicamente religioso; la vida escondida con Cristo en Dios (*vita cum Christo in Deo abscondita*). Éste es el ejemplo de vida que Jesús nos ha dado durante los años anteriores a su aparición pública. Excepto algunas pocas características, nada más podríamos hablar, con la mejor voluntad, en esta fase de su vida.

III. Algunos rasgos de la vida oculta de Jesús

Un rasgo de inapreciable importancia para la formación de nuestra vida espiritual nos relata Lc 2, 52: «...Jesús iba progresando en sabiduría, estatura y gracia ante Dios y los hombres.» Ante el hecho incontestable que Jesús poseía desde el principio la *visio immediata Dei*, puede hacérsenos difícil obtener un concepto teológico adecuado del crecimiento de la vida interior de Jesús. En todo caso, se trata de un dato de la revelación; no hay que darle vueltas. Sin embargo, para la conformación de nuestra imitación de Cristo, es significativo que el Hijo de Dios encarnado tuviera que madurar en su vida y debiera esperar alrededor de treinta años la llegada de su «hora». Esto nos dice que no debemos precipitarnos en nuestra existencia religiosa. Nadie se hace santo en un día. Tengamos el valor de conquistar lentamente nuestra existencia sacerdotal. Confiamos: Dios nos ha trazado una vida en la cual, pese al necesario estado de alarma y peligrosidad, no es tan fácil perder las auténticas ocasiones decisivas. Tengamos paciencia con nosotros mismos. Sepamos esperar y, mientras tanto, crecer. Si aguardamos serenos las disposiciones de Dios — lo que no significa ceder letárgica y despreocupadamente a un fatalismo espiritual —, llegará también nuestra hora; y llegará con puntualidad, aunque nos parezca que nuestra existencia corre hacia el vacío.

Una característica general de toda la vida de Jesús, incluida la vida oculta, y que, por lo menos en un cierto grado, es indispensable para nuestra existencia sacerdotal, es la pobreza. Independientemente de que uno esté o no obligado, en sentido canónico, a la pobreza religiosa, el sacerdote de Cristo no puede ser como un funcionario que se lamenta por no estar mejor retribuido. Hoy más que nunca, el sacerdote debe estar resueltamente dispuesto a llevar una vida modesta y, en un cierto sentido, incluso pobre. Esta exigencia no tiene un fundamento metafísico o simplemente de teología moral; se desprende más bien de la biografía de Jesús. Al constatar que el Logos encarnado, verdadero rey del mundo, no rehúsa vegetar durante seis lustros en un *ghetto* de la historia, llamado Nazaret, adquirimos el convencimiento de que la pobreza no restringe las posibilidades de

imitación de nuestro sumo sacerdote, sino que de hecho las radicaliza. Aunque nos asaltara la idea de que haríamos contar en grande con medios materiales, por lo menos no podemos aplicar estos medios a nuestro servicio personal. Aunque no seamos religiosos, tenemos que seguir a Jesús pobre.

Según Mt 13, 55 y Mc 6, 3, Jesús, hasta su vida pública, se ganó el pan haciendo de artesano. El trabajo en nuestra situación marcada por el pecado original, que no comporta un despliegue grandioso del ser humano, sino ante todo fatiga y fastidio, le cupo también en suerte a Cristo. Debemos reconocer, sin literatura, que nuestra vida en general tiene muy poco interés, que es más bien una fatiga fastidiosa y banal. El trabajo cansado y en apariencia inútil que Jesús cumple con sencillez y sin brillo en su vida oculta, ilumina y orienta también nuestro apostolado sacerdotal. No nos hagamos ilusiones. A la larga, es una molestia que extenua, una monotonía vulgar y banal, un cansancio que desgasta, para acabar en vía muerta. Un párroco o prelado anciano tiene la impresión — con frecuencia no infundada — que sus hermanos esperan que deje el puesto a otros.

Lc 2, 52 presenta la vida oculta de Jesús como una vida de obediencia. Jesús obedece con la naturalidad de un niño, espontánea y sinceramente, no sólo para dar ejemplo. A los doce años, muestra en el templo que obedece con conciencia de su libertad; no da la impresión de no poder obrar de otra manera. En esta ocasión, no sólo manifiesta su independencia respecto de sus padres, sino que su obediencia es algo a lo que, aun como hombre, se somete libremente.

En este contexto, deberíamos reflexionar sobre el sentido de la obediencia, sobre su importancia social y personal. A lo largo de estos ejercicios, ya dijimos que el hombre debe poner un punto de referencia fuera de sí mismo, a fin de rebasarse, y que este punto debe ser necesariamente y ante todo un tú humano. La función teológica de la obediencia puede caracterizarse por el hecho de que el hombre, sólo renunciando libremente y saliendo de sí mismo está en condición de encontrar a Dios.

IV. *Nuestra vida oculta en Cristo*

La vida de todo cristiano está escondida en Cristo (Col 3, 3). Ya por el bautismo, nos albergamos en su esfera vital, comenzando así a vivir nuestra verdadera vida en el cielo. Allí está nuestra patria (Flp 3, 20), y así «no aspiramos a estas cosas que se ven, sino a las que no se ven (2 Cor 4, 18). Somos, como Moisés, los que se agarran a lo que no ven (Heb 11, 1), y por ello somos fuertes y perseverantes. Este traslado del centro mismo de la realidad propia a lo sobrenatural — característica fundamental de la existencia cristiana —, e.d., hacia el don hecho al creyente — algo que no se deriva de la naturaleza —, encuentra su expresión propia en la que hemos llamado existencia religiosa en sentido estricto y particularmente en la vida sacerdotal. Ella es su forma existencial, oficial, por así decir, históricamente visible, como testimonio específico ante el mundo. Por ello, el sacerdote, viviendo realmente su vida religiosa en sentido estricto, debe como demostrar que los cristianos hemos muerto en Cristo y que nuestra patria está ya en el cielo.

Nuestra vida religiosa posee otro carácter esencial, de sentido contrario: la ocultación. Debe ser una vida de cotidianidad, sin nada sensacional, obediente, regulada, sencilla, silenciosa, valiente para la continuidad. Para quien se decide realmente a seguir al Señor en la vida sacerdotal, el elemento religioso no debe ser como las pasas en la torta, un ingrediente especial, sino el centro conformador de todo el ser. El valor de afrontar una vida tan ordinaria es el termómetro de nuestra fe. Esto no quiere decir que tal tipo de vida no tenga sus propios peligros. Lo cotidiano y ordinario induce a adoptar un paso cómodo, a refugiarse en la apatía, en el contentamiento del espíritu, en la mediocridad. Con una vida así puede uno, en ocasiones, ahorrarse ciertos riesgos y durezas de la existencia, desaprovechando el uso de una libertad conquistada para soportar con coraje la aventura, la dureza de una vida religiosa verdaderamente interior. Se siente al seguro, encuentra a diario la mesa puesta; sabe en cada caso lo que tiene que hacer, está cómodo y trota por la vida con paso tranquilo, sin alterarse.

Contemplemos a Jesús, que tuvo el *valor de vivir* durante treinta años la cotidianidad prosaica. Y pidámosle que nos conceda la gracia de entender lo que su vida oculta significa para nuestra existencia sacerdotal.

XVIII

JESÚS SE QUEDA EN EL TEMPLO

[134, 135, 272]

Observación preliminar

San Ignacio desea que, a lo largo de la segunda semana del mes de ejercicios, el ejercitante inicie el proceso de elección. A ésta deben contribuir no sólo las meditaciones propiamente de elección, de las dos banderas y los tres binarios de hombres, sino también y sobre todo las de la vida de Jesús y las indicaciones conexas sobre cuestiones vitales concretas. La decisión consiguiente no debe quedarse al nivel de los principios generales de elección — la indiferencia, el «más» —; tiene que bajar a la adopción de unos medios concretos con que el ejercitante aborde la imitación de Cristo, conforme al llamamiento particular de Dios.

En la concepción ignaciana, esta decisión consistirá en una elección entre el estado de los mandamientos y el de los consejos evangélicos.

En cierto modo, estamos todos siempre en estado de elección. Por lo menos, en el sentido de tener que optar siempre entre dos cosas, una de las cuales es acaso objetivamente más dificultosa y sacrificada, la otra más fácil y posiblemente más atractiva. Puede muy bien acontecer que la elección concreta recaiga sobre este segundo objeto. No es preciso que el «más» del mayor amor de

Dios se dé concretamente en una materia de mayor calibre. En realidad, todos estamos llamados a escoger «lo que más conduce al fin». Si la llamada concreta a la imitación de Cristo es también llamada a los medios objetivamente más exigentes, es una cuestión que el ejercitante deberá averiguar a la luz del Espíritu Santo. El camino que un determinado ejercitante tiene que seguir no puede deducirse *a priori* de su actitud al entrar en las elecciones.

A las meditaciones propiamente de elección antepone san Ignacio la contemplación del Jesús que a los doce años se queda en el templo de Jerusalén (Lc 2, 40-50).

Hay que tener en cuenta que las contemplaciones de los diversos pasos de la vida de Jesús no equivalen a una mera reflexión sobre ejemplos morales. Las normas éticas pueden estudiarse con mayor exactitud en un código de teología moral. Por el contrario, en estas contemplaciones, por medio de una eficaz anamnesis histórico-salvífica, nos ponemos en relación real, no sólo conceptual, con el episodio de la vida de Jesús escogido como tema; relación que nos da la gracia para imitar a Cristo. Es algo que debemos tener presente en nuestras contemplaciones de la vida de Jesús; de lo contrario, nos pueden resultar aburridas y banales. Lo que se da, en sentido estricto, sacramental, en el sacrificio de la misa, acontece verdaderamente también en la conmemoración creyente, en la contemplación de los demás misterios de la vida de Jesús; la contemplación no se reduce a una mera ocupación especulativa de la historia de Jesús, sino que en ella se patentiza y ofrece la gracia contenida en un determinado misterio.

I. *Jesús observa la ley*

Con el fin de cumplir lo prescrito por la ley del Antiguo Testamento, Jesús, a los doce años, va como peregrino a Jerusalén, para adorar a Yahve en el templo. Meditemos: Jesús, el Hijo de Dios, que siempre está cabe el Padre, que puede decir de sí mismo: «Yo sé que nunca me dejas solo», que puede realmente expresar a Dios y es, por tanto, el orante en espíritu y en verdad por excelencia, que no necesita de un culto determinado en el espacio y en

el tiempo; el Único, que procede de lo alto, este Jesús observa la ley. Entra, podríamos decir, en la «carne de la religión».

Cristianismo e Iglesia de la nueva y eterna alianza entra en la existencia del cristiano también en cuanto constitución, prescripción, norma impuesta desde fuera, reglamentación. Todo esto cesará, se desplegará en un logro puramente espiritual, sólo cuando hayamos muerto y hayamos así cumplido el último descenso con Cristo. Pero mientras caminamos en tinieblas y sombras de muerte, el hecho religioso, por vibrante que sea, el brillo más intenso del amor, debe adoptar una forma palpable, someterse, mantenerse fieles a un orden, exteriorizarse en formas cúllicas, en una ley prescrita.

La cosa no es tan obvia. En realidad, Dios es mayor que todos los signos, y permite que, en determinadas circunstancias, le encuentren quienes, sin culpa propia, hacen caso omiso de su constitución jurídica. Siempre tendremos la impresión de que los factores jurídicos y cúllicos son estrechos, pequeños, insignificantes. Incluso habría que decir: *quien permanece anclado a una religiosidad que, en términos filosóficos, pudiéramos llamar categorial, y no es capaz de dar el salto a la religiosidad transcendental, directamente abierta a la inmensidad de Dios, está lejos de ser el auténtico homo religiosus.* ¿No es así como nos lo presenta Cristo cuando, preguntando por la samaritana junto al pozo de Jacob, responde, esquivando aparentemente la pregunta: «Llega la hora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad»? (Jn 4, 23).

Sin embargo no es ésta toda su respuesta, ya que instituyó la cena eucarística, regula el bautismo, funda una religión legal, normativa, la Iglesia de Pedro y los Apóstoles. Como revelan sus palabras a la mujer junto al pozo de Jacob, Jesús sabe que Dios trasciende todas las formas, no sólo las de un grupo de gentes rígidamente adheridas a la letra de la ley, que él cumple cuando peregrina a Jerusalén — él, el templo vivo de Dios —, sino también las formas que nos propone él en su adoración del Padre. De todos modos, con su peregrinación nos manifiesta un aspecto decisivo de la vida religiosa: la humildad con que la existencia más espiritual acepta la forma y la ley que le vienen de fuera.

II. *El conflicto*

Si no queremos quitar hierro al relato evangélico, hemos de admitir el conflicto que se produce con la permanencia de Jesús en la casa del Padre, frente a su obligación para con sus padres. Jesús se queda en el templo sin que su madre y su padre adoptivo lo sepan: «Pero, hijo: ¿por qué lo has hecho así con nosotros?», preguntará más tarde María. La tensión que aquí hallamos no viene determinada, en ninguna de las dos partes, por el pecado: y sin embargo, es un conflicto bien real. Con excesiva facilidad tendemos a pensar que un conflicto entre nosotros y los demás, ya sea con nuestros semejantes, ya con los superiores (por ejemplo, el conflicto entre la voluntad del obispo y nuestros planes pastorales); tendemos a pensar —decimos— que conflictos como los que se dan entre las exigencias de los tiempos y los párrafos del derecho canónico, entre las necesidades individuales y las prescripciones oficiales, entre el soplo del espíritu y las constituciones, sólo pueden existir allí donde se dan, de un modo u otro, maldad, estupidez, tiranía, orgullo o espíritu de independencia.

Tal manera de ver sirve para envenenar, no para resolver, las tensiones que se presenten. Éstas hay que soportarlas con consideración mutua, con respeto a la personalidad ajena, con paciencia y amor. No seamos tan ingenuos en pensar que no puedan existir verdaderas tensiones cuando la razón asiste a ambas partes. Era voluntad de Dios que María y José exigieran que Jesús regresara con ellos. Y era voluntad de Dios que Jesús permaneciera en el templo. Dios quería, no solo permitía, lo uno y lo otro. En este conflicto, el principio de solución se encuentra esencialmente en el «más allá»: en la inapelable libertad de Dios. No existe en este mundo instancia alguna que pueda aquí decir la cuestión adecuadamente.

También en la historia de la Iglesia encontramos iguales tensiones. Esto no significa, claro está, que cada uno pueda hacer lo que le plazca. No podemos, ni siquiera apelando al impulso de nuestro pneuma, atropellar el derecho canónico, las rúbricas, las ordenaciones de nuestros superiores, las normas de Roma. La cues-

ción es simplemente: cómo hay que superar y resolver concretamente un tal conflicto, respetando la propia iniciativa y la obediencia eclesial. No tenemos por qué entrar ahora en la casuística de este asunto. Lo que importa es darnos cuenta que tales tensiones existen y que hay que resolverlas con humildad de fe y con la abnegación de los interesados; como en este caso Jesús, María y José.

III. *Entre el estado de los mandamientos y el estado de los consejos evangélicos*

Según san Ignacio, en la contemplación de este pasaje, hay que advertir y meditar la realización de la indiferencia entre el estado de los mandamientos y el de los consejos evangélicos.

Jesús sale de Nazaret y allí regresa. Entre estos dos momentos, se sitúa su transgresión del orden establecido por el cuarto mandamiento, para obedecer a la disposición soberana de Dios. Sin embargo, en su actitud durante esta primera peregrinación de Jerusalén convergen, como en un centro pendular, ambos extremos: de una parte, lo normal, ordinario en buen sentido, lo dispuesto en el marco de los mandamientos, y de otra, la llamada que viene verticalmente de arriba y que Jesús debe seguir, aun cuando ésta traiga consigo algo imprevisible, que trasciende el mundo, que obliga a superar los mandamientos y que, como imperativo individual, comporta sacrificio y riesgo.

IV. *Otros temas de reflexión*

Uno sería tal vez la emancipación del muchacho de doce años. Se pone al servicio de Dios. Solemos pensar, con excesiva ligereza, que la independencia es el único medio para afirmar el propio parecer ante un imperativo superior de Dios, de la Iglesia, de la comunidad a que pertenecemos. En Jesús es simplemente el adentrarse en las cosas de su Padre celestial.

Ciertamente, la frase «quedarse en lo que es del Padre» no es

del todo clara. ¿Quiere Jesús expresar con ella su total pertenencia a Dios, o se refiere realmente al templo que es propiedad de Yahve? En cualquier caso, Jesús se reconoce como quien debe estar, en muy especial sentido, cabe el Padre y, por lo mismo, debe tener el valor de salirse de la vida normal. Evidentemente, Jesús no piensa que la existencia en condiciones terrenas y la existencia en lo que es del Padre impliquen necesariamente una armonía sin problemas ni conflictos.

Él, quien menos lo necesitaba, nos muestra con el ejemplo de su vida que el estar en las cosas de Dios, esto es, la existencia propiamente religiosa, puede muy bien exigir un ser «sin patria»: la salida del cobijo hogareño hacia una soledad dolorosa; una emancipación que rompe lo humano y que trae como consecuencia un penoso cambio de la relación con los otros.

No se requiere un talento psicológico particular para captar que la permanencia del Niño Jesús en el templo tenía que significarle una hiriente soledad. Aun sin recurrir a agudas consideraciones teológicas sobre el Corazón de Jesús, es fácil imaginar lo doloroso que debió serle el no poder aclarar a su Madre su conducta, y el hecho de que ella no lo comprendiera cuando Jesús la puso al corriente.

Podemos asimismo meditar cómo lo extraordinario en esta historia de la primera visita de Jesús al templo desemboca en lo común y cotidiano. Jesús termina por regresar con sus padres a Galilea. Su emancipación en el templo no pasa de ser un episodio: un fugaz relámpago del otro, que se repliega humildemente en la normalidad y legalidad. Es ésta una característica de la auténtica vida cristiana: incluso cuando se ve llamada a lo extraordinario y superador de todo lo terreno, evita el sensacionalismo. La existencia cristiana no ama llamar la atención, no se contempla a sí misma, no se deja llevar del prurito de singularidad, del querer ser distinto de los otros. La existencia cristiana tiene el coraje de volver a encanalar lo extraordinario, nuevo, inesperado, en el cauce de las formas, y reglamentarlo y mantenerlo así. Como muestra de continuo la historia de las órdenes religiosas, sabe acomodar la novedad a la medida del hombre normal y medio. Los grandes arranques de la historia de la Iglesia no han acabado por pagar tributo a lo dema-

siado humano, sino que han intentado presentarse de manera que el hombre medio pudiera asimilar su grandeza y santidad en la sencillez de la vida ordinaria.

La visita al templo del Jesús de doce años contiene también un ejemplo de lo que pudiéramos denominar carismático en la vida del individuo y de la Iglesia. En el individuo, pueden siempre darse vocaciones contrarias a lo tradicional, reglamento, lo establecido en leyes y costumbres. Incluso en la Iglesia tienen que darse, dado que ésta todavía no ha descubierto todas sus posibilidades y sus necesidades. No está dicho que tengan que ser las congregaciones romanas las primeras en excogitar nuevas formas de vida y nuevos métodos de apostolado. Esto puede suceder, pero no necesariamente; y de ordinario no ha sido así a lo largo de la historia de la Iglesia. De lo contrario habría que exigir que, cuando Jesús por una parte, quiere estar sujeto a sus padres y por otra, llevar a cabo su cometido mesiánico quedándose en el templo, debiera haber esperado la decisión de María, la Virgen sapientísima, o por lo menos haber actuado de acuerdo con ella. En tal caso, todo hubiera acontecido de forma más armónica, sin conflictos, dejando bien a salvo los vínculos que eran, sin duda, voluntad de Dios. Pero acontece, en la historia de la Iglesia y de nuestra vida en ella, que Dios exige la observancia de las líneas directrices de la misma, pero no quiere que se haga de una forma simplicista, esquemática, canónicamente determinada en todos sus detalles.

Hemos de convencernos asimismo que los impulsos carismáticos auténticos, que nunca significan testarudez y afán de novedades, van constantemente unidos a sacrificio, renuncia, penitencia, amor y obediencia humilde a la Iglesia oficial en su orden jerárquico. La Iglesia necesita lo carismático e indeducible. Dios no renuncia a ello en favor de la administración eclesiástica, ni siquiera en favor de una dirección, garantizada por el Espíritu Santo, propia de los altos y altísimos jerarcas de la Iglesia. Él es el Espíritu que sopla donde quiere, que desciende sobre niños y necios, pobres y sencillos, sobre las mujeres y acaso también sobre tal o cual estudioso de teología. Pero todo lo carismático y pentecostal tiene que quedar en la Iglesia; en la Iglesia de la constitución, de la ley, de la autoridad. Únicamente donde el carisma acepta todo esto y la

administración encauza, juzgándolo, el carisma, la vida eclesiástica es lo que debe ser.

Intentemos abrir nuestro ser a la historia de la primera peregrinación de Jesús. Y pidamos a nuestro Señor nos dé la gracia de ser incondicionalmente fieles a su llamada de estar en lo que es de Dios, a fin de que también nosotros prolonguemos en nuestra vida algo de lo que, de la suya, acabamos de meditar.

XIX

LAS DOS BANDERAS

[136-147]

Observaciones preliminares

1. El carácter electivo de la meditación.

La meditación de las dos banderas es la primera de las llamadas *meditaciones de elección en sentido estricto*. Para ella, san Ignacio propone los puntos por extenso. Quiere que el ejercitante efectúe en ella su elección de vida.

Nuestra vida es una cadena de decisiones. Muchas de ellas las tomamos sobre la marcha, como sin pensar. Y con razón. Porque resultaría imposible querer estar en permanente y aguda reflexión. Existe una *improvisación legítima*. Por otro lado, el hombre, como ser personal, que está cabe sí y dispone libremente de sí, tiene que decidir de su existencia, sin verse simplemente movido y manipulado; tiene que volver de continuo temáticamente sobre su actividad, para poder hacerse en ella dueño de sí mismo. Aun cuando no llegará jamás a conseguirlo del todo, sin embargo, debe examinar sus acciones con toda seriedad, juzgarlas a la luz de sus condicionamientos. Tiene que preguntarse una y otra vez: ¿qué sucede cuando actúo en libertad, cuando libremente me decido?, ¿qué debo tener en cuenta, para que mi elección sea realmente personal.

auténtica y objetivamente justa? Lo que ahora nos ocupa es lo más afilado de este problema: ¿cómo distinguir una llamada de Dios de un falso impulso?

La meditación de las dos banderas debe ayudarnos a profundizar esta cuestión. Nos pone ante la vista, por una parte la técnica de la tentación y, por otra, el estilo del impulso divino. Así san Ignacio propone un criterio notablemente preciso de elección, que alcanzará su última concreción en las «Reglas de discreción de espíritus».

Es preciso practicar intensamente esta meditación de las dos banderas, así como las repeticiones queridas por san Ignacio.

2. La situación de la decisión del hombre.

Nunca podemos tomar nuestra decisión desde una posición neutral. Vivimos en un mundo gravado por el pecado. El presupuesto de nuestra decisión se encuentra forzosamente estructurado por la «historia de perdición», de la que ya nos hemos ocupado en la meditación sobre las tres clases de pecados. El pecado de los ángeles caídos, el pecado original, los sucesivos pecados de los hombres y los míos propios constituyen un existencial básico para todas mis determinaciones. Por otra parte, nuestra libertad no puede desvincularse jamás de la Encarnación del Logos y de su gracia. De este modo, el campo de nuestras decisiones queda radicalmente marcado por la antítesis entre Lucifer y Cristo. Ninguno de nosotros puede eludir la decisión, sin compromisos, por Cristo. Esto podrá ser una perogrullada de la fe; pero tenemos que grabarla continuamente en nosotros, ya que tendemos siempre a soslayar la lucha constante, a buscar el descanso, a hacernos una vida más fácil, a no querer renunciar a nada, a hacer reservas. Y sin embargo, nuestra vida tiene que moverse constantemente entre decisiones, incluso dolorosas, agotadoras.

La afilada escisión en dos campos, de Cristo y de Satanás, no sólo cruza el mundo circundante, sino que penetra en la misma intimidad de nuestro corazón. Ya hemos encontrado la Bandera de Cristo en la meditación del reino. Ahora, cuando se trata de tomar

una decisión bien definida, de ensayar el comportamiento justo en la lucha entre ambos frentes, san Ignacio nos propone la imagen de las dos banderas en conflicto. Imagen antigua como el hombre, utilizada de continuo en Escritura y tradición (Jerusalén - Babilonia, *Civitas Dei - Civitas diaboli*).

Pero mientras la tradición, principalmente, por lo menos después de san Agustín, establece claras las fronteras de ambos reinos — aquí Iglesia, aquí reino de Satanás —, san Ignacio subraya la mutua interpenetración de ambas. Según él, no hay entre ellos dos frentes rígidos, cuyas líneas de demarcación se pueden establecer previamente, sino unos equipos volantes, enviados por todo el mundo. Las dos banderas no se pueden identificar sin más, por una parte con la Iglesia, por otra con los que no están en la Iglesia. Los reinos de Cristo y de Satanás, descritos por san Ignacio, atraviesan de parte a parte estos cuadros históricamente circunscritos. También en el interior de la Iglesia despliega Lucifer su fuerza, también en ella hay soberbia, ambición de riqueza y de poder. La Iglesia es también Iglesia de pecadores, no sólo Iglesia santa. Por otra parte, Dios visita con su gracia a hombres que aún no pertenecen de forma visible y como oficial, por el bautismo y la profesión de fe, a la comunidad eclesial; y esto sin menoscabo de la verdad que nos dice que la gracia de Dios es siempre gracia de Cristo y de su Iglesia; que la Iglesia católica, bien individuada históricamente, es la única representante total del reino de Dios, y que existe y debe existir un «frente misional» que no coincide con las fronteras de esta Iglesia. Pero san Ignacio, en la meditación de las dos banderas, no tiene intenciones de carácter político misional, sino ascético; y bajo este aspecto, no cabe identificar sencillamente la bandera de Cristo con la Iglesia por un lado, y la de Satanás con el mundo extraeclesial, por otro.

I. *La bandera de Satanás; técnica de la tentación*

1. «Imaginar, así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una gran catedral de fuego y humo, en figura horrible y espantosa.»

En la meditación, debo esforzarme en alcanzar una vivencia de fe que me dice que existe este antípoda personal de la verdad, del amor y la gracia de Dios y de su reino, y que yo vivo en el campo de acción de este adversario. Una y otra vez se nos tiene que repetir esta verdad, así como el hecho de que en el mundo existe el pecado. A lo largo de los ejercicios hemos constatado que no es tan sencillo comprender la posibilidad del pecado en un mundo que está, todo él, bajo la voluntad omnipotente de Dios. El esfuerzo por interpretar en buen sentido todas las actitudes y acciones de los hombres así como sus motivaciones, puede parecer loable; en el fondo, no es sino una forma sublimada de la tentación de negar la existencia del mal. Se da incluso la tendencia a explicar la exigencia cristiana de humildad y cautela en el juzgar en el sentido de este esfuerzo por pensar bien. No hay duda que, sobre todo en la ciencia, tenemos derecho a buscar síntesis cada vez más adecuadas, y tenemos el deber de acercarnos a los demás hombres con espíritu de comprensión, sin partir de la idea de que en ellos todo es malo, mezquino y simulado. Claro que debemos buscar ante todo nuestros propios defectos, antes de acusar a los demás; tenemos que ser condescendientes y mansos, procurar descubrir en todas partes la semilla de Cristo; en la cura de almas, no podemos verlo todo simplemente blanco o negro. Pero hemos de contar con la realidad del Maligno, del enemigo personal de Dios y su poder en el mundo, aunque no podemos identificarlo sin más con entidad alguna determinada.

2. «Considerar cómo hace llamamiento de innumerables demonios y cómo los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dexando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular.»

Quiere san Ignacio que el ejercitante advierta que el poder del Maligno se filtra en todas partes. No hay por qué entrar aquí en la cuestión teológica de cómo imaginar con precisión a estos espíritus malignos y su acción. Lo que cuenta es adquirir conciencia de ello: se difunden «por todo el mundo»; en todas las cosas, aun en lo mejor, se da este remolino de impulsos, las fuerzas de los *exousiai* y *arkhai* del mal. No hay refugio alguno para escapar de ellos, ni la seguridad de que no nos molestarán. En todo tenemos

que deslindar el bien y el mal. Incluso ahora, en nuestra decisión, nos hallamos bajo el influjo de los «malos espíritus».

3. «Considerar el sermón que les hace, y cómo los amonesta para echar redes y cadenas; que primero hayan de tentar de codicia de riquezas, como suele *ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia; de manera que el primer escalón sea de riquezas, el segundo de honor, el tercero de soberbia, y de estos tres escalones induce a todos los otros vicios.»

En este discurso que pone en boca de Lucifer, san Ignacio expone al ejercitante la técnica de la tentación del Maligno y con ella la forma cómo podría verse empujado a una elección desacertada.

San Ignacio distingue tres grados de tentación: de riqueza, de vano honor del mundo, de soberbia.

La posición económica — lo inmediatamente significado por «riquezas» — es, entre «las otras cosas», lo más alejado del centro de la persona. Una identificación pecaminosa con tales bienes será menos firme e impenetrable que con otras cosas por naturaleza más afines al ser personal. Pero, precisamente por esta relativa distancia del centro del hombre, los bienes materiales resultan aptísimos para habituarse, lenta e insensiblemente, al hombre a entregarse cada vez más, de modo más intensamente personal, a «las otras cosas», hasta el punto de perder de vista a Dios. «A mí, sacerdote, no me puede perjudicar el tener una buena cámara fotográfica, un televisor, una nevera, un automóvil.» Ciertamente que no debe perjudicarme. Pero puedo perderme cada vez más en tales cosas, y así pronto me habituare a la «gloria de este mundo» (Mt 4, 8).

Pero de esta segunda tentación es más difícil desprenderse. Una determinada posición social, un cierto influjo literario, una reputación científica coartan mi libertad más que la situación económica. La posibilidad de perder mi reputación me llenará del temor de perderme yo mismo con ella. Esto significa que me aferro a las cosas de este mundo, que quiero hacerlas prevaler a toda costa, incluso frente a Dios. Llegados a este punto, poco falta para venir a la explícita oposición a Dios. No cabe, pues, ignorar que entre los tres estadios de la tentación propuestos por san Ignacio, media una gradación de intensidad.

Esto no quiere decir que la tentación al pecado ocurre en cada hombre precisamente por este orden. El pecado puede ser completo ya en la esfera de lo económico. Por otra parte, no es preciso que el afán de honores y de poder pase, en todos los hombres, por un compromiso con la riqueza. San Ignacio no pretende forzar una relación entre el ámbito de los bienes económicos y el de la fama propia. Atendiendo menos a la objetividad de las cosas y más a la forma de desarrollo personal en relación con aquéllas, descubrimos en el proceso mental de san Ignacio una tríada que pudiera formularse así: *querer poseer, querer valer, querer ser*.

En la exposición del Principio y Fundamento dijimos ya que la realidad creada ofrece al hombre, conforme a su naturaleza, un campo de libre elección; y esto no ciertamente aún con el fin de tomar una decisión en pro de Dios o del demonio, sino con vistas a actuar con los valores inmanentes al mundo. Las cosas propuestas a elección son, en sentido neutral, no peyorativo, ambivalentes: pueden servir para esto o para aquello, están dotadas de una cierta plasticidad, esperan que el hombre les dé su signo y sentido últimos. El enemigo de Dios, el padre de la mentira y asesino del hombre, utiliza desde el principio esta ambivalencia objetiva como primer paso para la tentación, imponiendo estas cosas a nuestro interés. El hombre debe «*querer poseerlas*» *intensamente*, aplicar su fuerza vital en la mayor medida posible para dominarlas. Tal «*querer poseer*» implica «*riqueza*», en el sentido más lato de la palabra, que comprende, no sólo los bienes económicos, sino también valores del espíritu, como éxito, honor, prestigio cultural.

Como primer paso de tentación, este «*querer poseer*» no rebasa en modo alguno la ambivalencia de las cosas. El Maligno la subraya incluso al presentar al hombre precisamente la neutralidad de las cosas apetecidas; como suscitando en él la pregunta: «¿Por qué te inquietas? No seas desconfiado. ¿No está todo moralmente en regla?» Y al mismo tiempo, Satanás pone en movimiento el segundo grado de la tentación. Intenta hacer que el hombre pase del «querer poseer», todavía «ambivalente», al «querer valer» y a una morbosa identificación con las cosas poseídas.

Este salto se realiza casi sin roces. Imperceptiblemente, se cambian los criterios de valoración de las cosas. La excesiva familia-

3 ridad con ellas priva al hombre de la justa perspectiva, y así cae en sus manos. No es preciso que tenga conciencia inmediata de ello, más aún, ni siquiera puede tenerla, ya que tener conciencia de este estado implicaría una distancia respecto de las cosas que el hombre perdió al identificarse con ellas. Finalmente, el «querer valer» abre la puerta a un absoluto «querer ser para sí», a la tentación de afirmarse a sí mismo a toda costa en su identificación existencial con lo que tiene y puede; afirmarse también y sobre todo frente a Dios — aunque esto no aparezca temáticamente —, ya que «quiere ser» contra la pura bondad, la verdad, el desinterés y la fidelidad. De este ávido entregarse uno mismo y del afán de enriquecerse se llega al sindiosismo total.

Hay que reconocer que entre ambos existe una relación mutua. Tras el «querer poseer» acecha, en definitiva, la angustia vital; ésta, a su vez, hunde sus raíces en la incredulidad, una incredulidad vivida, existencial, no necesariamente razonada en abstracto, ni formulada, sino que consiste en que uno ya no quiere tener a Dios como fundamento de su ser. Este tal sabe que, por sí solo, no puede prevalecer y que no se basta a sí mismo. Sintiéndose interiormente amenazado, tiene que asirse a las cosas del mundo y busca en ellas su propia seguridad. Lo cual quiere decir que se identifica con ellas.

Esta relación que media entre «querer poseer», «querer valer» y «querer ser» es lo que san Ignacio quiere presentar, de forma sumamente plástica y penetrante, en el discurso de Lucifer.

II. La bandera de Cristo: modalidad de su llamamiento

«Así por el contrario se ha de imaginar del sumo y verdadero capitán, que es Cristo nuestro Señor.»

1. «Considerar cómo Cristo nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Hierusalén, en lugar humilde, hermoso y gracioso.»

2. «Considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas.»

3. «Considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero, a suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; segundo, a deseo de oprobios y menosprecios, porque de estas dos cosas se sigue humildad; de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobio y menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra la soberbia, y de estos tres escalones induzcan a todas las otras virtudes.»

Por pobreza hay que entender aquí, en último análisis, la capacidad de desasimiento, la indiferencia fundada en la confianza en Dios. Ante todo se trata de la pobreza material. Del distanciamiento de las cosas terrenas —entendiendo por éstas no sólo los bienes económicos, sino también los valores espirituales, como carrera, éxito—, proviene una especie de desprecio y desestima, aunque no siempre en el sentido de un manifiesto ridículo. El hombre que pone verdaderamente a Dios en el centro de su vida y no se abandona completamente a las cosas del mundo, pasa siempre, de una forma u otra, a los ojos del mundo por tonto, retrasado, incapaz, inútil, débil, disminuido. Un hombre que no arrebata resueltamente las cosas del mundo, sino que se mantiene distanciado, forzosamente estará en desventaja en la lucha de este mundo frente a aquéllos que se identifican absolutamente con las armas que en tal lucha se emplean. Ciertamente que la gente buena y pía es, con frecuencia, menos avispada, menos hábil y dispuesta de lo que conviene. Pero el hecho de que, si tomamos en serio nuestro cristianismo, de antemano no podamos ir en cabeza en la carrera del mundo, es una característica necesaria y universalmente válida de la imitación de Cristo.

El sacerdote o candidato al sacerdocio que, por principio, dijera: mi vida debe organizarse de este o aquel modo, quiero tener tal paga, tal volumen de trabajo, tal comodidad, tales éxitos; es evidente que me corresponde tal puesto, este tal equivoca, el camino desde el comienzo. Y si no quiere ser «rico» de este modo, sino «pobre» en el sentido verdaderamente cristiano, tiene que contar con que, no sólo en el mundo profano sino también en la Iglesia,

se verá postergado. También en la Iglesia hay quien se abre paso con los codos, que busca afirmarse por las buenas o por las malas, que identifica su propia influencia con la dilatación del reino de Dios. Quien no actúa como ellos, lo pasa mal; se expone a lo que san Ignacio llama, un tanto reciamente, «oprobios y menosprecios».

Si en el servicio de la Iglesia no queremos caer en los engaños de Lucifer, serán pocos los éxitos que podremos registrar. Ni siquiera interiormente es fácil que se cumplan nuestras esperanzas. En general las medallas y diplomas de reconocimiento son para éxitos mundanos y no para las empresas que afectan propiamente al reino de Dios. Para la renuncia desinteresada, la perseverancia indomable, el sacrificio que no busca recompensa, la orientación incondicional hacia la voluntad de Dios en la imitación del Señor crucificado, apenas existen en la Iglesia honores y reconocimientos. No pueden existir. De una pobreza así aceptada surge, sin embargo, espontáneamente la «humildad»; con ésta viene la apertura y libertad del corazón, que sigue su camino sin mirarse a sí misma, sin pensar en la recompensa; que toma conciencia de ser, y así y no de otro modo, rica: rica en Dios mismo.

Conviene asimismo saber que las actitudes queridas por Lucifer o por Cristo pueden confundirse entre sí. La pobreza puede encubrir un frío y olímpico colocarse por encima de la riqueza; el deseo de oprobios y menosprecios, un reinado querer ser tomado en consideración. Bajo un humilde vestido, se puede ser muy orgulloso. Tales deformaciones están inmensamente lejos de aquella pobreza y humildad que san Ignacio caracteriza como Bandera de Cristo. Éstas se dan únicamente cuando su grandeza se dobla una vez más debajo de la cruz, se sumerge en la normalidad del deber impuesto a cada uno, se integra en la masa, para reconocer allí a los demás y para estar dispuesto a confiarse sólo al juicio de Dios. Sólo quien recorre con naturalidad el camino difícil, sin tener como únicos o al menos como superiormente válidos sus métodos de apostolado y la forma de su vida espiritual, puede esperar que, en cierto sentido, haya alcanzado la noble actitud que Cristo pide a los de su bandera.

XX

LAS BIENAVENTURANZAS

[161, 278]

Observación preliminar

Si bien el sermón de la montaña debe considerarse más como una composición literaria del evangelista que como la transcripción de una determinada alocución de Jesús, no obstante, hay que ver en este texto una colección de enseñanzas auténticas que el Señor dirigió a sus discípulos y que poseen validez universal. El texto recoge la ley del Nuevo Testamento, que está indisolublemente ligada a la persona de Cristo; está penetrada de su ser y, en definitiva, sanciona y anuncia su venida. Sin Cristo, incluso esta ley sería letra que mata. Es ley que sólo se alcanza en la potencia del espíritu de Cristo, no un mero modelo de normas que podrían deducirse, por un proceso de abstracción ético-metafísica, y que el sermón de la montaña se hubiera limitado a consignar documentalmente. Sólo en unión con el Señor, en su imitación, puede llegarse al cumplimiento verdadero de la ley.

I. *Las Bienaventuranzas (Mt 5, 3-12)*

Generalmente estos dichos de Jesús suelen aceptarse como obvios demasiado pronto. En realidad no son fáciles de entender. No será malo levantar alguna vez contra ellos, con sinceridad, la resistencia de un corazón no convertido, para llegar a darnos cuenta de lo que exigen. Desde el punto de vista del mundo, los hombres que el sermón menciona — los pobres y los afligidos, los mansos, los que creen en el derecho y la justicia, los limpios de corazón, los pacíficos, los que padecen persecución por la justicia — son precisamente la antítesis de los bienaventurados. Las palabras que Jesús les dirige a aquellos, no equivalen a decir: «Sí, ahora lo pasáis mal. Esperad un poco. Tanto mejor os irá después.» Al contrario, Jesús declara que en el abismo de esta pobreza, del llanto, la mansedumbre, la sed de justicia — ridícula a los ojos del mundo —, del puro vacío del corazón, del saber ceder — porque el corazón pacífico no se aferra al objeto en litigio —, de la misericordia... poseemos ya la felicidad. Brota ésta del centro más íntimo de las actitudes aquí elogiadas. Y esto hay que experimentarlo en la fe y sólo se logra por la imitación de Cristo. Sólo quien tiene la valentía de confiarse desprendidamente a la palabra del Señor, quien se convence que no será necesariamente ridículo y fracasado por no ser rico, amigo del placer, terco; quien cree de veras en la locura de la cruz, la acepta y la hace realidad en su vida; sólo éste advertirá que la única felicidad verdadera se esconde en aquellas actitudes y que las palabras de Jesucristo sólo invitan a volver, con fe, sobre la felicidad verdadera.

Procuremos recorrer en este sentido cada una de las bienaventuranzas. Sólo se entienden como sabiduría de la cruz, que se hace presente porque él está presente, el que ha entrado con su riqueza en la pobreza, con su vida feliz en la tristeza, con su justicia en la injusticia, con amor en la persecución. Por ello, estas cosas, que de lo contrario serían abismos tenebrosos de locura y callejones sin salida, albergan de verdad la única bienaventuranza auténtica: la felicidad que, en el fondo, es sólo Dios.

II. *Misión de los discípulos (Mt 5, 13-16)*

Son «la sal de la tierra» y «la luz» en la tiniebla «del mundo». Intentemos concentrar todos los dichos del Nuevo Testamento sobre la misión del sacerdote y dejemos que obren en nosotros. Valen sobre todo para nosotros, que somos o seremos, por la gracia de Dios en Jesucristo, sacerdotes del nuevo y eterno Testamento. Valen sobre todo para nosotros, porque valen, en primer lugar, para el sumo sacerdote, el Hijo de Dios hecho hombre.

Preguntémonos si nuestra vida brinda realmente a los hombres el pan de la vida eterna, el alimento de la verdad de Dios y la bebida de sus aguas; o si, por el contrario, con nuestra insipidez, pervertimos a los hermanos y hermanas que se nos han confiado, si apagamos, con nuestra suciedad, su hambre de vida eterna; si, en definitiva, somos aquéllos que el Señor, asqueado, amenaza con escupir. ¿Tenemos los corazones incandescentes, los ojos brillantes, las palabras sinceras y fieles, de suerte que nuestros hermanos y hermanas encuentren a Dios, su luz, su fidelidad y su amor?

III. *Mandamiento antiguo y nuevo (Mt 5, 17s)*

No podemos desoir, tranquilos y satisfechos, la inexorabilidad de las palabras de Jesús: «Os lo aseguro: si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.»

También a nosotros nos amenaza el peligro de ser unos leguleyos de la religión, defensores de la mera fachada de la Iglesia y de actitudes que el Señor ha repudiado como falsas en los fariseos y doctores de la ley. En su conjunto, los doctores de la ley y los fariseos de Israel eran hombres que habían puesto la letra de la ley en lugar de Dios. En este punto, ¿nos diferenciamos realmente mucho de ellos? Con demasiada frecuencia, ¿no reducimos la substancia de la religión a algo insubstancial? Ciertamente, tampoco en la nueva alianza podemos ser gente caprichosa, que trata con desprecio las estructuras de la Iglesia, sus leyes y sus usos. Ahora bien,

pese a la necesaria fidelidad a las formas establecidas, es cierto que: si vuestra justicia es solamente como la de los doctores y fariseos, si vuestros ritos son un culto a la letra en vez del Espíritu, un servicio que termina en la Iglesia y no un servicio de la Iglesia a Dios y a sus hombres, entonces no sois hombres ni sacerdotes según la voluntad de Jesucristo. Los mandamientos exaltados por Jesucristo no consienten una observancia puramente fáctica, en el sentido de una carga cuantitativamente mensurable.

Según las palabras de Cristo (Mt 5, 21-26) sólo se cumple el quinto mandamiento del Decálogo cuando éste se ha hecho actitud de amor sin límites. Lo que aquí dice Jesús afecta sin duda a todas las disputas del clero, a los turbios episodios de envidia entre clérigos, a la pretensión de tener siempre razón y de saber y obrar siempre mejor que los otros, al trato estereotipado, a las relaciones mutuas en que faltan totalmente la bondad auténtica, el desinterés y el respeto. Cristo exige que, a través de todo lo convencional, se llegue siempre a la sinceridad y apertura de espíritu. Las palabras de Jesús vienen a decir también: ¿Qué hacéis de mi sacrificio, que es también vuestro, si lo celebráis con corazón privo de amor? ¿No es esto traición? Id primero a reconciliaros con vuestros hermanos. Luego, venid a celebrar.

La observancia exterior del sexto mandamiento tiene que proceder de la pureza interior (Mt 5, 27-32). Debe significar una superación sincera y clara, y no ser una represión cobarde y en el fondo, turbia, un obrar «como si», una impotencia vital sin vigor y sin savia. Por el contrario se trata aquí precisamente de la actitud que Cristo trajo al mundo, que sólo vale en él y desde él y que, únicamente en la orientación a él, pierde el sentido de una solemne tontería.

Conforme a las palabras de Jesús (Mt 5, 33-37), nuestra sobria veracidad debe testimoniar que Dios ha establecido un diálogo con nosotros y que ha asumido en sí la expresión de nuestra existencia. Se dice de los clérigos que cuidan poco la sinceridad franca y sin adornos. Pensemos que nos incumbe decir las palabras de vida eterna; la falsedad en este campo debería cortarnos el aliento. Cristo ha llamado bienaventurados a los que llegan a convencerse de todo corazón que quien se presenta sin inhibiciones, sin recurrir al engaño

y a todos los recursos posibles de la diplomacia, éste es un hombre que posee, en el Señor y en su verdad, la única sabiduría y fuerza que cuentan.

Jesús exige que sus seguidores renuncien al derecho de una recompensa y aprendan a amar a sus enemigos de todo corazón (Mt 5, 38-48). De lo contrario, no serán hijos del Padre que está en los cielos y no alcanzarán la perfección que sólo se obtiene en Dios.

En Mt 6, 1-4 se habla de la limosna y de la verdadera recompensa que sólo Dios puede dar, el único que escruta los corazones. Su recompensa es completamente distinta de las del mundo: el amor íntimo de Dios, la gloria que él da; un galardón vivo que debe ser objeto de fe, que únicamente se recibe en el amor que no piensa en el premio, sino que busca a Dios. La «ética salarial» del cristianismo no es, pues, prolongación de una política comercial aplicada al terreno de la moral que se alarga hasta el más allá. Es algo que en modo alguno puede poseer quien no es profundamente creyente, no es fiel a la cruz de Cristo y que, por consiguiente, ignora el desprendimiento y el salir de sí mismo.

En el sermón de la montaña quedan también registradas unas palabras del Señor sobre la oración de los que quieren seguirle (Mt 6, 5-15). Algunas de ellas suenan casi a desautorización de la liturgia grandiosa y solemne. No este éste el sentido del texto. Pero conviene prestar atención a la crítica que Jesús hace de un culto, por así decirlo, meramente institucional. Cuando el corazón del hombre está ausente y la acción litúrgica no se vive de manera *verdaderamente personal* — lo cual no quiere decir: *individualista* —, la liturgia, aun siendo de su Iglesia, no interesa mayormente al Señor. La fuerza vital de nuestra oración nos viene del corazón de nuestro Señor. De su espíritu procede la dimensión interior de nuestro orar; por él alcanza siempre el cielo. Si oramos en el espíritu de Cristo, por pobre, vacía y sosa que parezca nuestra plegaria, está impregnada del misterio de Dios.

«Cuando ayunéis, no pongáis cara triste, como los hipócritas...» (Mt 6, 16-18). Hay que ayunar sin llamar la atención. Es cierto que Jesús no quiere una religiosidad meramente conceptual y vaporosa. Quiere que tengamos una hambre tangible del reino de Dios. Pero, precisamente porque hay que renunciar a los recursos de la

vida terrena por amor de Dios, pide el Señor que esto se haga con rostro alegre. La actitud de plena disponibilidad por Dios no puede convertirse en sensacionalismo. Cuando sujetamos nuestra vida corporal por amor de Dios, la relativizamos y aceptamos su indigencia, como cristianos no podemos dolernos de ello. El hambre y sed de Dios, el saber que el hombre no puede vivir sólo de los manjares de este mundo, sino que le mantiene la íntima bondad de Dios, constituyen la radical cotidianidad de la existencia cristiana; algo que, en el fondo, significa ya la beatitud.

En Mt 6, 19-34 se leen enseñanzas sobre la justa adquisición de los bienes y la serena confianza en el Padre que está en los cielos. El capítulo 7 contiene diversas máximas. Los versículos 1-5 condenan el juzgar sin amor. Jesús nos pide aquella sencilla humildad, que está segura de su causa y la defiende libre, seria y fielmente, sin andar pendiente del aplauso de los demás, pero también sin juzgarlos, si Dios les ha señalado un camino distinto. Los versículos 7-12 vuelven sobre la oración y su eficacia. Las recomendaciones finales (Mt 7, 12-29) respiran el espíritu de la meditación de las Dos Banderas y de las demás meditaciones de elección. Reflexionemos sobre lo que nos dicen las palabras acerca de la puerta estrecha, el camino angosto, la fuga de los falsos maestros, la parábola del árbol bueno y del árbol malo, el rechazo de un hueco decir «Señor, Señor», el relato de la edificación sobre roca.

El sermón de la montaña nos dice realmente cuanto necesitamos para tomar la decisión justa respecto de nuestros problemas ascéticos, aunque no sean apremiantes: elección conforme a la ley y al espíritu de Jesucristo, con el coraje de las ocho bienaventuranzas; en humildad sencilla que se fundamenta en Dios y no busca otra cosa, pronta para una vida desapercibida, nada sensacional; en despierta inquietud, radicada en lo profundo del corazón, que sólo Dios ve; Dios, centro misterioso, indispensable para que las horas y las rutas de nuestra vida den el fruto que deben producir: la pura entrega, en fe, esperanza y amor, de todo el hombre a Dios; este Dios que sólo podemos encontrar como Padre de nuestro Señor Jesucristo, por él y en el espíritu de su corazón, que ha llevado el amor hasta la cruz, para hacerlo todo nuevo.

XXI

LOS TRES BINARIOS DE HOMBRES

[149-157]

Como ulterior meditación de elección, propone san Ignacio la «de tres binarios de hombres». La consideración de este tema pretende ayudar al ejercitante a incrementar su actitud de elección. Tras la oración preparatoria, el ejercitante debe abordar tres preámbulos:

1. «El primer preámbulo es la historia, la cual es de tres binarios de hombres y cada uno de ellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o débitamente por amor de Dios; y quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad e impedimento que tienen para ello en la afección de la cosa adquirida.»

2. «El segundo, composición, viendo el lugar. Será aquí ver a mí mismo, cómo estoy delante de Dios nuestro Señor y de todos sus santos, para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad.»

3. «El tercero, demandar lo que quiero. Aquí será, pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea.»

Seguidamente pasa san Ignacio a describir las tres clases de hombres sobre los que hay que meditar.

1. «El primer binario querría quitar el afecto que a la cosa

acquisita tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte.»

2. «El segundo quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar, que quede con la cosa acquisita, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina de dejarla, para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él.»

3. «El tercero quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar, que también no le tiene afección a tener la cosa acquisita o no la tener, sino que quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad; y entre tanto quiere hacer cuenta que todo lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla.»

«Hacer los mismos tres coloquios, que se hicieron en la contemplación precedente de las dos banderas.

Es de notar, que cuando nosotros sentimos afectos o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovechará para extinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en pobreza actual, y que él quiere, pide y suplica, solo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad.»

En la meditación del Principio y Fundamento tomó ya consistencia temática para el ejercitante la necesaria disponibilidad al «más» del medio objetivamente mejor. Si Dios nos impone el empleo de los medios objetivamente mejores, está clara la necesidad de esforzarnos por dar con ellos. Y así, el ejercitante, haciéndose indiferente a las cosas con que trata, debe distanciarse de ellas y procurar valorarlas con objetividad.

Al tratar del esfuerzo por adquirir la indiferencia, en el comienzo de los ejercicios, se presupone que la voluntad de Dios puede conocerse por el valor de las cosas, que es mensurable y deducible del orden de la creación; de suerte que, superando las predecisiones e inclinaciones derivadas del pecado original, el hombre logra un concepto objetivo de las cosas y de sus conexiones, y así se pon-

drá en condiciones de elegir aquellos medios que «más conducen al fin». Por ejemplo: quien, por virtud de la simple disposición al «más» — que aquí significa: tomar los medios objetivamente mejores — quisiera examinar si debe hacerse sacerdote o no, debería declararse dispuesto a ello, siempre que encuentre en sí los presupuestos de dicha vocación.

A continuación, el *ejercitante tiene que meditar en su pecaminosidad*. Reconoce así que está en manos de Dios, en un sentido aún más radical. Como pecador, puede comprender a Dios mucho menos que como simple creatura. En el momento en que experimenta el fracaso culpable de su existencia, y se precipita, por así decir, en el abismo, el hombre halla a Dios, no tanto como fundamento de normas universales objetivas — cosa que corresponde más al Principio y Fundamento —, sino como el Señor doblemente inescrutable, que es el amor mismo misericordioso de que el hombre, en su pecaminosidad, debe hacerse objeto, aunque no pueda hallar en sí el más mínimo motivo para ello. El pecador — y todo hombre lo es — no acierta a comprender que él pueda presentarse, por la gracia de Dios, ante el Crucificado, que vino a nuestra tenebrosa impotencia, a nuestra miseria sin salida, como en busca de nuestro amor.

En la meditación del reino de Cristo y en las dos banderas nos ha salido al encuentro el amable Rey de nuestros corazones, que nos amó hasta la muerte en cruz. A este Rey queremos corresponder sin reservas — más allá de toda justificación objetiva —. Ignoramos el modo cómo Dios dispone de cada individuo; pero nos hemos ofrecido a este Señor que compartió nuestra suerte, nuestro trabajoso y pobre vivir y morir, tomando sobre sí, con extrema radicalidad, toda fatiga, pobreza y abnegación de sí mismo. Queremos, con tal que sea del agrado de su divina Majestad, imitarle en una mayor pobreza espiritual y, si él así lo quiere, también en la pobreza real.

La meditación de los tres binarios de hombres presupone esta disposición, pero la supera en una entrega libre y total al amor siempre más grande de Dios. En cierto modo, va más allá de la misma cruz de Cristo. No es que la cruz pierda aquí valor, sino que logra toda su prestancia en el marco más grande, más vasto

y total del amor absolutamente libre de Dios, de la disposición enteramente original de su santa voluntad con respecto a mí y sólo a mí. A partir de la experiencia de la llamada, única y personalísima de Dios, debo estar dispuesto al mayor y definitivo «más». Pero de este modo, la objetividad sobrenaturalmente racional del Principio y Fundamento, y de la voluntad incondicional de imitar a Cristo — fruto de la meditación del reino de Cristo — viene superada en el sentido de un abandono a la voluntad pura y, por así decir, todavía en suspenso, de Dios. Por supuesto, esta decisión de amor incondicional a Dios debe mantenerse escondida en la inaparente sobriedad de mis días y noches, de mi vida en las rutas del mundo. Particularmente en los ejercicios, es preciso aplicar este amor a las cuestiones concretas que se nos plantean como problemas de elección. Tengo que amar a Dios de modo que su disposición acerca de la forma concreta de mi imitación de Cristo quede totalmente en él como auténtico Uno, el primero y postrero, que no está subordinado a ninguna instancia superior. En la meditación de los tres binarios de hombres, san Ignacio nos brinda un ejemplo de tal actitud electiva.

Cada uno de los hombres que aquí presenta san Ignacio ha ganado 10 000 ducados. En lugar del dinero, podemos muy bien aplicar la parábola a otros valores. Imaginar, por ejemplo, una serie de sacerdotes, cada uno de los cuales ha obtenido un cargo eclesiástico que se le acomoda, para el que es capaz, que le gusta, y en el que realmente puede aportar grandes cosas para el reino de Dios. Al igual que hace san Ignacio con los dueños de los 10 000 ducados, debemos presuponer que cada uno de estos sacerdotes ha entrado legítimamente en posesión de su cargo y que lo desempeña dentro de un estilo de vida espiritual. Ninguno de ellos ha usurpado ese puesto pecaminosamente — en sentido teológico-moral —. Conforme a los principios éticos, le es lícito retenerlo sin más. Todo parece estar en regla. ¿Qué más se puede pedir?

Es perfectamente concebible que un sacerdote ejerza con entera rectitud su cargo, incluso por motivos muy naturales. Una ética objetiva no puede menos de justificar tal conducta. Vista humanamente, la cosa es razonable. Ahora, cada uno de los sacerdotes de estos tres binarios de hombres tiene que decirse a sí mismo: yo no

he obtenido este puesto con un amor de Dios total, incondicionalmente puro; de suyo, es posible que lo integre en un tal amor, pero no lo he pretendido ni aceptado como parte de mi vida, tal como me ha sido trazado exclusivamente por Dios. En este sentido, y sólo en este sentido, cada uno experimenta su cargo como un cuerpo extraño, no asimilado en su propia existencia cristiana.

Evidentemente, todos hallamos innumerables cosas de este tipo en nuestra vida. Cada uno de nosotros tiene que partir de «las cosas del mundo», y se encuentra con «cargos» y con múltiples clases de «10 000 ducados», antes de plantearse la cuestión de las relaciones que median entre esta situación previa y el cumplimiento del íntimo amor a Dios, que no puede ser sino una respuesta a su amor bien definido, único, que me alcanza soberanamente a mí. Puesto que no nos es posible dar un inicio absoluto a nuestra existencia ni construirla a partir de la nada, ni estamos en condiciones de conformarla desde el núcleo incandescente de nuestro amor, de suerte que todo lo demás quede asimilado lentamente, pieza a pieza, ya conformado por el amor divino, no tenemos más remedio que ocuparnos de nuestros «10 000 ducados». Tal posesión, legítima bajo el aspecto teológico-moral, puede trocarse en obstáculo para que el puro amor de Dios conforme las realidades de nuestra vida. Y éste es precisamente el caso de los sacerdotes cuya realización vital estamos considerando en esta meditación. No saben si ocupan su cargo de manera que su ejercicio alcance a ser un puro cumplimiento del amor y de una desinteresada fidelidad a Dios.

Cierto que el desempeño de este cargo no se opone *a priori* a una existencia cristiana; pero tampoco puede decirse que una cosa, que en sí misma y objetivamente juzgada es conciliable con el amor de Dios, pueda esta persona concreta integrarla en él.

Los hombres de la parábola que meditamos no quieren salvar su alma únicamente conforme a una norma general. Tal intento sería legítimo, pero no es el problema que nos plantea la imagen de la parábola. Todos desean hallar a Dios de manera absolutamente incondicional y, por tanto, «en todas las cosas». Precisamente por esto, sienten angustia por su salvación, aun cuando nada malo hayan hecho respecto de las normas objetivas. En su angustia, se preguntan cuál sea su relación con las cosas que surgen en

su vida. Éstas podrán ser honestas, conformes a las normas éticas. Pero ¿cabe contentarse con esto? La meditación de las dos banderas nos ha mostrado que las «cosas» no integradas en la dinámica del amor, aun cuando en sí pudieran integrarse, son como cuerpos extraños en el conjunto de la vida cristiana y constituyen residuos de aquella riqueza que tiende a su absolutización y que puede dar ocasión al verdadero pecado. El cargo de los sacerdotes de nuestra meditación es manifiestamente uno de estos cuerpos extraños. No lo han adquirido por aquel amor de Dios que debe brotar con toda fuerza de lo más íntimo del corazón humano. Todo cuanto acontece en una vida tiene que estar siempre y constantemente vinculado a este amor, de suerte que todo se haga visibilidad, corporeidad internamente redimida y santificada del único amor de Dios, que todo lo alcanza y abraza. Mientras existan «cosas» en la esfera vital de un hombre que aún no se hayan fundido del todo en ese amor, no podrá hallar a Dios «en todas las cosas».

Todos los hombres de la parábola quisieran alcanzar esta forma elevada de existencia cristiana. Y así son de parecer que es preciso poner a un lado el obstáculo concreto, el apego turbador, el elemento que de hecho no acierta a integrarse en una vida dispuesta a entregarse enteramente a Dios. Pero queda todavía por aclarar cómo hay que superar este impedimento.

Hay que eliminar la afección desordenada. La meditación sobre los tres binarios de hombres debe servir para evitar dos formas equivocadas de desprendimiento y distanciamiento. Por una parte, estos hombres podrían simplemente dejar el cargo; por otra, podrían intentar reformar su actitud frente al cargo, reconquistarlo, por así decir, de nuevo, ejercitarlo con interioridad y por puro amor de Dios. Pero estas dos cosas no se plantean todavía en esta meditación. No se trata aquí ni de la renuncia radical a la «cosa» ni de su fusión en aquella dinámica del ser que mira a Dios y únicamente a él; pues en ambos casos se habría llegado ya a la elección. Y aquí no se trata aún de la elección concreta, sino exclusivamente de la actitud religiosamente certera que debe precederla. Es la actitud de una entrega incondicionalmente abierta a la voluntad soberana de Dios. A él corresponde disponer lo que yo tengo que elegir. Él solo debe determinar mi relación con lo que en concreto me impide ir

hacia Dios con corazón indiviso. En esta actitud queda superada la indiferencia que mide con sobriedad y realismo. Más allá de las condiciones objetivas, incluso más allá de la cruz de Cristo, es decir, del cargar con lo más duro, decide la inapelable voluntad del Dios siempre más grande. La elección debe realizarse, durante los ejercicios, en una entrega a esta voluntad. Esto lo saben los hombres de las tres clases propuestos en la meditación. Y sin embargo, actúan diversamente.

El hombre del primer grupo quisiera ciertamente este amor puro. Está ante él, ante el inmedible e irrevocable amor de Dios, a quien el hombre debe hallar en todo; también, pues, aquí en el cargo o en los otros «10 000 ducados». Pero, en esta problemática situación, el hombre llamado por Dios se detiene, no hace nada, no acierta a dar el salto, no se decide por la acción, por aquel amor incondicional, pronto a recibir exclusivamente de Dios, ya sea la renuncia a los ducados, ya su integración en la realización de su vida. ¿Por qué no hace nada? Porque siente miedo ante esta inmensidad del amor de Dios que puede decidir la vida o la muerte. No ama de todo corazón al Dios siempre más grande. Se aferra a sí mismo. En el fondo, no quiere renunciar a nada. En este estado persevera hasta la muerte, con lo que la cuestión concreta de su vida religiosa queda irresuelta. Este tal quiere servir a Dios y obtener su salvación; pero lo quiere con una reserva extrema ante el amor invitante y exigente de Dios.

En definitiva, no aman al Dios siempre mayor, sino que se fijan en sí mismos, aunque con una leal y auténtica preocupación por salvarse. Perseveran inmóviles en su estado hasta la muerte y dejan así irresuelta la problematicidad de la naturaleza humana que concretamente les afecta. Quieren servir a Dios, pertenecerle y salvarse, pero de tal forma que, en la zona crítica de su existencia, oponen una última reserva al amor de Dios.

También *los hombres del segundo grupo* quieren amar a Dios y dejarle a él la disposición de sí mismos. Pero su voluntad es, en el fondo, una renovada decisión autónoma en cuanto a *cómo* quieren realizar su amor a Dios. Declaran que desean amar a Dios de todo corazón; pero lo quieren precisamente conservando su cargo, sus «ducados», empleándolos a mayor gloria de Dios. Aun antes

de preguntar a Dios cómo quiere ser amado por ellos, ya han decidido la modalidad de su amor. En realidad, no quieren hallar a Dios en todas las cosas, sino en unas cuantas determinadas. No quieren admitir que en la renuncia — por ejemplo, de su cargo —, en el dejar, puede haber una posibilidad auténtica de amor de Dios, que la locura y el vacío de una vida así querida por Dios puede ser una manifestación real del inmensurable amor a la cruz. Los hombres de esta clase no ven la renuncia a algo desde el punto de vista de Dios y de su amor, ante el cual el «dejar» y el «retener» vienen a ser indiferentes, de modo que ambos constituyen verdaderas posibilidades, de las que hay que dejar que disponga únicamente Dios. En comparación con los hombres del primer binario, no puede decirse que sean mejores, sino que están igualmente distantes de la actitud del tercer binario.

El *tercer grupo* aspira a crecer en un amor de Dios que le permita aceptar, con libre flexibilidad, el modo cómo Dios quiere ser hallado. Los hombres de esta clase son realmente libres para dejar o retener los «ducados». Indudablemente, esta forma de amor de Dios es dificultosa y hay que ejercitarla repetidamente. El mismo amor a Dios resulta aquí a un tiempo exaltado y humillado por esta apertura a Dios y a su amor, callada, absoluta, como sin fisiónomía propia; a Dios, a quien el hombre deja disponer enteramente en un sentido u otro.

En su empeño, el hombre de este tercer binario, en la línea de las meditaciones del reino de Cristo y de las dos banderas, combate primero el apego interior e inmediato a las cosas, y pide luego a Dios que, eventualmente, se las quite de hecho, a fin de poder dejar de veras la disposición de sí mismo exclusivamente a Dios y su amor. Con esta visual, la posibilidad de dejar las cosas — que frenaba a los hombres de la primera y segunda clase — ya no causa temor. Sólo Dios dispone. El reino de Dios está verdaderamente cercano, está presente en el dejar y en el retener, en vida y en muerte. Entonces el hombre se ha hecho realmente niño que no se asusta ante una u otra de las maneras cómo Dios puede presentársele. En este grupo, el amor de Dios al hombre y el amor del hombre a Dios pueden encontrarse bajo cualquier forma. Cuál deba ser ésta, lo determina sólo Dios. Estando en tal disposición, Dios

puede comunicarnos efectivamente su particular voluntad sobre cada uno de nosotros.

Al término de esta meditación, el ejercitante debe hacer los mismos tres coloquios de la meditación de dos banderas: uno con María, la que dijo «hágase en mí según tu palabra»; otro con Jesús, que por nosotros tomó nuestro vivir y morir; y un tercero con el Padre, que es el amor sin principio del cual irrumpe, como suprema beatitud, la Encarnación del Hijo en la muerte; el amor *que nada en el mundo puede superar; el amor — norma única —* que, en su inconmensurabilidad, no admite otro fundamento y medida. El ejercitante debe dejar la disposición de sí mismo, en la gracia que la Madre de la divina gracia, al aceptar la llamada de Dios, le ha comunicado y le comunicará eternamente. Debe abrir su corazón, y con él su vida toda, a la dimensión de la realidad que Jesús ha alumbrado con su muerte y resurrección, a la libre disposición de Dios. Debe, por fin, dejar que decida de él, en el modo y manera que quiera, el Padre, dador de nuestro amor hacia él. Cuando esto se hace realidad, entonces ha llegado a nosotros el reino de Dios, entonces somos hombres en quienes la voluntad de Dios ocupa su puesto en el centro de nuestros corazones y en su más profunda libertad. No otra tiene que ser la existencia cristiana y, sobre todo, sacerdotal.

XXII

LAS TRES MANERAS DE HUMILDAD

[162-168]

Consideración preliminar

Según san Ignacio, el ejercitante antes de aplicarse propiamente a la elección, debe reflexionar sobre las tres maneras de humildad. Durante todo el día, irá ponderando y meditando esta doctrina. «Antes de entrar en las elecciones, para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir las siguientes tres maneras de humildad, y en ellas considerando a ratos por todo el día, y asimismo haciendo los coloquios...» [164]. San Ignacio se refiere propiamente a tres grados de amor de Dios, pero él no emplea la palabra «amor» sino con gran reserva y, en general, habla más bien de humildad, de generoso servicio de Dios. El hombre debe más bien dejarse amar por Dios, y cuanto él hace, humilde, prudente, modestamente, debe considerarlo como «servicio», como valentía para este servicio, como humildad... Estos tres grados de humildad no significan para san Ignacio una superación de lo meditado hasta ahora. No quiere ir más allá de la meditación de las dos banderas, que tendía a suscitar en nosotros la voluntad de pobreza y humillación de Cristo, para poder así hacer frente a la tentación que el demonio provoca por medio de cosas en sí indiferentes, ni tampoco de la parábola presentada en la medita-

ción de los tres binarios de hombres con vistas a una entrega total a la imprevisible disposición del puro amor de Dios. No desarrolla aquí más explícitamente el nivel de amor de Dios, descrito en las tres clases de hombres, sino que esclarece, desde otro ángulo, la actitud electiva ya incoada.

1. *La primera manera de humildad*

En la primera manera de humildad se encierran un amor sobrio, que desde abajo se levanta humildemente hacia Dios. Aquí la creatura — ya en estado de indiferencia, al menos, de una parte de esta indiferencia — se sitúa en el terreno de los «hechos»; en nuestro caso, de la propia condición de creatura y de la llamada, por gracia, a la visión de Dios. Está ya decidida a cumplir sin reservas la voluntad de Dios respecto de su fin sobrenatural.

Captaremos mejor el sentido y propósito de esta manera de humildad, si tenemos en cuenta la diferencia entre pecado mortal y venial. Recordemos la vieja doctrina de santo Tomás de Aquino, según la cual la voluntad de Dios obligante bajo pecado mortal tiene como objeto el fin de la creatura, mientras que en el pecado venial, por lo menos cuando se trata de una diferencia objetiva y no del grado de cumplimiento subjetivo de lo mandado — es decir, de la «parvedad de materia» (*parvitas materiae*) en contraposición a la «imperfección del acto» (*imperfectio actus*) — se refiere sólo a un medio para obtener el fin. Aquel, pues, que está absolutamente decidido a evitar todo pecado mortal, es un hombre que no quiere dejarse apartar de la última e inequívoca orientación al fin eterno y que, por tanto, no vacila respecto de la voluntad salvífica de Dios que abraza toda la existencia del hombre. Por lo demás, se deja llevar, improvisa y, prescindiendo de su orientación a la vida eterna, no aspira a más.

Tal actitud no carece de una cierta grandeza. No es, en modo alguno, obvia. San Ignacio presupone que, en ella, el hombre ni siquiera toma en consideración la posibilidad de cometer un pecado mortal, ni aun bajo la amenaza de perder la propia vida o ante la perspectiva de ganar todo el mundo. Con todo, el hombre de esta

primera manera de humildad no plantea su vida enteramente a partir de Dios; subordina su conducta a las cosas con que trata, sin someterla incondicionalmente a la voluntad de Dios. De este modo, corre siempre el riesgo de ceder a cómodos compromisos y se sitúa en la cercanía del pecado mortal.

II. *La segunda manera de humildad*

«La segunda es más perfecta humildad...» [166].

La segunda manera de humildad — se ve ya de la formulación equivalente a la del principio y Fundamento — se identifica con aquella distancia de las cosas que se adquiere con la indiferencia activa.

Aquí se tiende real y sinceramente, si no al «más» del Principio y Fundamento, sí al «tanto-cuanto» en el poseer y dejar las cosas. Logra esta manera de humildad quien no vacila lo más mínimo en escoger un determinado medio para el fin, una vez visto que, objetivamente, es mejor. San Ignacio distingue justamente esta actitud de la del primer grado de humildad. La obtención de este segundo grado en la vida concreta es ya una gran virtud, es un fragmento de santidad, algo que sólo alcanzamos con fatiga. Seamos sinceros: ¿quién de nosotros, en la realidad de la vida, escoge cada vez el medio mejor para el fin; quién de nosotros no busca, por ejemplo, más la riqueza que la pobreza..., al menos cuando el servicio de nuestro Dios y Señor se acrece abiertamente más por una cosa que por la otra?

Todo ello muestra que la segunda manera de humildad empalma con la primera. Sólo se tiende a ella, porque la decisiva orientación básica hacia a Dios permanece intacta, cuando uno está dispuesto, en lo que se refiere a los medios, a escoger, con indiferencia activa, el que sea objetivamente mejor. Efectivamente, la orientación fundamental a Dios se tambalea, cuando nos inclinamos a desear absolutamente un valor creado, movidos, por ejemplo, por una falsa angustia vital, y nos arriesgamos a cometer el pecado mortal con tal de conservarlo. La voluntad de alcanzar la primera manera de humildad, si quiere ser auténtica, debe tender a la segunda.

III. *La tercera manera de humildad*

«La tercera es humildad perfectísima...» [167].

Esta manera de humildad consiste en la voluntad — que ya hemos intentado suscitar en las meditaciones del reino de Cristo y de las dos banderas — de elegir simplemente por amor de Cristo y por la experiencia concreta de su vida y su muerte en cruz, con tal que de este modo no se rebaje, en concreto, la gloria de la divina Majestad. El propio san Ignacio realizó en su vida la imitación de Cristo; es sí, con la discreción que le caracterizaba. Por un lado, aceptó en ocasiones, muy realísticamente, ser tenido por loco en la imitación del Cristo despreciado, y soportó los ultrajes del mundo. Por otro lado, no se recató de hacer procesar a alguno, a fin de asegurar su propia reputación, convencido de que, a la larga y todo considerado, con su propia honorabilidad sufriría asimismo el honor y el servicio de Dios.

En la tercera manera de humildad se vive aquel amor a la cruz del Señor que ya no busca motivos objetivos. Presupone que quien sigue siempre al Señor y Maestro amado, el crucificado, escándalo y locura para el mundo, este tal se halla en el buen camino. En el fondo, no quiere seguir otra ruta que la incondicional imitación de Cristo, siempre con aquella discreción que, en concreto, tiene constantemente presente la mayor gloria de Dios. Para comprender lo que esto significa, piénsese en la conducta de Jesús ante el sumo sacerdote. Cuando un siervo le abofeteó, Jesús alzó su protesta y dijo: «Si hablé mal, da testimonio de ello; y si hablé bien, ¿por qué me pegas?» (Jn 18, 23). Entiéndase bien: en la elección de la pobreza, oprobios y locura de Cristo, añadir la condición «siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad» no es buscar una imitación de Cristo que, en ciertos casos, se dispensa de la altura del amor a la cruz y se coloca a nivel más bajo.

El tercer grado de humildad contiene ciertamente un audaz amor al Señor crucificado, que ya no busca motivos objetivos; y precisamente por esto, tan enteramente se confía a las disposiciones indeducibles del amor divino, que se distancia todavía más de sí mismo. El amante de Cristo crucificado sale enteramente de sí, se

deja del todo; no retorna sobre sí, no piensa en sí; queda firme bajo la cruz. Y así ya no le importa saber si su acción, ésta o aquélla, objetivamente hablando, da más gloria a Dios y despliega con mayor riqueza su salvación. El hombre de la tercera manera de humildad prescinde por completo de sí y se pone, como imitador de Cristo, a disposición incondicionada de Dios.

IV. *Unidad intrínseca de las tres maneras de humildad*

Queda dicho que el primer grado, para afirmarse a sí mismo, tiene que abrirse a la indiferencia activa del segundo grado, y que éste, a su vez, lleva a hacer efectiva realidad la orientación fundamental al fin específico de la existencia. La unidad intrínseca de la humildad abraza también el tercer grado.

A este propósito, cabría abordar la siguiente cuestión teológica: si Dios ha dispuesto el mundo de forma que, cuando nosotros llegamos al estadio definitivo de nuestra existencia, nos quedamos por debajo de lo que realmente podíamos alcanzar, o si, más bien, una vez llegados al término, hemos hecho realmente todo cuanto, en concreto, nos era posible. ¿No cuida Dios con su gracia — lo que no significa que nosotros, en realidad, no tengamos que hacer nada — de que un hombre que, al fin de su vida, ha logrado el primer grado de humildad, haya realizado enteramente también el segundo, en cuanto que, al menos a la hora de la muerte, ha subido de la indiferencia pasiva a la activa?

Las propias palabras de san Ignacio permiten establecer que la tercera manera depende de ciertas condiciones y que, por lo mismo, no puede realizarse sin más y en todas partes. No todos podemos vivir indiscretamente la locura del cristianismo tal como la relatan las biografías de muchos santos. No puede uno, sin más, hacerse loco por amor de Cristo a los ojos del mundo. Nada nos autoriza a incrustar por cuenta propia un tal comportamiento en nuestro estilo de vida. Esta conducta presupone una conformación originaria, madurada por la aceptación de la gracia, y no sólo con unas circunstancias externas favorables. Por supuesto, no hay que minusvalorar estas formas extremas de la imitación de Cristo. Pero sin

olvidar nunca que, aun en su realización más llamativa, han de practicarse con la mayor discreción. Lo que sí puede hacerse es el propósito de aceptar humildemente por Cristo las posposiciones, enfermedades, injusticias que puedan sobrevenirnos.

Igualmente, las declaraciones heroicas de disponibilidad para seguir a Cristo deben asimismo formularse de modo muy discreto y comedido. Y en todo caso, tendrán que contenerse en el ámbito de la mente de la Iglesia. Con vistas a la elección, san Ignacio exige en el n.º 170 del libro de los *Ejercicios*: «Es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la sancta Madre Iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella.»

A este propósito, pensemos, por ejemplo, en lo que aconteció a san Francisco de Asís y su ideal de pobreza. Su celo apasionado tendía a una imitación lo más radicalmente posible de la pobreza de Jesús. La concretización de este ideal en una forma necesariamente eclesial constituyó para san Francisco una experiencia trágica y acaso dolorosísima durante toda su vida. Un amor a la cruz verdaderamente grande tiene que ser siempre escéptico respecto de sí mismo, ya que, en definitiva, sólo la observancia de los mandamientos garantiza la realidad de tal amor. Incluso en el tercer grado de humildad hay, pues, que ejercitar con gran sencillez aquello a lo que se debe estar dispuesto ya en el primer grado. El tercer grado es absolutamente inalcanzable, si no va respaldado por el primero y el segundo. «El que tiene mis mandamientos y los guarda, éste es el que me ama» (Jn 14, 21).

Por santo y grande que sea el tercer grado de humildad, por muy propio que sea de los sacerdotes del Nuevo Testamento, que deben profesarlo incondicionalmente con el ofrecimiento sacramental del sacrificio de Cristo, en realidad queda anticipado y superado por la inevitabilidad del dolor y de la muerte. Al menos en la muerte, el hombre es verdaderamente pobrísimo: vacío, impotente y privado de los honores de este mundo como nunca. Entonces ha entrado realmente en vía muerta, entonces nuestra vida entera y todas las carreras se hacen pedazos. Siendo esto así, entonces se muestra la tercera manera de humildad como ejercicio anticipado de lo que Dios pide a todo hombre en su última hora. Quien quiere

morir conforme a la primera manera de humildad, debe salir durante toda la vida *al encuentro de la muerte*, esforzándose por alcanzar la tercera manera. Sólo una constante aproximación a este tercer grado permite la plena realización del primero *allí* donde de verdad viene exigido totalmente. La vida del cristiano es, pues, inevitablemente, una mezcla de las tres maneras de humildad. Lo que en cada caso hay que practicar, esto, en definitiva, lo dispone sólo Dios.

XXIII

NUESTRO SACERDOCIO

Observación preliminar

Tras las programáticas meditaciones de elección, san Ignacio hace gravitar los ejercicios sobre el problema particular de cada ejercitante. Y así, deja a su arbitrio el insistir en la meditación de tal o cual tema.

Cerremos este ciclo, que viene a corresponder a la segunda semana del «mes de ejercicios», proponiendo una meditación sobre el sacerdocio del Nuevo Testamento. En los ejercicios de mes, habría que contemplar la vida pública del Señor y, apoyados en estas contemplaciones, hallar la manera de configurar nuestra vida de sacerdotes destinados a continuar la misión del sumo sacerdote.

I. Sacerdocio y Encarnación del Logos

Al igual que la existencia humana del cristiano, también el sacerdocio del Nuevo Testamento se funda en Cristo Jesús. Su realidad la debe al hecho de que proviene de Cristo y es inseparable de su sacerdocio. En Cristo, el sacerdocio no es algo añadido a su vida, ni siquiera en el sentido de que la vocación sacerdotal se hubiera desarrollado en él solo a lo largo de su historia. Como Hijo encar-

nado de Dios es también el sacerdote nato. Desde el momento que el Logos se dice a sí mismo como criatura, para estar plenamente con nosotros y anunciar el pensamiento de Dios acerca de nuestra existencia, Cristo es esencialmente el sumo sacerdote de Dios, el verdadero mediador que une realmente Dios y mundo. Está aquí como el misterio íntimo de Dios abierto y presente y, juntamente, como criatura que escucha y obedece; como aquél por quien tenemos acceso al santo de los santos en el cielo; por quien todos nosotros, en su espíritu, hemos sido realmente engendrados por Dios. Sólo la absoluta cercanía de Dios, que nos ha sido dada por la Encarnación, permite a la libertad del hombre realizarse tan poderosamente, que su adoración a Dios alcanza las profundidades mismas de la divinidad. Por su naturaleza encarnatoria, Cristo, como sacerdote, debe ofrecerlo todo a Dios: la oración verdadera que une cielo y tierra, el corazón que, con su entrega, recibe el amor profundísimo de Dios para verterlo sobre todo el mundo; el sacrificio, que no significa sólo vacío y pobreza, sino la plenitud divino-humana. Por medio de Cristo, se fija, para siempre, el centro santísimo en el que Dios y los hombres, y con ellos el mundo entero, entablan un diálogo santo.

Si, pues, nuestro sacerdocio, por su misma naturaleza, es inseparable de la Encarnación del Logos, no puede ser otra cosa que el continuado desarrollo de este centro de Dios y humanidad. De donde se sigue que debe ser medio eficaz y vivo de la gracia de Dios, signo de que su reino ha llegado y se ha implantado, sin posibilidad de pérdida, en los surcos del mundo. Así el mundo puede mostrarse como espacio vital de Dios y plástica tangibilidad de la gracia.

Ahora bien, expresar este aspecto potente y glorioso de nuestro sacerdocio requiere una forma comedida y, una vez más, un cierto distanciamiento. Los sacerdotes de la nueva alianza no son unos instrumentos mágicos de la gracia. Al igual que el Hijo del hombre, no son como una careta terrena con la cual gesticula el Dios del más allá, pero en definitiva independientes de él, sino que son lo más suyo de su existencia. Es decir, deben ser portadores de la gracia de Dios y de la presencia, increíblemente cercana, de su misterio. Pero todo esto es absolutamente verdadero sólo a condi-

ción de que vaya unido con una conciencia radical de su condición de creaturas; que el hombre, como sacerdote, tenga la firme voluntad de entregarse más y más al misterio del Dios siempre más grande y, expuesto a la obscuridad de Dios, deje consumir progresivamente su corazón.

Con nuestras palabras y los signos sacramentales, traemos realmente la gracia de Dios; la traemos, de suerte que nosotros mismos tenemos que sentirnos comprometidos, no dejar que nos la saquen como si fuéramos una máquina automática. Dios hace que la distribuyamos como suya y como nuestra. Sin embargo, es incontestable que sólo él da la gracia, que puede darla prescindiendo de nosotros. A pesar de toda la grandeza del sacerdocio de la nueva alianza, nosotros no podemos forzar a Dios a abdicar. Nuestra autoridad no le obliga a retirarse a la «reserva» de su eternidad.

II. *Culto y kerygma en el sacerdocio neotestamentario*

En el sacerdocio neotestamentario, culto del altar y profetismo misionero | kerygmático van siempre indisolublemente unidos. Limitar el sacerdocio al servicio del altar sería inconciliable con las afirmaciones de la Escritura. Así, el sacerdocio de la nueva alianza no queda caracterizado por la función cültica — los escritos del Nuevo Testamento reservan ésta a Cristo —. Las denominaciones de sacerdotes y obispos se toman más bien de funciones que subrayan su tarea misionera y directiva respecto de la comunidad.

Con esto no se discute que los sacerdotes del nuevo Testamento están ante Dios, primariamente y en sentido verdadero, como encargados del culto en favor de la comunidad. Puesto que nuestro sacerdocio es esencialmente la prolongación del sumo sacerdocio del Logos de Dios encarnado, ambos elementos — la orientación cültica hacia Dios y lo sacramental en sentido estricto juntamente con el hablar en nombre de Dios, la predicación de su revelación — constituyen una unidad internamente articulada. Nuestra acción cultural, sacramental, recibe su validez únicamente del misterio de Dios, que hace llegar la adoración cültica a las profundidades de la divinidad. Y nuestro *kerygma* profético no es, en definitiva, sino

la ulterior resonancia de la palabra de Dios, que ha venido entre nosotros trayéndonos así la gracia.

El magisterio del sacerdocio neotestamentario adquiere su fuerza interior de la posesión y proclamación de las palabras sacramentales. La palabra viva, que confiere a la gracia supramundana de Dios una determinada realidad espacio-temporal, la pronuncia el que ha sido segregado para el culto del Nuevo Testamento ante todo en el altar, como palabra sacramental. Pero, puesto que esta palabra, en su gratuidad, penetra necesariamente en todo el mundo — sólo tiene sentido en cuanto que se dirige a todos los hombres —, el sacerdote de la nueva alianza debe acercar la palabra de la gracia a los hombres, anunciándola y explicándola.

Aunque inseparables, el servicio del altar y la misión profética del sacerdocio de la nueva alianza son dos funciones diversas, que podrán cobrar mayor o menor relieve, según la vocación concreta de cada uno. Hay sacerdotes, y es justo que los haya, que se dedican mucho al servicio litúrgico-cúltico. Otros se dan prevalentemente al servicio misionero o caritativo. Ya san Pablo señaló, en este sentido, que él apenas había bautizado; se dedicaba más bien a enseñar. Podrá acentuarse más lo uno o lo otro, pero no se puede descuidar lo cúltico y sacramental en sentido estricto, y menos aún el acercamiento a los hombres, el introducir a Dios en las condiciones de sus vidas, el llevarlos a Dios. Sólo en una misión así entendida, obtiene el sacerdocio de la nueva alianza la impronta que pone en tensión toda la existencia y le da su configuración propia frente a otras formas de vida, como la del seglar o del monje.

III. *Ministerio y vida*

En conformidad con la naturaleza del sacerdocio neotestamentario, al menos la Iglesia occidental exige que, en la existencia sacerdotal, el aspecto ministerial y el personal se compenetren mutuamente. Muchos poderes ministeriales, como el mandato misionero, la palabra autoritativa, el derecho de dirección, la potestad sacramental, son ciertamente independientes de la dignidad personal y de las dotes pneumáticas del sujeto, por lo menos en cuanto

a la mera validez. Tales casos, aunque pueden ser numéricamente frecuentes, en el fondo no representan la vida toda de la Iglesia. Ahora bien, lo ministerial y lo personal en la Iglesia no pueden separarse enteramente. En realidad, la Iglesia debe representar la tangibilidad histórica de la gracia victoriosa de Dios. La Iglesia no puede quedar reducida a una «institución salvífica» en sentido jurídico y externo. Aunque sea también la Iglesia de los pecadores, sigue siendo sobre todo, hasta el fin, la Iglesia santa. Con su testimonio existencial, tiene que anunciar que la gracia venida en Cristo Jesús no puede frustrarse, sino que el mundo ha llegado ya, por él, a su definitivo estado de bienaventuranza, y esto aun cuando el individuo particular pueda llevar una vida que le prive de la gracia de Dios.

La Iglesia como totalidad nunca podría decir: yo predico la verdad de Dios y confiero sus sacramentos, pero la vida privada de mis representantes nada tiene que ver con ello y, en general, se mueve en otro plano. Si Dios permitiera una tal separación entre la actuación ministerial y la conducta personal, la Iglesia ya no sería el cuerpo de Cristo prolongado en virtud del Espíritu Santo y con ello la permanente epifanía de Dios en el mundo; sería, por el contrario, la más horrorosa mentira y la prueba más atroz de la derrota definitiva de Dios, el cual ciertamente, con su entrada en el mundo, no pretendió abrirlo momentáneamente, para rescatar esta o aquella «alma», sino que lo ha convertido, por la Encarnación, en el ámbito sagrado de su propia vida. Si la Iglesia se viera substancialmente convertida en negación de la definitiva transformación del mundo en reino de Dios, se habría degradado a la categoría de sinagoga, donde la gracia de Dios y su manifestación podían efectivamente separarse y que, a causa de tal disociación, acabó por eliminarse a sí misma.

La santidad, propiedad irrenunciable de la Iglesia por obra de la gracia que le ha sido conferida, debe significar para todos sus miembros y sobre todo para sus representantes sacerdotes, la categórica obligación de su propia vida: cada uno de nosotros debe ratificar personalmente su estado sacerdotal. Debo integrar mi vida en mi sacerdocio lo más plena y totalmente posible y, con igual totalidad, hacer que este sacerdocio impregne mi vida personal;

debo ser un sacerdote santo. No es una mera cuestión de conveniencia, sino un deber que brota de la esencia del sacerdocio neotestamentario. Al igual que la Iglesia como conjunto, debo garantizar con mi existencia la verdad de mi predicación y la validez de la acción sacramental. Si bien es cierto — contra todo donatismo — que yo, en cuanto sacerdote, poseo unos poderes que son eficaces a pesar de mi falta de santidad personal, esto es verdad solamente porque la Iglesia, santa en la verdad, está detrás de mí y porque yo únicamente puedo actuar en su nombre. Incluso mi acción ministerial menos santa apelará siempre a su santidad y la llevará consigo.

El ministerio no nos da ciertamente garantía de lograr integrar realmente la potestad ministerial y la existencia sacerdotal personal. No podemos, pues, *gloriarnos ante Dios* por el hecho de poseer el ministerio, sino que, en definitiva, únicamente podemos vivir con el secreto temor de que podemos condenarnos, aunque hayamos llevado a otros la predicación y la gracia de Dios.

A este propósito, podríamos seguir considerando cómo la santidad personal debe penetrar íntimamente la estructura previa de la vida sacerdotal, cómo ésta debe configurar aquélla, cómo la santidad personal del sacerdote ha de poseer características diversas de la santidad laical, ya que está determinada por su misión, por la responsabilidad en la salvación de los demás, por la familiaridad con la palabra de Dios y por la renovación del sacrificio de Cristo. Preguntémonos también si no nos acechan las deformaciones específicas de la existencia sacerdotal, como el burocratismo religioso, el fanático partidismo clerical, la esterilidad religiosa, la dejación y el escepticismo.

En la línea de esta meditación, deberíamos entrar más a fondo en la relación entre el sacerdocio neotestamentario y el celibato. Es importante aplicar cuanto llevamos dicho a este sacrificio que la Iglesia occidental establece como condición previa al ministerio sacerdotal. Si es cierto cuanto acabamos de decir sobre la relación entre sacerdocio y santidad personal, el celibato del sacerdote del Nuevo Testamento — aun sin un especial voto de castidad — no debe ser algo aceptado exteriormente, sino un factor central de la existencia sacerdotal cuya práctica personal hace su sacerdocio

vitalmente fecundo para él. Si el sacerdote de la nueva alianza ha de prolongar la misión del Logos encarnado, si debe decir las palabras de vida eterna y llevar a los hombres el anuncio del amor entrañado de Dios; si debe anunciar a este Dios en su vida trinitaria y en su entrega a nosotros en la gracia, y si esto ha de hacerlo de modo que comunique al mundo, en representación de Cristo, sumo sacerdote, y por encargo oficial suyo, el misterio de la generación intradivina del Logos y de su encarnación, así como la consiguiente generación del hombre en la auténtica y sobrenatural filiación divina, se sigue que la forma célibe de vida no es un signo meramente apropiado, sino un signo eficaz de lo que Dios, por encima de toda generación de la tierra, ha implantado en nosotros: *su propia vida como vida de la alianza nueva y eterna.*

Podríamos considerar además cómo Jesús mismo veía el sacerdocio, cómo formó a los primeros sacerdotes de su alianza, qué hombres escogió. Recordemos sus palabras sobre el sacerdocio dirigidas a los que había elegido y, por consiguiente, a nosotros.

Pidamos, por fin, al Señor que nos ha llamado a su seguimiento en el sacerdocio, nos conceda la gracia de cumplir esta vocación con lealtad y rectitud, de amarla, de serle fieles con toda la pasión del corazón; despierta e indomablemente empeñados en poner todos los medios para recibirla como regalo con una idónea dignidad; de suerte que la gracia de Dios que cae siempre sobre nosotros — que no podemos ser dignos de ella; sólo ella puede hacernos tales — no venga a personas que, con su vida, muestran no merecer esta santa vocación.

XXIV

LA EUCARISTÍA

Observación preliminar

San Ignacio introduce las meditaciones de la pasión con la última cena del Señor.

El sacrificio que Cristo ofrece en la última cena representa el signo cúllico más válido de su entrega en la cruz, que ya se está iniciando. Cristo, durante la cena, ha ofrecido un verdadero sacrificio. Es la expresión visible de su entrega al Padre, expresión cultural, litúrgica y plenamente válida, de la misma voluntad sacrificial, que poco más tarde se realizará de modo distinto, sangriento, en la cruz y en su muerte para redención del mundo.

I. *La eucaristía como participación en Cristo*

En la cena, el Señor ofrece a los apóstoles su cuerpo y su sangre como comida y bebida para la vida eterna. Quería que este signo de su amor, portador del propio Cristo, quedara como expresión de la unión con él. Ya en el discurso de la promesa, en el lago de Genezaret, había dicho: «El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él» (Jn 6, 56). El «estar en Cristo Jesús» significa lo específico de la existencia cristiana; exige que todos los

llamados por el Señor a participar en su sacrificio, acojan en el centro de su ser este sacrificio y la vida que encierra y, como consagrificantes, lo propaguen. Quien, al recibir el sacramento de su corazón, no dispone asimismo el propio corazón, quien se apoya en un falso concepto del *opus operatum* y valora la eucaristía y los sacramentos en general como entidades mágicas, este tal no encuentra a Jesucristo. Ningún sacramento tiene por finalidad sustituir o siquiera suavizar la realización personal de la vida espiritual. *Sólo con un corazón abierto se puede llegar al sacramento del corazón de Jesucristo.* Únicamente recibimos la gracia de la eucaristía en cuanto que co-realizamos el sacrificio que en ella se cumple. El discurso de la promesa (Jn 6) lo patentiza en el continuo tránsito que el texto hace de la recepción de Cristo en la fe y la recepción del Señor en la tangibilidad del sacramento como comida y bebida. Por lo mismo, la preparación y la acción de gracias, la relación personal con el Cristo entregado bajo las especies — sin menoscabo de su presencia real, independiente de nosotros — forman parte de la recepción genuina del sacramento. (Esto no quiere decir que la preparación o la acción de gracias por la eucaristía deban adoptar una determinada forma devocional. En ocasiones, nuestra actitud frente a la eucaristía puede ser el doloroso silencio de un insistente vacío interior, una inquietud en busca de Dios.)

No es en la meditación de la eucaristía donde, por primera vez en los ejercicios, topamos con la exigencia de introducirnos en el sacrificio de Cristo. Cuanto hemos meditado acerca de la indiferencia, de la prontitud para participar en el anonadamiento del Señor, *todo ello mira a la co-realización de su santísimo sacrificio.* La eucaristía es el sacramento de la «oblación de mayor estima y momento» de la meditación del reino de Cristo. Entrar a fondo en ella está en la línea de aquella actitud, buscada en la meditación de las dos banderas, de rehuir cualquier temor al sacrificio con que el demonio empieza a tentarnos. La eucaristía nos empuja también a conformar interiormente el espíritu según el tercer grado de humildad.

Puesto que toda la vida de Jesús tiende a su muerte en la cruz como su punto máximo y culminación suprema, la eucaristía supone

para nosotros sobre todo la participación en su muerte. «Cada vez que coméis este pan y bebéis de esta copa, estais anunciando la muerte del Señor, hasta que venga» (Cro 11, 26). ¿No es esto algo inaudito? Convertimos en tema central de la gran celebración litúrgica la muerte de un hombre, el fenómeno más conocido y más enérgicamente combatido por los hombres, en el suceso cotidiano, que llena con su esplendor los templos de Dios. Muerte tanto más inquietante, cuanto con más recelo es nombrada; acontecimiento catastrófico verdaderamente incomprensible.

Con el memorial de la muerte infamante de un crucificado, profesamos nuestra fe en la gozosa esperanza y en la vida victoriosa. En la regia proclama del culto, anunciamos esta muerte, la mortal separación de carne y sangre, como lo verdaderamente decisivo de la historia del mundo, que es preciso proclamar y solemnizar perennemente. No porque tengamos a la muerte por cosa de poco más o menos o porque pretendamos convencernos de que, en resumidas cuentas, no hay para tanto; sino más bien, para que comprendamos que lo que constituye nuestra triste suerte común, a saber, el irnos precipitando durante toda una vida en la muerte, que este espantable misterio que, en su obscuridad, consume nuestra vida, forma una misma cosa con la llamada misericordiosa de Dios, de suerte que nuestro morir pueda ser un con-morir con Cristo. En la celebración eucarística tenemos, pues, que anunciar no sólo la muerte de Cristo, sino, con ésta, también la nuestra. De este modo consideramos la muerte, no solamente como un último momento de la vida — no fue así en Cristo y, visto desde Cristo, prescindiendo de la inmortalidad metafísica de nuestro ser, no puede serlo en nosotros —, sino como la divina definitividad y la bienaventurada plenitud que está presente en la vida y de ella nace; como algo que arranca a partir de nuestra entrada en la existencia, y que desvela su figura definitiva en aquello que ordinariamente denominamos morir.

Si sobre nosotros viene día a día la muerte del Señor y si la eucaristía hace poderosa en nosotros esta muerte, nos cumple meditar asimismo el modo cómo Cristo nuestro Señor la acogió. La muerte que nosotros hemos de aceptar es, ante todo, algo que se nos inflige, sin haber sido antes interpelados. Si Cristo es real-

mente el Hijo del hombre y el hermano de todos nosotros, lo mismo se aplica a él, y a él sobre todo, ya que no mereció la muerte. El Señor acogió este destino con obediencia a la inescrutable disposición del Padre, obediencia en el horror de la agonía. Imitar esta actitud suya es tarea primaria en los ejercicios. Puesto que, precisamente cuando hablamos contra nuestro corazón, expresamos la entera verdad de nuestro ser, esta meditación de la eucaristía debería llevarnos a decir a Cristo: Quisiera amarte como crucificado, quisiera ensayar desde ahora aquella disponibilidad que un día me pedirás inexorablemente — cómo, no lo sé —, a fin de no tener que dejarme arrancar la vida en la desesperación del pecador adámico, sino para entregártela con una fe de amor absoluta, callada, indiferente, desprendida de todo. Sólo así se puede soportar la muerte.

Sin embargo, todo discurso sobre la prontitud para el amor a la cruz *no pasaría de ser una sutil y pseudoascética presunción, una estéril fantasía*, si no procediera de la fuerza del mismo Jesucristo. Por ello, la eucaristía es también participación de su potencia en la cruz. Así pues, para poder morir nuestra muerte con posibilidad de celebrarla auténticamente como nuestra redención, para hallar en nuestra muerte la muerte de Jesucristo, recibimos el cuerpo que él entregó por nosotros y la sangre que brotó de su corazón.

Aun siendo la muerte destino común a todos los hombres, cada uno muere su propia muerte, la que intransferiblemente le corresponde. *La muerte de cada hombre es asimismo diversa, según el papel que a cada uno incumbe en la comunidad del cuerpo de Cristo.* Los llamados por el Señor al sacerdocio de la nueva alianza tienen forzosamente que morir una muerte sacerdotal. «Imitad lo que tratáis», dice a los neosacerdotes la liturgia de la ordenación. No son palabras meramente poéticas. Como sacerdotes suyos, de hecho no podemos hacer otra cosa que, durante toda la vida, salir a su encuentro fuera del campamento, cargados con su oprobio» (Heb 13, 13), que tiene su cumplimiento en la muerte. También para nosotros debe valer lo que san Pablo dice de su vida misionera: «Nosotros, aunque vivos aún, nos vemos siempre entregados a la muerte por causa de Jesús...» (2 Cor 4, 11). Como sacerdotes debemos absolutamente celebrar de modo particular el «memorial

de su pasión»; no sólo en la misa, donde nuestros labios y nuestro elocuente corazón se tornan extrañamente desdibujados y mudos al pronunciar sus santas palabras sacrificales, sino además durante todos los días y noches de nuestra vida y por todas las rutas del mundo. Siempre y en todas partes, hemos de llevar en nuestra carne y sangre la presencia de estas palabras mortíferas y, con todo, bienaventuradamente vivas.

En este contexto, deberíamos recordar que, cuando distribuimos el santísimo sacramento de su corazón, tenemos que dar juntamente nuestra cotidianidad silenciosa, que se gasta, que se abre siempre de nuevo al dolor. Si este sacramento ha de ofrecer el ámbito divino-humano en que redimidos, pueden cobijarse, toda pesadumbre, toda opacidad, toda preterición del hombre, esto quiere decir que debe contener en sí visiblemente el amor paciente y fiel que se gasta en silencio. Cierto que, ya de por sí, expresa tal amor, pero éste se hace precioso cuando a las especies sacramentales se incorpora la vida sacerdotal fiel, consumida de preocupaciones, sencilla y, en olvido de sí misma, entregada a los hombres.

Pero la eucaristía no significa para nosotros simplemente participación en la cruz del Señor. Sería un error ver en ella nada más que el signo de su amarga pasión o concebirla como una prolongación de su impotencia. (Hay en este sentido una forma equivocada de predicación acerca del sacramento eucarístico que debe evitarse.)

En efecto, en el signo sacramental está presente un entregarse lleno de poder. La eucaristía es, en definitiva, el sacramento de la gloria de Cristo. Según las palabras de la liturgia, la eucaristía es en verdad para nosotros «prenda de la gloria futura». San Ignacio de Antioquía la llama «medicina de inmortalidad». A través del sufrimiento, el desgaste, la consunción propia, y precisamente por ellos, la misión y el poder sacerdotales alcanzan en este sacramento su punto culminante. Aquí podemos aprender lo que seremos, ya que Cristo no nos deja al margen de su destino; aquí podemos recibir cuanto necesitamos para ser lo que debemos ser: sacerdotes que vencen al mundo con su fe, su esperanza y su caridad y lo conquistan para Dios en Cristo.

II. Eucaristía y unidad de la Iglesia

Nuestra unión con Cristo halla concreción histórica en la unidad de la Iglesia. Y así la eucaristía es también el sacramento de nuestra eclesialidad, signo de nuestra inserción en la misión y destino de la Iglesia. Cada vez que recibimos la eucaristía, sellamos de nuevo nuestra pertenencia a la Iglesia y sus derechos sobre nosotros. Más aún, identificamos nuestra vida con la del Señor crucificado y glorificado, y consiguientemente, también con su cuerpo místico y con su epifanía en la Iglesia. Por la recepción sacramental del cuerpo de Cristo, se hace más profunda nuestra incorporación a la Iglesia, que es el «signo levantado» de su cuerpo místico. El despliegue y la representación de la unidad del cuerpo místico por la eucaristía son casi desconocidos a nuestra piedad eucarística de signo individualista. Esforcémonos en vivificar esta verdad de fe, para nosotros y para aquellos a quienes hemos sido enviados. San Pablo escribe (1 Cor 10, 17): «Porque es un solo pan, somos, aunque muchos, un solo cuerpo; ya que todos participamos de un solo pan.» Al recibir el cuerpo y la sangre de Jesús, somos en realidad recibidos por la Iglesia y nos insertamos más hondamente en ella. No es otra la doctrina eucarística de la *Didakhe* y de los padres apostólicos. Pues bien, quien ha sido recibido en Cristo puede vivir para sí menos de lo que, en otras condiciones, le es posible al hombre. San Agustín llama a la eucaristía «vínculo de caridad», y el concilio de Trento subraya también con claridad que la eucaristía es el sacramento de la Iglesia, de su unidad y su trabazón en el amor.

Esto, obviamente, vale no sólo en general, sino con especial apremio para aquellos hombres que aquí y ahora están unidos en el nombre de Jesucristo. La gran comunidad eclesial, igual que el «amor en general» son una ilusión, si no se han hecho antes realidad entre unos hombres bien concretos. Esto no significa en modo alguno un particularismo, que sería la ruina del propio amor. Como sacramento del corazón de Cristo, la eucaristía es la fuente de nuestro amor a los hermanos y hermanas, pero es también su juicio. Para todos los tiempos tiene vigencia la palabra del Apóstol (1 Cor 11, 29): precisamente por los pecados contra el amor al

prójimo, comemos y bebemos, en la cena del Señor, nuestra condenación. Si existe y debe existir *una* Iglesia y *un* cuerpo del Señor, unido por el vínculo del amor verdadero y fiel, esto debe valer aquí respecto de la comunidad del altar.

Para los sacerdotes, este sacramento del amor a los hombres y de la corresponsabilidad en su salvación resulta potenciado por su misión específica sacerdotal en favor del prójimo. La existencia sacerdotal está inevitable y radicalmente unida a la de los hombres que Dios ha confiado al cuidado pastoral del sacerdote. De este servicio a los hombres no existe expresión sacramental más absoluta que la eucaristía.

Por la existencia sacerdotal, se nos envía, desde nuestro ambiente, al ambiente de los demás. La línea conductora de nuestra vida es el haber sido enviados, como el Padre ha enviado al Logos. Su característica propia no es sino la referencia a los hermanos y hermanas, en el nombre del Señor. Tenemos una vocación más apremiante, que no deriva únicamente de nuestro gusto individual o de la situación vital de cada uno. Nuestra vocación va más allá de lo que, de por sí, se demanda del cristiano. La cura sobrenatural de las almas surge agudamente al cristiano laico donde él, por las circunstancias de su vida, entra en contacto con los demás. Pero nosotros, como sacerdotes, sellamos en la celebración eucarística la peculiaridad de nuestra vocación, la profunda religación a los hermanos y hermanas; en ella nos declaramos responsables, en manera superior y diversa, de su salvación, porque Cristo nos ha mandado estar en el altar ante la comunidad y como mediadores suyos, para ser portavoces y representantes de la comunidad santa y para ofrecerla a Dios, cuando, en su nombre y en el de la Iglesia, pronunciamos las sagradas palabras: «Éste es mi cuerpo», «Éste es el cáliz de mi sangre...».

XXV

EN EL HUERTO DE LOS OLIVOS [200-204]

Observación preliminar

San Ignacio presenta la segunda contemplación de la tercera semana de ejercicios con el epígrafe: «Desde la cena al huerto inclusive.» Los pasajes de la Escritura en que se apoya nuestra contemplación del huerto son Mt 26, 36-46 y Lc 22, 40-46.

Para todas las meditaciones acerca de la pasión de Nuestro Señor, conviene recorrer las normas que dan san Ignacio en los números 193-199, 206 y 207.

I. *Jesús va al huerto de los olivos*

Jesús había rezado con frecuencia en el huerto de los olivos. Judas sabía que lo encontraría allí. Sin embargo, Jesús no lo elude. No huye al destino inminente. Ha llegado su hora. Está pronto. «Por esto el Padre me ama: porque yo doy la vida... Nadie me la quita, sino que yo por mí mismo la doy; poder tengo para darla, y poder tengo para volverla a tomar...» (Jn 10, 17-18). Y con todo, su camino hacia Getsemaní es un camino hacia el escándalo.

«Todos vosotros quedaréis escandalizados por causa mía durante esta noche», dice a sus discípulos (Mt 26, 30). Con su destino, carga sobre ellos un terrible peso, y sabe que su fe y su amor se vendrán abajo. Y, pese a todo, sigue su camino en busca de la agonía. Lo sigue, porque el Padre así lo ha dispuesto. Él ha aceptado sin reservas su voluntad, y así deja que su fuerza se vuelva debilidad, que su valor se ahogue en la angustia, que el amor beatífico se sumerja en las tinieblas del abandono de Dios.

II. *Agonía y visión beatífica*

Teológicamente, está claro que Jesús tenía, siempre y en todas partes, la visión inmediata de Dios. Pero esto no autoriza a suavizar el relato de su agonía, de su impotencia, de su angustia mortal y su abandono de Dios.

Parecerá difícil conciliar estas dos realidades, pero, en cualquier caso, no pueden básicamente excluirse una a otra. En el esfuerzo por entender su indisociable unidad y convergencia, se replantea al pensamiento teológico el misterio cristológico; esfuerzo que bien vale la pena, si se hace con las debidas matizaciones. Hay que rechazar como insuficiente el intento de síntesis que se apoye en la tremenda profundidad del ser humano, donde de hecho quepan muchas cosas yuxtapuestas y aun contrarias. Tampoco podemos pensar que la visión inmediata de Dios en cuanto tal deba llenar indefectiblemente de beatitud todos los demás contenidos anímicos, sin dejar lugar para una dolorosa experiencia de abandono de Dios. La visión inmediata de Dios no puede en modo alguno reducirse a ser un contenido anímico más. Desde el punto de vista metafísico, a la Visión beatífica no puede corresponder sino a la profundidad radical del ser corpóreo-espiritual que es hombre. Sólo cabe concebirla como el despliegue de nuestra iluminada realidad, que nos penetra totalmente, en cuanto que tal realidad se recibe radicalmente de la llamada de Dios constitutiva de nuestro ser, que sólo existe al colocarse experimentalmente delante de Dios. En el fondo, esta visión de Dios no puede ser para la creatura otra cosa

que la última e insuperable experiencia de la autocomunicación de Dios en la gracia, que toca siempre el centro del hombre.

En cualquier caso, podemos afirmar con toda franqueza: en Getsemaní, en la noche de su amarga muerte, al entregarse con todo amor a la imperscrutable disposición del Padre, el Hijo de Dios se precipita en lo más profundo del ser humano, en la angustia de muerte. Sabe que esta atrocidad caerá sobre él y lo dominará; que, de la valentía con que la acepta, surgirá lo contrario: la fortaleza se hundirá en la debilidad, el valor en la impotencia, el feliz amor al Padre en el más amargo abandono de Dios.

III. *Getsemaní y Tabor*

Es comprensible y significativo que Jesús, en su marcha al huerto de los olivos, tome consigo los tres discípulos que le habían acompañado al Tabor. En el Tabor, donde había hablado con Moisés y Elías sobre su fin en Jerusalén, los discípulos lo contemplaron, en anticipada transfiguración, como plenitud de la ley y de las profecías del Antiguo Testamento. En el huerto de los olivos experimentan cómo esta plenitud se presenta en concreto. En el Tabor, el representante de la ley reconoció en Jesús al Señor de la ley. En Getsemaní, la ley alcanza su ápice histórico. Propiamente, habría que suponer que de este modo la ley se afirma victoriosamente y sostiene al que es el único en observarla, siendo como es el justo, de quien Dios dijo que era su Hijo amadísimo. Sin embargo, el punto culminante de la ley es la agonía de Jesús. El justo pierde, y Dios, omnipotente creador de la ley, se ve verdaderamente vencido en su Hijo por el pecado. Que en realidad esta derrota constituya, en definitiva, una victoria y signifique la supremacía de la justicia de Dios inmediblemente misericordiosa, es otra cuestión. En el huerto de los olivos y en la pasión que allí comienza, esto queda sobremanera oscuro.

También la tradición profética se convierte en Getsemaní en un absurdo manifiesto. Este hombre que se retuerce en el suelo en una impotencia infinita, en terrible sufrimiento, en abandono sin límites, ¿puede considerarse aquel a quien se refiere el anuncio

profético del futuro reino glorioso y de la tierna e inefablemente íntima alianza de Dios con los hombres? Este Hijo del hombre huye de su reino y de su intimidad con Dios, para recurrir a sus tres acompañantes; pero éstos ni lo advierten, están dormidos de cansancio.

IV. *La agonía*

Intentemos formarnos una imagen de esta agonía a partir de las expresiones contenidas en los respectivos relatos de los Evangelios. En Mateo (26, 37) se lee: «Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia.» Aquí se habla de la tristeza que se apodera de Jesús. Marcos (14, 33) habla de un éxtasis de temor, de temblor y horror. Según Mateo y Marcos, Jesús queda como envuelto en la angustia que le ahoga mortalmente. Lucas (22, 44) ve a Jesús como «nacido» de la agonía. Con la máxima tensión de sus fuerzas, se enfrenta con la catástrofe que irrumpe y, de este modo, la siente aún más hiriente y aplastante. Ahora queda bautizado con el bautismo del sufrimiento, se sumerge en el mar del dolor que golpea duramente sobre él. En el anuncio de este bautismo suyo (Lc 12, 50) había dicho: «...¡Y cuánta es mi angustia hasta que esto se cumpla!» No sólo se veía impelido, sino que él mismo se precipitaba en lo monstruoso. Con supremo coraje y plena libertad, salió al encuentro de lo inevitable. Y ahora, una vez llegado a lo que tanto anhelaba, se siente como sofocado y derrotado por algo que evidentemente ya no es capaz de dominar.

Acaso nos hemos ocupado ya alguna vez de cómo pueden conciliarse la angustiada oración de Cristo y su «libertad de la concupiscencia». En la contemplación del huerto, deberíamos sentir la respuesta a esta pregunta con mayor inmediatez humana de cuanto puede ordinariamente lograrse en forma meramente especulativa. Deberíamos intentar ahora paladear cómo el Logos encarnado se abre, en su interioridad humana, a aquello que le domina y cómo así hace suyo el dolor absoluto, hasta el punto de vivirlo, no ya como algo adicional, aún no integrado en su propio ser, sino como algo internamente asumido.

Lo agresivo e indomable del dolor queda, por la libre aceptación por parte de Jesús, superado e integrado en la totalidad de su ser. Jesús *es*, por así decirlo, su dolor. Esto puede parecer un tanto abstracto. Pero esforcémonos en entrar realmente a fondo en lo dicho, gustemos internamente lo que aquí sucede: su sudor de angustia se convierte en un arroyo de sangre que cae (Lc 22, 44), su dolor grita con angustia de muerte en el vacío de su existir, toda la potencia de su vida no es ya otra cosa que sufrimiento. Mateo dice a este propósito: «Siento tristezas de muerte» (26, 38). Jesús está como atenazado y enteramente circundado por una tristeza mortal. Sólo el Hijo de Dios encarnado, internamente uno consigo mismo — pese a que ha aceptado desde el principio la capacidad de sufrir y, con ella, la mortalidad de la naturaleza humana, y así muere de modo natural —, sólo él puede experimentar plenamente la irrupción de la muerte. A diferencia de nosotros, que hemos crecido, por así decirlo, a la muerte por la pecaminosidad y la concupiscencia, y que, pese a su atrocidad y absurdo, pese a la resistencia que le oponemos, la recibimos como algo debido, Jesús, como Dios viviente, puede saborear la muerte como algo totalmente absurdo e injustificado, algo que demencialmente destroza desde fuera. La experimenta con superlativa intensidad como encarnación del pecado y la paladea en todo su horror.

Más importante es sumergirse con la oración en la situación de su agonía, para hacernos al menos una idea de cómo el ser humano del Logos, que únicamente puede existir como amor infinito al género humano, como entera libertad del egoísta «¿qué me importan los demás?», se encuentra ante Dios santo en solidaridad con los pecadores de todo el mundo, integrando así los pecados de todos en un único y enorme sacrificio, que hay que conocer, no teóricamente, sino por experiencia directa. Veamos de ambientarnos en una situación en cuya atmósfera sentimos físicamente la villanía, donde la pecaminosidad que allí reina nos invade irresistiblemente, está en nosotros, sin necesidad de buscarla en recuerdos concretos, en recuento de pecados, sino sintiendo la totalidad de nuestro ser arrastrado a la pecaminosidad. De modo parecido debió experimentar este cargar con el pecado del mundo el Hijo del hombre, como perteneciente a la humanidad con todo su ser.

Cristo sabía de siempre que su esfuerzo por hacerse escuchar por su pueblo sería inútil. Sabía que su camino acabaría en la cruz. Esto no obstante, se afanó, legítimamente y con toda seriedad, en ser recibido como Mesías y en ver su misión coronada por el éxito. Podía dejar penetrar en su alma, con toda su realidad, la inutilidad de su venida al pueblo de Israel, precisamente en cuanto que esta inutilidad es un signo precursor de la esterilidad de su redención respecto de los hombres que se pierden. Cristo sabía que, incluso después de su sacrificio en la cruz, muchos abusarían de sus vidas para traicionar la gracia de Dios. Frente a esto, no podía contentarse con el consuelo de que, en alguna parte, tendría éxitos y que habría hombres que, en su imitación y por su gracia, se santificarían. Cada hombre es todo un mundo; en cada uno, Jesús conquista o pierde enteramente su misión.

En la contemplación de la agonía del Señor en el huerto, el ejercitante debería hacer la «aplicación de sentidos» de que hablamos en la meditación del infierno. La agonía de Jesús en el huerto de los olivos implica verdaderamente una terrible «aplicación» de sus «sentidos» que están, desde su misma raíz, llenos de soledad y abandono por no poder ya llegar al Padre con su palabra, por su grito de llamada que vuelve a caer sobre él, por la disección lacerante, el agotamiento, la desesperanza, el tenebroso vacío que, desde el mundo, golpea su corazón y desde él se difunde. Su condición de quien «está siempre cabe Dios» y su visión directa del Padre, en realidad no harían sino agudizar al máximo esta experiencia; es algo que sólo puede sondear en toda su profundidad quien tiene con Dios una relación negativamente inmediata.

El hombre sin Dios — siempre que no se trate de una soledad que suponga una mayor cercanía a Dios — podría hallar bello y agradable lo que no es Dios. Como consecuencia de su abandono de Dios, diría: estoy contento de que, por fin, Dios se haya marchado a otra parte y me deje en mis propias manos. Pero no es así el sindiosismo del infierno. Para que el infierno sea verdadero infierno, debe implicar una cercanía de Dios, la cercanía que constituye para el pecador su condenación pura y simple. La cercanía divina de Jesús debe, por tanto, considerarse condición específica para que Él experimente su entrada en el mundo como entrada en

el abandono divino de la agonía; mundo que, en su condición de pecador se enfrenta con el juicio condenatorio de Dios.

Escuchemos su oración al Padre. El que viene del cielo, se aplasta contra esta tierra enfangada por el pecado, busca refugio en la fosa, lugar destinado a la muerte y su presa. Al cielo plumizo, al «no» infinito de Dios a este mundo, que rebasa el horizonte de su ser, grita él su *Abba*; una palabra que penetró en el corazón de la Iglesia primitiva, porque la había oído gritar a Jesús.

En rigor exegético, este grito debió sonar en Getsemaní muy poco solemne, casi desesperado; ciertamente, no como palabra cariñosa de quien está unido al Padre celestial en filial amor beatífico. En más bien el alarido de la creatura que casi se salta el respeto y la reverencia; que está tan vacía, tan quemada, que lo único que le queda de su existencia es este grito de muerte. Por supuesto, en este momento sigue siendo el Logos, íntima expresión del Padre. Pero lo humano de esta expresión se puede entender aquí de dos maneras: no sólo de modo inefable, en cuanto trasciende infinitamente las categorías humanas, sino como proveniente del vacío del abandono por parte de Dios.

Hagamos resonar en nosotros el contenido de su petición. Jesús lucha para que «pase el cáliz» de su sacrificio. Reza así el que precisamente para esto había emprendido con ímpetu el camino hacia Jerusalén (Mc 10, 32) el que estaba en angustia hasta que se cumpliera (Lc 12, 50). Pocos días antes, había preguntado a los hijos de Zebedeo: «¿Sois capaces de beber el cáliz que yo tengo que beber?» (Mt 20, 22). Y anteriormente había dicho con decisión y magnanimidad: «...el mundo tiene que saber que yo amo al Padre y que, conforme el Padre me ordenó, así actúo. ¡Levantaos. Vámonos de aquí!» (Jn 14, 31). Ya en la última cena ha cogido este cáliz ante el cual ahora se viene abajo, y lo ha alargado a sus discípulos anticipando el sacrificio. Este es el cáliz de mi sangre, del Testamento nuevo y eterno, de la alianza del perdón y la salvación...

Durante toda la vida ha ansiado «su hora». El enfático tema de la hora cruza todo el Evangelio de San Juan. Ahora grita a Dios que no venga sobre él esta hora.⁴ Ruega tres veces, siempre lo mismo. Tres veces capitula en apariencia ante la tarea para la que vino y que marca el objetivo crucial de su vida. Desconcertado,

vaga en el dormido silencio de los discípulos; no le alcanza el consuelo del ángel que debía fortalecerle. En fin de cuentas, sólo en inciso lograr insertar un sí en el no. Lo extraño, mejor, lo terrible de esta agonía en el huerto es que el Hijo de Dios encarnado, que pudo decir: «El que me envió está conmigo» (Jn 8, 29) y «El Padre y yo somos una sola cosa» (Jn 10, 30), posee a este Dios de forma sólo indirecta y, en esta posesión, aparece aún más separado de él. Incluso su grito de entrega, a pesar del ángel que lo conforta, queda en realidad sin respuesta. El Padre no se mueve, deja al Hijo hundido, cubierto de sudor y de sangre, impotente en la angustia y aflicción. La petición de que pase el cáliz naufraga en el silencio del Padre. Y precisamente desde el centro de esta nada muda, en la que se pierde también la agonía de la oración, prorrumpe la maravilla. Sin que nada cambie, Jesús se rehace. De su corazón vacío, ya muerto, fluye la fuerza para arrancar... hacia la cruz. Es como si el muerto viviese. «Levantaos, vamos» (Mt 26, 46).

A la cuestión de cómo sea posible esto, en el fondo sólo cabe decir que aquí se hace patente la primera y última verdad de las cosas: la total y máximamente prometedor entrega a Dios. En el «Hijo del hombre» se muestra que la criatura destinada a la muerte empieza a vivir sólo en Dios, que, cuando estamos acabados, triunfa el poder de Dios y «se manifiesta en la flaqueza» (2 Cor 12, 9). En nuestra debilidad, que tenemos que saborear hasta el fondo, porque Dios no la suprime y su gracia no entra en nosotros como una fuerza mensurable. En la anamnesis de la agonía de Jesús en el huerto podemos y debemos advertir la curiosa conformación de la gracia de Dios. No hay que entenderla en el sentido del protestante *simul iustus et peccator*, pero sí como la fuerza de Dios que, con rigurosa autenticidad, triunfa sólo en nuestra plomiza impotencia, apaga invenciblemente la claridad de nuestro corazón, de suerte que la poseemos y no la gustamos, opera en nosotros y, sin embargo, no nos transfigura.

No es preciso que seamos más valientes que Jesús en el huerto de los olivos. En la forma que Dios señala a cada uno, nos cumple apurar, acaso hasta el fondo, el cáliz de la impotencia, de la miseria y cobardía. Así y no de otra manera se verifica la imitación de Cristo. Y Dios no debe darnos la gracia, sino para que a la pos-

tre digamos todavía: no se haga mi voluntad, sino la tuya. Nos hallamos bajo la ley de vida de Jesús de Nazaret quien, arrojado en el huerto, en el pavoroso abandono, se deja hacer: «Padre... no sea como yo quiero, sino como tú» (Mt 26, 39), y acepta este abandonarse, no ya como el acto de su fuerza, sino como milagro incomprensible de la gracia que Dios solo, con su potencia, opera en él. Como fruto de la contemplación de la agonía del huerto, debemos adquirir conciencia creyente de esto: sólo así, en Dios que desciende a lo más bajo de nuestra agonía; sólo así, podemos soportar nuestra vida y — digámoslo claramente — corredimir por ella, a nosotros y a los demás.

Poco necesitamos. No hemos de poder más que Jesús en Getsemaní, en la noche que precede a su muerte. Pero si esto logramos — lo podremos sólo en su gracia, que nos mereció en el huerto —, entonces lo hemos podido todo. No cesemos nunca de pedirlo.

XXVI

DESDE EL HUERTO HASTA LA CRUZ

Observación preliminar

Intentemos ver el vía crucis del Señor sobre el fondo de la historia del mundo. En realidad, la historia del mundo es ella misma un gran vía crucis que debe conducir al hundimiento o a la redención. El vía crucis del mundo y el de nuestro Señor se abren y se espejan mutuamente. La marcha de la historia sólo se entiende proyectándola sobre el horizonte de la pasión de Cristo; y viceversa, sólo se capta el sentido pleno del vía crucis de Jesús, si se tiene presente que en él se condensa la crisis de la historia del mundo.

I. Jesús traicionado y abandonado

Traicionado por Judas, abandonado de sus discípulos, incluso de Pedro, fundamento de la Iglesia, que quería ir con él a la muerte y ahora es cribado por Satanás.

En el Señor traicionado y abandonado se manifiesta, en el fondo, el sindiosismo del pecado y se revela el amor de Dios traicionado por el pecado. El pecado significa una perversión radical de la fidelidad, la veracidad y el amor en cuanto éstos pueden considerarse actitudes de la tríada memoria, entendimiento y voluntad; expresa

una degradación de la referencia a Dios, un ofuscamiento de la luminosidad interior del espíritu y un odio al Dios vivo. La existencia del Señor traicionado y abandonado es anuncio pavoroso de que el amor de Dios, supremo y trascendente, queda sin respuesta. A esto hay que añadir, por cierto, lo que se lee en Rom 11, 29: que las promesas del Señor son irrevocables. La fidelidad de Dios persevera aún en la traición del mundo y, precisamente por ésta, alcanza su culminación.

II. *Jesús ante el Sanedrín*

Consideremos que este hombre, arrastrado ante el tribunal de su pueblo como sujeto dudoso, como imputado, este hombre insultado y abofeteado, es la respuesta viviente de Dios a todos los problemas del mundo, la respuesta incuestionable que nos hace cuestionables a nosotros mismos cuando nos enfrentamos con ella.

El Sanedrín lo ha condenado al aniquilamiento, aún antes de establecer que es una blasfemia digna de muerte la confesión, pedida en nombre de Yahve, de que él es el Mesías, el redentor enviado por Dios, en quien culminan la ley y la historia del mundo, el Hijo del Dios vivo. En el fondo, no toman en serio esta confesión suya. Les sirve de pretexto para la condena a muerte. Un Mesías como este Jesús de Nazaret no sirve, no puede ser. Y así condenan a Jesús en nombre del orden, del sentimiento nacional, de la razón de Estado, de la verdad, de la fe en Yahve, de la teología y la filosofía, de la belleza y la armonía; en realidad, en nombre de todas las cosas que existen sobre la faz de la tierra.

La mentalidad del Sanedrín no ha muerto todavía, tampoco en la Iglesia. Hay muchos entre nosotros que creen haber conocido los planes de Dios, porque conocen el mundo. También ellos repudiarían y condenarían al Hijo del hombre en nombre de la gloria de Dios, que hacen coincidir con la gloria de las cosas. Si se asume totalmente el punto de vista del mundo y se sostiene a ultranza contra lo que de paradójico, de incalculable y aún increíble hay en el amor divino, escondido en este pobre hombre, incapaz de decir una palabra, a quien puedo golpear, abofetear y escupir, no

hay más remedio que concluir: éste ha calumniado a Dios. Pero este punto de vista, en apariencia indiscutible, en realidad es falso, es el pecado. Implica disponer de Dios, hacer planes prescindiendo de su libertad, criticar a Dios en nombre de lo que nuestras categorías nos dicen de él, limitar con nuestras medidas su amor insondable, siempre más grande. Paradójicamente, por el hecho mismo de su repudio y condena por el Sanedrín, el Señor se acerca máximamente a la humanidad con su amor; se hace redentor del mundo.

III. *Jesús en prisión*

El pueblo cristiano de todos los tiempos ha captado la profundidad metafísico-salvífica de las horas de prisión de Jesús.

El Señor ha venido realmente a la cárcel de nuestra finitud, de nuestra soledad, de nuestra imposibilidad de escape, de nuestra desesperada aberración por causa del pecado, de nuestro destino de muerte. Las puertas de nuestra existencia encarcelada se abren porque él ha descendido a esta prisión... y yo aún me resisto a creerlo, no me armo de valor para salir, pienso que no podré hacerlo nunca. Me siento en situación desesperada, y sin embargo Jesús está conmigo. Pronto o tarde, me sucederá lo que a Pedro en la cárcel de Jerusalén, donde el ángel del Señor le sacude y dice: «Levántate, ponte el cinturón, átate las sandalias y sígueme» (Act 12, 7-8), y las puertas de hierro de la condición encerrada que siento en mí se abrirán.

IV. *Jesús repudiado por judíos y paganos*

La condena a muerte del Sanedrín tiene que ser ratificada por Pilato y cumplida por su cuerpo ejecutivo. En el atrio del pretorio romano se desarrolla la escena en que tanto el pueblo judío como Pilato, representante de los romanos, condenan a Jesús.

Los judíos lo rechazan como escándalo, incluso en nombre del Dios de la revelación. Un demonismo sobrenatural se desencadena en el odio de este pueblo contra el verdadero reino de Dios. En el

fondo, Israel sigue siendo también aquí el pueblo de la alianza, tan ligado a Dios que su misma existencia se cumple en la función querida por Dios: ser signo de la salvación. Este pueblo no puede separarse de Dios, arrancándose el sello, grabado a fuego, de su pertenencia al Dios de la gracia, ni de su vocación de salvar. Como escribe Pablo en el capítulo 11 de su carta a los Romanos, permanece irrevocablemente inscrito en el plan salvador de Dios.

Precisamente esto hace comprensible la enormidad de la conducta de este pueblo contra Jesús, una conducta que visibiliza plásticamente el pecado de todo el mundo. Sólo se puede actuar de manera tan infernalmente perversa, cuando se está tan estrechamente ligado con la intimidad amorosa de Dios. La actitud del pueblo judío en el proceso de Jesús no es más que la pavorosa concretización de la conducta de la segunda clase de hombres, de que antes hablamos, en la meditación de los «tres binarios».

Éstos, decíamos, quieren que Dios esté donde ellos. No piensan seguir a Dios. Son ellos los que disponen cómo debe comportarse Dios. Esta actitud se da también en la Iglesia y en su clero; puede surgir incluso en nosotros. Aunque la Iglesia como totalidad, a diferencia de la Sinagoga, está tan poseída por el amor de Dios que no puede absolutamente escapar a su gracia, sin embargo, el cristiano individual, el sacerdote individual, así como enteros grupos sociales de la Iglesia, pueden actuar como lo hizo el pueblo judío cuando repudió al Hijo de Dios ante Pilato y exigió un Mesías a su gusto.

Por el contrario, Pilato y con él los paganos, en su sabiduría mundana, no soportan la locura de la existencia de Jesús. Prestemos atención al repudio que el gobernador hace de Jesús, un repudio aparentemente tolerante y, en realidad, fría y desengañado. Imaginemos su aparente equilibrio y su mórbido escepticismo. Notemos la sabiduría exhibida por Pilato, que no quiere mancharse con las cosas y que, ya de entrada, siente tal indignación por la fanática lucha en torno a Jesús, que está dispuesto a exterminar al inocente con tal de mantener la tranquilidad. ¿Somos verdaderamente ajenos al encogerse de hombros y pasar a otra cosa aun por encima del destino de la humanidad, a la fría impassibilidad ante la pregunta «qué es la verdad?», ¿al apático cerrarse al mis-

terio del Amor? La sabiduría del mundo, falsa y, en definitiva, superficial, con frecuencia parece tremendamente discreta, tan lista que podemos incluso estimarla indispensable para montar y conservar cosas importantes de la Iglesia. Pero ante Dios no cuenta la razón elegantemente escéptica, fríamente reflexiva y, en el fondo, baratamente conciliadora, sino la sencillez, fanática, disonante en apariencia, que pasa por torpe, que impulsa a la división bien definida y que, ante el amor de Dios, no se escabulle refugiándose en una supuesta síntesis superior.

V. *Azotado y coronado de espinas*

Entonces Pilato «les soltó a Barrabás y entregó a Jesús, después de mandarlo azotar, para que lo crucificaran» (Mt 27, 26).

No podemos considerar el cuerpo humano como un componente accesorio de nuestro ser, un instrumento ocasional que el alma utiliza en su relación con las cosas espacio-temporales. Más aún, nuestro ser, en cuanto tal, es esencialmente corpóreo espiritual; nuestro yo cognoscitivo y volitivo existe únicamente en su corporeidad. El ser de nuestra alma-espíritu es radicalmente una forma en materia. El sádico ataque que una perversa y engreída soldadesca lanza contra el cuerpo de Jesús en los sótanos del pretorio romano afecta directamente a su persona. El escándalo de la muerte que aquí acomete al Señor, no proviene de una naturaleza ciegamente cruel, sino de la maldad y depravación humana. La lamentable imagen del Hijo del hombre pisoteado, obra de los hombres, sirve a éstos de nueva y palpable justificación para despreciarlo y rechazarlo. Así la mentira del pecado justifica su propia acción. Si se puede obrar así, señal que llevamos razón. Los hechos — así argumentan — tienen siempre razón. Dios debería estar de parte del más fuerte.

En la Iglesia, esta lógica, que pudiéramos llamar hegeliana, actúa donde hay quien decididamente piensa que la Iglesia debería brillar para imponer su verdad, que, para ser un verdadero pastor, hay que obtener éxitos palpables en la cura de almas, y que quien se queda en resultados menores, señal es de que ha obrado de forma

infeliz y anacrónica (lo cual, obviamente, puede también acontecer). Tal tipo de argumentación puede, a la corta, llevar razón. Pero antes de argumentar así, es preciso meditar también en el misterio del mal y en el del amor divino que se abaja a su miseria; dos misterios que se ponen de manifiesto en la pasión del Señor. Únicamente quien reconoce a Dios más en la figura del hombre azotado y coronado de espinas que en sus demás imágenes, puede tener esperanza de haber entendido algo de su amor. El cuerpo de Cristo, desfigurado por la flagelación, la saliva, la corona de espinas y el expolio de sus vestiduras, es la imagen concreta de la corporeidad en que Dios quiere entregarse a sí mismo. Y la esencia del pecado es la profanación de Dios en el cuerpo del mundo.

La agresión al cuerpo de Cristo se prolonga en el tratamiento indigno de su Iglesia, cuya deformación más grave la provocan sus propios miembros. También nosotros somos capaces de ello. Con nuestra tibieza, nuestra dureza y frialdad, con nuestro egoísmo y todos los vicios con que profanamos nuestro sacerdocio.

Pongamos una vez más ante nuestro espíritu la imagen del *Ecce homo*. Pidamos al Señor que nos conceda la gracia de captar algo de su pasión, que imprima en nosotros su imagen de dolor, a fin de que comencemos al menos a barruntar cómo la vida de cada individuo y la entera historia del mundo en su pecaminosidad, muestran incontestablemente su amor, el camino de la gracia, la inserción en su ser. A este hombre seguimos, el hombre de quien Pilato, perplejo y asqueado, dijo: Ved qué ruina de hombre. De este modo poseemos el verdadero humanismo, el que cuenta ante Dios, que no se hace ilusiones sobre lo que el hombre es. Y precisamente en la figura deformada del hombre, se acierta a reconocer el rostro de Dios, aprendiendo así que todos los proyectos del noble ser humano, por ideales que sean, quedan infinitamente superados por este maltratado Hijo del hombre. Este Hijo del hombre que todos nosotros hemos coronado de espinas, azotado y escupido, a quien hemos osado juzgar, a quien hemos abochornado hasta el punto de verse repudiado porque se había vuelto repugnante, éste nos estará mirando por toda la eternidad. Como transfigurado, claro está, pero también como quien ha introducido la pasión en la gloria. Y este rostro es el mismo rostro de Dios.

XXVII

LA MUERTE DE NUESTRO SEÑOR EN LA CRUZ

Observación preliminar

Del programa de la llamada «tercera semana de ejercicios» tomamos ahora como tema de meditación la muerte del Señor en la cruz. En realidad bastaría repetir lo que queda dicho acerca de Cristo crucificado. Todo ello puede compendiarse en la tantas veces citada sentencia de san Pablo: «...la palabra de la cruz es una necedad para los que están en vías de perdición; mas para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios» (1 Cor 1, 18). Podemos tomar esta frase como hilo conductor de nuestra meditación o la que se lee más adelante en la misma epístola: «...pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos; necedad para los gentiles; mas, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 23s). Para san Pablo, la verdadera filosofía es el amor a la sabiduría de Dios ofrecida al mundo en Cristo crucificado. La cruz del Señor es la permanente encrucijada del mundo. «Éste está puesto para caída y resurgimiento de muchos... y para señal que será objeto de contradicción...» (Lc 2, 34b).

1. *Escándalo para los judíos; necesidad para los gentiles*

Al decir san Pablo que el Señor crucificado es escándalo para los judíos, pensaba sobre todo en aquellos compatriotas suyos que habían combatido a Jesús con fanático odio. Pero de este modo aludía también a una actitud humana que rebasa el ámbito de la nación judía y que aparece en todos los tiempos: igual que los judíos que rechazaron a Jesús vienen a comportarse todos cuantos miden a Dios según sus propias categorías, quienes sólo encuentran a Dios en las figuras del Señor victorioso y dominador que ellos mismos han inventado y concebido, y que no están dispuestos a incorporar a su imagen de Dios un final de cruz.

Su concepto de Dios puede ser, en buena medida, exacto. Pero lo falsifican al poner el último signo de la ecuación, en cuanto que no están dispuestos a entregarse a un Dios que, no sólo en sí, sino también respecto a nosotros, es siempre inalcanzablemente mayor de cuanto de él podemos pensar, incluso después de la revelación que de sí mismo nos ha dado. Un hombre de la mentalidad que san Pablo apostrofa como judía defiende «su» Dios contra todo cuanto pudiera sacarle de sus categorías teológicas. Lo que no coincide con «su» Dios resulta tan escandaloso, que hay que levantarse contra ello con toda la fogosidad de su concepción religiosa de propio cuño y de su pensamiento teológico subjetivo — esfuerzo que puede ser sincero —, para destruirlo como escándalo antidi-vino y blasfemo.

La monstruosidad de combatir a Dios por Dios puede darse también en nuestra vida. Como sacerdotes de la nueva alianza, nos encontramos ciertamente en la Iglesia santa donde Dios está en verdad presente, y a la que él conduce infaliblemente hacia sí. Con todo, nos amenaza siempre la tentación de dejar crecer en nosotros la actitud anti-Cristo de los judíos y, en nombre de Dios y de su Cristo, actuar contra todo lo que el Señor, en su soberana libertad e inmedible amor, quiere también ser.

La postura criticada por san Pablo como griega surge en una terrenalidad vivida feliz o trágicamente. Para los hombres que tienen esta mentalidad, en el fondo, Dios es sólo el esplendor de

la perfección y el carácter de lo absoluto del mundo. Sea que experimenten el mundo como beatificante o catastrófico, en cualquier caso no están dispuestos a dejarse atraer fuera de su enclaustramiento terreno. Se atrincheran o en una trágica finitud o en una mundanidad aparentemente feliz. Un Dios crucificado, que sea verdadero Dios pero que se hunda en la cruz, es para ellos una abstrusa fantasmagoría, una locura (1 Cor 1, 18) que hay que pasar por alto sin discusión, ya que sería lástima perder en ello tiempo y esfuerzo.

También en nosotros podemos hallar una tendencia a tal actitud. Hay que pedir siempre renovadamente la fe en el Señor crucificado, hay que luchar y sufrir por ella. Solo los «llamados» (1 Cor 1, 24) por una gracia incomprensible son capaces de captar su realidad. Ciertamente hay que seguir la gracia y tener el valor de salir de uno mismo y confiar en el Dios prodigiosamente inconcebible. Pero, para quien de este modo se entrega a Dios, Cristo crucificado es poder de Dios. En realidad, la impotencia de Dios en el mundo, en nuestra presunción, en la Iglesia incluso, es la manifestación del poder de Dios, ante el que toda boca enmudece y sólo a él da gloria. La cruz del Señor es la «sabiduría» de Dios, y el verdadero «amor a la sabiduría» (filosofía) no es, en definitiva, sino la fidelidad al amor loco de Dios en Cristo Jesús. Cuando hayamos reconocido la incomprensibilidad del poder de Dios escondido en la debilidad y el misterio de su loca sabiduría en el amor, entonces cabrá decir que todo lo demás se nos dará por añadidura.

II. *La cruz en la vida terrena de Jesús*

En la cruz, el Hijo del hombre alcanza la cúspide de su misión. Para esta «hora» ha venido al mundo. La glorificación que pide al Padre en la oración sacerdotal «Padre, ha llegado la hora: glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique a ti...» (Jn 17, 1-2), no es sino la voluntad de Dios de que el Logos encarnado descienda con todo el amor de su corazón a la incomprensibilidad de la muerte.

Su glorificación comienza cuando, clavado en cruz, pende entre lo más alto y lo más bajo, abandonado y repudiado por cielo y tierra a la vez. Allí es el Cordero de Dios que toma sobre sí los pecados del mundo, el obediente sin reservas, el que vino al mundo para servir, para dar su vida como rescate para muchos. En la cruz se ha cumplido su palabra de que «debía» padecer ese «deber» extraño e incomprensible de la Escritura que permanentemente anuncia el indisoluble empalme entre soberana disposición de Dios y libertad del hombre, entre amor de Dios y pecado del hombre, así como el absoluto llegar a ser de la historia contingente del mundo. «Debía» suceder que Jesús muriera en la cruz, y sólo a partir de ahí pudo entenderse rectamente todo lo demás, toda su vida y su actividad, todas sus palabras, incluso toda la restante realidad del mundo.

Esta cumbre de la misión de Jesús es también la suprema catástrofe de su vida, hasta el punto que incluso su misión parece hundirse en un silencio de muerte. El Señor crucificado se ve traicionado y abandonado por sus amigos, rechazado por su pueblo, repudiado por la Iglesia del Antiguo Testamento. En la hora en que debe morir una muerte atroz, el mismo Dios lo abandona. Él, que no conocía el pecado, en este abandono lo hace pecado (2 Cor 5, 21), de forma que en él la vida se da real y enteramente para la muerte.

Pero la catástrofe de su vida es, al mismo tiempo, su más profundo acto vital: con su obediencia, de tal modo logra asimilar lo absolutamente extraño y destructoramente irrupente, que esto, transformándose en él, se convierte en absoluta cercanía e irrupción poderosa. En nuestra vida, la obediencia tiene las funciones más diversas. La exige, por ejemplo, el hecho de que vivimos una vida común; que aprendemos algo, porque sólo quien cree en otro — no sólo en teoría, sino también en las decisiones prácticas — y conforme a él orienta su vida, logra rebasarse a sí mismo, de suerte que ya no gira únicamente en torno a su propio ingenio, para acabar no comprendiéndose ni aun a sí mismo.

La obediencia de Jesús, su voluntario, «hacerse obediente» (Flp 2, 8), su entrega sumisa a la voluntad del Padre, no pueden definirse, ni aun aproximadamente, con categorías mundanas, sino

que poseen una especie de místico sentido cuya experiencia sólo se da desde Cristo, y que se hace patente en nuestra obediencia, fundada únicamente en el seguimiento de Cristo. Cuando Jesús hubiera podido destruir a sus vulgares y estúpidos enemigos y tener tras de sí las doce legiones de ángeles, de no haber sido otra la voluntad de Dios, encontramos en su obediencia el sí silencioso, incomprendido por todos, de cara a su fin, al impotente morir en el abandono, a todo aquello que, en realidad, nadie cotiza y nadie quita a otro, pero que supone ya el arribo al Padre. Quien tiene alguna conciencia de ello, puede en cierto modo entender que los santos, que supieron obedecer sin protestar, sin amargarse en lo hondo de su espíritu, tan bobos que obedecían en todo lo mandado, en esta obediencia silenciosa, instaurada en el mundo por el Hijo de Dios encarnado, pudieran como abismarse en la vida santa de Dios.

Este supremo acto vital de Jesús en la cruz no es únicamente un sí al extremo abandono y al dolor más profundo; precisamente en ellos, es también el sí a la incomprehensibilidad de Dios. La muerte que Jesús muere es el dejarse caer en el juicio de Dios. Esto puede hacerlo Jesús únicamente como acto total de su incondicionado amor de Dios. Pues lo que dispone la soberana libertad de Dios, aun viéndolo nacer de su absoluta santidad, justicia y bondad, sólo puede aceptarlo y soportarlo el amante que se abandona al amor; de este modo realiza lo incomprensible que no puede faltar en todo amor que quiera serlo de verdad. Dado que el amor es el único acto, fundado en la naturaleza humana, en que el hombre se abandona, para salir de sí mismo y así conquistarse verdaderamente, el amor, y sólo él, es la renuncia originaria. Nada como este acto del corazón expresa tanto lo específico del hombre. El hombre debe defender su ser, debe cuidar de sí y temblar por la salvación de su alma. Existe un amor propio legítimo, debe existir. Pero, en definitiva, sólo podemos amarnos a nosotros mismos, amando a Dios y no a nosotros, siguiendo sus caminos, no los nuestros; a Dios, que no es sólo la abstracción metafísica de una perfección infinita, sino el Dios viviente que dispone la cruz y la muerte y todas las cosas que no deberían ser.

Para quien no ama, no aspira más que al conocimiento y, por

consiguiente, por fuerza admite sólo un Dios que encaja en sus categorías, para éste, un Dios cifra de toda incomprendibilidad resulta el más espantoso de los escándalos. En la cruz, el aguante de la incomprendibilidad de Dios ha alcanzado para Jesús el punto máximo. Esta incomprendibilidad está tan densamente presente a su ser, que la vida se vierte en el grito mortal: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). Jesús experimenta la muerte, no como simple fenómeno biológico, sino como la absoluta tiniebla del infierno. En cierto modo, él mismo se hace esta tiniebla; lo cual, por cierto, no justifica la opinión de que Jesús sufrió las penas del infierno. Esta tiniebla de su vida ahora impotente no es aún el último determinante de su ser. Una vez más, el elemento decisivo es el amor total que, desde el centro de la tiniebla, pudo decir a uno que estaba crucificado con él: «...hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43) y pronunciar aquel último y confiado: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Estas palabras suprimen el infierno. Cabría decir que, si Jesús no está en el infierno, es porque ha llevado consigo al infierno la incomprendible y absoluta fuerza de su amor. «Terrible es caer en las manos del Dios vivo...» En la cruz, Jesús, en la radical obediencia de su amor, se ha entregado a esta terribilidad. No había allí un terror sin límites, sino el acceso feliz, tranquilo, al amor, siempre más grande, del Dios misericordioso.

El sacrificio de la cruz no es una dimensión ética insuperable, sólo porque — en la línea de una «teoría de la satisfacción» superficialmente concebida — pueda atribuirse al Logos y asuma así una «dignidad» infinita. Hay más: este sacrificio es el acto más propio y originario del Logos. Pero lo que el Logos realiza en su dimensión de creatura no lo hace menos libremente, ya que, cuanto más cercana de Dios está una creatura, tanto es más autónoma, libre y dueña de sí. El Logos encarnado puede así sondear como las más suyas, todas las dimensiones del ser humano: la sublimidad de la misión, el abismo de la derrota, la consumación de la obediencia y el profundo amor del corazón que, en su impotencia sin límites frente a Dios, que ahora se le encara sólo como el fuego devorante del juicio, logra llamarle Padre y entregar en sus manos su pobre vida.

III. *El valor histórico-salvífico de la cruz de Cristo*

La cruz del Señor revela lo específico del pecado. El mundo es, en verdad, tal como aquí aparece: un mundo donde se alza la cruz del Hijo de Dios hecho hombre. La cruz de Cristo pone inexorablemente de manifiesto lo que el mundo se esconde a sí mismo: que en una insensata ofuscación de pecado, cuyo odio impío se enciende sobre todo en el amor de Dios, el mundo devora, por así decirlo, al Hijo de Dios. ¿Cómo podría por sí mismo mantener un atisbo de esperanza, si lo mata, lo destruye y elimina donde él ha venido a lo suyo? Con ser cierto que el hombre no puede pecar sin tener conciencia de lo que hace y sin ser culpable ante el Dios del amor eterno y de la comprensión misericordiosa, no lo es menos — por paradójico que parezca — que el pecado con su maldad es lo inofensivo, lo que pretende crear una buena conciencia, de suerte que uno pudiera comportarse como si no todo fuese tan malo, logrando pasar casi inadvertido en el mundo. Aunque en general seamos unos simples burgueses, instintivos, de anodina mediocridad, no deja de ser verdad que los pecados que cometemos de hecho «están crucificando al Hijo de Dios» (Heb 6, 6). Nos engañamos al pensar que no somos capaces de hacerlo o que una cosa tal podría, a lo sumo, «suceder» al margen de nuestra responsabilidad. El juicio que damos de nosotros mismos es ya, en el fondo, una consecuencia de los pecados, los de nuestros primeros padres, los del mundo, y los nuestros propios. Y la verdad acerca de nosotros es la que pronuncia aquí la cruz de Cristo sobre nuestra abisal miseria y sus posibilidades infernales.

Miremos, pues, al crucificado y digámonos en nuestro pecado: «En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros: en que Dios envió al mundo a su Hijo, al Unigénito, para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo como sacrificio de purificación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 9-10). Meditemos esto y también las palabras de san Pablo: «Pero prueba del amor que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8).

No es fácil comprender, ni siquiera en un plano teológico, por qué *Dios nos ama precisamente por la muerte de Cristo*, por qué ha hecho de esta muerte una revelación, más aún, la revelación única de su amor, hasta el punto que su amor nos alcance, de forma definitiva y como realidad última, a través de la muerte de Cristo. Acojamos esto en la meditación, sencillamente amando, «...Los amó hasta el extremo» (Jn 13, 1). Esto se aplica a nosotros. El Logos nos ha amado hasta el extremo; con su vida ha llegado hasta donde estábamos acabados y muertos; y el mundo ha sido redimido, porque él fue y sigue siendo eternamente este Amante.

Del increíble y paradójico empalme entre la mortífera manifestación del pecado, de su cruel paroxismo contra Dios, que vino al mundo para destruir la muerte, muriendo, por una parte, y la manifestación del amor siempre más grande que no ha rehuído padecer el pecado y la muerte, por otra, nace la redención del mundo: de la muerte y el amor. «Donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20) y «Dios incluyó a todos por igual en desobediencia, a fin de tener misericordia de todos» (Rom 11, 32). Nos lanzamos a cerrar al mundo las puertas de Dios, de modo que ya no pudieran abrirse; a encerrarnos en el calabozo de nuestra finitud condenada, de suerte que, aunque quisiéramos, no podíamos salir. Pero mientras damos vueltas en nuestra cárcel, nos encontramos con Cristo que ha venido a nuestra soledad, y aquí donde estamos, nos abraza con los brazos abiertos del crucificado. Porque él está donde nosotros nos hemos encerrado, no llevamos más el peso de la cárcel de nuestra finitud. Podemos aún perdernos, pero es perder la vida con posibilidad de redención — lo cual es mucho más atroz —; sin embargo, mientras nos hallamos en el «ahora», en el «momento» de la redención, lo único que tenemos que hacer es no arrancarnos del abrazo del crucificado. Podríamos decir que es más difícil condenarse que salvarse, ya que quien nos quiere salvar es el mismo Dios, amante insuperable, subido al leño de nuestra mortalidad.

Puede ser importante también para nuestra vida repetirnos una y otra vez que estamos siempre expuestos a la tentación de seguir siendo pecadores, porque no osamos creer en el inmenso amor de

Dios y no queremos tener confianza en que Dios puede perdonar nuestros pecados.

En esta mirada al crucificado, hemos de ver también su corazón traspasado, «refugio siempre abierto de salvación para los que se arrepienten». La devoción al Sagrado Corazón, bien entendida, forma parte de la estructura esencial del cristianismo. Se encuentra siempre donde hay verdadero cristianismo, aunque tal vez no reconocido explícitamente como tal. Hemos sido redimidos, precisamente porque el corazón del Logos hecho hombre fue traspasado y de él fluyeron torrentes de agua viva. El centro del mundo, donde se anudan y unifican todas las fuerzas y los hilos de la trama de la historia, es el corazón traspasado de Cristo. El sentido último de la tremenda variedad de las cosas creadas y el juicio más profundo de Dios sobre ellas es el corazón en que su amor fue físicamente atravesado.

IV. *La cruz en nuestra vida*

Para poder soportar una vida donde hay dolor y fracaso, el hombre necesita un coraje sobrio y realista. También los no cristianos lo tienen; nosotros no podemos ser menos sufridos que ellos.

Empecemos con calma. Digámonos: lo primero que debemos tener es la sobriedad del hombre realista y valiente que no se encoje ante el dolor, el sufrimiento y el fracaso. También los paganos la tienen, y nosotros no podemos ser menos. Digámonos también que existe ciertamente el peligro de un paroxismo ético o espiritual del sacrificio, que no viene de Dios, sino que es la fuga del hombre desesperado hacia una muerte todavía mayor; no porque se entrega amorosamente a Dios, mas porque, en definitiva, le posee el sentimiento de que todo debe acabar cuanto antes. /

Digámonos más: existe en nuestra vida un suplemento de dolor y caducidad que no se vence únicamente con la actitud de sobriedad y valentía; sin Cristo y su cruz, sólo se puede sobrellevar en un estado de desesperación verdaderamente sin límites, encubierto acaso por el cinismo y el silencio. Hemos sido llamados a continuar en nuestra vida la vida de cruz de Cristo como el acto de nuestra fe

y nuestra esperanza, nuestra paciencia y amor. El sacerdote debe tomar sobre sí, como dice san Pablo de sí mismo, algo de «lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (Col 1, 24). ¿Podemos decir también de nosotros: llevo en mí el signo de la muerte de Cristo como signo de predilección?

Recordemos de nuevo lo que anteriormente dijimos sobre el sentido de la ascesis como ejercicio de disponibilidad para la pasión de Cristo, y preguntémosnos ante la cruz: ¿Dónde está en mi vida el punto, al menos disimuladamente admitido, en que huyo de la cruz de Cristo? Naturalmente, esto que rehuyo, contra lo que interiormente protesto, que me amarga por dentro, no lo llamo cruz de Cristo. Pero precisamente en este punto, la cruz de Cristo se haría real en mi vida y podría bendecirme con toda la plenitud de su gracia.

XXVIII

LA RESURRECCIÓN Y GLORIFICACIÓN DEL SEÑOR [218-220]

Observación preliminar

Con esta meditación entramos en la llamada cuarta semana de ejercicios. En ella hemos de pedir gracia «para alegrarme y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» [221].

Hemos de gustar ante todo el fruto de la redención, la vida en el Espíritu Santo, principio y realidad definitiva de nuestra nueva vida redimida. El segundo aspecto se refiere al Señor glorificado, que está sentado a la diestra del Padre; y seguidamente, los efectos de su resurrección y glorificación. La entera meditación debe, por fin, darnos una penetración en el sentido de la cuarta semana de ejercicios, grabar en el espíritu del ejercitante que sólo por la cruz podemos alcanzar la gloria y la resurrección.

I. La resurrección en la vida de Jesús

Únicamente contemplando la totalidad de la vida de Cristo podemos formarnos una imagen de la entera existencia cristiana, tal como Dios nos la ha dado y como de nuestra parte debe ser. Si es

verdad que no podemos perder de vista al crucificado, no lo es menos que éste resulta incomprensible, si no se cree verdaderamente en él en cuanto resucitado que, a través de la muerte, ha entrado en la vida de su Padre. En la resurrección, redondea él su destino de vida. *En ella ha vencido al mundo con su estrechez y maldad.* El amor del Padre al que ha permanecido fielmente el poder del pecado de este mundo, ante el juicio airado del Dios tres veces santo, y en las tinieblas del abandono de Dios, es ahora presencia luminosa; posee enteramente su naturaleza humana concreta, única, en todas sus dimensiones, incluida la corporeidad. El Cristo total, con todo su destino, toda su realidad, con todo cuanto vivió y padeció en su vida terrena, ha entrado en la gloria del Padre. En este ingreso, la glorificación del cuerpo no es algo meramente accesorio, sino que se da en cuanto que Cristo en su totalidad ha alcanzado el único, grandioso, complexivo término de su historia, de modo que, todo cuanto en ésta se ha realizado, tiene acceso a la gloria del Padre. Nada ha perdido. En la catástrofe, no sólo ha salvado la piel; todo sigue, por así decirlo, presente en su esencia misteriosa y sublime. Precisamente porque todo lo de antes realmente sucedió, puede ahora todo ello hacerse felicidad eterna.

En su descenso era, como nosotros, el hombre de la historia, de las experiencias y las vivencias, de los influjos exteriores, de la autorrealización en las acciones de su vida temporal. Pero mientras nosotros, durante nuestra permanencia en la tierra, tenemos en la mano sólo un pedazo de nuestra vida, que quedará luego atrás, como si se nos hubiera resbalado, en Jesús es distinto: Él posee totalmente su vida. Ciertamente que nosotros, al envejecer, no nos empobrecemos. Lo verdaderamente problemático es el futuro que aún no poseemos. El pasado no se destruye, es nuestra propiedad definitiva; pero esta definitividad se encuentra en nosotros como escondida, caída en un abismo donde no se la puede asir conscientemente. (¿Qué sucederá en nosotros cuando nos llegue lo ya patente en el Señor resucitado, cuando todo el pasado reaparezca para ser gustado, vivido en la transparencia de un solo acto?) Cristo no ha dejado tras de sí la cruz, el abandono, la muerte, como para decir: Gracias a Dios, ya pasó; olvidémoslo lo antes posible. Al salirnos ahora al encuentro en su condición de resucitado, sigue siendo el

que todavía es y no otro, y esto porque se ha hecho precisamente así y no de otra manera. La realidad que anteriormente vivió muestra ahora su faz absoluta y definitiva. Es el resucitado vencedor de la muerte y del mundo. Y lo es en la transfiguración de su cuerpo y de su historia.

II. *La glorificación de Cristo y su valor salvífico*

Cristo es además el Señor glorificado. Aquél cuya resurrección y glorificación constituye el acontecimiento salvífico que puntualiza y lleva a término los tiempos y avatares del mundo. En este sentido dice san Pablo: (1 Cor 10, 11) que «el fin de los tiempos» ha llegado a nosotros. Cuando Dios asume el mundo, cuando cumple su descenso, implicado en aquella asunción, atravesando lo más bajo de la muerte como manifestación del pecado y del sindiosismo, para incorporarlo a su glorificación, cuando introduce en su gloria un fragmento de este mundo, que nunca dejará de ser tal, entonces el mundo queda asumido definitivamente y nadie lo arrancará de la mano del Señor resucitado y glorificado. El mundo ha ascendido al cielo en la persona de Cristo. De este modo, la historia ha entrado en una última e irrevocable fase; y así pudiéramos decir que el corazón de este mundo desesperado, tenebroso, se ha hecho bueno. El mundo está ya en orden, porque él, centro vivo de la historia y de la naturaleza, se ha hecho carne y ha sido glorificado. Ahora, todo cuanto sucede en el mundo, o es fruto de su victoria, o es una acción de retirada de las potencias del mundo vencidas por su cruz.

Ciertamente no nos resultará fácil ver así el mundo y su historia. Pero esto significa tan sólo que nuestra fe no nos permite aún sentir y gustar internamente lo que, en realidad, está ya en nuestros corazones, en los que Cristo ha vertido su espíritu de victoria sobre el viejo mundo: una definitiva, tranquila serenidad y el verdadero triunfo.

El resucitado y glorificado es el fin de los tiempos. Es el corazón del mundo. Está ante el trono del Padre como Hijo del hombre. A él se aplican las palabras del salmo 109: «Siéntate a mi

diestra.» Aquí es el sumo sacerdote que celebra la liturgia eterna de la creación (Heb 8-10), ya que verdaderamente ha subido atravesando todos los cielos y llevando consigo todo lo nuestro. Así se coloca ante el Padre y así como uno de los nuestros, se ha hecho auténtica beatitud, un fragmento de la vida íntima de Dios. Este fragmento sigue siendo ciertamente creado, pero pertenece definitivamente a Dios. Lo que por la metafísica sabemos, que Dios es el absoluto, el sin tiempo ni historia, sin devenir y sin forma — para emplear un término de la metafísica medieval —, esto significa en lenguaje cristiano, que él, como Verbo encarnado, no sólo ha intervenido incidentalmente en la creación, sino que retiene eternamente en su vida el producto de la historia de esta creación, como realidad propia suya, haciéndola participar por toda la eternidad en su propia vida eterna.

Esto, en realidad, no puede significar otra cosa que la glorificación del mundo y del hombre, únicamente posible por medio de la gracia. En todo caso, sólo en la gracia podemos creer en esta glorificación, ya que sólo la gracia nos capacita para el optimismo sin límites: la convicción de que Dios ha empezado de veras a ser «todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

Todo esto debe prolongarse en nuestra «privada» historia de salvación. Somos los «convificados con Cristo» que «nos sentó con él en los cielos» (Ef 2, 2-6), «con él reinaremos» (2 Tim 2, 12), porque «sepultados juntamente con él... fuisteis con él resucitados» (Col 2, 12). También el destino del Señor resucitado se ha apoderado de nosotros, así como su cruz y toda su vida pretérita. Falsearíamos el sentido de la imitación de Cristo, si pensáramos que consiste en participar en una etapa tras otra de su vida. Somos siempre los resucitados con Cristo. Porque él es el resucitado y nosotros tenemos su espíritu, poseemos ya la «prenda» de la futura gloria (Ef 1, 14), en aquel espíritu que, según san Pablo a los Filipenses, conformará nuestro cuerpo al cuerpo de su gloria (Flp 3, 10). De hecho, esta conformidad se da ya. Debe sólo hacerse manifiesta.

La resurrección de Cristo no es solamente un acontecimiento de salvación que preanuncia algo en que un día participaremos, pero que por ahora nos falta totalmente; es la realidad que determina,

por fuera y por dentro, toda la historia, y consiguiente, también nuestra situación individual. Por fuera, porque vivimos en el eón de Cristo y, por lo mismo, en el fin de los tiempos; por dentro, porque ya poseemos su espíritu transfigurador. Es algo que debe impregnar el ánimo de victoria de los cristianos. Este ánimo no ha de apoyarse en una simple confianza en el éxito de la Iglesia, político o de otro tipo semejante. Sobre todo, no puede concebirse como esperanza de que las cosas nos irán siempre bien. A quienes tienen que sufrir en las persecuciones de la Iglesia, que tienen que aceptar el martirio, nada aprovecha, en la vida terrena, decirles que la Iglesia será luego tanto más gloriosa. No es éste el ánimo de victoria que hemos recibido. Hay que entenderlo como convicción interna que deriva de las palabras de Cristo: *confiad, yo he vencido al mundo*. Lo que consideráis como ámbito vital o que experimentaréis como potencias determinadoras de vuestro destino, es mera apariencia, como veis. La realidad es totalmente distinta. Cierto, Jesús dice que tendréis aflicción. Raro sería que no fuese así. Pero él añadió que había vencido al mundo y que, por consiguiente, debíamos tener confianza. Si el mundo en que vivimos ha sido derrotado por Cristo, no cabe decir: *Él ya lo ha superado, pero nosotros estamos aún en la situación antigua*. Esto no es exacto. En cuanto creyentes, nos hallamos con él en la nueva situación. Naturalmente, no se trata de hacer primero la experiencia de que, en realidad, todo va muy bien, para creer después, sino que fe y experiencia se condicionan mutuamente. Sólo quien cree hace la experiencia y, al hacerla, cree.

Cristo, según la epístola a los Hebreos 3, 6, «en su calidad de Hijo, está al frente de su propia casa: casa que somos nosotros, con tal que mantengamos firme hasta el final la confianza y la gozosa satisfacción de la esperanza». Ahora podemos acceder con confianza, con hablar adecuado, al trono de la gracia. Por virtud de la sangre de Jesús tenemos también acceso al santo de los santos. No debemos perder esta confianza. Repitámonos continuamente: el amor y la misericordia de Dios son definitivos. El amor del Señor no conocerá más la derrota.

En el capítulo octavo de la epístola a los Romanos, enumera san Pablo las grandes potestades de la historia que ha experimen-

tado: la muerte y la vida, las cosas terrenas, los ángeles y las dominaciones, los buenos y los malos, lo presente y lo futuro, lo alto y lo bajo, todo lo creado; y seguidamente afirma que nada nos puede separar del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor. Deberíamos ir sintiendo esta superioridad de los resucitados con Cristo a la vida. No para volvernos altaneros y para jugar a los confiados en sentido mundano primitivo. Tampoco imaginando que se acabaron para nosotros la tristeza y la aflicción. Sino en el sentido que, a pesar de ello, todo está en cierto modo misteriosamente circundado por algo superior, por el triunfo de Cristo, y que de ahí sacamos el ímpetu supremo. Por Cristo estamos, en verdad, más allá del tiempo y sus potencias, de la historia perdida, del pecado y la gravidez de la carne, de la muerte. Y ciertamente, este coraje triunfal es casi idéntico a la impotencia de la cruz, porque la victoria se ha obtenido en la cruz.

Por esto caminamos todavía en temor y temblor. Pero en un temor sereno. Deberíamos ver en la cruz la prueba de la fe; pero, al mismo tiempo, saber que Cristo es en nosotros más fuerte que nuestra angustia ante la cruz. Desde este punto de vista queremos enfocar los destinos de la Iglesia y también nuestra vida sacerdotal: nada puede separarnos del amor de Dios, presente en Cristo Jesús. Parfraseando a san Pablo, podríamos añadir: ...el resucitado y glorificado. También esta visión es gracia que hay que impetrar y que da la bienaventuranza. Pero ésta pide, a su vez, el acto supremo de nuestros corazones: saltar, por así decir, fuera de nosotros mismos con la conciencia, feliz por la fe y sólo en la fe, de que todo cuanto acontece en el mundo, por mucho que parezca cruz y acarree toda suerte de dificultades, en realidad está colmado del triunfo de Cristo, el resucitado y glorificado.

XXIX

EL ESPÍRITU COMO FRUTO DE LA REDENCIÓN

Observación preliminar

En la llamada cuarta semana de ejercicios, el ejercitante debe ocuparse del significado de la glorificación del Hijo del hombre para la salvación del mundo. Conforme a ello, meditaremos también ahora sobre pentecostés y la infusión del Espíritu. Como resucitado y glorificado, Cristo puede enviar el Espíritu. Que él lo haya hecho y lo haga continuamente, es señal de que realmente ha ingresado, en gracia, en el *sancta sanctorum* de Dios. Si queremos espejar nuestro destino vital en la vida de Jesús, no podemos pasar por alto pentecostés como fruto de la redención.

I. *El Espíritu en la Trinidad*

Intentemos ante todo contemplar al Espíritu Santo como tercera Persona de la única Divinidad. Al hacerlo, no debemos olvidar que tenemos relaciones reales con las tres divinas Personas. Lo que de ellas conocemos no es cosa que en realidad no nos afecta. El Dios que se nos regala en la gracia, de cuya vida participamos y que un día contemplaremos cara a cara, es el Dios Trino, cuya naturaleza subsiste en tres Personas. Ciertamente, el modo de esta

subsistencia nos es del todo incomprensible. Si hacemos una teología fría y distante, es fácil que el conocimiento de este misterio absoluto nos parezca estéril. Pero es un hecho que Dios, en su vida intradivina, es trino y que nosotros tenemos que ver, en la gracia, con esta interioridad suya. Dando su verdadero valor a lo que dice la Escritura, no se trata simplemente de apropiaciones en el sentido de que las afirmaciones que valen para Dios en general, tuvieran, en definitiva, que distribuirse, de modo muy exterior y arbitrario, a las tres Personas. Por el contrario, las relaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu con nosotros, de que habla la Biblia, son, en el fondo, la misma inmanente Trinidad. No tenemos, pues, que ocuparnos con una especulación trinitaria (en sentido agustiniano), acaso muy sublime, pero estática — por profunda, bella y grandiosa que sea y por mucho que la respetemos como resultado que es de una teología milenaria de la Trinidad —, sino que debemos ante todo escuchar tranquilamente lo que la Escritura nos dice del Espíritu Santo.

Aquello que, recibido en la profundidad de la propia naturaleza, se cree, se vive, se abraza y se ama, esto es el Espíritu Santo. Aquí nos sale al encuentro tal como es, no como mera apropiación abstracta. Nuestra vida sobrenatural auténtica consiste, en todo caso, en la comunicación del Espíritu divino. Y cuanto cabe decir sobre la esencia, la gloria y el fin del cristiano, en realidad, no es más que esto: que ha recibido el Espíritu del Padre y se ha llenado así de la misma vida divina. Esto explica todo lo demás.

II. *La fuente del Espíritu*

Deberíamos considerar además que la fuente de este Espíritu es el Señor glorificado; pudiéramos decir: el Señor con su corazón traspasado. «Porque Jesús no había sido glorificado todavía», se lee en Jn 7, 39, «todavía no había Espíritu». Pero Jesús fue glorificado, porque se alzó en la cruz como amor tangible de Dios y fue alanceado por el pecado del mundo. Y se convirtió para nosotros en fuente del Espíritu, por haber derramado y sacrificado su realidad terrena juntamente con su sangre. El agua viva, que, según

Jn 7, 38, debe manar del corazón del Mesías, irrumpe del costado de Cristo atravesado en la aparente inutilidad e impotencia mortal.

Cuando a veces tenemos la impresión de que Dios nos ha dejado sin impulso y entusiasmo, sin fervor interior, es decir, sin Espíritu, deberíamos demandarnos si no nos resistimos a aceptar la cruz, la penitencia, la inutilidad, la impotencia, la efusión del propio corazón, y si no es ésta la causa de que sintamos tan poco, en nuestra vida y en la vida de la Iglesia, el soplo poderoso y la majestad del Espíritu. «Da tu sangre y tendrás espíritu», reza un viejo dicho monástico. Hoy sigue siendo verdad. Sin conmoción del corazón, no hay recepción del Espíritu, ya que la fuente de este Espíritu es el Señor glorificado, triunfador en la cruz, en medio de la impotencia y el abandono de Dios. De lo más profundo de la tierra brotan las fuentes que, según san Juan, corren hasta la vida eterna. Somos los redimidos, porque él vino en el agua y la sangre. También para nosotros, que estamos en él, van unidas la sangre y el agua del Espíritu viviente.

III. Testimonios de la Escritura

Miremos de adquirir conciencia de la realidad del hombre en gracia, recibida del Padre y el Hijo por la comunicación del Espíritu, trayendo a la memoria la doctrina bíblica sobre el Espíritu de Dios y de Jesucristo.

Recordemos, por ejemplo, los nombres que el Espíritu Santo recibe en el Nuevo Testamento: es el «Espíritu Santo», el «Espíritu del Dios tres veces santo», el «Espíritu del Padre y del Hijo», el «Espíritu infundido en nosotros», el «paráclito», «consolador», «abogado», el «Espíritu de libertad», el «sello de nuestra redención», con que quedamos marcados como aceptados por Dios y pertenecientes a él; la «primicia de la redención», la «prenda» con que recibimos, a manera de anticipo, un principio de eterna gloria, la «unción fortalecedora y consoladora». El Espíritu «ilumina» y «entusiasma», habita «en nuestro cuerpo como en un templo», «nos consagra templo de Dios», «nos hace santuario de su Iglesia». Es el «Espíritu de la nueva creación, por el que el

Señor lo renueva todo, del que hay que renacer» para ser realmente lo que por toda la eternidad debemos ser. Su aspiración es vida y paz. Es la clara y divina antítesis de lo que el Nuevo Testamento llama «carne», es decir, lo caduco e impotente, consagrado al pecado, hurañamente encapsulado en sí mismo contra Dios, opaco al espíritu y en sí mismo estéril, sometido a la muerte y, con todo, imaginándose vivo. En oposición a ello, el Espíritu es «el que suscita el cuerpo glorificado», el «Espíritu de filiación que testimonia que somos hijos de Dios».

De este Espíritu, dice san Pablo (1 Cor 2, 11s) que escruta las profundidades de Dios y, como tal, es el verdadero fundamento de nuestro conocimiento de Dios. No olvidemos que nuestra teología no implica solo agudeza humana, capaz de engreírse barajando datos metafísicos e históricos, sino que toma su origen del hecho que Cristo nos ha dado todo cuanto recibió del Padre. Y así el Espíritu se nos da en su calidad de escrutador de las profundidades de Dios y que, como unción viva, nos enseña todas las cosas. Lo que nosotros desarrollamos en un sistema teológico, por profundo que sea, no pasa de ser un débil eco — que únicamente roza la superficie de nuestra esencia iluminada y ocupada en trabajar con conceptos — de aquello que se encuentra en el centro de nuestro ser con mayor precisión y realidad, el verdadero convivir la posesión de cuanto sabemos explícitamente. Incluso cuando, en teología, hablamos del misterio de la vida trinitaria de Dios, no lo hacemos con solos conceptos, sino desde la experiencia, ya que, con anterioridad a todo discurso teológico, el Espíritu, que penetra las honduras de la divinidad, se ha convertido ya en nuestro Espíritu.

El pneuma de Dios sopla donde quiere, no nos interpela, nos sale al encuentro como mejor cree, distribuye sus carismas como quiere. Por esto, debemos estar siempre prontos, despiertos, dinámicos, dispuestos a que él nos lleve siempre de una cosa a otra. No podemos prescribir recetas al Espíritu de Dios. Con sus dones, está donde los ha insertado en la variedad de carismas de la Iglesia una, en la que todos los dones proceden del que es uno.

Lo que san Pablo dice en el capítulo 12 de la primera epístola a los Corintios sigue siendo actual hoy día. A su luz, deberíamos

intentar la superación de la envidia clerical, la mutua suspicacia, el querer dar lecciones, el cerrar el paso a quienes poseen otros dones del Espíritu. Así lo quiere él. No es tan monótono como, en ocasiones, nosotros con nuestras recetas. Puede atraer a sí de las formas más diversas, y quiere imponerse en la Iglesia por la variedad de funciones, cargos, dones, conocimientos. La Iglesia no debe ser un cuartel, todo uniformidad, sino el cuerpo de Cristo en que él, Espíritu *único*, gobierna en la *multiplicidad* de los miembros. Cada uno de ellos, precisamente respetando la diversa estructura de los otros, corrobora que es realmente miembro de este cuerpo.

Una lectura atenta del capítulo séptimo de la primera epístola a los Corintios, muestra el Espíritu también como espíritu de virginidad. San Pablo concluye su enseñanza sobre la virginidad con estas palabras: «...creo que también yo tengo el Espíritu de Dios»; precisamente en esta materia. La misma conexión aparece donde san Pablo define el Espíritu como espíritu de oración, poniendo ésta en relación con la continencia matrimonial y sobre todo con la virginidad.

El Nuevo Testamento llama también al Espíritu Santo principio de la comunidad cristiana. En 2 Cor 13, 13 se le considera como dador de esta comunión en la que los redimidos se abren al Padre y al Hijo. La relación, posible sólo en el amor y realmente libre, de Dios con la criatura y de ésta con Dios, así como de las criaturas entre sí, en que todo es de todos y, sin embargo, cada uno sigue siendo él mismo, sin que se vea desposeído y rebajado por los otros, y donde no se ve forzado a desposeer a los demás para afirmar su propia posición: esto *es*, en el fondo, el Espíritu Santo.

Según las palabras de Jesús, transmitidas por san Juan 20, 23, el Espíritu es asimismo el principio del perdón de los pecados. Jesús ha conferido a los apóstoles el Espíritu, para que puedan perdonar los pecados. El Espíritu aparece además como principio de oración: es el que intercede por nosotros con gemidos inenarrables, porque nos ha santificado. Ora en nosotros, con lo que nuestra oración adquiere un alcance infinito y una divina profundidad. El Nuevo Testamento nos exhorta continuamente a rogar

en el Espíritu Santo. Deberíamos recordar de cuando en cuando la nobleza y profundidad que caracterizan nuestra oración.

Según 2 Tim 1, 7, el Espíritu Santo se confiere a los sacerdotes por la imposición de las manos de los apóstoles como espíritu de fortaleza, de caridad y de dominio propio. En los escritos del Nuevo Testamento, el Espíritu queda también caracterizado por sus frutos. Leamos a este propósito el capítulo 5 de la epístola a los Gálatas. En oposición al egoísmo humano, enumera san Pablo, como fruto del Espíritu: amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza.

IV. *Espíritu e Iglesia*

Siguiendo en esta meditación, debemos entrar en la relación entre el Espíritu y la Iglesia.

El día de pentecostés tiene su epifanía la Iglesia en calidad de dotada del Espíritu. No sólo como *societas perfecta*, organizada y constituida jurídicamente, sino también como la Iglesia del Espíritu vencedor, justificador y santificante, que no abandona al mundo, ya que, para decirlo con san Ireneo, ha encontrado en la Iglesia el vaso definitivo donde reposar.

Antes únicamente se podía decir del Espíritu que «había hablado por boca de los profetas», que había bajado a los hombres acá o allá, que había irrumpido en la historia terrena; pero entonces no había hallado aún su presencia en signos, una corporeidad que, sin confusión pero inseparable, estuviera ligada a él eternamente. Todavía tenía que venir. Ahora, en cambio, está aquí. Antes era el que tenía que venir, ahora es el que permanece; y así san Juan dice que «todavía no había Espíritu» antes de la glorificación de Jesús (Jn 7, 39). Esto, obviamente, hay que entenderlo bien. También antes de Cristo había gracia, justificación y Espíritu, pero siempre en orden a Jesús y, en realidad, procedente de él.

Sin embargo, la diferencia que media entre la presencia del Espíritu en el mundo antes y después de Cristo no es meramente de grado. El factor divisorio es la Encarnación de Dios, la defini-

tiva aceptación del mundo en su vida. Porque hubo pentecostés, hay ahora Iglesia: Iglesia como unidad y diferencia entre letra y espíritu, sacramento y gracia, ministerio y santidad. Son cosas todas ellas diversas y, sin embargo, indisolublemente unidas de la Encarnación. Sólo esta visión nos da la actitud certera ante la Iglesia. Volveremos más tarde sobre ello, pero ya desde ahora podemos reflexionar cómo sólo en la Iglesia podemos encontrar el Espíritu de Dios que nos santifica, nos redime y conduce a la verdad; nos consuela, libera, glorifica; y cómo, por otra parte, en el sentido del «sin confusión» de la doctrina del concilio de Calcedonia, la Iglesia, en cuanto institución jurídica, y el Espíritu no son simplemente idénticos.

V. *Espíritu y ministerio*

La relación entre espíritu y ministerio es de capital importancia para nuestra existencia sacerdotal. Hay que considerar sin tregua que el proceso por el que se confiere el ministerio en la Iglesia representa un sacramento santificador. Este hecho simple, casi obvio para nuestra conciencia, sella decisivamente nuestra vida sacerdotal y nuestra ascética. Implica que, pese a todo antidonatismo y a la justa diferenciación entre poder ministerial y santidad subjetiva, nuestra misión, la llamada que nos confiere los poderes del sacerdocio jerárquico, está inseparablemente vinculada a la santidad personal. Y esto, porque quien, con su venida, nos confiere el ministerio es el Espíritu de santidad que procede del Padre y del Hijo, y que, en cuanto dado a nosotros, significa amor, fuerza, fidelidad a Dios y a los hombres, valor y prontitud para la cruz.

Cuando asumimos su ministerio y, al mismo tiempo, lo rechazamos como espíritu de santidad y como amor y fuerza, dado por el Padre y derramado por el Hijo, entonces le ofendemos y obramos contra su naturaleza más íntima. Y al obrar así, dañamos, a su vez, nuestro ministerio, ya que, si bien somos sus mandatarios —aunque imperfectos, malos o incrédulos—, con todo, el ejercicio concreto, la aplicación y el éxito del poder ministerial depende

de modo determinante de nuestra santidad. También — a Dios gracias — de la santidad de toda la Iglesia regulada — y aceptada — por la omnipotencia misericordiosa de Dios.

Pero, ¿de qué servirían los poderes sacerdotales, si los hombres se cerraran a lo que, en estos poderes, viene de Dios? Solo podemos administrar los sacramentos, si hay quien los recibe de nosotros. Todo cuanto se hace por oficio de nada sirve, queda, por así decir, en el ministro, si no hay personas que lo realicen en sí mismas. Todo carisma de verdad de la Iglesia, la última instancia de la infalibilidad no sirven, si los hombres no quieren oír la verdad. En definitiva, éstos, en su conjunto, escuchan la verdad y aceptan la gracia sacramental únicamente, si nosotros, por la fuerza del Espíritu Santo, testimoniamos, en nosotros y por nosotros, la credibilidad y felicidad de lo que traemos. Espíritu y ministerio van, pues, estrechamente unidos.

VI. *Experiencia del Espíritu*

Planteémonos, para terminar, la cuestión de nuestra experiencia del Espíritu. Una lectura desapasionada del Nuevo Testamento enseña que no recibimos la elevación ontológico-sobrenatural de nuestras acciones exclusivamente por la fe escuchada, es decir, desde fuera, sin apenas enterarnos interiormente de ello. La Escritura, por el contrario, dice: «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16). Precisamente donde da este testimonio, él es la unción, la fortaleza, la paz y la alegría, la paciencia y el amor. Para nuestra vida en el Espíritu, no es necesario que, reflexionando sobre nosotros mismos, podamos exhibir, por así decirlo, objetivamente al Espíritu. Pero que él obra en nosotros, que todo cuanto experimentamos de nuestra vida psico-espiritual, cuando es auténtica, posee también una amplitud, profundidad e infinitud tangibles, en el fondo, dada por el Espíritu de Cristo, esto nos lo tenemos que repetir una y otra vez, conforme a la Escritura. De nosotros y de nuestra vida espiritual no debemos tener un concepto más estrecho del que autoriza la revelación. De nada sirve exagerar la modestia en cosas

que Dios mismo ha concebido para nosotros con mayor grandeza de cuanto creemos saber en nuestra raquítica reflexión.

Acaso nuestra experiencia actual del Espíritu es modesta. Pero tiende por sí misma a desarrollarse. Quien carga con la cruz del Señor, el que sabe callar cuando le atacan, el que hace algo que, en realidad, sólo ve el Dios que atisba en el interior de los corazones, quien reza ocultamente y no sólo a la hora de cumplir sus deberes legales, quien encuentra la magnanimidad y paciencia necesarias para salir al encuentro de la muerte sin una angustia extrema y confiando en Dios, quien está por encima del mundo, y de ergotismo y razonamientos, este tal gusta en el fondo una anchura interior, una inmensidad del corazón que, si pudiéramos sondearla — no sólo especulativa sino existencialmente — en toda su transcendencia, tal como en efecto es, nada podría detenernos, sino que penetraríamos en las profundidades de Dios, hasta ponernos frente a él cara a cara.

En este sentido, ciertamente existe para nosotros una como experiencia del Espíritu; si bien, volviendo sobre nosotros en un autoexamen, nunca podríamos declararnos con seguridad llenos del Espíritu y dotados de la gracia de Dios. Pero, precisamente cuando nos desprendemos de nosotros, en vez de buscarnos, cuando somos de verdad fieles a la cruz de Cristo, sucede en nosotros lo increíble: el Espíritu del amor del Padre y del Hijo nos arrebatamos consigo, nos arranca de nosotros para conducirnos, con su divina libertad, más allá de toda finitud y hacernos partícipes de su vida divina.

Si vivimos en este Espíritu y no permanecemos, en un falso sentido, bajo la ley, todo cuanto hacemos como cristianos y sacerdotes, tenemos que vivirlo y sentirlo internamente, no sólo como deber o deuda ni porque, de no hacerlo, Dios nos juzgará, sino como expresión de la vida bienaventurada, de la libertad y la ley interior del corazón.

Es verdad que todavía peregrinamos entre lo viejo y lo nuevo. Estamos aún en una fase de transición, sin haber alcanzado lo que san Pablo describe como existencia liberada de la ley. Pero tenemos que llegar a ello. Estamos aún de camino entre Adán y Cristo, vivimos en cierto modo, presionados bajo el aguijón de la ley, el

pedagogo que sólo debe conducirnos al verdadero Señor. Esto requiere humildad para someterse a la imposición exterior, a la norma, para embocar el camino de la vida del Espíritu libre, potente, irresistible, que sopla donde quiere. Pero deberíamos notar más y más que ya nos hallamos en este camino.

Sus características son ciertamente la pobreza y los oprobios de Cristo, la renuncia, la práctica de las bienaventuranzas del sermón de la montaña y el ejercicio de la imitación de Cristo. Pero cuanto más nos dejemos adueñar por el Espíritu, tanto más advertiremos que esta dura vida de la imitación es, al mismo tiempo, la vida que lleva ya en sí como nuevo centro, el fruto de la redención, el Espíritu; la vida que no sólo tiende a una felicidad, todavía enteramente por alcanzar, una vaga promesa de futuro, sino que posee ya aquello que espera; que es libre precisamente donde parece estar sujeta por las ataduras de la ley, de la muerte, de la concupiscencia y de toda la miseria de este mundo.

Deberíamos ser los redimidos que, de este conocimiento del Espíritu de fortaleza, sacan la libre generosidad que nos hace ser en nosotros lo que según Dios deberíamos ser: cristianos y sacerdotes que, en el Espíritu Santo, llevan hasta Dios a sí mismos y a los demás.

XXX

MARÍA Y LA IGLESIA

Observación preliminar

San Ignacio no ha previsto explícitamente este tema, pero encaja muy bien en el marco de los ejercicios espirituales. María aparece continuamente en éstos: en el triple coloquio, en la gran oblación que san Ignacio hace ante toda la corte celestial, en la contemplación de la anunciación y el nacimiento de Jesús. Ya en el triple coloquio puede verse que María ocupa un puesto bien preciso en la espiritualidad de san Ignacio, de gran importancia para su vida espiritual. También a la Iglesia corresponde indudablemente un papel decisivo en los ejercicios. Se nos presenta como el vaso definitivo del Espíritu. Las mismas reglas para sentir con la Iglesia [n. 353-370] dan testimonio de la importancia que san Ignacio atribuye al tema de la Iglesia.

En la línea de la llamada cuarta semana de ejercicios, contemplamos a María desde un punto de vista muy particular. Durante todos los ejercicios, hemos tenido que meditar, no propiamente teología, sino historia de salvación, empezando por el pecado hasta la resurrección y glorificación del Señor. Ahora bien, el efecto de la historia de la salvación es la redención. Podemos ahora preguntarnos: la idea del hombre redimido, incorporado a la vida íntima de Dios, ¿es sólo un ideal abstracto o bien se realiza en nosotros?

A esto hay que decir que en modo alguno representa una norma solo asintóticamente alcanzable, sino que se ha realizado en un caso muy concreto.

Si, anticipándonos a la contemplación para alcanzar amor, dirigimos la atención a lo que, como amantes, debemos ser, no tenemos por qué contentarnos con una imagen abstracta. En el reino del Dios vivo, los ideales no son meros postulados de carácter general, sino — como Dios mismo — personas bien concretas. El ideal efectivo del hombre absolutamente redimido, sin pecado, enteramente santo, entregado a Dios, perfecto, lo encontramos en la bienaventurada Virgen y Madre de nuestro Señor Jesucristo.

1. *María, la perfectamente redimida*

El ideal de hombre que se nos propone tiene que estar, obviamente, abierto a Cristo. Precisamente por esto no puede ser él mismo, sino que tiene que realizarse por medio de otro ser humano que lo haya imitado perfectamente. Este ideal de la perfecta apertura a Cristo se encuentra concretamente en María. Es la perfectamente redimida. Ciertamente, de modo muy particular, propio suyo. Por este modo es, al mismo tiempo, el caso ideal, la pura realización de lo que, por la estructura interna de nuestra existencia en la gracia, es y debe ser la ley y diana de nuestra vida.

Podríamos dar diversos enfoques a la meditación de esta idea, que ha tenido en María su concreta forma histórica. No entraremos aquí en la discusión sobre el principio fundamental de la mariología. Pero pienso que el hecho de la perfecta redención de María puede deducirse sin violencia de cuanto la fe, de cabo a rabo, nos dice de ella: que es la bienaventurada Madre de nuestro Redentor.

En cuanto perfectamente redimida, María es la unidad absoluta — no identidad — de espíritu, cuerpo y alma. Todo lo ha sintetizado en la decisión fundamental de su ser personal por Dios. En ella se da la plena integración de todos los factores de la existencia, que hemos puesto de manifiesto en la meditación de los tres binarios de hombres. En María se ha realizado sin reservas

el acto de amor de Dios. El impacto absoluto de la gracia de Dios en el hombre y la absoluta apertura del hombre a la gracia se han hecho en ella una misma cosa. Podría decirse que, en este caso, Dios ha sido recibido por la criatura del modo más radical. Por ello, María es Madre de Dios, hasta el punto de ser al mismo tiempo la que concibió en su seno la gracia encarnada de Dios y —ya que en ella concepción y realización, espíritu y cuerpo forman una unidad indisoluble— también aquella cuya fe alaba la Escritura por haber dicho a Dios el «*fiat*» de la criatura en aquel momento de la historia de la salvación, en que la eficacia de la gracia de Dios para la historia se impone absolutamente.

Aquí está María. Aquí pronuncia el «*sí*» y concibe a Dios, dice sí en el Espíritu Santo y en la concreción de su vida corpóreo-espiritual. Para decirlo con los padres de la Iglesia, concibe al Logos en la fe, en su corazón y en su seno.

La perfecta redención de María significa que, en ella, el principio y el fin establecidos por Dios se corresponden plenamente. Y así es la Inmaculada Concepción y la asunta al cielo en cuerpo y alma, es decir, en la totalidad humana. Acto y destino, en nosotros siempre dolorosamente separados, han logrado en ella una feliz unidad: lo que proyecta y hace, lo que obra en la libertad de su persona y lo que acepta como don anticipado. En nosotros, o el acto se queda corto o el destino cae sobre quien no está a la altura, y así le pasa por encima y no puede insertarse en la libre realización personal. En María, por el contrario, todo está presente en su *fiat*. También en el devenir Madre de Dios, puede aceptar sin regateos la disposición absoluta de Dios sobre ella en el acto de su amor y de su obediencia libre.

El hecho de descubrir en María, en cuanto perfectamente redimida, la feliz unidad total de lo dado y lo aportado tiene particular importancia para nosotros, sacerdotes. Naturalmente, no podemos llamar a María sacerdotisa o cosa parecida. No debemos, sin embargo, olvidar que María no tiene en la historia una función cualquiera, sino la más determinante con respecto a aquellos que somos hombres puramente.

Todos nosotros, dice san Pablo, hemos sido edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas (Ef, 20), somos hijos de

nuestro creyente padre Abraham (Rom 5, 16). En nuestra historicidad individual, dependemos esencialmente de la historia vital de los demás. Si esto vale para los actos que quedan, por así decir, anónimos, vale sobre todo para los que forman parte de la historia de la salvación pública y oficial, y que, como tales, entran en la reflexión de la Iglesia. Ahora bien, María nunca ha tenido un destino meramente privado; es Madre de Dios no sólo para sí, de forma puramente biológica o personal en un amor que sólo a ella interesa. Su maternidad introduce la redención de todos. Esto significa que María pertenece de manera egregia a la representación oficial de la Iglesia, aunque no en el sentido de que su cargo tenga continuación, ya que por su misma naturaleza, es irrepetible. Tiene una función bien determinada, única en la Iglesia, en plena identidad y correspondencia con su despliegue personal. En ella, ministerio y subjetividad no se separan. La Iglesia, desde el principio y no obstante un fuerte antidonatismo, ha visto esto tan claro, que siempre estimó evidente que la Madre del Señor era la Madre santa. Con otras palabras: la Iglesia parte aquí del axioma que, en un caso tan particular, ministerio y persona son inseparables; no porque María no fuera humanamente libre, sino porque en virtud de la gracia eficaz de Dios que nos hace verdaderamente libres, fue predestinada para esta plena correspondencia entre función oficial y santidad personal.

María, con su unidad de ministerio y santidad subjetiva, nos dice con apremio a nosotros, sacerdotes: así debéis ser también vosotros. Nuestro servicio célibe, indiviso, a Dios, a Cristo, a la Iglesia y a los hombres es, en el fondo, un elemento para la unificación de cargo oficial y despliegue personal, que tenemos en común con María.

Como perfectamente redimida, su existencia dice además unidad entre desarrollo individual y servicio total; podría decirse, entre santidad personal y apostolado. Ambos se condicionan mutuamente. Es la santa, porque concibe en sí al Logos como Cordero de Dios para la salvación del mundo, porque, bajo la cruz, ofrece su maternidad sumándola al sacrificio de su Hijo, porque su vida no es sino un holocausto en servicio de su Hijo por las almas. Su individualidad se pierde, por así decirlo, en su misión, desaparece en el

apostolado; pero precisamente así, llega a ser la única y singular criatura que le corresponde ser. Un culto de la personalidad de tipo humanístico, como tal vez se usaba en el siglo XIX, que es, en el fondo, un narcisismo egoísta, no conduce, al menos positivamente, a Cristo y nada tiene de mariano. Esta Virgen que ha pasado su vida insignificante, pobre, sobria en un rincón de Palestina, con su servicio agotador, olvidada de sí misma, la esclava del Señor, llega a ser la individualidad humana absoluta única e irrepetible. En su existencia nada queda vacío, nada inalcanzado. Y esto, porque nunca pretendió una fisonomía propia, sino que pensó exclusivamente en los demás, en su Hijo y en el deber de cada día: «He aquí la esclava...» Entera y únicamente la esclava del Señor a quien sirve. Y precisamente por esto, se ha convertido en la Reina de cielos y tierra.

De lo dicho, debería resultar evidente que en María, la perfectamente redimida, gracia y libertad han alcanzado una absoluta y feliz unidad. A partir de esto, pueden contemplarse todos los méritos y privilegios de la bienaventurada Virgen y Madre de nuestro Señor. También la virginidad, donde se pone de manifiesto el tipo de virginidad del Nuevo Testamento. En su condición de primera representante de esta virginidad, corresponde a María representar en el mundo a la Iglesia en cuanto Iglesia del fin de los tiempos, totalmente consagrada a Cristo, así como nosotros estamos llamados a hacerlo con nuestro celibato.

II. *María y la Iglesia*

Nuestra meditación llega así a la relación de María con la Iglesia. Si la Iglesia pura, inmaculada, virginal, implica una comunidad de redimidos que imitan a Cristo, realizando necesariamente lo que María ha vivido antes modélicamente, éste es en realidad el modelo de la Iglesia.

Una religiosidad católica o, digamos, encarnatoria, no admite que un acto cualquiera de nuestra libertad, por absoluto que sea, referido al Dios trascendente, destruya *ipso facto* todo lo demás. Dios ha venido a este mundo y lo ha hecho partícipe de su propia

vida. Pero esto significa que la creatura, en su pluralidad, y en la belleza y peculiaridad que la diferencian de Dios, tiene una importancia religiosa. Para un cristianismo encarnatorio, la contemplación de Dios no puede provocar el aniquilamiento de todo lo demás. Si queremos co-realizar la humillación de Dios, tenemos que aprender a hallarlo también en las grandes y bienaventuradas figuras de su historia de salvación; también, pues, y ante todo en María.

Esto no tiene por qué suscitar en nosotros la angustia típica de una religiosidad no cristiana, por no encarnatoria; el temor de que Dios, y acaso también Cristo, se nos escapen si, en el campo religioso, tenemos que ver con otros. De ser cierto que Dios y sólo él tiene que prevalecer, tendríamos, en definitiva, que eliminarnos incluso a nosotros mismos, a fin de que la gloria fuera para Dios. Pero no es así. Dios es glorificado por el hecho de nuestra existencia, porque le alabamos, le encontramos y le reconocemos en las grandes hazañas de su amor, con las que pone fuera de sí mismo algo distinto y lo engrandece.

Si esto es así, sí, en el cristianismo, el acto religioso fundamental puede referirse tranquilamente a una realidad múltiple, entonces esto vale sobre todo respecto de la multiplicidad de los santos y, de manera muy singular y única, de nuestra relación con María. Hemos de aprender que todo está lleno de dinamismo y que, trascendiéndose, tiende a la infinitud del amor de Dios. Eso sí, debe quedar bien claro que esta inclinación fundamental a hallar a Dios, a través de la creación, tiene raíces muy profundas en nosotros; es más fácil, pues, reprimirla y negarla que superarla redentoramente en el marco de la sencilla piedad católica que reconoce y ama a María y no le niega, por reputarla exagerada, la alabanza.

III. *La Iglesia y nosotros*

Finalmente, nos toca meditar sobre la Iglesia como pueblo de Dios, comunidad de Cristo y sacramento original de la gracia. No lo olvidemos: la Iglesia no es sólo la maestra de una verdad abstracta, sino también, puesto que posee la vida infinita de Dios,

la gracia. Pensemos que la Iglesia es la unidad en el amor, la promesa de lo que está por venir, el testimonio por Cristo ante el mundo, la comunidad de los pecadores redimidos.

En esta perspectiva, interroguémonos acerca de nuestro amor a la Iglesia, cómo tiene que ser, si hemos de ser sacerdotes y representar a la Iglesia. ¿Cuál debe ser nuestra actitud, para que la Iglesia, tal cual es, encuentre a los hombres en nuestras palabras y acciones, en nuestra fidelidad, desinterés, honestidad, en la confianza que inspiremos? La verdad vivida, la unidad en el amor, la tensa proyección al futuro, la conciencia de ser pecadores redimidos, presa, por así decir, del amor originario de Dios presente en Jesucristo, ¿pueden manifestarse por mi medio, al menos un poco y, en todo caso, mostrar mi buena voluntad de hacer siempre más?

El amor a la Iglesia nace probablemente igual que cualquier otro amor. Nos encendemos ante la bondad y belleza de una persona, la atraemos dominadoramente a nosotros; luego vienen las crisis y el dolor del amor. Descubrimos que el ser amado es distinto, que no se acomoda a mis exigencias, sino que reclama que sea yo quien me adapte y no pretenda que sea enteramente como yo quiero. A través de tensiones, sufrimientos y decepciones, me lleva acaso a amar de verdad, a ser desinteresadamente bueno, a hacer saltar el cerrojo de mi yo y darme a la persona amada. Parecidamente sucede con el amor a la Iglesia. Tal vez la hemos idealizado, forzada como está a peregrinar aún lejos del Señor, a recorrer los caminos de la historia de este mundo; y así, hemos olvidado a aquel que la hace verdadera esposa de Cristo, sin arruga y sin mancha. Entonces nos sentimos decepcionados. Una desilusión que tiene que provocar la madurez de nuestro amor. Hemos de cobrar un amor que cree, espera y es fiel, que soporta y ora, que persevera y no se busca a sí mismo, sino de verdad a la Iglesia y, en ella, a Dios, el siempre más grande, que le ha infundido su Espíritu como su misterio de vida.

Preguntémonos si amamos así a la Iglesia, incluido su cuerpo, sus normas e instituciones, sus representantes, los obispos y los papas, los prelados, también su derecho canónico, sus usos y tradiciones, lo que en ella hay de cansado, de mate, de premioso.

¿La amamos como se ama a alguien cuando, sin encubrir sus defectos ni idealizarlo falsamente, sencillamente se vive para él sin hacer como si sólo hubiera que soportarlo?

Sólo cuando aceptamos a la Iglesia como es, llega el auténtico amor a su madurez. Preguntémonos si nos sacrificamos y oramos por la Iglesia, si confiamos en ella, si vivimos con ella y tenemos la mentalidad que, en sus reglas — naturalmente, con sabor de su tiempo — recomienda san Ignacio. Pensemos en lo que la Iglesia espera de nosotros, que somos o queremos ser sacerdotes, a saber, fe, esperanza, caridad, servicio, confianza, paciencia, fortaleza y humildad. Cuando nos vienen ganas de criticar a la Iglesia, empecemos por nosotros mismos. Importa tener bien clara la idea de que cada uno de nosotros, a su modo, compromete a la Iglesia ante el mundo; no sólo aquéllos otros eclesiásticos sobre los que estamos dispuestos a lanzar nuestro indignado grito de escándalo.

XXXI

CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR

[230-237]

Para esta meditación sólo cabe proponer «observaciones preliminares».

En el texto de los *Ejercicios*, sorprende un cierto paralelismo entre la Contemplación para alcanzar amor y el Principio y Fundamento. En ninguna de ellas se habla apenas de Cristo. Ambas parecen tan solo principios de una metafísica del amor. Pero en apariencia nada más. Lo que aquí se propone de manera formal aunque, por su misma pregnancia, enfocado a lo esencial, son cosas, en definitiva, únicamente posibles en el cristianismo y accesibles a nosotros sólo por la revelación y la cruz del Señor.

Tanto el Principio y Fundamento como la Contemplación para alcanzar amor caen fuera del cuerpo de los ejercicios. Y con todo, los dos son elementos básicos presentes en todas las meditaciones y contienen, a su vez, la totalidad de los ejercicios. El «tanto cuanto», por ejemplo, la «indiferencia» y el «más» del Principio y Fundamento, bien entendidos, corresponden al «más» de la imitación del Crucificado y también al «más» del amor que nos presenta la meditación de los tres binarios: el hombre llega a la paz completa en el puro movimiento del espíritu llevado por el amor de Dios. Todo este complejo se encuentra asimismo en la contemplación para alcanzar amor, una vez que se ha desplegado en

la dinámica de los ejercicios y nos llega, finalmente, como pura expresión del amor.

Examinando más a fondo el nexo de esta contemplación con el resto de los ejercicios, advertimos que san Ignacio habla del amor ya en las primeras anotaciones [sobre todo en el n.º 15] donde exige que el ejercitante se esfuerce para que el Creador entre en contacto directo con la criatura.

Esta contemplación tiende, pues, esencialmente a lo que constituye el objetivo central de los ejercicios: que Dios, en la sublimidad de su amor, nos diga algo, más allá de las consideraciones racionales, sean de inteligencia o incluso de fe. La contemplación para alcanzar amor es, en realidad, el resultado de lo que hay que paladear y realizar en las elecciones — núcleo central de los ejercicios —: la dinámica pura, por amor de Dios, sobre todo lo meramente normativo y deductivo, incluso sobre la cruz del Señor. Como en la meditación del reino de Cristo y la de los tres binarios de hombres, el amor de que aquí se habla es el amor de la entrega a Dios y a Cristo. Si uno no se hubiera ofrecido allí a la imitación de Cristo, podría acaso hacer una lectura filosófica de esta contemplación, pero no alcanzaría a realizarla interiormente como san Ignacio pretende.

El amor de que aquí se habla es asimismo aquel amor humillado de la meditación de los pecados, en la primera semana; aquel amor que, en la meditación del infierno, reconocía su insuficiencia para evitar el pecado, aquel amor que puede olvidarse de sí mismo y que por ello, para no perderse, tuvo que trocarse en temor del castigo.

Aunque pudiera parecer que se habla aquí del amor de la creación en general, se trata siempre del amor que a mí me ha correspondido, por Jesucristo y su gracia. Se habla efectivamente de los beneficios de Dios, de sus obras que me sostienen y ayudan. Esto puede producir la impresión de que el amor en cuestión no sea específicamente cristiano. Pero, para encontrar verdaderamente a Dios en este mundo duro y cruel, escindido y amenazador, para sentir, a través de sus gravosos contrastes, la única y feliz reconciliación en el amor, es preciso que el hombre no rehuya la cruz del Redentor y crea en el amor de Dios, aunque tenga que pender

de su cruz en el mundo. Sólo logra hallar a Dios en todas las cosas, experimentar la transparencia divina de las cosas, quien encuentra a Dios donde él ha bajado a lo más espeso, lo más cerrado a lo divino, lo más tenebroso e inaccesible de este mundo: la cruz de Cristo. Sólo así se vuelve límpido el ojo del pecador, la actitud de la indiferencia se le hace posible, puede hallar a Dios que le sale al encuentro en la cruz y no sólo donde él quisiera tenerlo.

Es interesante notar que el primero y cuarto punto de esta contemplación ignaciana tratan, en el fondo, del amor que determina el descenso de Dios al mundo. Un tal amor, que entra con Dios en el mundo, para perderse aparentemente en él, sólo nos es posible, si hemos aceptado la verdad de la meditación del reino de Cristo y de la tercera semana de ejercicios; se obtiene sólo en Cristo y en la Iglesia. Por ello, este amor es servicio. «Pedir lo que quiero: será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» [233]. Puesto que este amor determina el descenso de Dios al servicio de su criatura, no termina en el simple impulso estático de un eros metafísico en Dios, sino en el servicio que se integra en la obra de Dios en su mundo.

Este amor es asimismo el dinamismo de la imagen de la Trinidad en nosotros. ¿No es portentosamente grandioso que el hombre, al entregarse a Dios en el «Tomad, Señor, y recibid», ceda toda su libertad que, según la concepción de la teología existencial, es la raíz, la síntesis de todo lo demás, y ceda luego la memoria, el entendimiento y toda la voluntad? Quien se entrega a Dios como imagen de la Trinidad, del modo como debió hacerlo, con ayuda de la gracia, en la aplicación de las tres potencias del alma, éste entra así en la vida misma del Dios trino. Si el amor que ahora nos ocupa es el amor llevado por el Espíritu de Dios y de su gracia, nos pone en contacto, según la peculiaridad de las tres potencias del alma, con el Padre y el Hijo y el Espíritu. Y al mismo tiempo pasa a las obras.

En el n.º 230, dice san Ignacio: «Primero conviene advertir en dos cosas. La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.» A lo largo de todos los ejercicios se

estimula al ejercitante a la acción. Pensemos sólo en el repetido «¿qué debo hacer?», el «quien quisiere venir conmigo, debe trabajar conmigo». Todo esto se erige aquí en tema. El amor sale de sí mismo, no se saborea a sí mismo; deja que Dios sea mayor que él, pues el amor puede hacerse oración, alabanza e instrumento de servicio. A medida que crece la distancia de Dios, puede acercarse de más. Este amor hace que el ejercitante interroge a la soberana disposición de Dios: «¿qué quieres que haga?». No teme que el exceso de reverencia le dañe. No quiere convertirse en una familiaridad primitiva, que da a Dios palmaditas en el hombro y se toma confianzas con él. Sabe muy bien que, cuanto más se experimenta la majestad transcendente de Dios y su siempre creciente distancia, tanto más cerca se está de él.

La contemplación sobre el amor aparece también inconsútilmente integrada en la totalidad de los ejercicios allí donde, el amor fuertemente marcado por la indiferencia ignaciana y a través del distanciamiento de las cosas conquistado en la cruz del Señor llega a «hallar a Dios en todas las cosas»; cosas que, en la meditación de los tres binarios de hombres, lograron tal transparencia a la luz de Dios. Cosas que alcanzaron así su propio valor, sin que el ser diferentes de Dios las hunda.

El amor del «hallar a Dios en todas las cosas» conoce bien la delicada y pura inmediatez de Dios, a quien busca y al que se adhiere por sí mismo en el Espíritu Santo. Pese a ello, o mejor, por ello, san Ignacio no descuida el mundo. Puede ser un medio en todo. No en el sentido de quien atrae a sí — con indiferencia — las cosas y dice: aquí quiero hallar a Dios. No, como si estuviéramos exentos de seguir al crucificado en su abandono mortal. Pero, en último análisis, no existe para san Ignacio un camino definido de antemano: se puede hallar a Dios en todas y cada una de las cosas. Se puede descender con él al mundo, para morir con él. Se le puede hallar en el dejar y en el tomar, ya que todas las cosas deben hacerse transparentes para Dios y ser redimidas por él por medio de la cruz, que lleva a la glorificación, y por medio de la indiferencia que realiza la muerte de Jesús.

El amor querido por san Ignacio se dirige, con el Dios amante, en Cristo y por la Iglesia al mundo. Volvamos la mirada a la

meditación del reino de Cristo. En ella san Ignacio no desemboca en un entusiasmo apostólico, sino en la pura voluntad de imitar al crucificado; pero es el Señor crucificado quien nos llama a la renuncia, para que de este modo conquistemos, con él, el reino. Y así, el amor, que hemos perseguido durante todos los ejercicios, tiene la voluntad incondicional de irrumpir con Dios para la redención del mundo, para recuperarlo, y, en determinadas condiciones, para llevarlo a Dios a través de la muerte.

La misma actitud contiene la fórmula ignaciana «hallar devoción en todas las cosas». Esto permite a san Ignacio derramar lágrimas de místico arrebatado o, en vez de ello, estudiar latín, sentirse movido al llanto al asistir a la liturgia, y dejarla cuando la soberana disposición de Dios lo llama a otra parte. Puede reprimir sus lágrimas, porque sus médicos juzgan que daña a su vista. Un san Francisco les hubiera replicado: Bien, pues perderé los ojos. San Ignacio presupone un hombre realmente muerto a sí mismo que, de este modo, ha adquirido, como un ángel, la capacidad de mirar el rostro de Dios o de partir al servicio que se le confía; o — según Ruysbroek — de abrirse, como un espejo, a Dios o de orientarse al servicio de las almas.

Otra fórmula de la actitud de «hallar a Dios en todas las cosas» sería aquella frecuentemente citada y aun peor comprendida: *contemplativus in actione*. El ejercitante debe hallar a Dios en todas las cosas. Esto presupone el puro mantenerse en la voluntad de Dios por encima de todas las cosas particulares, incluso de las formas religiosas concretas.

Una consideración más detenida de cada uno de los puntos de esta contemplación muestra que se iluminan entre sí y mutuamente se penetran. El amor de Dios aparece cada vez en una nueva perspectiva a la que nuestro amor debe responder en una forma cada vez bien precisa. Estos puntos de vista podrían caracterizarse así: Dios da, Dios habita, Dios trabaja, Dios desciende.

Dios da. El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos, de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto, cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí, y cuánto me ha dado de lo que tiene y consecuentemente el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina. Y con

esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece, afectándose mucho...» [234]. Y aquí san Ignacio invita al ejercitante a rezar el «Tomad, Señor, y recibid», donde no se menciona nuestro amor. Pero este amor del hombre no precisa de palabras altisonantes; hay que decirlo en el acto silencioso del corazón, donde se realiza sobria y sencillamente. Se realiza en la perfecta entrega a Dios del hombre con el núcleo fontal de su libertad, la imagen de la Trinidad: que Dios disponga totalmente de él conforme a su libre disposición; de Dios se espera solamente lo que sobre todo basta: su amor y su gracia.

Dios *habita*. En el segundo punto, dice san Ignacio: «Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender, y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí siendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad. Otro tanto reflexionando en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto, o por otro que sintiere mejor» [235].

Dios *trabaja*. «Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí, en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra, *id est, habet se ad modum laborantis*. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo» [236].

Dios *desciende*. «Mirar cómo todos los bienes y dones descenden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas, etc. Después acabar reflexionando en mí mismo, según está dicho» [237].

Todos estos puntos tienen en común el «hallar a Dios en todas las cosas», tienden a que el mundo redimido se haga conmigo *transparente a Dios y también a que Dios, se haga transparente al mundo y a mí*. ¿Difiere esto de la verdad central del cristianismo según la cual Dios, no sólo pone fuera de sí mismo lo creado, sino que además lo conserva en sí en la forma insuperablemente misteriosa de la gracia? Ahora bien, para no limitarse a formular

esto en términos teológicos, sino para sentir a Dios realmente en todas las cosas; para experimentar el mundo como abierto a Dios, para gustar aquí su cercanía, para no sentirnos cerrados a Dios por el hecho de estar en el mundo, antes bien integrarlo todo en el amor de Dios; para esto, se requiere absolutamente el supremo acto de la criatura. En su pura entrega, este acto debe hallar en todo al Dios siempre más grande, precisamente en un mundo, cuyo encerramiento en la finitud y en el pecado hay que hacer saltar; lo cual sucedió en la cruz de Cristo y sigue aconteciendo en la imitación del crucificado. Todo debe así integrarse en un canto de alabanza a Dios.

Quien es capaz de esto, quien no dice el «Tomad, Señor, y recibid» a la ligera, como un propósito cualquiera de buen súbdito, sino que se entrega de veras a Dios de todo corazón, con todo cuanto es y cuanto posee en su contorno vital, este tal, libre ya del pecado, verdaderamente salido de sí mismo en la imitación de Cristo, se encuentra en el punto en que san Ignacio desea colocarlo al fin de los ejercicios. Así quiere san Ignacio devolverlo al mundo y a su vida cotidiana, de suerte que, en su profesión, en su destino, con sus cualidades, tareas y dolores, en vida y en muerte, en el tomar y en el dejar, en todo halle al Dios vivo y su más profundo amor; que posea a Dios, no en contraposición al mundo, sino como el que todo lo vuelve valioso y espléndido.

«Si hablo las lenguas de los hombres y de los ángeles, pero no tengo amor, soy como un bronce que suena o como un tímalo que retiñe. Y si tengo el don de profecía y conozco todos los misterios y todo el saber; y si tengo tanta fe como para mover montañas, pero no tengo amor, nada soy. Y si doy en limosnas todo lo que tengo, y entrego mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me sirve.

»El amor es paciente, el amor es benigno; no tiene envidia; no presume ni se engríe; no es indecoroso ni busca su interés; no se irrita ni lleva cuenta del mal; no se alegra de la injusticia, sino que se goza con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.

»El amor nunca fenece. Si se trata del don de profecías, éstas se acabarán; si de lenguas, cesarán; si de conocimiento, se aca-

bará. Porque imperfecto es nuestro saber e imperfecto nuestro don de profecía; pero cuando venga lo perfecto, lo imperfecto se acabará.

»Cuando yo era niño, hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como niño. Cuando me hice hombre, acabé con las cosas de niño.

»Porque ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces, cara a cara. Ahora conozco imperfectamente; entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido. Ahora quedan fe, esperanza y amor: estos tres. Pero el mayor de ellos es el amor» (1 Cor 13).

XXXII

LA GRACIA DE LA PERSEVERANCIA

Observación preliminar

En el capítulo 13 de la sexta Sesión, el concilio de Trento enuncia lo siguiente: «Igualmente, acerca del don de la perseverancia, del que está escrito: “el que perseverare hasta el fin, ese se salvará” — lo que no de otro puede tenerse sino de aquel que es poderoso para afianzar al que está firme, a fin de que lo esté perseverantemente, y para restablecer al que cae — nadie se prometa nada cierto con absoluta certeza, aunque todos deban colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza. Porque Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará, obrando el querer y el acabar. Sin embargo, los que creen que están firmes, cuiden de no caer y con temor y temblor obren su salvación, en trabajos, en vigiliass, en limosnas, en oraciones y oblacones, en ayunos y castidad. En efecto, sabiendo que han renacido a la esperanza de la gloria y no todavía a la gloria, deben temer por razón de la lucha que aún les aguarda con la carne, con el mundo y con el diáblo, de la que no pueden salir victoriosos, si no obedecen con la gracia de Dios, a las palabras del Apóstol: Somos deudores no de la carne, para vivir según la carne; porque si según la carne viviréis, moriréis; mas si por el espíritu mortificareis los hechos de la carne, viviréis.»

Las palabras del Concilio no precisan ulterior comentario. Digámonos empero: esta tensa mirada al futuro escondido, que es un aspecto del problema de la perseverancia, constituye un factor esencial del ser espiritual finito. Ciertamente que no vivimos nuestro presente tan sólo en anticipación y proyecto del porvenir. Con todo, este futuro resta necesariamente oculto a nuestra condición de criaturas libres, libremente dependientes de la disposición de Dios, y tiene que ser aceptado como oculto. No nos resultaría escondido, si no tuviéramos ojos para él y, por consiguiente, no nos preocupara. Lo es, cuando nosotros, más o menos conscientemente, penetramos en este velado futuro como nuestro.

Si lo hacemos, no sólo en relación con este o aquel momento concreto de nuestra vida futura, sino respecto de la totalidad del porvenir que nos aguarda, el cual, problemático y oscuro — aunque, en el fondo, creciendo de nuestra libertad — no está en nuestra mano y es, sin embargo determinante, entonces nos planteamos una pregunta que, teológicamente, contiene la cuestión de la perseverancia. Inquirir teológicamente acerca de la perseverancia equivale a preguntarse si uno, con su libertad, será definitivamente el que ahora es o espera ser, cuando va en busca de Dios.

I. *Naturaleza y origen de la perseverancia cristiana*

Una primera clave para ello la da la citada doctrina del concilio tridentino: «No de otro puede tenerse sino de aquel que es poderoso para afianzar al que está firme, a fin de que lo esté perseverantemente, y para restablecer al que cae.»

En la cuestión de la naturaleza y origen de la perseverancia, sorprende inmediatamente el hecho que, por una parte, nuestro futuro depende ciertamente de nuestra libertad; por otra, nosotros, que libremente nos hacemos, estamos enteramente en las manos de Dios en el ser libres, a pesar de serlo y para serlo. Sólo habiendo experimentado, creído, temido y amado a Dios con la entrega absoluta de toda nuestra esencia y, por lo mismo, también de cuanto nos tiene que sobrevenir, podemos comprender lo que significan el poder y la libertad de Dios. El hombre únicamente

puede vivir con Dios, digamos, pared por pared, si cree en él con amor fiel, y si sale al encuentro de su porvenir como de algo que le viene dado, y que como obra y resultado pertenece a la libertad de Dios.

Considerando todo esto, empezamos a darnos cuenta de lo enteramente distinto que es Dios. Con nadie más podríamos compartir nuestra libertad. En cualquier otro caso, no hay que darle vueltas: o yo o el otro dispone de mí. No así con Dios. Y por tanto hace bien el hombre, cuando plantea la cuestión de su futuro como acto de su libertad, teniendo en cuenta que no puede dar por sí mismo la última respuesta; y, al mismo tiempo, que recibe como cosa propia la incomprensible problematicidad del futuro. El que da lo que, una vez aceptado, se hará libre realización nuestra, es Dios; cabría decir: le damos el nombre de Dios, ya que no es que previamente supiéramos algo de él, y advertimos luego, como de pasada, que es él quien fundamenta así nuestra libertad.

Teológicamente considerada, la perseverancia es una gracia eficaz que ninguna teología de la revelación puede ignorar. Tampoco la teología protestante, si bien los protestantes a menudo no comprenden cómo nosotros pidamos a Dios aquello que nosotros mismos tenemos que hacer, cómo nos realizamos libremente a nosotros mismos en el preciso momento en que nos ofrecemos a Dios como seres libres en el amor. Obramos nuestra perseverancia, cuando intentamos esto reiteradamente con toda seriedad, cuando lo pedimos con insistencia, cuando servimos a Dios en este espíritu, cuando tomamos y dejamos las cosas y a nosotros mismos con genuina indiferencia, cuando estamos abiertos a la disposición de Dios que todo lo trasciende.

Este estado de cosas implica, sin duda, la inquietud radical e irresistible de nuestro ser. Ya san Agustín, partiendo de esta consideración, se preguntaba cómo podía estar tranquilo delante de Dios. Y se respondía con la cuestión contraria: ¿estaría más tranquilo, si se tuviera a sí mismo en la mano, o bien podría tener más confianza al saberse en las manos de Dios? La aceptación creyente y amante de esta realidad es nuestra salvación. Y si uno se condena, no es por estar en las manos de Dios y sujeto a la soberana determinación de su gracia, sino porque no ha creído

y no la ha aceptado. Quien se sabe bajo el poder de Dios y se entrega a él humildemente, con esperanza y confianza, éste ama a Dios. Mientras obra así, está cobijado en la gracia de Dios. En realidad, cada pecado es un retirarse de Dios y de su providencia, por fiarse más de sí mismo que de Dios. Y es esta desconfianza de Dios la que lleva a la perdición.

Así pues, lo primero que debemos decir de la perseverancia es esto: nuestro corazón sólo puede estar tranquilo en la gracia de Dios, y esto únicamente si persevera sin descanso en el amor de Dios. Ante alguien a quien amamos de veras, no sentimos la angustia de la desconfianza. El amor perfecto disipa el miedo. Podemos también decir: el amor perfecto produce aquel santo y puro temor de Dios que nos hace felices, tranquilos y confiados.

II. *Signos de la predestinación divina*

A la pregunta de si hay señales de que uno pertenece a los «escogidos», hay que responder que no existen signos que, puestos en fila, nos permiten tener una prueba de la confirmación en la gracia. Si algunos hay, serán aquellos que, cuando se realizan en nosotros, muestran que Dios opera en nosotros. Tales son la oración perseverante, la constancia indomable en el bien que Dios ha iniciado en nosotros, el cuidado serio, temeroso de Dios, por nuestra salvación, el amor desprendido, puro; acaso también las peculiares experiencias que el hombre hace en la vida, que suave e *irresistiblemente le guían, de suerte que, a las veces, se pregunta asustado y pasmado cómo ha podido evitar esta o aquella caída, cómo pudo alcanzar metas que en realidad no estaban previstas en la situación de su vida.*

Thompson compara el amor electivo de Dios, que solicita al hombre y le persigue en todos sus caminos, dejándole poco a poco sin escape, a los lebreles que cercan la pieza, la acosan continuamente hasta ponerla a tiro. Quien corre, puede esperar que llegará; quien se fatiga, puede esperar que Dios cumplirá en él la obra eterna de su misericordia.

III. *La devoción al corazón de Jesús y a María como medios para obtener la perseverancia*

El problema de la existencia de medios para obtener y conservar — antropomórficamente hablando — la gracia de la perseverancia, podría, a mi juicio, reducirse a la cuestión suscitada anteriormente acerca de los signos de predestinación. Cabría así decir que el hombre sólo en la acción pueden encontrar tales medios. Pero se podría profundizar la cuestión, examinando los distintos elementos que configuran nuestra vida espiritual; ver si son más o menos aptos para hacernos merecer, por su medio, la gracia de la perseverancia.

Tal procedimiento daría, en todo caso, como útiles aquellas formas de vida religiosa que de suyo tienen menos peligro de petrificarse institucionalmente; que, en el conjunto de nuestra existencia, o no se ponen por obra o se practican recta y genuinamente; que por su naturaleza apenas pueden sufrir esa extraña y superficial tierra de nadie en que se practican legalmente, pero sin una auténtica realización interior. De los diversos elementos que forman el programa de una vida espiritual, no es difícil seleccionar toda una serie cuyo ejercicio propende a la disociación del centro de la persona. Por ejemplo, el levantarse sistemáticamente temprano puede convertirse con facilidad en mera costumbre que permite concluir: lo que salta de la cama de mañanita no es ni mucho menos el hombre espiritualmente vivo, sino una sombra que luego se envanece de su puntualidad a la hora de la meditación. También el rezo del breviario puede fácilmente reducirse a un «despacharlo» exclusivamente institucional, legalístico.

Por el contrario, de otras formas de vida espiritual puede decirse: si las utilizo, la posibilidad de que las practique bien es relativamente grande; al hacerlo, advierto, no sólo que me salen con bastante autenticidad, sino que con ellas me muevo también hacia Dios.

A partir de estas consideraciones, dos de las devociones generalmente practicadas pueden sin más estimarse importantes para el logro de la perseverancia final, y como tales las recomienda la

tradición cristiana. Son la veneración de la Madre de Dios y el culto del *Sagrado Corazón*. Son devociones que, de practicarlas, hay que hacerlo de modo realmente personal. Mucho más en un tiempo en que ambas han perdido fuerza en el clero y el pueblo. Que la tradición cristiana nos asegure que el amor a María o el culto del corazón de Jesús son unos como signos o medios para la perseverancia final, resulta fácilmente comprensible a la luz de las consideraciones precedentes. Puede ser que tal fundamentación sepa un poco a racionalismo teológico.

Acaso habría que añadir: la Iglesia, que lleva en sí el Espíritu de Dios, sabe, por virtud de su instinto sobrenatural, que Dios, en su disposición soberana, ha vinculado gracias especiales a estas dos devociones.

Cuando, seriamente y con espíritu cristiano, me pregunto si seré fiel a la gracia de Dios durante toda la vida, hasta la muerte, debo tener presente que la última y verdadera garantía de ello es siempre y exclusivamente la misma gracia de Dios. Cuando ulteriormente inquiero si existe algo que me permita deducir que todavía está despierto en mí el amor necesario para perseverar hasta el fin y que trasciende todo reconocimiento institucional de la doctrina revelada, de la Iglesia, de su visibilidad, de nuestro ministerio, del deber fáctico, de los preceptos, puedo concretar esta cuestión preguntándome si amo realmente a la Madre de Dios; si hablar del corazón de Jesús me resulta en el fondo repelente e insípido, como hablar de un verdadero amor para quien no ama; o si, por el contrario, es algo que comprendo, que voy buscando en lo profundo en mi corazón, ante lo cual, al menos a veces, me digo en el silencio: Corazón de Jesús, Hijo del eterno Padre, ten misericordia de mí; corazón de Jesús, centro real de todos los corazones, ten misericordia de mí.

¿Procuró entender amorosamente algo de este centro del mundo y de su historia, de este corazón traspasado que ha vertido su amor en la noche mortal del mundo? Si puedo responderme: sí, me esfuerzo en amar de veras al Señor y esto se manifiesta de algún modo en mi vida religiosa; si puedo decir otro tanto de la devoción a la Madre de Jesús, puedo estar tranquilo: en algún rincón de mí vive todavía el verdadero amor de Dios, todavía

fluyente, no reseco en el quehacer cotidiano, no encallecido en la oficialidad y la costumbre. En tal caso, estoy en el buen camino y el Dios fiel no me ha abandonado. Él seguirá guiándome de gracia en gracia, hasta que ésta se haga definitiva.

IV. *Propósitos de ejercicios*

Si durante los ejercicios hemos hecho tal o cual propósito para nuestra vida espiritual, al término de ellos tenemos que preguntarnos inevitablemente qué sucederá con estos propósitos.

Lo primero que hay que decir es: empezar lo antes posible. Quien deja para más adelante la puesta en práctica de sus propósitos de ejercicios, no va adelante con ellos. Importa entrar lo antes posible en aguas navegables favorables a los propósitos que ojalá tengamos ya a punto. Éstos deben penetrar nuestra conducta cotidiana, sin quedarse en algo que de cuando en cuando nos viene ineficazmente a la memoria. Ojalá nos hayamos propuesto algo razonable; no ideales nebulosos, sino cosas que podamos realizar y también controlar de manera tangible. Este control podríamos hacerlo regularmente con el confesor, y esto espontáneamente, no sólo porque él nos pregunta.

Todo esto podemos hacerlo ahora. El futuro eterno no nos es dado poseerlo ahora, pero empezar a ser fieles a la gracia, acaso pequeña, de Dios, empezar a recogerla, esto lo podemos ya. Cada uno de nosotros recibe siempre más gracia de la que ha recogido. Acaso la diferencia entre ambas sea pequeña. Tal vez el plus de gracia no da para más que para invocar desesperadamente el auxilio de Dios, para decir: Dame lo que yo no alcanzo. Esto, por lo menos, siempre podemos hacerlo. Debemos realmente hacerlo. En cierto modo, se produce aquí el milagro del paso de la posibilidad al acto. Y si alguno dice: no soy capaz, habrá que replicarle: por lo menos, empieza ahora mismo a implorar a Dios, y hazlo todo lo que haga falta. De repente notarás que puedes también pasar a la acción. Es precisamente lo que experimentó san Agustín, que corría como un desesperado de una parte a otra ante la puerta cerrada de Dios, sin darse por vencido, golpeando y

llamando una y otra vez... hasta que en un momento logró lo que durante años creía no poder hacer.

Tomar, en este sentido, con seriedad el fin de los ejercicios y el comienzo de la vida cotidiana, puede significar un paso minúsculo hacia un objetivo infinitamente lejano. No dramaticemos este paso. Sin embargo, es así: acaso este menudo paso es el decisivo. En todo caso, confiemos en Dios, obremos en el amor lo que ahora podemos hacer, comencemos lo antes posible con nuestro programa. Y en el amor auténtico a la Madre de Dios y al corazón de Jesús, veamos una pequeña garantía de que seguimos abiertos a Dios en el amor. Si así somos, entonces el amor puede ahuyentar el temor, y podemos salir al encuentro de Dios con el corazón ancho, agradecidos, alegres y tranquilos, aunque sepamos poco de nuestro futuro. Si es así es ya verdad: «Fiel es el que empezó en vosotros la obra buena, él la llevará a su término.»

QUAESTIONES DISPUTATAE

SERIE INTERNACIONAL EDITADA EN LENGUA
ALEMANA, CASTELLANA, FRANCESA, HOLANDESA, INGLESA,
ITALIANA Y PORTUGUESA

Hasta el presente, la edición castellana consta de los siguientes volúmenes:

1. KARL RAHNER, **Lo dinámico en la Iglesia**
Segunda edición. 184 páginas
2. KARL RAHNER, **La Iglesia y los sacramentos**
Segunda edición. 128 páginas
3. KARL RAHNER, **Sentido teológico de la muerte**
Segunda edición. 128 páginas
4. K. RAHNER y J. RATZINGER, **Episcopado y primado**
Un tomo de 144 páginas
5. JOSEF RUPERT GEISELMANN, **Sagrada Escritura y tradición**
Un tomo de 392 páginas
6. KARL RAHNER, **La inspiración de la Sagrada Escritura**
Un tomo de 104 páginas
7. K. RAHNER y J. RATZINGER, **Revelación y tradición**
Un tomo de 80 páginas
8. J. SCHMUCKER, **Las fuentes primarias de la fe en Dios**
Un tomo de 116 páginas
9. G. MUSCHALEK, **Libertad y certeza en la fe**
Un tomo de 112 páginas

Tomos en rústica, tamaño 14,1 × 21,6 centímetros

La obra magna de la teología
postconciliar

Sacramentum Mundi

Enciclopedia teológica en 6 tomos

Directores de la obra: Karl Rahner y

Juan Alfaro, Alberto Bellini, Carlo Colombo, Henri Crouzel,
Jean Daniélou, Adolf Darlap, Cornelius Ernst, José M.
Fondevila, Piet Fransen, Fergus Kerr, Piet Schoonenberg,
Kevin Smyth, Gustave Weigel.

- Tomo I:** Absolución-Cooperación
526 págs. Segunda edición
- Tomo II:** Costumbre-Eucaristía
494 págs. Segunda edición
- Tomo IV:** *Jansenismo-Opinión pública*
504 págs. Segunda edición
- Tomo V:** Oración-Religiosos
544 págs.
- Tomo VI:** Reliquias-Zoroastro
Índices generales de la obra
524 págs.

Los autores son especialistas entre los más solventes y de espíritu amplio que saben dar el enfoque antropológico — nunca se excluye la reflexión crítica y filosófica de los problemas — y los datos bíblicos y de historia de la teología, para ir a parar a la respuesta de la fe.

Nos encontramos ante una obra muy seria y equilibrada, de tonos realistas y abiertos, que ayudará sin duda al teólogo profesional y a ese teólogo vivo que es el pastor a delimitar y repensar los eternos temas de reflexión teológica que le brinda su fe y su situación en el mundo.

J.M. Rovira Bellosó
en «Boletín ADC», Barcelona

Otras obras de
KARL RAHNER

El año litúrgico

Segunda edición
Tamaño 11,4 × 17,8 cm. 114 páginas.
En rústica

**El sacerdocio cristiano
en su realización existencial**

Tamaño 14,1 × 21,6 cm. 280 páginas.
En rústica

Fieles a la tierra

Reflexiones de un cristiano
sobre la vida cotidiana
Tamaño 12,2 × 19,8 cm. 252 páginas.
En rústica

Homiliario bíblico

Segunda edición
Tamaño 12,2 × 19,8 cm. 216 páginas.
En rústica

La gracia como libertad

Tamaño 14,1 × 21,6 cm. 324 páginas.
En rústica

Siervos de Cristo

Meditaciones en torno al sacerdocio
Tamaño 12,2 × 19,8 cm. 268 páginas.
En rústica

EDITORIAL HERDER S.A.
Provenza 388
BARCELONA (13), ESPAÑA