

Psicología de los Ejercicios (*)

I. En qué sentido puede hablarse de Psicología de los Ejercicios

Es sorprendente el contraste entre la dureza de los sillares de nuestras catedrales y la endeblez de los hojas de los libros geniales que son patrimonio de la humanidad. A pesar de que en este vivo contraste parecen salir con ventaja los bloques de piedra, el hecho es que el tiempo desgasta los sillares de piedra hasta dejarlos pulidos como una rueda de molino, mientras que estos libros, a veces muy pequeños, no sólo permanecen, sino que conservan su vigencia a través de las generaciones: son perennes. ¿Por qué son perennes? ¿de dónde les viene el secreto de su perennidad?

Leí en cierta ocasión en Leibniz que si bien se dice que las razones no se suman, sino que se pesan, sin embargo nadie nos ha dado todavía la balanza para pesarlas en su justo valor. En este caso podríamos replicar a Leibniz que existe esta balanza: cuando un libro penetra hondamente en la naturaleza humana, ya por el trabajo de la inteligencia humana, ya por la acción divina, tiene la raíz y razón de su perennidad, porque expresa algo que no desaparece, sino que permanece en medio del incesante vaivén: la naturaleza del hombre. Esta perennidad es también la razón de su incesante actualidad.

Poseen; pues, estos libros una honda psicología. Pero ¿en qué sentido se puede hablar de su psicología? ¿qué sentido tendría hablar por ejemplo de la psicología de los Evangelios?

Evidentemente esta frase no tiene el sentido de que sean un tratado filosófico, que se proponga directamente dar nociones científicas a sus lectores, pues no es así. Los Evangelios nos refieren un hecho y una doctrina que lo acompaña, directamente dirigidos a enseñarnos el camino de salvación. Por tanto en este sentido de «Tratado de Psicología» no podemos hablar de la Psicología de los Evangelios.

(*) Ponencia leída en Balmesiana el día 11 de diciembre de 1956 en el IIº Congreso Nacional de la O. E. P. — Por tratar este estudio de la Psicología de una de las obras de espiritualidad más difundidas, entra de lleno su contenido en el de ESPIRITU.

Pero podemos hablar de su psicología en otro sentido, en cuanto que no todas las concepciones psicológicas cuadran con la enseñanza de los Evangelios. Por ejemplo una psicología materialista, no es compatible con lo que nos enseñan y suponen los Evangelios sobre el alma del hombre. Es decir, los Evangelios presuponen ciertas ideas psicológicas, o si se quiere una cierta psicología.

De modo parecido podemos preguntarnos: ¿cuáles son las ideas psicológicas que encajan con las prescripciones y prácticas de los Ejercicios Espirituales? O más brevemente, ¿cuál es la psicología de los Ejercicios?

Desde luego vale la pena que lo investiguemos porque por una parte conocerlo puede ayudar mucho para penetrar mejor en el sentido de las palabras de los Ejercicios; y por otra parte los Ejercicios son un medio excelente de santificación. Es el mismo San Ignacio quien escribiendo a Manuel Miona el 16 de noviembre de 1536, le expresaba así su juicio: Son «todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos» (1).

Que un hombre que aconsejaba «hablar poco y tarde» (2) y en quien era proverbial la mesura y prudencia en las palabras, dijera que son «todo lo mejor que puede pensar», es algo que nos invita ahora a examinar los Ejercicios, desde uno de los aspectos que contribuyen a su eficacia: su íntima psicología, que hace de los Ejercicios (además de los múltiples valores que ahora no nos interesa mencionar) también un libro de actualidad ante la mentalidad de la sociedad actual.

Examinaremos esta psicología íntima en tres zonas de más interés: en el conocimiento, en la voluntad y en la acción.

II. Conocimiento interno

A) Nociones filosóficas.

En cierta ocasión los cuarteles de una ciudad recibieron en sus filas a un joven recluta a quien todavía no conocían y al que deseaban encomendar una misión difícil de guerra. Se preguntaban indecisos los jefes: ¿qué hará este joven si lo colocamos en tales circunstancias?

Echaron mano de los conocimientos de la ciencia para fichar al joven y predecir su futura actuación: datos y más datos de psicotecnia, con informes de caracteriología.

(1) *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Mon. Ign., *Espist.* 1, 111-133.

(2) *Ibid.*, 1, 179-181.

Mientras estaban laboriosamente recogiendo los conocimientos científicos sobre el joven para poder predecir su futura actuación, tuve ocasión de hablar con su madre. La vieja señora no sabía nada de caracteriología; no conocía la psicotecnia; no tenía noción de la psicología experimental y diferencial. En una palabra, no poseía conocimiento científico sobre su hijo.

Sin embargo cuando le pregunté «¿qué haría su hijo si lo colocasen en tales circunstancias difíciles?», no vaciló un instante: fijó sus ojos en un punto del espacio, como si su mente contemplase allí un objeto para mí invisible, y sin los datos de las fichas caracteriológicas, sin los raciocinios inductivos de la ciencia, sino sencillamente como quien lee un libro que tiene abierto delante, manifestó lo que conocía: «no temas, mi hijo hará tal cosa».

¿Qué demuestra este hecho? Demuestra que en nuestro conocer hay dos modos diversos: podemos llamar al primero «conocimiento científico» y al segundo «conocimiento por connaturalidad». El conocimiento científico, abstracto, discursivo, sistemático, tiene en algunas cosas la supremacía (por ejemplo en orden a elaborar una ciencia y una filosofía en un *todo sistemático y demostrado* rigurosamente); en cambio el conocimiento por connaturalidad no tiene por sí mismo esta capacidad del otro, ni puede suplantarle, pero tiene cierta supremacía en otro orden (en cuanto que el hombre con él asimila más fácil e íntimamente lo que hay de individual en la existencia de su objeto).

Hay dos excesos posibles, graves los dos, y que se han repetido a lo largo de la historia de la filosofía: el primer exceso consistiría en exagerar de tal manera el papel del conocimiento racional (despreciando el legítimo e insustituible papel del conocimiento experimental o vivido) que la supremacía que el primero tiene en lo suyo se extendiese a todo. Este exceso es el que se conoce con el nombre de racionalismo. En el extremo opuesto está el segundo exceso, que por el contrario consiste (y es el que predomina en nuestros días) en exagerar de tal manera el papel del conocimiento por connaturalidad, experimental o vivido, que hay quienes quieren hacerlo en todo soberano y con él suplantar al anterior, o por lo menos quieren hacer consistir en estas vivencias íntimas la ciencia como tal, rebajando así el valor demostrativo de la razón abstracta en la elaboración de la teología escolástica, de la filosofía y de las ciencias en general. Este segundo exceso es el que podemos llamar irracionalismo y de él participan el fideísmo, el agnosticismo, el existencialismo y la herejía conocida con el nombre de «modernismo», de la que se derivó en nuestros días el movimiento llamado de la «Teología Nueva» cuya controversia zanjó en 1950 Pío XII con la Encíclica «*Humani Generis*», en la cual señala con precisión los límites propios de este conocimiento, como veremos después.

Ante todo recordemos que es él mismo Santo Tomás quien admite y explica esta íntima modalidad de nuestro conocer, cuando pro-

pone un ejemplo: supongamos, dice, que un científico conoce por un perfecto uso de la razón en las explicaciones de la clase de moral, qué es teóricamente la virtud de la castidad; pero supongamos que este sabio no es casto; en cambio otro hombre ignorante de la ciencia moral, tiene la virtud de la castidad, es decir, su virtud le ha dado una como nueva naturaleza con el hábito de la castidad: éste tiene, dice Santo Tomás, un conocimiento «por connaturalidad», que no posee el científico. Una cosa es conocer la virtud de la castidad de un modo meramente especulativo y otra cosa muy distinta es conocerla como la conoce el que la ha vivido.

Partiendo de este ejemplo explica Santo Tomás que el que tiene el don del Espíritu Santo, llamado don de sabiduría, mediante este hábito vital que hay en él, que es la virtud infusa, conoce las cosas de Dios de un modo como connatural o con cierta connaturalidad, distinto del que de una manera puramente teórica conoce las verdades de la teología (3).

En otro sitio de sus obras dice: «sucede que de una manera juzga alguien a modo de *inclinación*, como pasa en aquel que tiene el hábito de la virtud, que juzga rectamente qué cosas hay que hacer según la virtud, por cuanto (por la tal virtud) está inclinado a ella (...). De otra manera (juzga uno) a modo de *conocimiento*, como sucede que quien está intruido en la ciencia moral podría juzgar de los actos de la virtud, aunque no tuviera esa virtud» (4).

Resumamos en pocas palabras lo que acabamos de oír de Santo Tomás: tanto en la filosofía, como en la teología, es conocido y admitido el hecho de que en el hombre hay normalmente dos maneras distintas de conocer: el conocimiento teórico o especulativo y el conocimiento vivido o por connaturalidad.

Es verdad que normalmente se entrecruzan y mezclan ambos modos de conocer; pero de suyo son distintos. Y por esto hay situaciones en que predomina el conocimiento científico abstracto y otras en que el conocimiento por connaturalidad y vivido es el que destaca más.

El primero de estos dos modos de conocer, a) da demostraciones;

(3) S. THOMAS, II^a IIae., q. 45, a. 2, c. Subrayaré en el presente estudio algunas palabras de los textos citados, cuyo valor convenga poner de relieve.

(4) I^a, q. 1, a. 6, ad 3. Véase también II^a IIae., q. 51, a. 3, c. et ad 1, en que se pregunta por qué algunos parecen tener entendimiento desviado de modo que ordinariamente juzgan mal, mientras otros al revés; y contesta que en este último caso no sólo hay (mirando la cosa «radicalmente») una disposición natural, sino además (mirándola «totalmente») un hábito, producido por el *ejercicio experimental* (o bien, si se trata de un acto sobrenatural, la gracia, que es también un hábito, pero infuso). Véase asimismo I^a, q. 1, a. 4, ad 3.

b) precisa bien las nociones; c) forma sistemas; pero d) es discursivo y laborioso; e) no tiene tanta fuerza vital o de empuje; f) lo que dice pertenece, sí, a cualquier individuo, pero no en cuanto individuo o diferenciado, sino en lo que éste tiene de esencial y común con los demás.

En cambio el segundo modo de conocimiento a) no da demostraciones; b) deja imprecisas y vagas sus intuiciones; c) no llega (si no va acompañado de algo del primero), a formar sistemas; pero d) tiene algo de intuitivo y fácil, sabroso como la contemplación; e) da una gran fuerza al hombre para asentir y ejecutar lo que así ha visto; f) se refiere al individuo (o asunto concreto) en lo que éste tiene precisamente de individual en cuanto individual o concreto.

Ahora bien, ante el hecho de esta doble modalidad de nuestro conocer, caben, según decíamos antes, dos abusos. El racionalista pone tanto el acento sobre el primero, que desprecia, disminuye o hasta niega, el segundo. Cuando Sócrates admite que basta el conocer la virtud para ser virtuoso, cae en este exceso racionalista; cuando Espinosa pretende construir una filosofía «ordine geometrico demonstrata» (5) lleva al extremo del racionalismo el conocimiento científico. En cambio el irracionalista incurre en el exceso opuesto: pone tanto el acento sobre el segundo modo de conocer, que no conoce lo que hay de insustituible en el primero. Cuando por ejemplo Blondel (1861-1949) carece de una sólida demostración y argumentación racional de la existencia de Dios, por exagerar el conocimiento concreto, cae en este exceso (6); y los modernistas que rechazan los conceptos y demostraciones racionales y toda su aptitud para formar el contenido de la filosofía cristiana o de la teología escolástica, exagerando en cambio todo aquello con que la voluntad y el sentimiento influyen en la fe, en la religión, en la filosofía, caen en el extremo del irracionalismo, más o menos exagerado, como es obvio, según los casos.

Aunque para el fin que ahora nos ocupa no vamos a demostrar por qué razones son falsos estos dos extremos, no obstante para que se tomen en su recto sentido las cosas que diremos en seguida, en favor del conocimiento «por connaturalidad» o «concreto», ha sido preciso que empezásemos poniéndonos en guardia contra el abuso irracionalista que en cualquier ambiente de nuestros días pudiera

(5) DE SPINOZA, Benedicti: *Opera*. Vol. I. Ed. M. Nijhoff, Hagae Comitum 1895, pág. 35: «Ethica ordine geometrico demonstrata». Véase la teorización de este racionalismo extremo en el *Tractatus de intellectus emendatione*, pág. 7-10.

(6) Sobre Blondel véase mi obra *La Filosofía de la Acción*, Madrid 1945, cap. 2, 12, 133; y el n. 502 en el que sólo señalo de paso lo que ahora desarrollo, es decir, lo que hay de acertado en medio de sus exageraciones.

producirse. Más aún, es preciso señalar los límites de este conocimiento concreto que alabaremos, para que sea bien comprendido lo que se dirá de él.

Los modernistas sostenían que mediante el sentimiento como sentimiento (no por el conocimiento racional concomitante, al que de modo accidental pudiera acompañar este sentimiento) el hombre capta inmediatamente a Dios. Una frase típica de la mentalidad modernista que cita, reprobándola. San Pío X en la Encíclica «Pascendi» de 1907, es la siguiente: «la necesidad de lo divino en el espíritu inclinado a la religión, sin que preceda ningún juicio, según los postulados del fideísmo, provoca un peculiar sentimiento: y este contiene en sí implícitamente la misma realidad divina, ya como objeto, ya como causa íntima de sí, y en cierto modo une a los hombres con Dios. Tal es este sentimiento que los modernistas designan con el nombre de fe, y que para ellos sería el principio de la religión» (7).

Pero advirtamos bien un punto: no niega San Pío X que el sentimiento pueda ser una ocasión, un acicate para excitar un conocimiento, de modo que a este conocimiento así vivido no se le pueda reconocer, v. gr. una mayor capacidad de arrastre y eficacia que al conocimiento especulativo, reconociendo que no es el sentimiento mismo en cuanto tal, sino el conocimiento concomitante quien tiene la función de intuir o captar la realidad; lo que rechaza Pío X es el afán de minimizar la función objetivamente aprensora de la actividad racional, para atribuir en cambio una falsa capacidad intuitiva al sentir en cuanto sentir: «in sensu illo, (...) quoniam sensus est non cognitio, Deus quidem se homini sistit»; «en aquel sentimiento, (...) porque sentimiento es, no conocimiento, Dios se presenta al hombre» (8) dice la frase de los modernistas que cita y rechaza San Pío X. En este sentido afirma: «sensu solum et experientia nullo mentis ductu atque lumine ad Dei notitiam pertingi nunquam posse»; «que con sólo sentimiento y experiencia sin nada de dirección y luz del entendimiento no se podrá nunca llegar a una noción de Dios» (9).

La crisis fuerte del irracionalismo modernista pasó. Hubo quienes creyeron que ya no quedaban resabios de esta exageración; pero se equivocaban. En realidad permanecía latente el fondo de esta mentalidad típica del mundo de hoy. No tan descaradamente, sino en tono menor seguía; pero seguía la tendencia a despreciar el conocimiento racional, como es el escolástico, para sobrestimar el intuitivo, experimentado, vivido, afectivo-sentimental. La manifestación pública de esta segunda crisis se vió en 1950 cuando Pío XII nos dió la Encíclica «Humani Generis», «sobre algunas opiniones falsas que

(7) S. PIUS X: *Enc. Pascendi*. Denz. 2074.

(8) *Ibid.*, Denz. 2078. Véase 2079, etc.

(9) *Ibid.*, Denz. 2107.

tienden a destruir los fundamentos de la doctrina católica», según dice el subtítulo.

En esta Encíclica tiene Pío XII un denso párrafo en que de un modo preciso y a fondo, resume la doctrina exacta sobre el doble modo de conocimiento, que tanto nos interesa ahora poner en su punto justo. Por una parte reconoce la existencia e importancia del conocimiento que no es meramente especulativo sino por connaturalidad; pero por otra parte rechaza la exageración que tiende a quitar importancia y eficacia al conocimiento especulativo en cuanto tal, para atribuir al sentimiento y voluntad una capacidad aprehensiva.

Este precioso párrafo termina con unas líneas que resumen su enseñanza y dicen así: «una cosa es reconocer la fuerza de los sentimientos para ayudar a la razón a alcanzar un conocimiento más cierto y más seguro de las cosas morales, y otra lo que intentan estos innovadores, esto es, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierto poder de intuición y afirmar que el hombre, cuando con el discurso de la razón no puede discernir qué es lo que ha de abrazar como verdadero, acude a la voluntad, mediante la cual elige libremente entre las opiniones opuestas, con una mezcla inaceptable de conocimiento y de voluntad» (10).

Era indispensable exponer la exageración del conocimiento «por connaturalidad» precisamente porque ahora vamos a ensalzarlo y a hablar en favor de él. Quedaría sin esta exposición que precede, el doble peligro, ya de extender demasiado su papel propio, ya de rechazarlo, por no advertir que el mismo Papa (de acuerdo con toda la tradición de la filosofía y teología católica) lo admite y circunscribe en sus justos límites, en el mismo momento en que va a reprochar sus excesos.

B) El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios.

Sucedió en cierta ocasión que una muchacha de servicio de una casa particular guardó el alcohol de quemar en una botella vacía que llevaba la etiqueta de vino de Jerez. Poco después otra joven, cuando escanciaba el vino en la copa de un huésped, amigo de la familia, le sirvió alcohol de quemar, en vez de vino de Jerez. Al acercar el huésped la copa a su cara, percibió inmediatamente el olor repugnante del alcohol de quemar, y apartó la copa sin beberlo.

(10) PIUS XII: *Enc. Humani Generis*. Act. Apost. Sed. 42 (1950) 561-578. El texto citado es el párrafo 33. Cfr. *Pensamiento* 7(1951) 469; y la traducción castellana en la misma revista 7(1951) 85. En mi obra antes citada *La Filosofía de la Acción* y en otra, resumen suyo, *Filosofía blondeliana*, Editorial Balmes, Barcelona 1944, hallará algo más expuestos, el lector, estos puntos.

Examinemos en este hecho, que tomamos como ejemplo típico, el aspecto que nos interesa: al sentir el mal olor del alcohol, juntamente conoció que allí había alcohol y por esto rechazó el vaso. Es desagradable el sentimiento que tenemos al acercarnos a una bandeja con carne pasada; y agradable lo que sentimos con el olor de la harina molida y pan fresco, de una tahona. Pero junto con estos sentimientos de agrado y de desagrado tenemos también conocimiento de que hay allí carne pasada y de que en aquella tahona hay flor de harina y pan tierno. Es decir, ha habido aquí una actividad a la vez cognoscitivo-sentimental: conocimiento con sentimiento agradable o desagradable, o sentimiento agradable-desagradable con conocimiento. De un modo parecido sucede a veces que al apetecer un mal (por ejemplo el pecador que quiere el pecado, por el pequeño residuo de bien natural que contiene) tiene junto con la posesión de este pequeño bien el conocimiento y el sentimiento de que ha incurrido en un mal.

Es decir, no se da el sentimiento solo, aislado. El sentimiento, lo mismo que la hiedra, necesita apoyarse para no caer; se ha de injertar en un acto de conocimiento (por pequeño que sea) o en un acto de tender (por insignificante que sea). Puede suceder que a veces sean tan pequeños este acto aprehensivo o este acto tendentivo, y en cambio tan grande la vibración sentimental concomitante, que equivocadamente los tomemos como puro sentimiento, cuando en realidad no es así.

Lo que podemos decir es que hay actividades cognoscitivas tan preferentemente especulativas, que es muy pequeño, y por pequeño pasa inadvertido (y hasta en algún caso no lo habrá) el sentimiento concomitante; por ejemplo, al matemático, o al profesor de lógica, a veces sin darse cuenta se le escapa una frase como «hermosa demostración», con lo cual revela que no carece de todo sentimiento su actividad que parecía sólo razonadora; pero es tan pequeño, que lo que predomina es el lado especulativo, cognoscitivo. En cambio con el sentimiento de bienestar que da la buena salud y una buena comida, es tan pequeño el conocimiento concomitante de la buena disposición, que al hablar de la cenestesia casi únicamente nos fijan en el lado predominante de sentimiento, que hay en esta sensación común o total, como su mismo nombre indica.

La consecuencia que de ahí sacamos es clara: aunque no es lo mismo sentir que conocer (mezclarlos sería incurrir en aquella exageración de que antes hemos hablado, al citar las palabras de San Pío X y de Pío XII) no obstante hay actividades cognoscitivas en que prevalece el aspecto sentimental, o bien actividades cognoscitivas en que prevalece el aspecto puramente aprehensivo; y al revés, actividades sensitivas en que prevalece el aspecto cognoscitivo sobre el que se injertan (por ejemplo el químico que para buscar el amoníaco que tiene en un frasco, los destapa y olfatea), y actividades sensitivas en que prevalece el aspecto sensitivo de tal manera, que casi no advertimos el conocimiento sobre el que están injertadas.

Pues bien, a un conocimiento que no quede en la zona de lo abstracto especulativo, sino que descienda a lo vivido, concreto, sentimental o «por *connaturalidad*», podremos llamarlo, si queremos, *conocimiento sentido*, o bien *conocimiento interno*, en contraposición al que es preferentemente especulativo. De modo paralelo, al sentimiento que no queda en la zona del sentimentalismo, sino que en él predomina el aspecto de injertarse sobre un conocimiento concomitante, podremos llamarlo *sentimiento interno* o *cognoscitivo*, no como si el sentimiento en cuanto tal tuviera virtud aprehensiva (esto sería lo que antes hemos rechazado) sino porque *lo más destacado* en él es que se trata de un sentimiento que se produce después de conocer profundamente su objeto, y además excita a conocerlo más y mejor y a gozar en este conocimiento.

De suerte que en el modo de significar no equivalen las expresiones de *conocimiento interno* y *sentimiento interno*; pero tomadas no formalmente, sino en concreto, o dichas de un todo vivencial, podrán equivaler en el sentido de que la frase *conocimiento interno* excluye el conocimiento puramente especulativo, para denotar el conocimiento por *connaturalidad*, vivido, sentido, que penetra íntimamente en el objeto individual en cuanto individual y que da fuerzas al sujeto que así conoce para proceder a la acción; de modo parecido la frase *sentimiento interno* no en su modo de significar, sino en cuanto designa un conjunto de actividad psíquica, expresa que no se trata del mero sentimentalismo, o sentimiento en que su conocimiento concomitante es despreciable y sin valor, sino al revés de aquel sentimiento que brota de un conocimiento reposado y seguro del objeto.

Ahora bien, en los Ejercicios de S. Ignacio sin exponer estas teorías filosóficas, ni otras científicas, de hecho se habla de tal modo y se guarda tal proceder, que en el fondo se presuponen estas directrices psicológicas para que tenga sentido coherente su modo de decir; esto es, tienen latente los Ejercicios una concepción acertadísima de lo que es la psicología humana y de lo que puede su conocer y su sentir.

Los Ejercicios de S. Ignacio no se contentan con un conocimiento puramente especulativo. A quien nos dijera que ya ha «leído» los Ejercicios, le contestaríamos que no basta «oírlos» o «leerlos» si no los ha «hecho» o vivido: sólo en este último caso tienen su fuerza propia de conversión y santificación. Es el mismo S. Ignacio quien nos lo advierte en la primera anotación: se llaman ejercicios, nos dice, porque así como pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, también prepararse y disponerse activamente para hallar la voluntad divina son ejercicios espirituales.

Ahora bien, aunque la parte especulativa o doctrinal no es de ninguna manera despreciada (y por ello se dan por ejemplo Instrucciones, además de los puntos, en que todo radica en el dogma) no obstante lo que se busca en los Ejercicios no es un mero conoci-

miento teórico, sino una disposición que como disposición previa o medio para su fruto, requiere un *conocimiento sentido*. Por esto encarga al Director que sea breve al exponer los puntos de cada ejercicio; y da la razón con estas palabras: «Porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa, que haga un poco más *declarar* o *sentir* la historia, quier por la ración propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de *más gusto y fruto espiritual*, que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el *mucho saber* harta y satisface al ánima, mas el *sentir y gustar* de las cosas *internamente*» (11), texto en el cual se contraponen con claridad el «mucho saber» o conocimiento preferentemente especulativo, y el «sentir y gustar internamente», que procediendo de la «ración propia» (o bien otras veces de una directa acción divina sobre el alma) significan el conocimiento que antes hemos llamado «por *connaturalidad*» y que ahora se llama «sentir internamente».

Es verdad que a través de todos los Ejercicios sigue S. Ignacio fielmente esta norma, pues no da en ellos aquellos conocimientos que serían puramente un pábulo a la curiosidad intelectual. ¿Qué le costaría a él que estuvo en Jerusalén y leyó los libros piadosos de su tiempo, dar pormenores de carácter bíblico en la composición de lugar? Sin embargo no los da: refiere fielmente la «historia», que es la base racional requerida: y en seguida deja al ejercitante que por su cuenta la imagine como quiera (12), para trabajar en conseguir con el ejercicio de sus facultades racional y afectiva esta como *connaturalidad* o conocimiento interno en que el sentimiento se injerta maravillosamente sobre ellas y les entraña más íntimamente su objeto.

(11) *Ejercicios*, n. 2. Por esto encarga también al ejercitante las paradas, es decir, que donde halle lo que desea, gusto, consuelo, materia de pensamientos sentidos y penetrantes, se detenga sin ansias de pasar adelante, porque esta actitud de aprecio del sentimiento rectamente ejercitado no sólo conduce normalmente a lo que se llama oración afectiva y contemplación adquirida, sino que ya inmediatamente da conocimiento interno, más provechoso que una aprehensión extrínseca.

(12) «Ver el camino desde Nazaret a Betlem, considerando *la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuevas* sea el tal camino. Asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, *cuán grande, cuán pequeño, cuán bajo, cuán alto, y cómo estaba aparejado*», n. 112; «considerar el camino desde Betania a Hierusalem, *si ancho, si angosto, si llano, etc.*; asimismo el lugar de la cena, *si grande, si pequeño, si de una manera o si de otra*», n. 192 «considerar el camino desde monte Sión al valle de Josafar, y asimismo el huerto, *si ancho, si largo, si de una manera, si de otra*», n. 207.

No sólo esto, sino que la «aplicación de sentidos» (13) es uno de los medios normales en cualquier materia de que se trate (dentro o fuera de Ejercicios, en un orden natural o sobrenatural) para ayudar a adquirir el conocimiento «concreto» de que hablamos. Ya recordamos por aquellas palabras citadas antes, de Santo Tomás, que el «habitus» (que normalmente se engendra con el *ejercicio* o trato sobre el objeto concreto) es lo que da al hombre cierta «compassio» o «connaturalitas», para aprehender mejor, más íntimamente y con más gusto, su objeto. En el proceso ordinario de la oración se pasa de modo normal por un período discursivo (es decir, preferentemente discursivo), por otro período a afectivo (es decir, preferentemente afectivo) para llegar al contemplativo, que es una de las maneras, la más excelente de «conocimiento interno» o «por connaturalidad».

Los Ejercicios de San Ignacio, cuando se hacen bien, logran en el que se ejercita, este conocimiento interno, que tantas veces sale a la pluma de San Ignacio. Por ejemplo en la materia de la primera semana, que es de los pecados, quiere que se sienta de tal modo su fealdad, gravedad y malicia, que el ejercitante derrame abundantes lágrimas (14); como también por la pasión de Cristo en la tercera semana (15), con las cuales confirma el aborrecimiento al pecado sobre el que razonó en la primera semana (16).

Pues bien, cuando habla de los pecados, que ha hecho así sentir (por las lágrimas) y sentir internamente (porque estas lágrimas no son de sensiblería, sino que brotan de una verdad rumiada, ponderada y con toda la adhesión afectiva) emplea San Ignacio tales frases, que se ve claramente cómo equipara el sentir internamente al conocer internamente. Por ejemplo cuando pide el fruto de que «sienta interno conocimiento de mis pecados» (17) nos da una frase que claramente indica que según él, el «conocimiento interno» se «siente».

En verdad, el ejercitante que ha derramado abundantes lágrimas por sus ofensas a Dios, aprobará de lleno la frase de San Ignacio: «en los tales ejercicios espirituales se conocen interiormente los pecados y la malicia dellos» (18). De modo parecido, al pretender en la segunda semana no un conocimiento meramente teórico, de Jesucristo, sino un «conocimiento interno» (19) nacido del ejercicio o ejercicios en que se le contempla «como si presente me hallase» (20),

(13) Por ejemplo la de la Primera Semana (n. 65-71) o la de la Segunda Semana (n. 121-126), que ha de hacerse de modo parecido durante todos los Ejercicios, (n. 72).

(14) *Ejercicios*, n. 55, 4, 78, 87.

(15) *Ibid.*, n. 48, 203.

(16) *Ejercicios*, n. 193.

(17) *Ibid.*, n. 63.

(18) *Ibid.*, n. 44 b.

(19) *Ibid.*, n. 104.

(20) *Ibid.*, n. 114. Lo que hemos expuesto en esta primera parte de

concreto y viviente, con la continua petición y coloquios, se rebasa en mucho el estadio puramente informativo e intelectual, para pasar al afectivo, cuya fuerza, podríamos decir jugando con la palabra, es no sólo afectiva sino efectiva. La misma psicología se descubre en los Ejercicios de la tercera y cuarta semana, sin que nos sea ahora preciso exponerlo con más pormenor, porque es evidente, según creemos, con lo que llevamos dicho hasta ahora.

C) Conclusión.

Terminando con un resumen la primera parte de nuestro estudio podríamos encerrar en unos breves enunciados o tesis las principales conclusiones a que hemos llegado, o que se desprenden por sí mismas:

1.^a La actividad cognoscitiva humana presenta ricas modalidades; y es un error del racionalismo sobrevalorar el conocimiento teórico, abstracto o especulativo;

2.^a hay en efecto, además de él, otra modalidad que es el conocimiento por connaturalidad o contemplativo, con que se siente conocimiento interno.

3.^a Acerca de él se corre el riesgo de la mentalidad predominante hoy, de despreciar el rango propio e insustituible del primero, para exagerar el papel del segundo: esto sucedería si se pretendiese substituir la ciencia y demostración racional, sistemática y abstracta, por la contemplación (tal es la tendencia exagerada por ejemplo de los modernistas, de Blondel y de otros muchos autores modernos); o bien, si se pretendiese atribuir a los sentimientos y afectos de la contemplación como tales un papel intencional formalmente, aprehensivo del objeto, no por razón del conocimiento concomitante, previo y consecuente; o bien si se declarase radicalmente irracional el contenido vivencial de estas actividades, etc., de modo que su estudio, examen y criterio no estuviese sometido a la razón y a la filosofía o a la teología especulativa.

4.^a Lejos de esto San Ignacio muestra en sus Ejercicios un alto aprecio de la actividad racional y discursiva, no sólo porque en la actividad racional coloca la vía ordinaria y la raíz del sentimiento interno que busca, sino además porque lejos de toda sensiblería quiere que el sentimiento sea interno, es decir, nacido siempre de una consideración histórica y dogmática bien fundada, encuadrado dentro del «sentir con la Iglesia», regido por las instrucciones doctrinales que da y que sugiere, en una palabra, sin pretender nunca que con la actividad sentimental como tal, se suplantase o substituya el legítimo papel aprehensivo y doctrinal de la razón y de la filosofía y teología.

nuestro estudio puede hallarse en la ponencia que leímos en la Semana de estudio de Ejercicios Espirituales de Salamanca (enero 1956), en cuyas Actas se ha publicado (*Miscelánea Comillas*, 26 (1956), 113).

Tomando el conocimiento así, tal como nos lo presenta la psicología íntima de los Ejercicios, son como se ve, algo de tanta actualidad, que si nos ha sido preciso insistir en algún punto ha sido en el peligro de que se exagere hoy día, como se ha visto en el «modernismo» y en la «teología nueva».

Cuando los Ejercicios producen en el alma una acción profunda, engendradora de energías para el ejercitante, tienen ahí uno de sus secretos; cuando falla su eficacia, reside con frecuencia ahí la causa de que el ejercitante no obtenga el fruto debido: el ejercitante no se ejercita, sino que pasivamente escucha una serie de sermones, que si le dan un conocimiento, será puramente teórico; y si le mueven la sensibilidad, será una ráfaga momentánea (como la emoción de una poesía o de una sinfonía) que distan inmensamente del sentimiento interno y del conocimiento interno.

Más aún, examínense ciertas formas modernas de apostolado, algún tanto exageradas a veces, que todos conocemos. En el fondo, ¿qué es lo que inconscientemente buscan y provocan, sino una disposición activa de todo el hombre, para que haga descender las verdades de Fe desde la zona puramente teórica al campo de la experiencia vital y sentida? En este fondo bueno concuerdan con los Ejercicios.

En lo que discrepan es en que estos procedimientos modernos pretenden conmutar la corriente a base de un *choque* afectivo-sentimental; mientras que en los Ejercicios se busca la adhesión vital que sigue al *conocimiento contemplativo*, a base de una firme *base racional*, de modo que lejos de una explosión sentimental momentánea radica su fruto en esta disposición íntima que se produce normalmente en aquel que identificado con una verdad por su larga y amorosa contemplación, decide abrazarla con toda su alma. De modo semejante a como una madre tiene energías para sacrificarse por su hijo porque el conocimiento de lo bueno que su hijo tiene, desborda mucho el conocimiento puramente teórico de las fichas caracteriológicas, y desborda también el mero arrebató sentimental de un momento.

III. La voluntad afectiva o "pondus" del alma

A) Nociones filosóficas.

San Agustín, dotado de tan finísima inteligencia para penetrar en los secretos del alma humana, observa en sus Confesiones que la voluntad tiene su «pondus», un peso, gracias al cual tiene fuerzas para ir a dondequiera que va.

En tiempo de San Agustín estaba en vigor la antigua teoría científica que dividía los cuerpos en graves y ligeros. Cada cuerpo, según esta teoría, tiene su lugar propio: los cuerpos pesados, como las

piedras, tienen por lugar propio el centro de la tierra, y por esto si se las deja en el aire, caen dirigiéndose a él; en cambio los cuerpos ligeros, como el fuego, tienen su propio lugar arriba y por esto suben, tanto el fuego como el aire caliente. El peso es la fuerza oculta y misteriosa que arrastra cada cuerpo a su propio lugar.

Con belleza de estilo, digna del antiguo profesor de retórica de Cartago, San Agustín echa mano de esta teoría, para aplicarla al corazón humano y a lo que es su «pondus», el peso que lo mueve, o sea el amor. Estas son sus palabras: «Todo cuerpo con su peso tiende al lugar que le es propio. El peso no tiende necesariamente hacia lo bajo, sino hacia su lugar. El fuego tiende hacia arriba; la piedra hacia abajo, Gobernados por su propio peso, acuden a su lugar propio. El aceite derramado en el agua se eleva sobre el agua; el agua derramada sobre el aceite se coloca debajo del aceite. Gobernados por su propio peso, acuden a su lugar propio. Lo que no está en su sitio está inquieto; se le pone en él y descansa. Mi peso es mi amor; donde quiera soy llevado, es él quien me lleva. Vuestro don nos inflama y nos lleva hacia arriba; nos enardece y subimos» (21).

Así como dijimos en la parte anterior, referente al conocimiento, que además del conocimiento teórico o especulativo, hay un modo de conocer más íntimo y cálido, acompañado de sentimiento, que San Ignacio llama «conocimiento interno», de modo parecido hemos de notar ahora otra importantísima faceta de la psicología de los Ejercicios: hay dos modos de querer: uno, es la decisión fría y a modo de sentencia judicial, con que a veces el hombre elige las cosas que no le tocan de cerca, o las cosas que hace sin querer a fondo hacer; otro es la decisión que tiene el alma cuando pone todo su «pondus», su peso o apego para adherirse fuertemente a algo: es el amor.

El Rdo. P. José Calveras tiene el mérito de haber introducido en su obra *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* para la interpretación de las palabras de San Ignacio, esta teoría psicológica del «afecto», que realmente es la clave para entender la armazón de gran parte de los Ejercicios. Por mi cuenta aproveché y resumí su explicación en un libro titulado *Teoría de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (22).

Podemos anunciar ahora brevemente este punto así: es un hecho psicológico que nuestra voluntad (dejemos aparte ahora el apetito sensitivo) tiene modalidades distintas en su proceder. Fundamentalmente son por lo menos dos, que podemos designar con los nombres de «voluntad electiva» y «voluntad afectiva».

La voluntad electiva se da en aquel que considerando racional-

(21) SAN AGUSTIN, *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de Lorenzo Ribet. Madrid 1942 Libro XIII, cap. IX, pág. 476.

(22) Editorial Librería Religiosa, Aviñó 20, Barcelona, pág. 27 y sigs.

ment: los motivos que tiene para tomar una decisión o elección, la toma aunque no le sienta ningún amor; elige aquello con serenidad o hasta quizá con frialdad. Por ejemplo aquel que elige quedarse en casa en vez de salir a paseo.

Además de esta voluntad electiva se da la actividad de la voluntad afectiva, en aquel cuya voluntad está establemente inclinada a un objeto, es decir, lo ama, está apegado a él. Por ejemplo, una madre que quiere quedarse junto a la cuna de su hijito moribundo en vez de salir a paseo. Eligió quedarse cuando le propusieron ir a paseo; pero esta elección no era fría, sino algo que iba acompañado de toda la adhesión del alma.

Los caracteres psicológicos con que se manifiestan y se describen estas dos actividades diversas de nuestra voluntad, pueden resumirse así: la voluntad *electiva*, a) tiene más la preponderancia de los motivos racionales, que los impulsos vitales (aunque éstos, por lo menos en un cierto grado también quedan); b) es por tanto más lúcida, pero menos cálida; c) cuando sobrevienen grandes dificultades y sufrimientos en la prosecución de lo que ha elegido, se siente fría; le cuesta hallar energía para vencer los obstáculos y perseverar contra su impulso; d) es fácil cambiar su elección o sea su objeto por otro, cuando se cambia la luz de los motivos racionales (naturalmente no se cambian con facilidad si éstos permanecen mostrando su fuerza; pero si éstos ya no la muestran, entonces se cambian los motivos y también sin dificultad el objeto de elección); e) en presencia de su objeto no hay trepidación afectiva, sino serenidad; no brotan impulsos y sentimientos hacia él. La voluntad *afectiva* por el contrario, a) tiene más la preponderancia de los impulsos vitales que de los motivos racionales (aunque éstos, por lo menos en un cierto grado también quedan); b) por tanto es más cálida y menos lúcida; c) cuando sobrevienen grandes dificultades y sufrimientos, tiene el rescoldo del amor, que la empuja y por tanto halla energía y recursos insospechados para vencerlos y perseverar; d) es muy difícil cambiarla: puede siempre el hombre libremente determinarse a lo contrario de aquello a que se siente apegado, determinación que tomará mediante su voluntad electiva, es decir, ejercitada electivamente; hasta puede rechazar la consideración de los pensamientos que le acuden en favor del objeto a que está apegado y puede buscar razones en contrario, etc.; puede luchar contra sus impulsos ridiculizando ante sus ojos sus atractivos y disminuyendo su valor; por tanto puede permitir que el impulso previo poco a poco se convierta en amor o que al revés no se ponga ahí el peso del afecto; pero una vez se ha entregado el amor o apego, es muy difícil que con solas consideraciones frías se quite; se requiere normalmente para ello el concurso de otras fuerzas afectivas; e) en presencia de su objeto, hay trepidación afectiva; el amor suscita constantemente sentimientos e impulsos hacia la posesión del objeto amado.

Como dijimos a propósito de la primera parte, también aquí hay

peligro de desviación por exagerar en los dos sentidos opuestos. El racionalismo exagera tanto el factor racional que para él es sólo el mayor peso del motivo racional el que determina lógicamente la elección libre; y por tanto cuando el entendimiento aprehende un bien mayor, sigue su elección. Tal sería el modo de pensar de Leibniz y de otros filósofos racionalistas de la Aufklärung. En el extremo opuesto (que es el extremo que hoy día prevalece) es el amor ciego el impulso vital, quien lo hace todo y las razones sólo serían los disfraces de que se valdría y vestiría la vida o impulso ciego para justificarse ante sus propios ojos. Tal sería por ejemplo la doctrina de Bergson, Jaspers o Sartre, aunque naturalmente en distinta medida. En este momento no interesa, ni me es posible, detenerme en una discusión sobre este punto, para la que basta con remitirme a un estudio algo más detenido que publiqué en la revista *Pensamiento* (23).

Sólo añadiré a guisa de conclusión que la realidad psicológica que está de acuerdo tanto con los hechos del alma humana, como con toda la filosofía escolástica es que en la determinación libre del hombre, los factores humanos que intervienen en la elección son dos: el factor racional y el factor impulsivo. Puede la razón representar la verdad, pero siempre le queda al hombre el poder (a merced de su impulso) de apartar la mente de la consideración de aquellos motivos y buscar otros, que aparezcan más o menos conformes con aquello a que realmente se ha abrazado la voluntad. Y al revés, puede el hombre experimentar impulsos hasta fortísimos, tanto de la sensibilidad, como del amor o apego volitivos, pero le queda siempre el poder de afianzar y remachar la luz racional, para llegar a contrarrestar el impulso afectivo.

Precisamente por esto tiene sentido y es un hecho la certeza libre, cuya fuerza objetiva es ontológica, pero cuya fuerza subjetiva para vencer la inercia vital viene de la voluntad; es decir, la voluntad influye en el entendimiento. También por esto peca aquel que se entrega a merced del impulso vital que le ofusca con la «fascinatio nugacitatis» que «obscurat bona», pues con su entendimiento podría desviar y encauzar de otro modo el mismo impulso vital en busca del bien y de la felicidad: amarlos y tender a hallarlos, sí, pero podría poner «su» bien y «su» felicidad en otro objeto más digno (24).

En una palabra, la verdadera sabiduría en este punto consiste en aprovecharse bien de toda la inmensa fuerza de motivación racional (contra el irracionalismo moderno) pero no imaginarse que se ha llevado a fondo el arreglo de la voluntad hasta quitar el «afecto desordenado», es decir, el apego afectivo poniendo junto con el aborrecimiento a lo que efectivamente se rechaza, el amor o apego opuesto,

(23) *Metafísica de la libertad humana*. *Pensamiento* XII (1956) 215-223.

(24) Véase, si interesa un mayor desarrollo de este punto el artículo *Todo o Nada*. *Espíritu* 2(1953) 115-128.

amor que haga descansar todo el «pondus» o afectividad del alma en el verdadero bien.

La maravillosa riqueza de la psicología del alma humana es la que está constantemente en juego en todas las prescripciones y actos de los Ejercicios. Aunque no tuvieran otros títulos, bastaría esto para que fueran un libro no sólo extraordinario sino de suma actualidad.

B) *La voluntad afectiva en el libro de los Ejercicios.*

Imaginemos el caso de una persona que ha contraído un hábito vicioso cualquiera. En las horas de reflexión serena y tranquila, en que está libre de la tiranía de la pasión, ve claro y condena su conducta, o por lo menos allá en lo hondo siente descontento, vacío, se avergüenza de sí mismo. Imaginemos que se convierte: un hecho como la muerte repentina de un familiar, o un sermón de misión, o la conversación con un sacerdote, etc., le han impresionado. Cuando decimos que se ha convertido, suponemos que él ha dicho: «elijo no pecar más, no quiero volver a pecar». Hay en él, pues, voluntad electiva.

Pero quizá quede en el fondo intacta la voluntad «afectiva», no digo ya los impulsos de la sensibilidad, sino el descanso afectivo de la voluntad en aquello que todavía ama, amor que pondrá en juego (con interacciones mútuas innegables) los impulsos constantes del apetito sensitivo.

Pregunto, ¿perseverará este hombre? ¿mantendrá firmemente la buena elección hecha?

Desde luego la gracia de Dios puede hacer todo y hay casos en que es milagrosa su eficacia; no lo discutimos. También es verdad que aquel hombre si está en las disposiciones normales realmente puede perseverar. Pero si prescindimos de estas consideraciones y miramos sólo lo que probablemente sucederá en aquel que se ha enfrentado con su hábito vicioso y amor desordenado, mediante un mero y simple acto o resolución, que ha dejado intacto todo el fondo afectivo o apego, lo que probablemente sucederá, decimos, es que a la larga el amor desordenado suscitará constantemente impulsos que finalmente acabarán por arrastrar otra vez la voluntad «electiva».

Es decir, si la conversión tuviera que durar sólo unos días podría bastar con la resolución de no pecar; pero si ha de durar largo tiempo, la mala disposición latente en lo hondo tenderá a salir a flor de conciencia: el apego interno o amor, aquel descanso o «pondus» del alma, que todavía querría hallar alivio de su hambre de felicidad en el mal, se manifestará trayéndole constantemente sentimientos de atracción al mal y de repulsión de lo opuesto. En estas circunstancias la voluntad se hallará débil y sin fuerzas para perseverar. Es moralmente improbable que su voluntad «electiva» permanezca desde el primer momento con tal firmeza que no se deje arrastrar ninguna otra vez.

Ahora bien, a veces nos imaginamos que la conversión y también el ascenso del convertido a una vida más perfecta habría de hacerse así, olvidando con ello la psicología real del hombre: «Quiero» cambiar; después se halla sin fuerzas ante el atractivo «afectivo» del mal: al caer se sorprenderá vivamente de que habiendo querido sinceramente lo mejor, vuelva a lo que juzga peor, «video meliora proboque, deterioraque sequor»; al comprobar que se suceden estas constantes sorpresas se injuria a sí mismo, forcejea aherrojado por unas cadenas que querría romper, bendice la ayuda de la religión que le hace «más hombre», más «dueño de sí» y no comprende cómo a pesar de todo advertida y conscientemente se echará de nuevo en el lazo maldito que lo envilece. ¿Qué pasa con este hombre?

Desde luego hay aquí un factor divino, la gracia de Dios, que el hombre ha de implorar constantemente y con humildad (no como quien exige, ni con arrebatos nada humildes, sino con una actitud constante de humildad e ininterrumpida oración). Hay también medios humanos (como evitar los peligros, ponerse en el ambiente adecuado, etc.) que se han de tomar. Todo esto es verdad y ni pretendo negarlo, ni disminuir su importancia; sólo pretendo poner de relieve el aspecto psicológico que aunque sólo sea «un» factor, uno solo, no obstante también interviene, aunque a veces no lo tenemos en cuenta. Pues bien, el fracaso de este hombre, mirado como hecho psicológico, por doloroso y trágico que sea es un fracaso explicable.

Aquel hombre ha procedido como si en su alma no hubiera más que la voluntad «electiva», fría y serena, que sigue el dictamen de la razón y el impulso de la recta voluntad deseosa del verdadero bien. Pero en la realidad no hay sólo esto. El alma del hombre es más compleja y profunda; tiene otras zonas, otros resortes secretos que también influyen y que él no ha tenido en cuenta. La disposición del corazón no se muda en un instante, con decir «quiero, elijo cambiar». Estas fuerzas cómplices son las que al fin, asediando constantemente la torrecilla inaccesible y encumbrada del «yo» libre, acaban, si no escalándola, por lo menos minando por lo bajo sus muros y derribándola.

Pues bien, la psicología íntima de los Ejercicios es enteramente opuesta a ese esquema falso del hombre, que con frecuencia nos formamos. Los Ejercicios van a quitar el «afecto desordenado», este «pondus» del alma o «amor secreto», sin cuyo cambio ningún cambio será normalmente duradero.

Ya en el mismo título de los Ejercicios se dice lo que se pretende con ellos: vencerse y ordenar de tal manera el alma, que en su proceder no se determine por ninguna «afección» que sea «desordenada».

Según este intento manifestado desde el principio, van desarrollándose los Ejercicios, con una psicología extraordinariamente fina y penetrante. Suponen ante todo que el ejercitante está (como indica

su mismo nombre) en ejercicio o acción, haciendo con toda diligencia cinco horas de oración cada día (25). Naturalmente hay una diferencia inmensa entre oír en actitud pasiva unos sermones cuya evidencia y fuerza se meterá en el alma quizá a pesar del ejercitante, con una emoción pasajera, y por otro lado el poso de amor que deja en el alma el conocimiento interno de largas horas de oración.

Otro rasgo muy importante de psicología encontramos en el mismo liminar de los Ejercicios: la anotación 16: «si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal afectada [...] debe afectarse al contrario instando, en oraciones y otros ejercicios espirituales, y pidiendo a Dios nuestro Señor el contrario» (26). ¡Cuánta verdad entraña esta actitud! Muchas veces el que se deja arrastrar por sus apegos, estos idólos que medio inconscientemente al principio se fabrica cada uno en su interior, no tiene el valor de enfrentarse con ellos, cuando afloran a la plena conciencia; busca paliativos y medias tintas que no extinguen el amor. Cuando el alma en cambio, decidida y claramente los rechaza, «instando en oraciones y pidiendo el contrario» se quiebra entre las manos el ídolo de barro ante el que quemaba incienso.

Para no alargar esta exposición únicamente enumeraré (sin comentarlos) algunos de los puntos en que los Ejercicios dirigen su batería a la raíz del mal que es el «afecto desordenado», amor sin cuyo arreglo no hay fruto duradero.

Ante todo el mismo Principio y Fundamento declara el programa y el modo de ejecutarlo: «hacernos *indiferentes* a todas las cosas criadas [...] en tal manera que *no queramos* de nuestra parte» (26) más una cosa que otra. No se trata aquí, como a veces equivocadamente imaginan algunos, de que se suprima el apetito sensitivo (pues sería absurdo), ni de que no sienta la voluntad la impresión o primer atractivo espontáneo, sino de que «no queramos» no pongamos el peso y descanso del afecto, es decir, el amor, sino en cuanto lleva a servir y glorificar a Dios.

Entrando ya en los Ejercicios de la primera semana se advierte en seguida que no se contenta San Ignacio con obtener del ejercitante una fría determinación, sino que van a quitar el apego o amor, y por esto habla tanto de las lágrimas: «lágrimas por mis pecados» (28); «hallar lo que buscan, es a saber, contrición, dolor, lágrimas por sus pecados» (29); «sentir pena, dolor y lágrimas por nues-

(25) *Ejercicios*, n. 12, 13.

(26) *Ibid.*, n. 16.

(27) *Ibid.*, n. 23.

(28) *Ibid.*, n. 55.

(29) *Ibid.*, n. 4.

tros pecados» (30); «interna contrición de sus pecados o llorar mucho sobre ellos» (31); «halla lo que desea, así como lágrimas» (32); pues las lágrimas «por el dolor de sus pecados» son «motivadas a amor de su Señor» (33), es decir, precisamente por suponer el aborrecimiento del mal, o sea desarraigo del amor perverso, dejan en el alma el amor al bien.

También por esta razón encarga San Ignacio en el tercer y cuarto ejercicio (que se repetirán cada día durante toda la primera semana, cuando se hacen los ejercicios típicos) aquellos tres preciosos coloquios en cada uno de los cuales el ejercitante realmente «ejercitándose» (pues ha de pedir el fruto que quiere obtener) suplica además del «conocimiento interno» de los pecados, el «aborrecimiento» de lo mundano, aborrecimiento que por ser lo más radicalmente opuesto al amor o apego, lo arranca.

De un modo parecido en la segunda semana se dirigen los Ejercicios a quitar el amor desordenado, pero en lo que es materia propia de la segunda semana, que ya no es el pecado, ni lo pecaminoso, sino aquello que aun siendo de suyo lícito, no se ama tanto cuanto conduce al mayor servicio de Dios, sino por un amor meramente natural a todo lo que es comodidad y honores, con lo cual, estando el alma replegada sobre sí misma, y poniendo su fin, su descanso o complacencia en un bien inmediato, no tiene capacidad para poner todo el peso de su amor en Dios.

Por esto se hace aquella magnífica oblación y petición de la contemplación del Rey Temporal (34) en la que el alma declara que «quiere, desea y es su determinación deliberada», precisamente lo opuesto al apego a los bienes terrenos. Una oblación tan sincera, tan firme y reiterada, si bien no quita la repugnancia natural a las privaciones de la pobreza y de la humillación, por lo menos da un serio golpe al amor desordenado al bienestar (término y descanso del corazón) en la riqueza y en la consideración o excelencia.

Pero precisamente porque es tan íntimo nuestro apego natural a estos bienes no por Dios, no mirando sólo cuanto conducen a su servicio, sino como fin nuestro, por ello se reiteran los actos de desarraigo: en el tercer punto de la contemplación del Nacimiento del Señor (35), verdadero compendio de nuestras repugnancias más íntimas. Como si esto fuera poco, se repiten estas consideraciones a lo largo de toda la segunda semana (36).

(30) *Ibid.*, n. 78.

(31) *Ibid.*, n. 87.

(32) *Ibid.*, n. 89.

(33) *Ibid.*, n. 316.

(34) *Ibid.*, n. 98.

(35) *Ibid.*, n. 116.

(36) *Ibid.*, n. 118-119.

La penetración en nuestra psicología hace ver a San Ignacio que es tan difícil contrarrestar nuestro apego a la comodidad de la riqueza y a los honores, que no los tomaremos o dejaremos mirando sólo si sirven y en qué medida a Dios, sino por sí mismos, porque descansa en ellos nuestro corazón terreno. Por ello el ejercitante ha de volver a lo mismo en la meditación de Dos Banderas, pero con la particularidad de que en ella el ofrecimiento hipotético de la contemplación del Rey Temporal («si quiere su santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado») se cambia ahora en petición absoluta y firme: es el triple coloquio de Dos Banderas (37), que se repetirá varias veces.

¿Hemos desarraigado ya con ello el amor desordenado a la comodidad y a nuestra excelencia natural? San Ignacio, fino psicólogo, bien conoce que un mero «elegir», un «querer», quizá no ha llegado todavía a la zona «afectiva» del alma. Por esto la meditación de los Tres Binarios contribuye de nuevo a este fin, y más aún los anteriores coloquios: «es de notar, que cuando nosotros sintimos afecto, o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a la pobreza o riqueza, mucho aprovecha 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, sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad» (38).

Finalmente podría parecer que por íntimo que sea el amor, ya lo hemos desarraigado. No lo cree así San Ignacio, puesto que vuelve a la carga una vez más, y ahora con la consideración de Tres Maneras de Humildad, la última de las cuales, para mayor eficacia, da el paso de mostrar vinculada la humillación y la pobreza con Jesucristo, a quien el ejercitante ha contemplado como a su máximo bienhechor y amante, o sea Redentor.

No basta quitar del alma un amor, si no se pone otro en su lugar. El vacío absoluto es inestable, así en el espíritu, como en las leyes de los cuerpos. ¿Cómo llenar el hueco que va dejando en el alma la renuncia a sus amores más íntimos? Nuestro espíritu necesita hallar descanso en algo, poner la complacencia de su corazón en alguna cosa. Sin este desahogo no puede vivir. A esto tienden (además de pretender otros fines) la Tercera y Cuarta Semana.

Cuando dos personas se aman mucho, uno de los efectos e indicios del amor consiste en que se borran los confines del «mío» y «tuyo», para dar lugar a lo «nuestro». Los triunfos y los fracasos del otro son mirados como propios. Sus intereses son míos, dice el amante; y los míos son del amado.

Recuerdo haber leído una vez una poesía francesa, la cual, aunque un poco truculenta, por el modo de pintar el desinterés propio,

(37) *Ibid.*, n. 147.

(38) *Ejercicios*, n. 157.

típico del amor, no obstante presenta esta realidad. Un joven dijo a su novia: ¿qué quieres que te dé? Ella le respondió: la cabeza de tu madre. Ya se la llevaba el chico envuelta en un papel de periódico, cuando tropezó, cayó, se deshizo el envoltorio y la cabeza cayó rodando a sus pies. Se inclinó el joven a recogerla, cuando la cabeza se puso a hablar y le dijo: hijo mío, ¿te has hecho daño?

Para aquella madre que tiene toda la complacencia de su corazón en su hijo, las noticias de los sufrimientos de su hijo la afligirán como penas propias, porque su hijo es suyo. Si el amor es aún más íntimo, no sólo se afligirá de las penas de él como si fueran propias, sino que hasta las alegrías, triunfos y gozos de su hijo serán sentidas por ella enteramente como alegrías, triunfos y gozos propios.

En la Tercera Semana el ejercitante pretende precisamente entristecerse con las penas de Jesucristo, su máximo bienhechor y amante (39) como si se tratase de sus sufrimientos propios, pues todo esto lo padece «por mí» («por mis pecados va el Señor a la pasión» (40) dice San Ignacio).

No es la Tercera Semana la cumbre a que pueden llevar los Ejercicios en su afán por quitar amores desordenados para que por el contrario sólo en Dios y tanto cuanto conduzcan a El, ame las otras cosas. El término de esta ascensión del alma durante los Ejercicios, lo señala la Cuarta Semana; y la psicología de los Ejercicios para dar este último paso, es finísima: el hombre necesita *descansar psíquicamente en algo*, poner en algo su ideal, su amor y felicidad; mientras no halle en Dios esta *felicidad que necesita*, la buscará fuera de Dios (en la propia excelencia *natural* y en la propia *felicidad natural*), creando con ello de nuevo un amor desordenado, un afecto desordenado, que a la larga arrastrará a la voluntad «electiva», inclinándola al pecado.

Es Dios quien ha puesto en lo hondo del espíritu del hombre la doble tendencia a su propia *excelencia* y a su propia *felicidad*. No se han de suprimir estas tendencias connaturales (sería mutilar al hombre); lo que ha de hacer el hombre que quiera subir a la santidad es que su objeto esté en Dios; que en vez de deleitarse y descansar en que los hombres le tengan por excelente y eximio (ello sería una manifestación de un apego latente o amor natural, que por tanto dificulta al corazón que descansa en Dios) ha de buscar ser excelente ante los ojos divinos, querer oír su alabanza. En vez de buscar la felicidad por sí misma en los placeres y comodidades de acá, ha de hacer descansar todo el «pondus» de su alma en la felicidad que le da la comunicación con Dios y con sus dones y gracias. No impide la desolación esta felicidad íntima en el que verdaderamente ama, como la madre descansa pensando en la felicidad y

(39) *Ibid.*, n. 193.

(40) *Ibid.*, n. 193, 197, 203.

bien de sus hijos, por muchos sinsabores y sufrimientos que le den. Quien así ha vaciado su corazón de otros amores, para poner en su lugar el amor a Dios, bien puede comprender (¡con conocimiento íntimo, no meramente teórico!) que «tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés» (41).

Precisamente por ello San Ignacio, que con tan finísima psicología ha ido ordenando los diversos ejercicios, después que ha conseguido del ejercitante que tan sincera y reiteradamente renuncie al amor de lo de acá, le enseña a saber buscar su felicidad en la felicidad de Jesucristo, en los grandes intereses de Dios que son las almas, y con ello la glorificación y posesión de Dios.

A este fin ya en la petición (o fruto que se quiere conseguir) de la primera contemplación de la Resurrección, pide el ejercitante «gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo Nuestro Señor» (42). Si el alma no ama de veras, no podrá gozarse, quedará fría e indiferente porque no ha habido fragua de amor que realizase esta fusión de intereses. Por esto señala acertadamente el P. Calveras que es éste un indicio o termómetro que mide los grados de verdadero amor: en las horas de dar suelta a la imaginación, ¿qué piensa, qué revuelve el alma? ¿en qué halla el descanso afectivo que necesita? Si el alma llega a que habitualmente (no en sólo un momento de fervor aislado, ni con meras palabras, como es evidente) los grandes intereses de Dios en el bien de las almas, la grandeza y bondad de Dios, sean efectivamente su descanso afectivo, entonces estará ordenado su amor propio. Entonces pondrá su excelencia y felicidad allí donde realmente están, y donde estarán de hecho por toda la eternidad desde el momento en que el alma llegue al premio de la gloria.

La magnífica cúpula de este grandioso edificio la construye San Ignacio con la última contemplación, llamada contemplación para alcanzar Amor, que encierra la disposición psíquica que al salir de los Ejercicios debería mantener el ejercitante para toda su vida.

Santo Tomás encierra en un precioso artículo una descripción magnífica del amor de amistad, que corrobora todo lo que venimos diciendo sobre la psicología de los Ejercicios (43). El amor, dice, causa en el espíritu de los que se aman una mutua inhesión. En efecto, tanto en el conocimiento (de que hablamos ya antes), como en la voluntad (de que hablamos ahora) se da esta inhesión mutua.

En el conocimiento, «amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur»: «el amante

(41) *Ibid.*, n. 189.

(42) *Ibid.*, n. 221.

(43) I^a IIae., q. 28, a. 2.

no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza por investigar internamente lo que pertenece al amado, y así penetra en lo íntimo suyo».

Prosigue Santo Tomás: «En cuanto a la potencia apetitiva, se dice que el amado está en el amante, en cuanto está por cierta complacencia en su afecto; para deleitarse en él, o en sus bienes». Ahora bien, en el amor de amistad (más alto que el de concupiscencia) esto se hace «propter complacentiam amati interius radicatum; unde et amor, dicitur intimus, et dicuntur viscera charitatis»; se hace, pues, «por la complacencia del amado radicada internamente, por donde el amor es llamado íntimo, y la frase entrañas de amor».

Así, pues, «in amore vero amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona, vel mala amici, sicut sua, et voluntatem amici, sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona, vel mala pati, et affici; et propter hoc proprium este amicorum eadem velle, et in eodem tristari, et gaudere, secundum Philosophum (...), ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato: in quantum autem e converso vult, et agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante»; «en el amor de amistad el amante está en el amado, en cuanto estima los bienes y los males del amigo como propios, y la voluntad del amigo, como suya; de suerte que parezca como si en su amigo padece y recibe los bienes o los males; y por ello es propio de los amigos querer lo mismo, y en lo mismo entristecerse y alegrarse, según Aristóteles (...) de modo que en cuanto considera suyas las cosas del amigo, el amante aparezca estar en el amado, como hecho uno mismo con el amado; y en cambio por el contrario, en cuanto por causa del amigo quiere y procede como haría por sí mismo, como considerando al amigo uno mismo consigo, así el amado está en el amante».

A la luz de esta página de filosofía de Santo Tomás, sobre el amor de amistad, se comprende perfectamente el sentido de las palabras de San Ignacio en la Contemplación para alcanzar Amor.

Advierte ante todo que «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras». De nuevo aquella prevención contra la sensibilidad y la palabrería. En los Ejercicios le hemos visto pedir sentimiento interno o sentir conocimiento interno; ahora nos previene bien contra un afecto superficial, fruto de una emoción periférica y no de una realidad honda. ¿Cuál es esta realidad honda? Los hechos, el sacrificio real, la entrega de sí y de todas las cosas: «el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante» (44).

Pero estas «obras», esta «comunicación» ya han precedido, si el

(44) *Ejercicios*, n. 231.

ejercitante ha hecho fielmente los Ejercicios. Lo ha sacrificado todo. Ahora no será prematuro el momento en que las palabras vengan, con la declaración formal del amor. Entonces sí que el alma, si está realmente libre de otros amores desordenados (es decir, cuyo motivo no es por Dios) y tiene en cambio toda la complacencia del peso de su alma en los bienes e intereses de Dios, está en disposición de que «pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (45), fruto de la última contemplación de Ejercicios y término a que tienden todos ellos.

Recapitulando en los cuatro puntos de esta contemplación los grandes beneficios de Dios, es decir, cómo el amante, con hechos, se ha dado al amado, brota en el amado la resolución de devolverse todo; entregárselo todo, sin querer tener más amor, propiedad o descanso que el amante le conceda a su vez el «amor y gracia», es decir, su privanza o amistad íntima: esto basta, no quiere nada más; «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo distes, a Vos Señor lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia; que ésta me basta» (46).

En nuestro mundo moderno que tantas veces habla de amor equivocada y superficialmente, a veces por ponerlo en sensiblerías infundadas, otras veces por ir al extremo opuesto de fingirse hombre fuerte, que no busca la devoción o consuelo de la posesión de los dones divinos, San Ignacio con una psicología finísima, de suma actualidad en este mundo de hoy, pero con doctrina eterna, nos enseña la verdadera senda del divino amor.

IV. La Acción en los Ejercicios

A) Nociones doctrinales.

Una espiritualidad determinada no sólo se caracteriza por las normas referentes al modo como el alma se comporta con Dios, en el camino de su propia perfección, sino también en lo que es como una consecuencia de ello, a saber, el comportamiento del alma con los demás o apostolado. La espiritualidad ignaciana, como hemos visto, hace que el hombre apoyándose siempre en una firme base racional y doctrinal (tan patente que la ascética de San Ignacio ha sido acusada de ascética racionalista) no se queda sin embargo en la pura razón, sino que lejos de todo racionalismo seco o infecundo se dirige a un conocimiento interno y sentido; importa también que no se contente con un mero querer momentáneo, que dejaría intacto el apego afectivo sentimental, sino que la conversión llegue hasta el

(45) *Ibid.*, n. 233.

(46) *Ibid.*, n. 234.

amor, es decir, que abarque al alma toda entera, con sus más íntimos resortes.

Traduciendo esta doctrina al orden de la acción se tendrá consecuentemente qué habrá de ser dentro de la espiritualidad ignaciana tanto la acción externa para el apostolado o bien de otras almas, como la acción que podríamos llamar interna, es decir, en la aplicación de los medios para la propia santificación. Dejando el primer aspecto por no tocar de lleno al núcleo de los Ejercicios, fijémonos ahora en este segundo.

Lo obvio dentro de la doctrina espiritual de San Ignacio será que tenga en cuenta para la acción todos los recursos del hombre, como si de ellos dependiera el éxito; pero que luego cuente y se apoye sobre los elementos divinos, sabiendo bien que si ellos no lo informan todo, lo humano por sí solo no tiene proporción para realizar las obras divinas o sobrenaturales.

En 1954 publiqué un libro titulado *Valor humanodivino del hombre* (47). Por exponer ahí con alguna mayor detención el problema del acoplamiento de lo divino y de lo humano, me bastará ahora con remitirme a esa obra sin detenerme en la exposición del presente tema.

En toda causalidad instrumental se requiere el concurso de dos acciones fundidas en una acción total: la acción del instrumento, que no basta, pero se requiere; la acción del agente principal, que al dirigir al instrumento y enderezar su acción a un término superior, por lo mismo lo eleva. El instrumento ejerciendo su acción propia, ejerce, pues, juntamente la acción superior; el principal agente, elevando, es decir, dirigiendo (por su unión con el instrumento al que transmite la dirección) ejerce mediante la cooperación de éste una acción total que sin la compenetración de ambos sería imposible.

A la luz de estas nociones filosóficas se advierte en seguida que en el ejercicio de la santificación propia y del apostolado intervienen fundamentalmente dos factores primarios: el elemento humano y el elemento divino.

Es fácil, pues, que suceda (y la historia no hace sino confirmar a posteriori esta aprehensión a priori) que los sistemas de espiritualidad heterodoxa se desvien o bien por negar, disminuir, despreciar el factor humano, o bien por negar, disminuir, despreciar el factor divino. Ciertos tipos de espiritualidad oriental fácilmente incurren en el extremo que podríamos llamar divinista; en cambio el movimiento llamado «americanismo», que en 1899 fué condenado por León XIII, encerraba una de las formas de espiritualidad corrientes en nuestros días, de exageración humanista.

Dentro del terreno de lo ortodoxo no habrá esta exageración, pero hay formas de espiritualidad en que más bien se insiste en los

(47) *Valor humanodivino del hombre*. Editorial Librería Religiosa, Aviñó 20, Barcelona 1954.

elementos divinos; otras hay en que más bien se insiste en los elementos humanos.

Desde luego para definir un tipo de espiritualidad (como cualquier otra cosa) pueden darse, como enseña la lógica, muchas clases de definiciones; y una de estas clases (la definición descriptiva) da pie por sí sola a bastantes definiciones, según sean de uno u otro orden las propiedades que se describan. No todas las definiciones serán igualmente íntimas, como es evidente, pero puede haber muchas que sin ser igualmente profundas, sean todas verdaderas.

Pues bien, si tuviese que definir desde el punto de vista del empleo de los factores humanos y divinos la espiritualidad de San Ignacio, mi definición sería que lo típico de ella no es que acentúe los factores humanos, ni que predomine en ella el factor divino. Lo típico de la espiritualidad ignaciana es la perfecta simbiosis de ambos dentro de un todo; saber aprovecharlos todos, el hombre entero, pero para un fin enteramente divino; las más mínimas leyes psicológicas cuya eficacia humana no escapa a la mirada penetrante de San Ignacio (por ejemplo la ayuda de la luz o ambiente, triste o alegre, para buscar lágrimas o gozo) será empleado, pero informado totalmente por el elemento divino, que es la gracia con sus dones, para el término final que es en todo amar y servir a Dios. Quizá este rasgo es el que en el fondo expresa el P. De Guibert en su capítulo sobre la Espiritualidad ignaciana, aunque con otras palabras y sin buscar su integración dentro de una síntesis total (48).

De todos modos esta compenetración que ya hemos visto a propósito de las disposiciones del hombre al conocer y al querer, se completa ahora y se confirma en el orden de la acción.

B) *La compenetración humanodivina en la acción de los Ejercicios.*

Es realmente notable de qué manera San Ignacio enseña a echar mano de todos los recursos humanos, sin despreciar ninguno, que sea conducente al fin que se busca; pero por otra parte es más maravi-

(48) De GUIBERT, José: *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico*. Sal Terrae 1955, 1ª parte, cap. IV, pág. 119-120: «Y para llegar, en fin, a definir más positivamente los rasgos que me parecen caracterizar más profundamente esta espiritualidad donde hay que buscar, a lo que creo, la fuente principal de su fecundidad, como la de los Ejercicios, que son su expresión más personal y la más típica, es en la unión para el servicio de Dios de estas dos cosas: poderosa lógica sobrenatural y amor apasionado de Cristo, razonamiento fuerte que va derecho al punto decisivo de toda vida sobrenatural es el fundamento y entusiasmo por el jefe incomparable que es Jesús, que hace abrazar en su seguimiento desnudez y oprobios para conquistar con El el mundo para el servicio y la gloria del Padre».

lloso aún observar de qué manera enseña a no confiar en ellos, sino en Dios, pidiendo sin cesar su ayuda.

En cuanto a lo primero, empieza ya en las anotaciones 1ª y 2ª contando con el «ejercicio» (no mera presencia pasiva) del ejercitante; y ejercicio que ha de extender a la hora entera de oración por muchas tentaciones que sobrevengan (49).

Sigue la observación, psicológicamente muy interesante, de que el que anda con miedos y titubeos, se aumenta a sí mismo la dificultad, mientras que quien hace el «*oppositum per diametrum*», toma un buen medio psicológico, es decir, humano, para disminuirla. El número de veces que en los Ejercicios menciona San Ignacio esta táctica de resistir a la dificultad y a la tentación, no con compendias de miedos y medianías, sino con la valentía militar de quien va «hasta derrocallo» (50), es un número considerable (51) y caso manifiesto de la psicología que en orden a la acción contienen los Ejercicios.

Otra amplia zona de medios humanos, cuya adopción es de una fina psicología humanodivina, que echa manos de todos los recursos naturales para su fin sobrenatural, es la que se refiere a las circunstancias ambientales, que tanto tiene en cuenta San Ignacio: colocarse en un ambiente propicio para ser sensible a las mociones de la gracia y para que nuestra cooperación natural no encuentre obstáculos: «por vía ordenada, tanto más se aprovechará, cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos, y de toda solicitud terrena, así como mudándose de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámara, para habitar en ella cuanto más secretamente pudiere» (52).

Todos conocemos las llamadas Diez Adiciones, que se contienen en el libro de los Ejercicios, como poderosa ayuda para ambientar al ejercitante (53). Quizá no siempre apreciamos en lo debido su eficacia psicológica, ni la apreciamos como se ve que San Ignacio las apreciaba, puesto que en un libro tan breve, no se olvida de indicar en cada semana cómo se han de modificar, hasta tener por ejemplo

(49) *Ejercicios*, n. 12, 13.

(50) *Ibid.*, n. 13.

(51) «Muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario». *Ejercicios*, n. 16; «si es tentado a comer más, coma menos», n. 217; «quando nosotros sentimos afecto o repugnancia (...) mucho aprovecha para extinguir el tal afecto, desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija» n. 157; «intenso mudarse contra la misma desolación (...), en instar más», n. 319; «opósito *per diametrum*», n. 325; «debe hacer *per diametrum* contra la tal tentación», n. 351.

(52) *Ejercicios*, n. 20. Al fin del número da la razón y es que así «más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad».

(53) *Ejercicios*, n. 73-85.

la luz que más ayuda, admitir o rechazar pensamientos alegres o tristes, tomar o no penitencias corporales, regular la comida, etc., según se vea que tal medio es más apto o menos apto para que el alma se halle mejor dispuesta en la prosecución de su intento (54).

Mudar las horas de oración, haciendo más de cuatro o menos, según se vea que ayuda más al que medita y a la salud o disposición del ejercitante (55); no admitir la curiosidad de saber qué queda por venir en el resto de los Ejercicios (56); especialmente el método del examen general y del examen particular (57), con sus minuciosas adiciones, llenas de riqueza humana para el que sabe no despreciarlas, en vistas a conseguir lo deseado (58); las reglas y métodos para elegir sin dejarse engañar por el afecto desordenado oculto, todos los recursos para invitar la consolación divina a que venga a nosotros, etc., son un alarde de riqueza psicológica propia del que emplea todos los medios humanos, sin desperdiciar ninguno, en orden al fruto divino que Dios así nos concederá.

Ante este conjunto impresionante de datos, que aquí ni siquiera hemos expuesto, sino a los que solamente hemos aludido, creo puede decirse que no sería verdadero afirmar que San Ignacio tiene en cuenta sólo medios divinos. En realidad de verdad para la eficacia de los Ejercicios echa mano de *todos los recursos psicológicos humanos*, quiere que entre en Ejercicios el hombre todo entero.

Por otro lado de tal manera cuenta con la ayuda divina en los Ejercicios, que ni siquiera podemos mencionar ahora lo muchísimo que tiene estrictamente del orden de la gracia, pues es casi todo el libro. La petición de gracia antes de cada hora de oración, no sólo renovando al principio la disposición fundamental del Principio y Fundamento al pedir a Dios en la oración preparatoria que todas nuestras intenciones y acciones vayan únicamente a su mayor gloria, sino también con la petición propia de cada hora de oración, que resume el fruto que en ella queremos alcanzar; los coloquios y la insistencia en ellos, al terminar la oración; los tres modos de orar, como precioso recurso para el largo trecho que aguarda al alma que echa a andar por camino de oración; el cuidado en buscar y no desaprovechar los dones divinos, como es la consolación que tanto ayuda, y las mociones de Dios, discernidas a través de las Reglas de Discreción de espíritus; su método tan cuidadosamente graduado y orientado para inducir al alma a subir poco a poco hacia la contemplación (59), etc., en una palabra, el ambiente sobrenatural en que

(54) *Ibid.*, n. 130, 206, 229.

(55) *Ibid.*, n. 129, 205, 227.

(56) *Ibid.*, n. 11, 127.

(57) *Ibid.*, n. 24, 26.

(58) *Ibid.*, n. 27.

(59) HERNANDEZ, Eusebio, S. I.: *Guiones para un cursillo práctico de Dirección espiritual*. Comillas 1954, cap. 14, n. 12, nota: «En esto es

todos los Ejercicios se mueven, manifiesta que en ellos lo principal es el factor divino.

Es exacta aquella frase con que la antigua tradición compendió el rasgo más característico de San Ignacio en cuanto al punto de su acción: «confía en Dios de tal manera, como si todo el éxito dependiera de El y nada de ti; pero pon de tu parte el trabajo como si Dios no tuviera que hacer nada y todo lo hicieras tú solo».

Parece bien legítimo concluir ante todo que el valor psicológico de los Ejercicios en el campo de la acción, es de una importancia y perfección sencillamente extraordinaria. Pero por otro lado este gran valor es en especial manera adecuado precisamente ante el mundo de hoy, no sólo porque nuestro mundo es el de los hallazgos psicológicos, sino también porque no ve en ellos más que su aspecto natural, mientras que San Ignacio enseña a echar mano de todos estos recursos para acercarse más a Dios.

Fué Pío XII quien en 1947 hizo notar que «en nuestro tiempo aquella invención llena de falacia, que llamamos *naturalismo*, se esfuerza en invadirlo todo, y por medio de la *herejía de la acción*, como dicen, lucha por penetrar hasta en el campo mismo de la vida espiritual y del esfuerzo apostólico» (60). Por tanto, precisamente en este tiempo, una espiritualidad que no sólo añade a su riqueza psicológica un elemento divino que le falta, sino que informa con un sentido grandioso de buscar a Dios con todos los recursos humanos, el afán moderno de los medios psicológicos y naturales, es de una plena actualidad.

Vivimos en un mundo que recibe sin cesar los embates de dos grandes perturbaciones históricas: el naturalismo liberal y el soberbio antropocentrismo protestante. Por esto de cuando en cuando surgen hechos como el desdén por la meditación del infierno, del pecado, la obediencia filial y entera a la Iglesia Jerárquica, etc. y se esfuerza entonces en proclamar que los Ejercicios están anticuados. Siempre será en estos casos la Iglesia Católica quien repetirá como Pío XII en 1949: «La predicación de las verdades fundamentales de la Fe o de los novísimos no sólo no ha perdido nada de su oportunidad en nuestros tiempos, antes bien se ha hecho más que nunca necesaria y urgente» (61). San Ignacio además de contener estas verdades eternas en la entraña de sus Ejercicios, dispone al alma a que con su asimilación íntima consiga preciosos recursos humanos y divinos para la gran obra del servicio y amor de Dios.

modelo San Ignacio en los Ejercicios, para coger a los más incapaces y llevarlos de la mano hasta la contemplación...».

(60) Acta Apostolicae Sedis 36(1947) 239.

(61) Acta Apostolicae Sedis 41(1949) 185.

V. Conclusión

Los fabricantes de productos químicos, o farmacéuticos, suelen poner junto a la marca registrada, el título: «desconfiad de las imitaciones». Algo de esto habría que poner como etiqueta al fin del libro de los Ejercicios.

Impulsados por el afán de extender el fruto de los Ejercicios al mayor número posible de personas, y con la excusa de que el mismo San Ignacio encarga acomodar los Ejercicios a la capacidad del ejercitante para dar a cada uno sólo aquello que pueda «descansadamente llevar» (62), de hecho lo que muchas veces sucede es que bajamos el nivel total de los Ejercicios.

En vez de Ejercicios de «ejercitarse», el que asiste a ellos muchas veces se pone en una actitud de oír pasivamente unos sermones; y sin embargo llamamos a esto «Ejercicios». Si damos el nombre de Ejercicios a lo que es sólo una imitación parcial y deficiente, no es raro que surjan a veces quienes crean haber descubierto un nuevo continente al encontrar que se consigue mucho con la actividad del alma. Otros cuando advierten que caen en la rutina porque en los Ejercicios no han llegado hasta la fuente viva del conocimiento interno y del amor de amistad con Jesucristo, confían en sistemas que en el fondo no hacen más que buscar por medio de un choque emocional, con expresiones tajantes y enérgicas, con actitudes externas que fuercen a salir de la inacción, no hacen más que buscar, decía, una pequeña parte de este conocimiento íntimo y de este amor de intimidad sabrosa, que en tan alto grado y tanto más profundamente ofrecen los verdaderos Ejercicios.

Los Ejercicios de San Ignacio bien hechos, tal como él los escribió, no esperan su eficacia de un fuerte choque emotivo-sentimental, que a lo más será sólo la ocasión, el preámbulo de la conversión, no su consumación plena. Tampoco esperan conseguir su eficacia de fanatismos irracionales ni excitaciones nerviosas. Requieren que el ejercitante todo entero se consagre a un uso sereno y reposado de sus facultades superiores, razonando sobre el contenido fundamental y grandioso de nuestra Fe, afectándose en esta consideración, llegando hasta el conocimiento interno, que dispone el alma a subir hasta la contemplación; incitándola a que renuncie reiteradamente a todos los amores desordenados, para poner así el peso de su complacencia en el amor de amistad con Dios, «a El en todas las cosas amando y a todas las cosas en El».

(62) *Ejercicios*, n. 18.

Contando con la ayuda de la gracia que coopera y bendice estas disposiciones de todo el hombre, así llevan al ejercitante que es capaz de ello a un límite que no podemos fácilmente expresar, pues sólo podríamos decir, copiando aquellas palabras del principio que son «todo lo mejor que en esta vida podemos pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos».

Juan ROIG GIRONELLA, S. I.

Colegio Máximo de S. Francisco de Borja.
(San Cugat del Vallés, Barcelona).