

EDITH STEIN Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

Comentario de Adolfo Chércoles

Adolfo Chércoles Medina sj
Granada, febrero de 2021

Merece la pena confrontar el escrito (ver archivo Edith Stein 1) del comienzo de su conversión (hacia 1921) con la antropología de los EE, porque pueden iluminarse mutuamente. Los comentarios los destacaré en amarillo y las citas de EE pondré sólo el número entre paréntesis.

I

<NATURALEZA, LIBERTAD Y GRACIA>

<1. La vida anímica natural-ingenua>

La *vida anímica natural-ingenua* es un constante cambio de *impresiones y reacciones*. El hombre recibe de fuera, del mundo en el que el sujeto de esa vida está lo toma como objeto con el espíritu; esas impresiones ponen en movimiento al alma y en virtud de las mismas se desencadenan en ella tomas de posición hacia el mundo [Aquí podemos remitir a todo el planteamiento que hacemos a propósito del **Primer modo de orar** (EE 238-248). Lo que Edith denomina '*vida anímica*' es la dinámica que podemos descubrir en Ignacio en la manera de acceder a la realidad que parece ser que no es tan '*ingenua*', sino que está condicionada por la estructura del '*sujeto*' que la ha llevado a cabo. Dicha estructura equivaldría al término '*con el espíritu*' desde sus '*tomas de posición*', que Ignacio encerraría la '*visión de la realidad*' -**10 mandamientos**-, '*hábitos y actitudes*' -**7 pecados mortales**- y '*laboratorio, facultades*' -**3 potencias del ánima**-, que condicionan nuestra '*sensibilidad*' -**5 sentidos corporales**-, en la que nos jugamos nuestro acceso y respuesta a la realidad, porque son nuestros sentidos los que está en contacto con el mundo]: horror o sorpresa, admiración o desprecio, amor u odio, temor o esperanza, alegría o tristeza, etc. [Esto equivale a las '*mociones que en el ánima se causan*' -¡no las causo yo!- que abocan al **discernimiento** (EE 313): '*las buenas para recibir y las malas para lanzar*'.] También *querer y actuar* [En el '*presupongo*' de **EE 32**, Ignacio nos remite con su concisión acostumbrada a su antropología básica, tan lúcida como compleja: '*en mí*' hay '*tres pensamientos*' de los cuales sólo uno es '*mío*' -'*propio mío*' que '*sale de mí mera libertad y querer*'-]. Hemos reunido todo ello bajo el título de *reacciones*, y en los últimos ejemplos -querer y actuar- se suele hablar específicamente de *actividad* [Esta distinción entre '*reacciones*' y '*actividad*' es importante. La primera está ligada al "**estímulo-respuesta**", algo meramente pasivo y casi mecánico: surge; la segunda pasa por el propio '*hacerse cargo*' y responsabiliza]. Con cierto derecho, pues en todas las tomas de posición el alma está en movimiento, en acción, y en el querer y actuar ese movimiento no permanece clausurado en ella misma, sino que devuelve el golpe hacia fuera, interviene sobre el mundo exterior configurándolo [El planteamiento del proceso de EE es claro: '*preparar y disponer el ánima*' para '*buscar*' -'**discernimiento**' y '**deliberación**'- y *hallar* -'**elección**', '**determinación**'- la

voluntad divina en la disposición de su vida...' (1). Feliz idea de que la misión del ser humano sea intervenir "sobre el mundo exterior **configurándolo**", es la responsabilidad clave del ser humano dotado de **inteligencia**. Pero esta 'tarea' no siempre se lleva a cabo. Es lo que plantea a continuación]. (p. 68)

Sin embargo, desde un punto de vista más profundo se está facultado para considerar todo este bullicio de las tomas de posición naturales como *pasivo* [casi 'mecánico', que supondría no salir del "estímulo-respuesta", primer comportamiento que tuvimos y que recoge el término '**estar**' del español]. Al mismo tiempo también como *no libre*. Pues a todos estos movimientos les falta la escenificación desde un centro interior último [La **inteligencia** es la que sustituye la estructuración instintual que todo animal posee para dar respuesta adecuada a la realidad. Ahora bien, esta sustitución no la convierte en otra 'estructuración instintual' mecánica, sino que consiste en una '**capacidad**' para '**hacerse cargo**' de la realidad, que ha de pasar por lo '*propio mío*' que sale de '*mi mera libertad y querer*', que no es otra cosa que el '*centro interior último*' de **Edith**]. (p. 69)

El sujeto anímico se ve arrastrado hacia ellos desde fuera, sin estar en sus propias manos [Empezamos sólo '**estando**'. Nuestras primeras experiencias son '*estimúlicas*' (**Zubiri**) Al principio sólo experimentamos '*necesidades*', a continuación '*caprichos*' que pueden ser hasta peligrosos, sólo a partir del '*uso de razón*' se abre la posibilidad de tener '*en sus propias manos*'. Pues bien: estas dos cosas -estar en las propias manos y escenificar los propios movimientos¹- caracterizan de lleno la actividad y la libertad [mi respuesta **personal** desde lo '*propio mío*', desde '*mi mera libertad y querer*' (32)]. La actividad pasiva, la reacción como forma básica, caracteriza el escalón *animal* de la vida anímica [El "**estímulo-respuesta**" en el que nacemos: empezamos por "**estar**". ¡**Perfecto!**, pero estamos llamados a superarlo]. Con ello no queda excluido que ciertas tomas de posición, que pueden integrarse en esa forma básica, sean irrealizables por principio dentro de la vida anímica animal [sobre todo en la medida en que avanzamos, pues al comienzo es idéntica en su mayor parte a la '*vida anímica animal*']. (p. 69)

<2. La vida anímica liberada>

A la vida anímica natural-ingenua le contraponemos otra de estructura esencialmente distinta, a la que vamos a denominar (con una expresión aún por aclarar) *liberada* [Coincide con lo que se denomina 'título' de los EE: "*Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*" (21). Difícilmente puedo hablar de libertad si '*soy vencido*' y me siento '*programado*'. Por el contrario, soy yo quien está llamado a '*vencer a sí mismo y ordenar su vida*'. Por otro lado, no cualquier determinación es válida, lo cual quiere decir que el ser humano no está '*determinado*' y tiene que hacerlo. San Ignacio avisa que dicha determinación no surja de '*afección alguna que*

¹ Ella misma en **Causalidad psíquica** había escrito: "Si la aceptación o el rechazo de una toma de posición se realizan como vivencias independientes, entonces tenemos '*actos libres*' en el sentido genuino del término: actos en los cuales el yo no sólo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivencia" [Coincide con la formulación ignaciana: "*que sea señor de sí*" (216: 2)]

desordenada sea': necesidad de **discernir**]. La vida del alma que no es impulsada desde fuera, sino *guiada desde arriba* [Esta localización 'espacial' -arriba, abajo- es universal. San Ignacio la usa: "*toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales*" (316: 4), y por el contrario: "*así como oscuridad del ánimo, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas*" (317: 2)]. Ese *desde arriba* es al mismo tiempo un *desde dentro* [¡Perfecto! Esta 'espacialidad' -arriba, abajo- se da 'dentro' de mí. San Ignacio dice que 'en mí' hay 'tres pensamientos'; sin embargo, a continuación afirma que sólo uno es 'propio mío', mientras los otros dos 'vienen de fuera' -de 'mí' no, porque los tres están 'en mí', sino de fuera-, de '**mi mera libertad y querer**'. Pues ser elevada al reino de lo alto significa para el alma ser introducida totalmente en ella misma [En lo 'propio suyo', diría san Ignacio]. Y a la inversa: no puede asentarse firmemente en ella misma sin ser elevada por encima de sí misma [Sin dejar de estar 'en sí'], precisamente al reino de lo alto. Al ser llevada al interior de ella misma [Lo '**propio mío**' de Ignacio], y por lo tanto ser anclada en lo alto, al mismo tiempo queda *cercada*, sustraída a las impresiones del mundo y al inerte estar abandonada [Al estímulo-respuesta, habría que decir, y deja de 'estar programada', para poder '**elegir**' sin 'enganches']. Precisamente esto es lo que designábamos como *liberada*. (p. 69)

Al igual que el natural-ingenuo, el sujeto anímico liberado acoge el mundo con el espíritu [Hay que tomar conciencia de la complejidad de nuestro acceso a la realidad. Cf. problemática del **Primer modo de orar** (238-248)]. También recibe en su alma impresiones del mundo. Pero esas impresiones no mueven directamente al alma [Estímulo-respuesta]. Ésta las acepta precisamente desde aquel centro con el que está anclada en lo alto [Lo '**propio mío**', '**mi mera libertad y querer**' (32)]; sus tomas de posición parten de ese centro y le son prescritas desde arriba. Este es el hábito anímico de los *hijos de Dios* [Es la primera vez que expresamente relaciona el '*desde arriba*' con Dios. También Ignacio todo lo enmarca en la relación personal con Dios, empezando por el PF: la '*leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánimo*', culmina en '*quietándola y pacificándola en su Criador y Señor*' (316: 4), en el **encuentro personal con Él**]. La libertad de éstos, la 'libertad de un cristiano'², no es la libertad de la que hablábamos antes. Es estar liberado del mundo [necesitante del 'estímulo-respuesta']. El tipo de tomar posición que corresponde a esta libertad es a su vez una *actividad pasiva* [Porque es desde la escucha '**relacional**' -después va a hablar de '**obedientemente**'-], aunque, eso sí, de un tipo distinto del que es propio del "*reino de la naturaleza*" [que se reduce al estímulo-respuesta, al mero '**estar**']. El bullicio de la vida anímica natural no toca el centro, que es el lugar de la libertad y el punto de origen de la actividad [Lo '**propio mío**', '**mi mera libertad y querer**' (32) que ha surgido de la **relación personal** de '*ser criado*']. El alma guiada, escucha precisamente con ese centro hacia arriba, recibe en él las indicaciones de arriba y se deja mover por ellas desde él "obedientemente" [Como para san Ignacio, para Edith todo se enmarca en la relación personal con Dios, y nuestra actividad va a ser siempre, en último término, una '**respuesta personal**']. La actividad

² Con esta expresión entrecomillada "die Freiheit eines Christenmenschen" recuerda el título -poco menos que proverbial en los países de lengua alemana- del escrito de Lutero *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.

está impedida en el punto en que se origina, en el lugar de la libertad no se hace uso de la libertad [Esto lo aclara a continuación]. (pp. 69-70)

Aquí se oculta más de una dificultad. “La actividad está impedida”: ¿no es el impedir mismo una acción? “No se hace uso de la libertad”: ¿no es de suyo la renuncia a la libertad un acto libre? Si fuese así, ¿no implicaría eso que la vida anímica liberada presupone libertad? Habría que ser libre para poder estar liberado. Uno tendría que ser dueño de sí para poder liberarse. [Aquí nos pueden aclarar tanto **Ignacio** como **Teresa de Jesús**. En el **PF** al aludir a la necesidad de ‘*hacernos indiferentes*’ Ignacio puntualiza: ‘*en todo lo que es concedido a la **libertad** de nuestro **libre albedrío** y no le está prohibido*’ (23: 5) Es decir, nuestra condición ‘no programada’ sería nuestro ‘libre albedrío’ y la ‘libertad’ nuestra capacidad de decidir lo que ‘queremos’ –‘*mi mera **libertad** y **querer***’ que es lo ‘*propio mío*’ (32)-. Pero he aquí la aportación de santa Teresa en una de sus **Exclamaciones**: ‘*¡Oh, **libre albedrío**, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día, que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de Dios!*’ (XVII, 6). El trasfondo de estas dos citas nos revela que no toda ‘libertad’ nos libera. Y es que el reto es lo que a continuación plantea:]. No se podría vivir ingenuamente en el “reino de la gracia”, es decir, desde lo alto [En efecto, dejarse llevar por lo que apetece –‘*vivir ingenuamente*’- parece incompatible con el “reino de la gracia”, ‘*naturalizado con la vida de Dios*’, acaba de decirnos santa Teresa]. (p. 70)

Esto último es lo primero que hemos de examinar. ¿Hay un originario estar resguardado en el reino de la gracia que corresponda a la vida ingenua-natural en el mundo? Así habría que pensar la vida del hombre en estado de integridad, del hombre antes de la caída. Así también la vida de los ángeles, de los espíritus que sirven a Dios. La voluntad de Dios los atraviesa por el centro y despliega su actividad directamente en las acciones de ellos. Están sometidos sin someterse. Su obediencia no presupone renuncia alguna, uso alguno de la libertad. No presupone un *uso* de la libertad, pero sí la libertad misma. De la obediencia forma parte la *posibilidad* de la desobediencia, aun cuando de hecho nunca tengan lugar elección y resistencia. Servidores de Dios sólo pueden serlo espíritus libres. Las herramientas ciegas pueden seguir su camino conforme a leyes que les marca la voluntad de Dios, pero ésta no puede actuar viva a través de ellas. De este modo, el estar liberado sólo es posible para seres libres. Sin embargo, puede ser ingenuo, es decir, no tiene necesariamente que haber sido logrado mediante un acto libre. [En efecto, estos dos últimos párrafos sintetizan el problema. Parece que no todo ‘*acto libre*’ libera. Ni estamos en el ‘estado de integridad’, ni somos ángeles.] (p. 70)

<3. La esfera de la libertad>

Ahora bien, esto último se requiere tan pronto se trate de un ser que estuvo ligado al reino de la naturaleza, a merced de la vida ingenua natural [Empezamos meramente ‘*estando*’, pero el mero ‘*estar*’ de nuestro idioma no nos saca del ‘*reino de la naturaleza*’]. El paso del reino de la naturaleza al reino de la gracia debe ser dado libremente por el sujeto que va a ser

trasladado de uno a otro [desde lo '*propio suyo*', que no es otra cosa que su '*mera libertad y querer*' (32), diría san Ignacio, no desde el '*estímulo-respuesta*']; no puede tener lugar o ser efectuado sin su colaboración. Entre el reino de la naturaleza y el de la gracia se introduce el reino de la libertad³ [Supuesta la advertencia de la nota, es sumamente sugerente esta alusión a estos tres *reinos* -propiamente dos-. ¿Qué entiende ella por 'reino'? Pues habría que decir con Ignacio, según nuestro planteamiento del *Primer modo de orar*, que esa estructuración que elaboramos muy pronto y condiciona nuestra manera de acceder a la realidad, que culmina en esos 'mandamientos privados' que todos nos construimos y que equivalen a nuestra visión de la realidad, es el 'mundo' -'reino' en la terminología de Edith- en el que nos situamos y desde el que actuamos. Pero si no hemos salido del 'reino de la naturaleza', nuestro comportamiento no puede ser otro que el del 'estímulo-respuesta', y por tanto no estamos 'liberados']. El centro de la actividad que no es alcanzado por la vida natural-ingenua y construye el punto de ataque para el anclaje en lo alto se encuentra, en sí mismo y como tal, fuera de ambos reinos. El sujeto libre -la persona- está como tal enteramente expuesto en el vacío. Se tiene a sí mismo y puede moverse en todas direcciones, y sin embargo, precisamente con esa absoluta libertad está absolutamente fijado en sí mismo⁴ y condenado a la falta de movimiento. Pues el sí mismo que tiene es un sí mismo totalmente vacío y que obtiene toda plenitud del reino al que se entrega en virtud de su libertad [¡Perfecto! No sale de su '*en sí*' y su 'libertad' -¡que no libera!- se abre a un 'sí mismo' 'vacío' que se traduce en lo denominamos 'caprichos' que nos encierran en el mero 'bien-estar', impidiendo, que lo '*propio mío*' que me hace persona -'*mi mera libertad y querer*' (32)- me saque del '*reino de la naturaleza*', que en palabras de Freud '*se extingue en la satisfacción*']. (p. 71)

Por ello no es posible hablar propiamente de un *reino* de la libertad, pues ese reino no tiene dimensiones, está recogido en un punto [Es el 'reino' del vacío, del 'capricho', de un 'bien-estar' puntual llamado a '*extinguirse en la satisfacción*' (Freud), sin vectorialidad..., sin 'determinación' y en palabras de Ignacio a Teresa Rejadell: "*quien poco determina, poco entiende y menos ayuda*"... Sólo en la '*determinación*' se pone en juego el ser humano como totalidad -**persona**-, porque sólo en ella hay compromiso]. La persona, tomada sólo como sujeto libre, no es capaz de ningún movimiento anímico, toda la vida anímica se desarrolla en un reino que tiene anchura, y el alma necesita la conexión a un reino como ese para poder desplegarse en él [En efecto, así como la persona ha surgido de la relación, está llamada a ser respuesta agradecida. De lo contrario se asfixia en su '*en sí*'. No ha sido capaz de 'ser', 'liberada' de lo 'estimulico', capaz de ponerse en juego como totalidad -como **persona**- gratuitamente, -la '*ternura*'- creando '*lazos duraderos*' (Freud) o, según san Juan de la Cruz en una carta a un religioso desconocido un 14 de abril de no se sabe qué año: "*cuando el apetito se pone en alguna cosa, en eso mismo se estrecha -¡se extingue!*-, pues fuera de Dios

³ Que no es un 'reino' en estricto sensu se pondrá de manifiesto en seguida.

⁴ Edith, asumiendo una afirmación de su amiga Hedwig, había escrito en su tratado *Individuo y comunidad*: "Según el estudio de H. Conrad-Martius, titulado *Conversación sobre el alma*, la peculiaridad de los seres que tienen alma (en contraste con los espíritus elementales, a cuya idea pertenece el poseer únicamente una figuración corpóreo-espiritual) consiste en poseer una pesantez y una fijación en sí mismos". [¿Falta dualidad?]

todo es estrecho”, el único que llena la gratuidad]. Así, para poder hacer algo con su libertad, el sujeto libre tiene que abandonarla, al menos parcialmente; para ganar vida y alma, tiene que atarse a un reino [o como exclamaba santa Teresa: “i...donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de Dios!”]. Qué sacrifica de su libertad y qué conserva de ella, a qué entrega lo sacrificado y qué uso hace de lo conservado: todo eso decide sobre el destino de la persona. (p. 71)

Es claro, de entrada, que la persona no puede sustraerse al reino de la naturaleza [permanece en el ‘estar’, en el ‘estímulo-respuesta’] sin ponerse al servicio de otro reino [i’No se puede servir a dos señores’! (Lc 16,13)]. El retirarse a sí mismo nunca puede significar asentarse total y exclusivamente en uno mismo, como puede que parezca posible mientras no se haya calado la vaciedad del sujeto meramente libre⁵ [la vaciedad, en palabras del papa Francisco: el “...embeleso por las dinámicas de autoayuda y de realización autorreferencial” (EG 95)]. Mientras no se asiente en otro reino, tiene que permanecer atado en parte al reino de la naturaleza [Permanecer en el ‘bien-estar’]. Esto es lo que sucede en el paso de la vida natural-ingenua a la vida *autosuficiente*. La vida natural-ingenua del alma -la de estructura animal- está descentrada [No tiene centro]. La irrupción en la estructura personal se caracteriza por la obtención del punto central, del lugar en el que el sujeto anímico puede erigirse libremente como persona [como ‘totalidad’]. Ese cambio estructural no aporta nada a la vida del alma en sentido de material. La principal diferencia respecto del estadio animal consiste en que la persona puede recibir las impresiones anímicas desde aquel punto central -puede, no tiene que hacerlo necesariamente- [iNo es algo ‘mecánico’, sino personal!] y efectuar desde el mismo las reacciones a las impresiones recibidas [Discernimiento: “Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar” (313)]. Las tomas de posición en el escalón animal se desencadenan sin más por obra de las impresiones pueden ser “aceptadas” o “rechazadas” por la persona, ésta puede entregarse a ellas o sustraerse a ellas libremente [Seguir en el ‘estar’, o decidir qué quiere ‘ser’]. Y en este escalón resultan posibles *actos libres*, de los que no es capaz el animal. Estos actos, que por principio sólo se pueden ejecutar con base en tomas de posición, deben su contenido material precisamente a ese fundamento sobre el que se alzan [Un ‘centro’ de decisión, pero para ponerse en juego, no para la mera ‘satisfacción’]. Ellos, que representan la vida propiamente dicha del sujeto libre como tal [Lo ‘propio mío’ que ‘sale de mi mera libertad y querer’ (32)], tienen idéntico vacío que ese sujeto mismo y la misma necesidad de compleción por una plenitud que han de recibir de otro lugar [la libertad es pura posibilidad y capacidad, pero no tiene contenido si no se determina]. (pp. 71-2)

⁵ Por eso los *ángeles* que quieren hacer uso de su libertad y sustraerse al servicio del Señor pueden asentarse verdaderamente en sí mismos. Tienen que *caer* necesariamente del reino de la luz a otro reino, y, dado que no lo encuentran preexistiendo, tienen que generarlo desde ellos mismos. Lleva en sí las huellas de su origen: está cualificado entera y exclusivamente por la *contraposición* a aquello a lo que se sustrajo, como oscuridad, vacío, carencia, nihilidad.

Así pues, las acciones activas de la persona autónoma no son distintas *materialiter* de las acciones pasivas [que han surgido del esquema 'estímulo-respuesta'] de la esfera anímica de las que esa persona se enseñorea. Ésta última *dispone* de esa esfera, pero precisamente sólo de ella. Puede hacer cuanto desee, a su entero arbitrio, con lo que es posible en ese ámbito. Su actuación consiste en la selección que efectúa entre las posibilidades existentes. Puede reprimir ciertos movimientos anímicos, ocasional o "sistemáticamente", y subrayar y "cuidar" otros, y de esa manera trabajar en la formación de su "carácter". Tal es el *autodominio* y tal es la *autoeducación* de que es capaz [Pero no pasa de algo 'prometeico'. Parece coincidir con el "...embeleso por las dinámicas de autoayuda y de realización autorreferencial" (EG 95), pero no ponen en juego, no comprometen en una estructura relacional -lo único que nos totaliza como personas-. En EE 32, lo 'propio mío' sale de 'mi mera libertad y querer' (ino del capricho!) lo único que pone en juego como **totalidad personal** y llena -deja 'alegre y contento'-. Pero, para ello, hay que salir del mero 'estar' -el mundo de la 'satisfacción'- y ponernos en juego en un compromiso que 'merezca la pena': **gratuidad**]. La *autosuperación*, es decir la radical reconfiguración del sí mismo natural y su llenado con un nuevo contenido anímico, le es imposible por principio a la persona autosuficiente [Que no es lo mismo que 'autónoma', que es capaz de 'disponer de sí', 'ponerse en juego como totalidad', mientras el 'autosuficiente' se aísla en cada presente que 'pasa', obsesionado por su 'bien-estar' y sin hacerse cargo de su **vida** por algo que 'merezca la pena': 'ser']. (pp. 72-3)

La "libre discrecionalidad" [porque no nacemos 'programados'] con la que dispone de su esfera natural anímica alberga en sí más problemas. Puede elegir entre las posibilidades existentes "a su entera discreción". Esta elección puede tener lugar a su absoluto arbitrio [una libertad carente de compromiso, se concreta en lo que llamamos 'capricho'] o es posible efectuar una selección con arreglo a un principio. En el primer caso falta por analizar qué debemos entender ahí por arbitrio. En el segundo hemos de preguntar de dónde es que la persona toma el principio de selección. Un arbitrio ilimitado significaría que la persona decide esto o lo otro *sin motivo alguno*. [No deja de ser paradójico que el motivo 'estrella' lo expresamos: "Esto me merece la pena", lo más alejado de la autosatisfacción] Puede entregarse sencillamente al mecanismo anímico natural, "aceptarlo" indiscriminadamente [Permanecer en el 'mero estar']. Ese sería el mínimo uso que puede hacer de su libertad, pero al mismo tiempo el menos peligroso. Pues en la vida natural del alma domina una razón escondida, se halla sometida a leyes que sólo están escondidas para su sujeto, a leyes a las que -en su ingenuidad- obedece ciegamente. [Es curiosa esta 'razón escondida' que se traduce en 'leyes escondidas... a las que obedece ciegamente'. En este sentido, es verdad que hace un 'mínimo uso... de su libertad' y que es 'el menos peligroso'. Es importante este supuesto de una 'razón' que siempre está en el fondo, aunque ni tomemos conciencia de ello. Pero esto no está consolidado, y puede ocurrir lo siguiente] Si la persona se desliga de la marcha natural de la vida del alma, si echa mano ya de esto, ya de esto otro, sin un criterio que le proporcione en cada caso la decisión, se hunde *por debajo del escalón animal*, su vida del alma deviene caótica. La persona, que en virtud de su libertad está capacitada para ejercer la razón *viendo*, cae a causa del abuso de esa libertad en la radical irracionalidad [Y es

que la persona ha de ejercer su 'libertad' sin desligarla de la 'razón' y 'viendo' -haciéndose cargo de lo que tiene delante-, si no quiere caer en el 'caos' de la 'irracionalidad'. Con razón Ignacio la liga al 'querer', que surge de la decisión después de hacerme cargo de lo que veo, cuando 'elijo' no me dejo llevar sin más por lo que me apetece: hago uso de lo 'propio mío', sé lo que quiero y por qué lo quiero. De lo contrario, caeré 'por debajo del escalón animal']. (p. 73)

Frente a ello la vida del alma de la persona que elige conforme a principios fijos entre las posibilidades naturales aparece como un cosmos [un 'mundo']. Y, ciertamente, como un cosmos cuyas leyes ya no se siguen a ciegas, sino que se eligen libremente y se cumplen viendo. Para ello no es necesario que la persona supere -materialiter- su esfera anímica natural (de lo cual no sería capaz en modo alguno en cuanto autónoma) [Equivaldría a lo que siempre se ha denominado la aparición del 'uso de razón', ¡que podemos no usarla!]. Lo único necesario es que haga uso de su libertad *para conocerse a sí misma*, es decir, para conocer la estructura de su vida anímica y las leyes que mandan en ella [Es decir, la mejor manera que tiene el alma de 'conocerse a sí misma' es ejercer su 'libertad'. ¿No es esto el 'ensayo – error'? Ignacio proporciona en la dinámica del **Primer modo de orar** un trasfondo lúcido para este 'conocimiento']. (p. 73)

Conocimiento en sentido estricto (o dicho con más exactitud: la actividad del entendimiento que conduce a él) es una auténtica actividad y, como tal, sólo es posible para un sujeto libre [En el 'estímulo-respuesta' no hay libertad sino coacción, estimulidad, 'enganche'... Esto es clave para distinguir lo que **quiero** -después de hacerme cargo de ello, decido- del 'capricho' que en realidad 'me decide'...]. Un sujeto ingenuo puede tomar noticia y saber en la más amplia envergadura, pero no conocer [Por eso el planteamiento de Ignacio con las **Reglas de Discernimiento**, no sólo pretende '*sentir*' sino también '*conocer las varias mociones que en el ánima se causan...*' (313) ¿de qué me serviría el mero 'sentir' si después no sé qué hacer?]. Al igual que todos los actos libres, las operaciones del entendimiento están totalmente vacías y deben su contenido a las bases a las que están obligadas a recurrir por principio (que en este caso son en definitiva actos de tomar noticia [la '*inteligencia sentiente*' de Zubiri nos proporciona 'datos', realidad, pendiente de que le demos ser, no 'estímulos']). Así pues, la persona está capacitada en virtud de su libertad para penetrar cognoscitivamente [no estimúlicamente] su propia vida del alma y para descubrir las leyes a las que esa vida obedece [¡El '**uso de razón**'!]. Puede también hacer una selección entre ellas y designar unas a las que en adelante va a obedecer exclusivamente. Esto es posible porque las leyes racionales -en contraposición con las leyes naturales- no *necesitan* [no son 'estimúlicas'], sino que *motivan* ['razones', 'valores'], y sólo actúan al modo de las leyes naturales en el marco de una vida del alma cuyo sujeto no está en posesión de la libertad o no hace uso de ella [Es clave que la persona tome conciencia de que 'no está programada' -que es **libre** (369: 3)-, y no sólo tiene que '*conocer*' -'hacerse cargo'-, sino '*querer*' -'elegir'-]. (pp. 73-4)

La vida personal del alma iluminada y guiada cognoscitivamente parece estar elevada por encima de la animal, precisamente porque se desarrolla a la luz del conocimiento [que me

pone delante realidades de las que me tengo que 'hacer cargo', no 'estímulos' necesitantes. Para garantizar esto es necesaria la '**indiferencia**'. Ahora bien, no debemos sobrestimar esa luz. Además del conocimiento verdadero un posible resultado de las operaciones libres del intelecto es el *error* [Es la disyuntiva permanente del 'libre albedrío']. El intelecto concedor puede engañarse y descaminar a la persona que lo sigue [¡Todo ha estado 'justificado' en la historia!]; en ese caso los principios que la persona adopta para su vida del alma sólo remedan el aspecto de la virtud, y esta vida misma del alma deviene ciertamente ordenada e iluminada, pero *irracional*, y como tal inferior a la animal [San Ignacio tiene muy claro que existen '*falsas razones*' (315: 2) y '*aparentes*' (329: 2) que nos empujan a lo 'irracional' que siempre estará por debajo de la 'estructuración instintual' del animal que suele sorprendernos por su 'racionalidad'. Es interesante la frase: "*remedan el aspecto de la virtud*". La 'sinceridad' del cínico se aplaude, pero no tiene nada de 'virtud']. (p. 74)

Al peligro de caer en la irracionalidad se halla expuesta constantemente la persona que quiere estar sobre su libertad y ser dueña de sí misma [La **autosuficiencia** es posible: ¡todo ha estado justificado en la historia!]. Su vida del alma es la específicamente *no amparada* [Por eso es soledad, aislamiento total, 'autorreferencialidad'...]. (p. 74)

Si quiere amparar su alma, y más aún ganarla en sentido propio, tiene que encontrar la forma de unirse a un reino distinto del reino de la naturaleza. En el reino de la naturaleza el alma no se posee [ni lo necesita: son las '*propias necesidades*' las que deciden]. El animal se ve llevado de aquí para allá, y no tiene morada alguna en sí mismo [Carece de lo '*propio suyo*' (32)]. Carece de toda posibilidad de cerrarse, su alma no es un castillo en el que pueda hacerse fuerte. La persona que se alza en el reino de la naturaleza tiene la posibilidad de cerrarse a lo que trata de penetrar en ella desde fuera [de lo '*propio suyo*', aunque no fuera de su '*en sí*' (32)]. Pero mientras no tenga otro baluarte que su libertad sólo podrá hacerlo vaciándose por completo [¿No tendría esto que ver con el '*es menester hacernos indiferentes*' (23: 5)?, pero esto es de cara a poder decidir libremente, porque la culminación de la libertad no es la indiferencia, sino la decisión, aunque sí es su condición indispensable]. Sólo en un nuevo reino [que no sea necesitante, sino relacional y pendiente de respuesta, de decisión] podrá su alma ganar nueva plenitud y por lo tanto convertirse en su propia casa [Y como totalidad. Lo peculiar del acto libre es, que para que sea tal, ha de ponerme en juego como totalidad, de lo contrario no pasará de lo estímulo -el capricho-. Esto tiene una concreción luminosa en que no se dice: 'Mi sexo te ama', sino '**Yo te amo**']. (p. 74)

<4. El reino de la naturaleza y los reinos espirituales>

[Este planteamiento es clave. El acto libre se produce en un contexto -reino-, porque la libertad en sí misma no crea ningún reino: es pura posibilidad y mientras no se concrete en una 'libertad para' no cobra entidad, es puro vacío. Según eso, **Edith** concibe dos reinos y esto es lo que plantea este epígrafe]

Para la compleción con nuevo contenido hay diversas posibilidades. La persona puede ponerse al servicio de un espíritu trascendente respecto de la naturaleza, que le proporcione

nuevas fuerzas distintas de las naturales y la ponga quizá en condiciones de dominar en el reino de la naturaleza mediante esas fuerzas [este es el problema, ir más allá de la naturaleza si quiero hacerme cargo de ella]. Se debe investigar dos cosas distintas: la nueva relación con el reino de la naturaleza [porque dicha naturaleza no me agota] y la relación de la persona con el espíritu a cuyo servicio se ha puesto [Tanto en Edith como en Ignacio, todo parte de la persona: esa realidad consciente-autónoma capaz de hacerse cargo y decidir sobre aquello que tiene delante]. Mediante esa conexión ha ganado un emplazamiento fuera de la naturaleza, que -en contraposición con la pura libertad- es un verdadero emplazamiento [tiene entidad]. Aquí puede asentarse, desde aquí puede recibir las impresiones que le llegan de la naturaleza y responder a ellas con relaciones que ahora ya no necesitan estar tomadas de las posibilidades encerradas en el reino de la naturaleza [donde todo es 'necesitante' y 'estimulico', lo que impide 'hacerse cargo', y es eso lo que decide]. De este modo ha llegado a ser verdaderamente libre de la naturaleza [y puede decidir]. Pero eso no quiere decir que al mismo tiempo también esté liberada en la forma anteriormente descrita y que esté en sí misma [Aquí puede iluminarnos Ignacio. Su antropología parece más compleja que el 'en sí misma' de Edith: consiste en un 'en mí' en el que hay 'tres pensamientos', de los que sólo uno es 'propio mío', mientras los otros dos -¡que están 'en mí'!- 'vienen de fuera' de eso 'propio mío' 'que sale de mi mera libertad y querer'. Esto es de suma importancia: 'en mí', hay un 'dentro' y un 'fuera', lo que convierte mi persona en una realidad dramática en sí misma]. Depende del espíritu a cuyo servicio se haya puesto y de qué signifique ese "ponerse a su servicio" [en efecto, la persona surge en la relación personal y su reto responder como totalidad]. (pp. 74-5)

Para empezar, *espíritu* es una palabra ambigua y es necesario utilizarla aquí en ese sentido doble. Designa, por un lado, una *persona* espiritual [capaz de gratuidad, que no se reduce al mundo de lo necesitante] y, por otro, una *esfera* espiritual [capaz de reciprocidad en libertad]. Las relaciones que puede guardar una persona espiritual con una esfera espiritual son de doble naturaleza: por un lado, toda esfera espiritual fluye de una persona (en su caso, de una pluralidad de personas) y ahí tiene necesariamente su centro [que lo totaliza y lo pone en juego como totalidad]; por otra parte, una persona puede estar elevada a una esfera espiritual que no fluya de ella misma y puede estar resguardada en esa esfera. Lo que denominábamos reino de lo alto o de la gracia es la esfera espiritual que fluye de Dios [Ignacio lo formula en el PF]. Los ángeles son personas que están elevadas y resguardadas en ella, y que lo están "por naturaleza". (p. 75)

"Ponerse al servicio de un espíritu" también tiene, así pues, un sentido doble. Significa introducirse en una esfera espiritual y dejarse llenar por ella [la reciprocidad de la que hablábamos antes]. Y por lo tanto significa simultáneamente someterse a la persona que es el centro de esa esfera. Ello puede suceder en algunos casos de forma indirecta, sometiéndose a una persona que ya esté elevada a esa esfera y resguardada en ella, pero sin ser su centro. Así, es posible ser llenado con el espíritu de lo alto, es decir, encontrar la forma de unirse al reino de la gracia, siguiendo a un santo sin haberse sometido a Dios directa e inmediatamente

[Problemática del '**Rey temporal**' para a continuación preguntarnos: '*cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno...*' (95: 3)]. (p. 75)

El sometimiento bajo el espíritu del nuevo reino puede ser realizado, por quien busca unirse a él, como sometimiento en sentido estricto: se pone al servicio de esa esfera y del Señor de la misma en virtud de un acto libre [Conviene no olvidar que, según el Evangelio, la única alternativa al 'poder' es el '*servicio*' (Mt 20,24-28), y a la 'libertad' el '*servicio por amor*' (Gal 5,13). Lo contrario no tiene salida]. También puede tener lugar de otra forma, como sucede en el caso que hemos elegido a modo de ejemplo: que un hombre trate de asentarse fuera de la naturaleza para dominarla. Donde la leyenda nos informa de esos casos -Próspero⁶, Fausto⁷- las cosas parecen ser justo al revés. Esos hombres, en lugar de someterse, parecen forzar para que se pongan a su servicio a espíritus capaces de dominar la naturaleza. Pero sólo lo parece. El hombre sólo puede entrar en relación con espíritus situados fuera de su naturaleza poniéndose -implicite- a su servicio y siendo llenado del espíritu de los mismos. Lo único posible es que esa circunstancia permanezca escondida para él a causa del modo en que se conduzcan aquellos espíritus. El señor de la esfera en la que es acogido puede estar a su servicio en *casos particulares* -por ejemplo mandando *en su favor* a las fuerzas de la naturaleza- y así hacerlo llenarle de improviso con su espíritu. O puede permanecer oculto y enviar al hombre. Entonces el hombre cree ilusoriamente que le están sometidos, mientras que en realidad obedecen a su señor, y por lo tanto al mismo tiempo hacen que el hombre sirva a ese señor [Es importante el contexto cultural en el que esta mujer escribe esto -en pleno nazismo-. Nosotros podemos recordar la problemática del **Rey temporal**]. (pp. 75-6)

Cuando el hombre se asienta de esa forma en un reino situado fuera de la naturaleza no gana su alma y no se hace consciente a sí mismo. Para el espíritu que lo atrae así a su reino lo importante es precisamente apoderarse de su alma y llenarla con *su* espíritu. No le deja margen alguno para su propia vida. Se encuentra ahora mucho más en servidumbre que en el estadio de la naturaleza. El hombre ingenuo está falto de libertad sólo en cuanto se halla constantemente a merced de impresiones exteriores y su vida se consume en reacciones [No ha salido del '*estímulo-respuesta*']. Pero son *sus* reacciones. En cambio, el "poseído" por un espíritu malo ya no reacciona a su manera, está enajenado a sí mismo; en su alma domina aquel espíritu y actúa desde ella. Por esa razón, llegar a un reino cuyo señor desea las almas para dominarlas [ausencia de gratuidad] no significa aquietarse. No en vano en ese reino el alma es constantemente expulsada de sí misma y no se le concede en él morada alguna. (pp. 76-7)

⁶ Personaje del drama de Shakespeare *La tempestad*

⁷ "Faust", obra de Goethe. Edith es autora del escrito "*Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe*", en que dice: "Sea como sea, intentamos primero con el edificio central, el Fausto del Renacimiento, al que también llamamos el Fausto del StuRom-und-Drang o el Fausto de los tiempos nuevos. Él es también el que predominantemente atrajo y preocupó a los modernos, a los hombres de siglo XIX y comienzos del XX, hasta la época de transición en la que estamos ahora, en el que él mismo se encontró, el Fausto originario, el Fausto de los grandes monólogos y de la tragedia de Gretchen, el hombre con las dos almas que amenazan desgarrarlo"

El ejemplo que hemos elegido muestra la forma característica cómo es posible caer en ese reino. Quien busca un emplazamiento fuera de la naturaleza a fin de poder dominarla permanece vuelto a ella. Se busca a sí mismo, pero sólo en el sentido del sí mismo *libre* [en el sentido de 'caprichoso', no de 'servicio por amor']. Desea un punto de apoyo para su actividad. Cercar su *alma* y refugiarse en ella no es algo que le importe ni lo más mínimo [Sólo posee un 'en sí', carece de lo 'propio suyo' (32)]. Por esa misma razón no puede encontrar morada para ella. Porque busca dominio, cae forzosamente en una servidumbre más profunda. (p. 77)

El alma sólo puede encontrarse a sí misma y encontrar su paz en un reino cuyo señor no la busque por él mismo, sino por ella misma [la gratuidad]. Llamamos a ese reino, precisamente a causa de esa plenitud que nada desea, sino que rebosa y se regala, reino de la gracia. Y porque ser acogido en él significa ser elevado, lo llamamos reino de lo alto [La 'altura' de este reino consiste en que al instalarnos en la 'gratuidad' nos hacemos insobornables]. Las dos cosas están vistas con los ojos de quien lo contempla desde abajo y en relación consigo mismo ['Desde abajo' -'servicio por amor'- y 'en relación consigo mismo', en humildad -'andar en verdad'-]. Si queremos darle un nombre que lo designe puramente en sí mismo, en su esencia interna, tenemos que decir: el reino de la luz [El 'andar en verdad' de santa Teresa]. Cuando la gracia inunda el alma, ésta se llena con lo que le es enteramente adecuado y con lo único que le es adecuado. Esta plenitud la sacia. Lo que a partir de entonces la asedia desde fuera no podrá -como en el reino de la naturaleza- inundarla sin obstáculos. Es acogido, sí, pero se le responde desde la plenitud del alma [En 'gratuidad', sin dominios ni prepotencias]. (p. 77)

¿Es posible penetrar aún más en este misterio? Vamos a intentarlo, preguntando cómo hay que entender que una persona que pertenece al reino de la naturaleza puede ponerse en relación con otro reino, y específicamente con el de la gracia [Un reto que ella ha experimentado: no olvidemos quién escribe esto]. (p. 77)

Dentro de la naturaleza todo lo que tiene alma está en una conexión originaria recíproca y, *mutatis mutandis*, también con todo lo inanimado. Cada ser animado se halla como tal a merced de todo lo que está relacionado con él en la unidad de la naturaleza, en el sentido de que recibe impresiones desde ahí y reacciona a esas impresiones conforme a leyes que hemos caracterizado como leyes racionales que actúan en la oscuridad [Es clave contar con estas 'leyes racionales' que nuestro 'uso de razón' encuentra 'en la oscuridad', y sin ese referente todo es 'caos']]. Si se trata de un ser sin libertad personal, está entregado *inerme* a las impresiones y al reaccionar, y totalmente clausurado en la contextura de la naturaleza sin posibilidad de desligarse ni de ir más allá [Inmerso en el 'estímulo-respuesta' regulado por un instinto programado en cada especie animal. Esta regulación es sorprendentemente 'inteligente', pero se transmite generacionalmente]. Si se trata de una persona que posee no sólo alma, sino espiritualidad libre, como en el reino de la naturaleza sucede con el hombre, esa persona tiene la posibilidad de sustraerse a impresiones y de evitar reacciones [Coincide a la perfección con la función de la inteligencia que no es otra que 'hacerse cargo de la

realidad', pero para eso hay que superar el esquema **estímulo-respuesta**, que no es otro que captar *impresiones* y responder con *reacciones programadas*. El correspondiente logro *positivo* es que el espíritu no es afectado obtusamente por impresiones, sino que -en su actitud originaria- *está abierto* a un mundo que se le muestra visible [no 'apetecible'. Aquí estaría la diferencia entre la '*inteligencia sentiente*' de **Zubiri** y la '*inteligencia emocional*' que de darse deja de ser 'sentiente' para abrirme a un mundo 'apetecible' o 'rechazable' que me coacciona y del que no puedo hacerme cargo, antes él se hace cargo de mí]. El espíritu está como tal en la luz [En el Evangelio se nos dice que tenemos que 'ser luz' (Mt 5,14-16). Pero la luz no la vemos; vemos las cosas gracias a que hay luz. Y es que una cosa es alumbrar, y otra **deslumbrar**. En este caso dejamos ciegos a todos]. Ahora bien, ningún ser libre y espiritual está completamente cerrado en el reino de la naturaleza. La libertad de sustraerse al juego natural de las reacciones le proporciona un emplazamiento fuera de la naturaleza, o bien, lo que es más correcto, da testimonio de ello [Perfecta conexión entre libertad y espíritu que lleva hace posible una inteligencia '*sentiente*' (**Zubiri**), no 'emocional', que siempre será *coactiva*]. Y la apertura del espíritu es *por principio* una apertura universal. Todo lo que es visible puede ser visto por él. Todo lo que es objeto puede estar ante él. Sin embargo, no todo espíritu individual tiene fácticamente un campo visual irrestricto. Las ataduras a una base natural sobre la que se alza significan al mismo tiempo un hechizo de su mirada en el reino en el que está puesto [¿No sería dejar de ser 'sentiente' nuestra inteligencia para convertirse en 'emocional'?). Pero ese hechizo no es insuperable. Para el ser libre existe la posibilidad de sustraerse a ella y de ver más allá de su esfera natural. (pp. 77-8)

Eso sólo puede suceder, empero, si algo le sale al encuentro desde la esfera que él debe ganar. Su libertad tiene el alcance suficiente para dirigir la mirada a esferas ajenas, o para apartarla de ellas. Pero solamente en la medida en que esas esferas se le *ofrezcan* desde sí mismas. Conquistar lo que no quiere dársele es algo que él no puede hacer [Aquí es donde podemos ahondar en esa relación profunda entre libertad y espíritu. La persona es encuentro personal gratuito, no manipulador ni dominante. Por eso, sólo la persona puede captar el espíritu y ser libre suscitando libertad. Por otro lado, la libertad apunta a llevar a cabo lo '*propio mío*': que elija lo que '*quiero*', no lo que me apetece (32). Ahora bien, siempre me ha sorprendido que el **Primer tiempo de hacer elección**, el ideal según Ignacio, parezca el '*menos libre*'. Recordémoslo brevemente: "*...es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado...*" (175). En efecto, parece que no puede hacer otra cosa hasta el punto de que elimina toda posible 'duda'..., pero sorprendentemente coincide con **Edith**: es el resultado de un encuentro. En realidad, si profundizamos en la descripción ignaciana lo que sí es verdad que la respuesta de la persona según este 'primer tiempo' es desde su totalidad, nada queda fuera. Por otro lado, es lo más opuesto al voluntarismo y en nuestra cotidianidad agradecemos lo que se nos hace con agrado y con espontaneidad. Si veo que el favor que me ha hecho el otro 'le ha costado un riñón' no vuelvo a pedirle otro porque lo meto en diálisis. Pero lo más curioso es la observación de **Freud** en una de sus primeras obras -**Psicopatología de la vida ordinaria**- en la que desarrolla todo el mecanismo de los 'actos fallidos': "*Conocido*

es que gran número de personas alega, en contra de la afirmación de un absoluto determinismo psíquico, su intenso sentimiento de convicción de la existencia de la voluntad libre. Esta convicción sentimental no es incompatible con la creencia en el determinismo. Como todos los sentimientos normales, tiene que estar justificada por algo. Pero, por lo que yo he podido observar, no se manifiesta en las grandes e importantes decisiones, en las cuales se tiene más bien la sensación de una coacción psíquica y se justifica uno con ella. 'Me es imposible hacer otra cosa'. En cambio, en las resoluciones triviales e indiferentes se siente uno seguro de haber podido obrar lo mismo de otra manera; esto es, de haber obrado con libre voluntad no motivada" (**Obras completas**, p.915). ¡Coincidencias curiosas! Y la última desde el mundo de la increencia de donde procedía también **Edith**. El hombre sólo puede echar mano de la gracia en la medida en que la gracia eche mano a él [y aquí ella habla de la 'gracia' sin relacionarla directamente con una experiencia explícita de Dios]. Sólo puede caer en el mal si el mal le tienta. Como puro ser natural está más allá del bien y del mal. Ambas posibilidades sólo existen para él en la medida en que trasciende la naturaleza. (p. 78)

La cuestión que se plantea es si es sólo su libertad quien le pone fuera de la naturaleza. Si la apertura originaria del espíritu es circunscrita dentro de límites por su vinculación a un ser natural y sólo se le ofrece "sin más" aquello con lo que está vinculado como ser natural, ¿no es necesario entonces que exista una vinculación semejante a la natural a las esferas a las que sólo debe abrirse paso? ¿O acaso esa vinculación sólo significa que la naturaleza está extendida ante él sin que él necesite esforzarse por acceder a ella y ella por acceder a él? [La reciprocidad, en 'encuentro'] (p. 78)

Otras esferas -precisamente gracias a la apertura universal del espíritu- podrían acercársele también, pero sólo en caso de esfuerzo activo por ambas partes. La naturaleza no *necesita* ese esfuerzo, y no sería *capaz* de él en modo alguno, pues ella no es una esfera espiritual y no fluye de un centro personal, sólo del cual puede salir una actividad [no una 'reacción' - estímulo-respuesta-]. La 'actividad' de la que aquí habla es sólo propia de una realidad personal con un 'centro' que me totaliza: lo 'propio mío'. La segunda posibilidad parece también plausible. Pero sólo en la medida en que se trate de un conquistar *espiritual* de nuevas esferas, de un tomar noticia de ellas. Y no en el sentido de que ahí deba tener lugar al mismo tiempo una acogida del alma en un reino ajeno. Mientras el hombre acepte la esfera ajena solamente con el espíritu, puede permanecer sustraído anímicamente a ella, exactamente igual que puede tomar noticia y conocimiento de la naturaleza mientras se cierra anímicamente a ella. Hacerse visible para el espíritu no significa lo mismo que inundar el alma. Puede que el espíritu vea y que sin embargo el alma permanezca vacía. Pero mientras el espíritu del nuevo reino no llene el alma, ésta tampoco tendrá en él emplazamiento alguno [Por un lado la 'contundencia' que dicha experiencia lleva consigo, y por otro, la necesaria reciprocidad que genera el **encuentro gratuito, no interesado**]. Y la pregunta de cómo es posible esa inundación sigue aún sin respuesta. (pp. 78-9)

El mal no podría llegar al hombre si no tuviese en él una morada originaria [La antropología ignaciana cuenta con esta posibilidad. En **EE 32**, los dos pensamientos que vienen de fuera -de

'mi mera libertad y querer' - pero que están 'en mí', uno es 'del buen espíritu', otro 'del malo'. Coincide con Edith]. El hombre echa mano del mal con libertad cuando sucumbe a la tentación. Pero ese echar mano, que no es un puro asir espiritual, sino entrega anímica, sólo es posible si aquello de lo que se echa mano ya ha encontrado entrada en el alma anteriormente. Y en el alma sólo encuentra entrada lo que es conforme a ella. No está abierta a todo y a todos, como el espíritu. Según eso vuelve a parecer ahora como si perteneciese de igual manera a los distintos reinos en los que puede asentarse. Parece incomprensible por qué ha de estar más en casa en uno de ellos que en el otro, y también por qué -en contraposición con el reino de la naturaleza- es necesario un especial abrirse paso hacia ahí. Si el alma pertenece igual de originariamente a todos, ¿por qué no puede ser movida de igual modo a reacciones desde todas partes? De entrada: pertenecer *originariamente* no significa pertenecer a todos *de igual manera*. Lo que está en la naturaleza está solo en ella. El estar vinculado con todo lo que pertenece a la naturaleza sólo significa para el alma la posibilidad de verse sacudida por ello en un impacto exterior. Desde ahí nada puede inundarla [No olvidemos que empezamos por 'estar', ligado al 'estímulo-respuesta', y 'nada puede inundarla' porque aún no se ha experimentado como totalidad capaz de ponerse en juego, sino tan sólo como conjunto de 'necesidades']. Y si ella misma es por entero naturaleza, y esto significa: obtusamente cerrada en sí misma, absolutamente nada puede inundarla. Hemos visto que a pesar de ello no está en sí misma, porque su vida se pasa en reaccionar a "impactos" exteriores [Buena imagen para distinguir lo que no pasa de 'reacción a impactos exteriores' de lo que supone una 'inundación']. No llega a vivir plena y libremente lo que vive en ella misma. (p. 79)

<5. El reino del mal y el reino de la luz>

Sólo el alma espiritualmente despierta está tan abierta que puede acoger algo en sí [yo añadiría algo fundamental para que se pueda hablar de espiritual: me pone en juego como totalidad, sólo entonces puedo considerarme persona]. Y lo que puede inundarla es a su vez solamente espíritu [Y la persona, como es totalidad, ha de ser 'inundada', no 'reparada']. Sólo en esferas espirituales puede estar el alma verdaderamente inserta [presente como totalidad], no en la naturaleza [que siempre será desde una 'parcialidad necesitada']. Sin embargo, hasta ahora no hemos hablado de la "naturaleza" solamente en este sentido. Cuando hablamos de "reacciones naturales", no queríamos decir que estas estuviesen limitadas meramente a la vida anímica obtusa, sino que al mismo tiempo se apuntaba a algo que se encuentra también en la vida espiritual. Entre impresiones y reacciones existen nexos a los que consideramos conformidad a leyes *racionales* [Es muy importante esta presencia permanente de las '*leyes racionales*', sin las cuales entramos en el caos. Ignacio que es el primero en hablar de '*falsas*' (315) y '*aparentes*' (329) razones, a la hora de la **elección** remite a la '*mayor moción racional y no moción alguna sensual*' (182)]. Esa razón, así lo hemos visto, en parte actúa en la oscuridad, en parte se manifiesta abiertamente y resulta plenamente visible para el sujeto mismo de las impresiones y reacciones. Las leyes racionales inciden sobre el contenido de las impresiones y reacciones con entera independencia del sujeto en cuya vida espiritual se realicen [Sea consciente de ello o no, están ahí]. No se necesita un

“espíritu” *especial*, una esfera espiritual peculiarmente cualificada, para que puedan desplegar su dominio. En la medida en que la vida espiritual se desarrolle en la forma de la motivación, es decir, en la forma de la “respuesta” racionalmente exigida a impresiones, el sujeto espiritual estará sometido sin más a las leyes racionales, con la misma obviedad con la que todo acontecer natural obedece a las leyes naturales [Es lo que yo repito con frecuencia: hay que recuperar lo ‘obvio’. Este parece ser el argumento de Pablo en Romanos 2,14-15: “En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia...”]. Y por causa de esta obvia inclusión podemos hablar aquí de un segundo reino de la naturaleza o bien, de forma más contundente, de un reino de la *razón natural* [podríamos hablar del ‘reino de la obviedad’ que está al alcance de todos y nunca lo secuestrará ningún ‘especialista’. Es la ‘limpieza’ de mi amigo José M^a]. Que entre la naturaleza en sentido propio y esa “naturaleza espiritual” sigue existiendo una diferencia radical, es algo que apenas será necesario subrayar. Se sigue de lo anterior más que suficientemente. (pp. 79-80)

Al despertar a la libre espiritualidad el sujeto se encuentra a sí mismo en el reino de la razón natural. Ese despertar mismo todavía no se debe considerar como asunto de su libertad, ni tampoco la pertenencia a ese reino y la tendencia a conducirse conforme a sus leyes. Pero sí existe una libertad de esa tendencia y frente a todas las leyes racionales concretas individuales. El sujeto siempre *puede* obrar de modo distinto al que está en correspondencia con ellas [En efecto, dichas leyes no son ‘coaccionantes’ sino ‘motivadoras’ -obvias- y nuestro ‘libre albedrío’ puede darles la espalda]. Cuanto más cobra conciencia de ello y hace uso de ello, tanto menos está “elevado” al reino de la razón y “resguardado” en él [Por eso Ignacio remite expresamente a él en la elección (182)]. Aquí se dista tanto de un verdadero estar elevado y resguardado como en la naturaleza en sentido específico. Precisamente lo que es necesario para entrar en ese reino -la espiritualidad libre- separa al mismo tiempo de él y pone al sujeto sobre sí mismo [En realidad esto es lo que plantea san Ignacio: ‘en mí’ hay ‘tres pensamientos’, de los cuales sólo uno es ‘propio mío’, los otros dos -uno del ‘buen espíritu’, otro del ‘malo’-, aunque están en mí, están fuera del ‘propio mío’ (32)]. El reino de la razón no es una esfera espiritual que fluya desde un centro personal y esté cualificada específicamente por él [¿No es este ‘centro personal’ lo que Ignacio denomina lo ‘propio mío, el cual sale de mí mera libertad y querer’ (32)? Pues bien, el ‘reino de la razón’ no se identifica con este centro de Ignacio. Esto aparece de una manera llamativa en el tercer binario: “...sino quiere 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...” (155: 2). Se trata de un encuentro en reciprocidad, donde ninguna de las dos partes queda eliminada]. Sólo en esas esferas puede estar la razón verdaderamente elevada y resguardada, y hacia ellas tiene que abrirse paso mediante la libertad. Ese abrirse paso es un acto libre en el que el alma afirma el espíritu de la esfera que quiere apoderarse de ella y se entrega a él, de modo que él pueda tomar posesión de ella y ella pueda tomar morada en ese reino [Pero tiene que darse dicho

encuentro, no es ‘cuestión de puños’. Sólo cuando se produce dicho encuentro se experimenta el ‘*sin dubitar ni poder dubitar*’ de **EE 175**]. (pp. 80-1)

Sólo sigue estando en cuestión, así pues, por qué el alma puede pertenecer a una esfera espiritual de modo más verdadero que a la otra. Hemos dicho que el mal necesita tener en el alma una morada originaria para poder entrar en ella. Entonces ¿no es un poder ajeno que toma posesión de ella, según antes nos parecía? La tentación no le viene de fuera, sino que ella la encuentra en su interior, necesitada tan sólo de la legitimación mediante un acto libre [Está ‘*en mí*’, pero lo ‘*propio mío*’ tiene que hacerla suya (32)]. Hay *una sola* tentación a la que está expuesto el sujeto *libre* puramente como tal y con independencia de lo que llene su alma, una tentación que es la única en la que pudieron caer los ángeles y el hombre en estado de integridad y con la que el tentador podía acercarse también a Cristo (Mt 4, 1-11): la tentación de asentarse en sí mismo, de convertirse a sí mismo en señor [la autosuficiencia]. Al mismo tiempo la única que por su naturaleza es rebelión contra Dios, ninguna otra cosa, y de la que tiene que proceder el mal mismo, mientras que cualquier otra ya presupone la constitución del mal y solamente *-implicite* o *explicite*- está dirigida también contra Dios. A una tentación, sea cual sea su tipo, sólo se le puede *salir al paso* desde el espíritu de lo alto⁸ [Ese ‘plus’ que ella lo identifica con la ‘*gracia*’]. El hombre por sí mismo no puede calar la tentación que está activa en él ni resistir a ella. En quien no es “justo por la fe” es por así decir una “casualidad” que no peque, sino que rechaza la tentación [Esto coincide con lo que **Kierkegaard** en la **Enfermedad mortal**: “*En la filosofía de la pura idealidad, donde no se habla para nada del hombre real e individual... no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito del entender al cumplir... ¿Qué otra cosa significan el coqito ergo sum, o la identidad del pensar y del ser? En cambio en el lenguaje cristiano se dice: «Hágase en ti conforme a tu fe» (Mt 9,29), o dicho de otra manera, según crees, así eres tú; en una palabra: creer es ser...” (pp. 139-140). En efecto, sólo la firmeza que da la fe puede cambiarnos, darnos ‘ser’]. No es entonces el *quale* del pecado lo que rechaza, sino -si es que se trata de un rechazo “fundamentado”, de un rechazo motivado racionalmente- *lo pecaminoso*, el portador de esa cualidad, a causa de un disvalor que le afecta desde otro lugar, real o pretendidamente. Parece evidente que la tentación como tal es algo que sólo puede darse en un alma en la que el “bien” y el “mal” estén en casa [“*En mí*” están el ‘*buen espíritu*’ y el ‘*malo*’ (32), según **Ignacio**]. A quien esté enteramente lleno de Dios la tentación no se le puede acercar. En quien esté enteramente lleno del mal no existe base alguna para una decisión en contra. El libre rechazo de una cosa necesita siempre la otra para apoyarse en ella [Por eso es necesaria la ‘*gracia*’ y cobra pleno sentido el “*venga a nosotros tu reino*”]. (pp. 81-2)*

Si, así pues, el mal tiene que estar en casa en el alma para que ésta pueda ser tentada al mal, ¿cómo es posible que a su vez ella no esté en casa en él? Digamos, de entrada, que son cosas distintas ofrecer un flanco descubierto a la tentación, ser tentado y sucumbir a la tentación.

⁸ El pasaje “Hay una sola... de lo alto” fue añadido en vez de las 12 líneas tachadas a lápiz por Edith y que decían: “A Cristo el tentador se le acerca desde fuera. Pero no encuentra en Él puerta alguna por la que entrar. Cristo no ‘cae en tentación’ y no necesita defenderse de ella. Sólo la capta y le da la respuesta que merece. Con ello hace reconocible la tentación como tal y muestra cómo hay que comportarse hacia ella.

Sólo cuando ha sucedido esto último se halla el alma realmente bajo el signo del mal, se ha puesto al servicio de su reino, de modo que el espíritu del mal puede hacer su entrada en ella. Hemos dicho que entonces ese espíritu actúa y ya no es ella misma quien reacciona de su modo natural a las impresiones que recibe. “De modo natural” a ciertas impresiones corresponden determinadas reacciones que les están asignadas con arreglo a leyes racionales. Hay cosas que son *dignas* de amor y otras que *merecen* odio. Amar lo que es digno de amor y odiar lo que es digno de odio es algo que cualquiera puede hacer por naturaleza. Hay además por naturaleza diferencias individuales en el amar y odiar y en la inclinación a ello. Pero odiar lo digno de amor no es “natural” sino específicamente diabólico, y eso sólo puede hacerlo “el malo” mismo o alguien que esté poseído por el mal [Me gusta la formulación ignaciana: “*enemigo de natura humana*” (325:7)]. Sus reacciones no son inteligibles desde la razón natural ni desde la individualidad, sino única y exclusivamente desde el espíritu del mal [Desde el ‘*reino del mal*’]. El odio es la reacción específica del mal, o, más correctamente, el acto espiritual específico en el que el mal puede y tiene necesariamente que irradiarse a sí mismo conforme a su esencia material [cf. nota 5]. El mal es un fuego devorador. Si permaneciese en sí mismo, tendría que consumirse a sí mismo. Por ello, alejándose de sí mismo con eterna inquietud [La ‘*inquietud*’ la liga Ignacio al mal espíritu (315: 2)], tiene que buscar un área de dominio en la que pueda asentarse, y todo aquello a lo que echa mano es capturado y sacado de sí mismo por la inquietud propia del mal. Por ello cuando el alma se ha puesto al servicio del reino del mal no está en sí misma, y por tanto tampoco está en casa en ese reino [En efecto, sólo se puede afrontar el ‘*reino del mal*’ desde lo ‘*propio mío*’ (32), de lo contrario entro en sus dominios]. (p. 82)

Dirijamos nuestra atención ahora a la relación del alma con el reino de la gracia. También la gracia, para que el alma pueda echar mano de ella libremente, tiene que ser eficaz ya en el alma, y para poder ser eficaz tiene que encontrar ya una morada en ella [Ya sabemos que en Ignacio uno de los ‘*pensamientos*’ que hay ‘*en mí*’ que no es el ‘*propio mío*’ es del ‘*buen espíritu*’]. Y, al igual que el espíritu del mal, también el espíritu de la luz, el espíritu *santo*, obra en el alma de la que toma posesión una transformación de sus reacciones naturales. Hay reacciones que están excluidas por él, también cuando con arreglo a la razón natural serían oportunas: odio, sed de venganza y otras semejantes. Y hay actos espirituales y estados anímicos que son las formas específicas en cada momento: amor, misericordia, perdón, beatitud, paz. Comparecen también cuando con arreglo a la razón natural no habría motivos para ellos. Por eso “la paz de Dios sobrepasa toda razón” (Flp 4,7). Y por eso el reino de Dios tiene que ser una “locura” para todos los que están fuera (1 Cor 1,23). El espíritu de la luz es por su esencia propia plenitud rebosante [porque está llamado a ‘*inundar*’ a la **persona** que, a su vez, es **totalidad**], riqueza perfectísima que nunca mengua. La razón de que se irradie no es que no soporte permanecer en sí mismo: al irradiarse permanece en sí mismo y se conserva a sí mismo. Y aquello que él llena es custodiado en él, y él es custodiado en lo que él llena. El alma que lo acoge se ve llenada por él y lo conserva en sí aun cuando lo irradie, e incluso cuanto más lo irradie más permanece él en ella [Porque la persona es relacional: surge de la relación y en ella se plenifica]. Así ella puede encontrar en él una verdadera morada. Ahora

bien, ¿qué sucede con la individualidad del alma? ¿No queda aniquilada si se eliminan las reacciones naturales, y no se impide desplegar plenamente su vida cuando el espíritu nuevo hace su entrada y toma el poder en ella? A eso mismo aluden también las expresiones referentes a la muerte mediante la que se gana la vida, al odio contra la propia alma y otras semejantes. De hecho es indudable que en el “renacimiento desde el espíritu” (Jn 3,5-8) el alma experimenta una transformación radical. La vida en la que solía desplegarse y desplegar su modo de ser propio se le corta. De entrada desaparece de ella progresivamente, a medida que la gracia se va difundiendo en ella, lo que ofrecía un punto de ataque al espíritu del mal y sin embargo le pertenecía a ella misma. Y desaparece la vinculación a la razón natural y el modo de reaccionar prescrito por ésta. Sin embargo, lo que llamábamos “individualidad”, lo más propio del alma, no es extinguido. Y es que esa individualidad no es una disposición a determinadas reacciones, no es una capacidad psíquica que involucre cuando no puede desplegar su potencialidad en estados psíquicos actuales. Está “tras” todas las “facultades”, disposiciones, reacciones naturales. Les imprime su sello allí donde estén, pero de suyo es independiente de ellas y no desaparece con ellas. Todo el “carácter” de una persona, es decir, la totalidad de las disposiciones naturales específicamente coloreadas por su individualidad anímica, puede ser destruido, el alma puede ser arrancada de ese fundamento natural desde el que y con el que se levantó, y sin embargo conservar su individualidad [Lo ‘propio mío’ (32)]. Lo que entra en el alma y sale de la misma queda impregnado por ella. También la gracia es acogida por cada alma a su manera. Su individualidad no es expulsada por el espíritu de la luz, sino que se desposa con él y de ese modo experimenta verdaderamente un “nuevo nacimiento”. Pues el alma sólo despliega su modo de ser propio total y puramente en la medida en que permanezca en sí misma. En todo su reaccionar no sólo se despliega a sí misma, sino que al mismo tiempo está sometida a las leyes a las que esas reacciones están sujetas como tales e independientemente del sujeto que las realice en cada caso. Sólo cuando está exenta de todo lo exterior y en calma vive con pureza su propia vida. Pero -lo hemos visto una y otra vez- sólo puede estar en calma y exenta de lo exterior cuando es elevada al reino de lo alto [En ese ‘encuentro’ que me totaliza y me dinamiza a la gratuidad -gracia- y lo experimento ‘sin dubitar ni poder dubitar’ (175)]. Así se recibe a sí misma como regalo en virtud de la gracia. (pp. 83-4)

II

<LA PARTICIPACIÓN DE LIBERTAD Y GRACIA

EN LA OBRA DE LA REDENCIÓN>

<6. Imposibilidad de ganar el alma sin la gracia>

Que se trate de un *regalo* es una característica esencial. “Quien quiera conservar su alma la perderá” (Mt 10,38). Así pues, el alma sólo puede llegar a sí misma si no se ocupa de sí misma [Difícil compatibilidad de este principio con la ‘autoestima’, por ejemplo]. ¿Cómo debemos entender esto? Es perfectamente pensable que un hombre se hastíe del mundo y trate de

llegar a él mismo antes de que la gracia haya echado mano a él. Puede tratar de encontrarse a sí mismo liberándose del mundo, es decir, reprimiendo las reacciones naturales. [¿No va por aquí el estoicismo?] El resultado de esa actividad puramente negativa no será sino negativo. Ese hombre se vacía cerrándose a la compleción desde fuera, la mortificación conduce a la muerte. Lo peculiar de la vida anímica es que tiene que fluir al alma. Y precisamente cuanto más sea su vida propia e íntima, menos capaz será el alma de hacerse por sí misma con ella [¿No es esto el riesgo del embeleso de la 'autorreferencialidad'?). (p. 84)

Otro intento de guardarse a sí mismo es oponer al mundo la propia peculiaridad. No sustraerse a las impresiones y reacciones, sino reaccionar de *una sola* manera y sólo de esa. "Puede que sea malo, puede que sea irracional, pero *yo* me comporto como me cuadra a mí". De hecho se puede decir de toda individualidad que es el centro de una esfera espiritual propia y que esa esfera tiene su propia "razón" [¿No sería esto la 'autosuficiencia' y la autoafirmación?]. Si es posible retirarse por entero a esa esfera y -en el caso de que lo sea- qué se puede alcanzar con eso, son cuestiones nuevas. (p. 85)

De entrada es ya muy difícil distinguir qué es realmente reacción desde la individualidad y qué es reaccionar solamente con arreglo a la costumbre, y en la mayor parte de las ocasiones de una forma que está determinada por el espíritu del entorno al que y desde el que nace el hombre [Es el peligro de acomodarse a lo 'correcto', o como Lipovetsky dice en *El imperio de la moda*: Lo último, por serlo, es lo más verdadero]. Con harta frecuencia, precisamente allí donde cree ser enteramente libre y enteramente desde él, es totalmente dependiente y está formado totalmente con arreglo a otros y desde fuera. Pero supongamos que se evita este engaño, que existe una auténtica reacción desde la individualidad. La reacción como tal no puede ser, como ya lo estamos viendo, vida absolutamente individual. Es posible sustraerse a la reacción racionalmente exigible, y por lo tanto a una ley racional específica, pero nunca se puede elegir más de una reacción *posible*, es decir, una reacción perteneciente al reino de la razón y sometida a sus leyes, y no es posible generar desde la individualidad una reacción propia sólo de ella. Permanece la vinculación a la impresión, sea cual sea la manera de reaccionar a la misma. Permanece la dirección hacia fuera. El resultado es que el alma se consume en reacciones que bien pueden llevar la impronta de su individualidad, pero no descansan en su individualidad [Siempre enmarcadas en el 'estímulo-respuesta']. (p.85)

Queda aún un tercer camino: que el hombre trate de ganar la gracia *para* encontrarse en sí mismo en el reino de la gracia [...del 'encuentro gratuito']. Pertenece a esa situación que aún no esté interiormente tocado por la gracia (preparatoria), sino que únicamente *sepa* que aquí y sólo aquí puede encontrar quietud y amparo. (p.85)

<7. Necesidad del apartamiento de sí mismo. Preocupación y angustia>

Existe la peculiar ley de que la mirada a la propia alma bloquea el camino hacia la gracia, y por tanto hacia uno mismo. Sólo quien está orientado sin reservas a la gracia puede participar de ella. [¿No habría que decir con Ignacio, 'quien no está abierto a la "consolación sin causa precedente", difícilmente la acogerá'? Pero sin llegar a tanto, el hecho de que todo el proceso

está formulado en peticiones y jalonado en encuentros -coloquios-, es el signo más claro de que está convencido de que todo va a ser **gracia**] Esto parece extraño, porque suele ser la preocupación por su *salvación* lo que hace que el alma vaya en pos de la gracia [En realidad esta es la dinámica del 'binomio del PF': "...y mediante esto salvar su ánimo", no es una 'preocupación', sino la **consecuencia** de salir de sí desde el respeto y el servicio -"alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor"-]. ¿Cómo puede al mismo tiempo preocuparse de sí misma y apartarse de sí misma? Ciertamente, eso no es posible mientras la "preocupación" sea realmente *preocupación*. Pero en esta palabra se ocultan varias cosas. La "preocupación por" presupone la ocupación con el objeto del cual uno se preocupa. Esa preocupación no suele ser la que lleva a la salvación. Mantiene firmemente asido su objeto. Hay que distinguir de ella algo que también se designa como "preocupación", pero que no es de ningún modo preocupación "por" algo y no precisa dedicación alguna a lo que preocupa: la *angustia* de la que está llena toda alma no amparada. [...no amparada': buen término para subrayar la dimensión **relacional** imprescindible en toda **persona** y, por supuesto, en la **fe cristiana**.] Esa angustia puede adoptar formas muy distintas, pero en todas sus formas lo que la caracteriza es que no es miedo a algo concreto que el alma tenga delante. Se adhiere ya a una cosa, ya a otra, pero aquello a lo que se adhiere no es aquello a lo que la angustia se refiere propiamente. Y la angustia aleja al alma de sí misma, no la mantiene firmemente asida en sí, como hace la preocupación [que **obsesiona**]. Bien es cierto que es el estado del alma quien suscita en ella la angustia. Pero eso no tiene por qué suceder en la forma de la motivación explícita. La angustia no tiene por qué seguirse para el alma de la ocupación consigo misma, y su estado no necesita en modo alguno ser captado objetivamente. En cambio, sí que es propio de la angustia "notarlo" [Para Ignacio el 'notar' es previo al conocimiento: "...por darnos **vera noticia** y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida..." (322: 3) El 'notar' algo es no poder negar su presencia, su realidad objetiva, después vendrá la posibilidad de 'conocerlo']. Y cuanto más claramente se note, más claramente será consciente la angustia como angustia [¿No sería esta experiencia la de san Ignacio en Loyola, que de unos pensamientos '*hallábase seco y descontento*' o '*quedaba triste*' (Autob 8: 1 y 5)? En efecto, la experiencia ignaciana tiene más que ver con el '**notar**' que con el '**saber**'. (pp. 85-6)

El estado del alma que da origen a la angustia y que se expresa en ella es el pecado (peccatum originis y peccatum attuale) [Es lo que pretende toda la dinámica de **1ªS**, por donde empieza el proceso de **EE**]. Mientras la angustia a la que aquí nos estamos refiriendo continuamente - la angustia *metafísica*- siga siendo confundida con el miedo a algo [caso de **Heidegger** a la '**muerte**'] ligará al alma a una vida periférica -a actividades destinadas a hurtarse a aquello que angustia, o a una entrega al mundo externo destinada a acallar la angustia mediante emociones procedentes de aquél- y la alejará de sí misma [De percibir su '**desamparo**' por usar el término de **Edith**]. Lo segundo, el insensibilizarse, sigue siendo posible también cuando la angustia metafísica como tal y su nexa con el pecado ya ha sido calado [Lo importante en la descripción ignaciana en Loyola es que lo contrapone a otro 'poso' positivo y ambos los interpreta como '**vectorialidades**': una vivencia tiene '**futuro**', la otra no. ¿No

podíamos relacionar estos dos 'posos' 'notados' con la observación freudiana de que lo que se consume 'está llamado a extinguirse en la satisfacción' -no tiene 'futuro'- y lo que me pone en juego como totalidad, como persona, la ternura 'crea lazos duraderos' -tiene 'futuro'-?]. Pero sólo si es un *saber* de ello meramente racional, y no un *notar* interior [Importante distinción. El '*saber*' se adquiere con argumentos, instrucciones...; el '*notar*' nos inquieta e interroga. El primero nos convierte en **pseudointelectuales**, el segundo pone en juego nuestra inteligencia y nos interpela: es un punto de arranque: es un punto de arranque para nuestras búsquedas]. Pues tan pronto el alma nota realmente la angustia y la pecaminosidad, ya no puede librarse de ellas, por mucho que le guste y por mucho que se arroje con toda avidez a la vida periférica [El '*seco y descontento*' como el '*triste*' de Ignacio tiene como fondo el 'vacío', que nada puede llenarlo. ¿Lo que hoy día se denomina '*pasotismo*'?]. En ese caso permanece firmemente atada a sí misma [que impide cualquier distanciamiento que posibilite conocerse e impide cualquier gratuidad], pese a todo aquello a lo que acierte a entregarse [porque puede 'entregarse' **interesadamente**, no con 'gratuidad']. El estar atado hacia atrás que no contradice al apartarse de sí mismo es sumamente característico de la angustia [...*estar atado hacia atrás*': la situación la vive como **consecuencia**, no como 'amenaza futura'. La descripción de Ignacio en Loyola remite expresamente al 'poso' que dejaban unos 'pensamientos' y otros -'...cuando después de cansado lo dejaba...'- (Autob 8: 1)]. (p. 86)

<8. Gracia preparatoria y el comportamiento libre hacia ella>

Lo que con seguridad hace que pueda notarse la pecaminosidad [el sinsentido, el vacío: '*hallábase seco y descontento*'] y despierta la angustia es el toque de la *gracia* y la contemplación de la *santidad* [En Ignacio lo que le dejaba '*alegre y contento*']. Las dos cosas se copertenecen. Quien no haya sido tocado interiormente por la gracia [quizá lo que supone la gracia antes de experimentarla explícitamente es la **gratuidad**], no verá la santidad, tampoco cuando se encuentre con ella. Pero tan pronto la gracia haga irradiar luz en él, incluso antes que él se haya abierto a ella, se le abrirán los ojos y lo santo se le tornará visible. Ambas cosas pueden coincidir en el tiempo: puede ser tocado por la gracia al ver lo santo [Hoy día se entendería mejor hablar de **gratuidad** que de santidad. La gratuidad nos hace mejores y nos abre a lo sagrado, en cuanto que nos desborda y nos 'descentra'. Todo el mundo la agradece. La 'santidad', a lo mejor, al resaltar las cosas más raras -y menos 'santas'!- de los santos la hemos convertido en algo ridículo. Cf. mi relato sobre la Mari: '*La santa que no quería ser santa*']. Pero también puede suceder que la gracia comience en él sin que él se encuentre en ese preciso momento con un santo. (p. 87)

Estamos hablando todavía de la gracia *preparatoria* [En efecto, Cámara comenta cuando habla de estas experiencias de Loyola que: "*Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios, y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus*" (Autob 8)], que está presupuesta para el libre echar mano de ella y la entrada en su reino. Frente a ella es posible un comportamiento libre distinto. El alma puede cerrar los ojos ante ella, porque su contemplación despierta e intensifica la sensación de la

propia pecaminosidad y la angustia, y tratar de huir de ella y de sí misma. En este caso permanece, como hemos dicho, firmemente atada a sí misma, y bajo todas las emociones de cada momento crece la angustia [San Ignacio cuenta su experiencia así: “Mas no miraba en ello ni se paraba a ponderar esta diferencia -que de unos pensamientos quedaba ‘seco y descontento’ y de otros ‘alegre y contento’-, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios”. Creo que esta confesión describe esta ‘gracia preparatoria’, que sin forzar nos predispone para abrirnos a ese reino. Si nos fijamos, la experiencia pasa de la ignorancia total -‘mas no miraba en ello’-, a ‘pasar’ olímpicamente -‘ni se paraba a ponderar esta diferencia’-, a la sorpresa y admiración -‘y empezó a maravillarse de esta diversidad’-, paso previo para ‘hacerse cargo’ de dicha experiencia -‘y hacer reflexión sobre ella’- y hacerla suya -‘cogiendo por experiencia’-. Importante el dato de que todos estos pasos han estado en manos de la persona, **no de un ‘gurú’**. Esto es clave en el proceso de EE cuando vemos el papel del que los da. Su papel no pasa de ‘dar modo y orden’ (2: 1) que el ejercitante ha de trabajar: pero nos abre al ‘**notar**’, no al ‘**saber**’. ¿No equivaldría este ‘**notar**’ con la célebre afirmación del final: “Porque no el mucho **saber** harta y satisface al ánima, mas el **sentir y gustar** de las cosas internamente” (2: 5)?]. También puede mirar a la gracia a los ojos, plantarle cara y pese a todo cerrarse a ella. Esa es la actitud del protervo. Desea expulsar la angustia mediante la obstinación [‘por puños’], y al hacerlo se hunde cada vez más en ella. Y existe una última posibilidad: arrojarse sin reservas en brazos de la gracia. Es el decidido apartamiento del alma de ella misma, el más incondicional desprenderse de sí mismo [De no hacerlo, imposible abrirse a la gratuidad]. Pero a fin de poder desprenderse de ese modo el alma tiene que asirse con tanta fuerza, comprenderse desde su más íntimo centro tan enteramente que ya no pueda perderse. La autoentrega es la más libre obra de la libertad [Porque ese ‘centro’ no es otra cosa que lo ‘**propio mío... que sale de mi mera libertad y querer**’]. Quien se entrega a la gracia tan enteramente despreocupado de sí mismo -de su libertad y de su individualidad- se fundirá en ella de ese mismo modo, siendo enteramente libre y enteramente él mismo [Conviene recordar la síntesis que Ignacio hace de este proceso al final de 2^{as}S: “Porque piense cada uno que tanto aprovechará en todas cosas espirituales, **cuanto saliere de su propio amor, querer e interés**” (189: 10)]. Sobre ese trasfondo destaca claramente la imposibilidad de encontrar el camino mientras uno aún se mire a sí mismo. La angustia puede empujar al pecador a los brazos de la gracia. La angustia que empuja desde atrás [La responsabilidad ante el propio pecado, no la angustia que asusta con lo que viene: la muerte]. Pero al dirigirse por entero hacia ella se librerá de la angustia, pues la gracia le quita el pecado y la angustia [“Propio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce. Del cual es propio militar contra la tal alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias” (329) Creo que recoge con precisión esta confrontación]. (p. 87)

<9. Esfuerzo libre sin gracia preparatoria>

Hablábamos del posible comportamiento libre ante el pecado. ¿Hay también un comportamiento ante la gracia sin que ella sea eficaz de forma preparatoria? ¿Puede adelantarse la libertad a la gracia? [Ya la descripción de Ignacio de su experiencia reflejaba un proceso lento y **personal**, no estratégico pendiente de un supuesto 'experto' (Autob 8)] Para ello es presupuesto necesario que se sepa de la gracia y de sus efectos. Y ese conocimiento puede poseerlo efectivamente alguien que aún no haya sido tocado por la gracia interiormente [La aprobación universal de la gratuidad y su eficacia: nos hace mejores, aunque uno no la haya ejercido. Aquí aparece el papel del que acompaña en EE que da '*modo y orden*', no su supuesta experiencia (2: 1)]. Y esa persona puede ponerse en camino para buscar la gracia que no vino a ella por sí sola. El acto de entrega aún no puede ejecutarlo. Sólo es posible en virtud de la gracia preparatoria. Pero desligarse de sí misma y volverse hacia la gracia sí puede hacerlo [El '*salir*' de sí que formula en EE 189¹⁰ y que el papa **Francisco** denomina evitar el '*...embeleso por las dinámicas de autoayuda y de realización autorreferencial*' (EG 95). El planteamiento de **Edith** es que si la '*angustia*' se convierte en '*preocupación por*', es imposible '*desligarse de sí misma y volverse hacia la gracia*'. La mejor manera de llevar a cabo esta propuesta, a lo mejor la encontramos en las cinco reglas de Ignacio acerca de la desolación (318 a 322)]. Si entonces la gracia la toca, ya no se necesita ningún acto expreso de entrega: la gracia afluye sin obstáculos al alma que ya estaba abierta a ella previamente y toma posesión de ella sin más. (Es muy comprensible que la colaboración de la libertad se sustraiga por entero a la mirada de quien -como Lutero- llega a ser partícipe de la gracia por esta vía). [Lúcido diagnóstico de Lutero: se queda con la '*gracia*' y elimina la '*colaboración de la libertad*'. Distinta experiencia de Ignacio que él mismo nos describe en Autob 8] Pero antes la persona vive por entero en la angustia. No huye hacia la periferia, sino que resiste tenazmente en sí misma, recogida en su alma, por más que se sienta vacía y sin consuelo [*...nunca hacer mudanza*' en tiempo de desolación (318: 1)]. Sólo puede aguardar quietamente en una espera reconcentrada de lo que ha de venir [convencido que '*presto será consolado*' (321: 2)]. También puede salirle al encuentro: mediante la ocupación con objetos que le son conocidos como sagrados [*instar más en oración, meditación y mucho examinar*' (319), sin guiarse por lo que siente (320), abierto a la esperanza (321) y dispuesto a aprender (322). Me impresionó Is 29,24: "*Los insensatos encontrarán la inteligencia y los que murmuraban la enseñanza*". Ante la contrariedad sólo se nos anima a '*murmurar*', '*protestar*'... pero no a **aprender**], aunque el espíritu de lo alto que los llena aún no le sea perceptible y por lo tanto la santidad no le sea visible, esperando que en algún momento salte a ella y se encienda en ella la chispa que la abra los ojos y le franquee la entrada al reino de la luz [Es la actitud que Ignacio propone: '*y piense que será presto consolado*' (321: 2)]. Este camino se parece a una travesía por el desierto. Cuándo lleve a la meta, es algo que no se sabe. Puede llenar toda la vida de una persona [que siempre será proceso]. (pp. 87-8)

Tampoco la entrega a la gracia preparatoria es necesariamente un acto único y obra de un instante [¡Todo es proceso sin '*calendario*'!]. Más cierto es que también el hombre en el que actúa la gracia y que se vuelve hacia ella necesita fácticamente una lucha durante toda su vida para ir desligándose progresivamente del mundo natural y de sí mismo [*...que tanto*

aprovechará... cuanto saliere de su propio amor... ' (189: 10)]. La libertad absoluta y la total fusión con el reino de la gracia son en ambos caminos la meta que, sin embargo, no se alcanza por completo durante la vida terrena por uno ni por otro. Esa meta sólo se hace visible en el acercamiento incompleto como aquello que verdaderamente importa. Además, en realidad ambos caminos no están tan separados como podemos y tenemos que separarlos en la consideración teórica. También el santo conoce épocas de “sequedad” interior en las que tiene que resistir en los desiertos, precisamente las *conoce* porque destacan sobre el trasfondo de las épocas en las que la luz de la gracia le inunda y el fuego del espíritu le abraza [**‘...o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía...’ (333: 3).** Eso es lo que tiene el proceso, que pasa por todo. Difícilmente encontraremos un **‘modo de preparar y disponer el ánima’ (1: 3)** más profundo como los EE]. (pp. 88-9)

<10. Gracia sin colaboración de la libertad>

Tratábamos de entender qué parte tiene la libertad en la obra de la redención. Para ello no es suficiente poner la mirada sólo en la libertad. Hay que comprobar asimismo qué puede la gracia, y si también para ella hay un límite absoluto. Ya lo hemos visto: la gracia tiene que llegar al hombre. Por sí mismo éste, en el mejor de los casos, puede llegar hasta la puerta, pero nunca forzar la entrada. Y además: la gracia puede llegar a él sin que él la busque, sin que él la quiera [**Posiblemente fuera ésta su experiencia personal**]. La cuestión es si la gracia puede completar su obra sin colaboración de la libertad del hombre [**Ignacio dice expresamente que lo ‘propio mío’ es ‘mi mera libertad y querer’ (32)**]. Nos parecía que hay que responder que no a esa pregunta. Esta es una aserción grave. Pues, como resulta evidente, con ello estamos diciendo que la libertad de Dios, a la que denominamos omnipotencia, encuentra un límite en la libertad humana [**¡El hombre puede decir no a Dios! “...para venir en perfección... (en lo que) Dios nuestro Señor nos diere para elegir” (135: 6)**]. (p.89)

La gracia es el espíritu de Dios que se abaja al alma del hombre. No puede encontrar morada en ella si no es acogida libremente en ella [**desde lo ‘propio mío’ (32) (135: 6)**]. Esta es una dura verdad. Significa -además de la mencionada barrera a la omnipotencia divina- la posibilidad de autoexcluirse por principio de la redención y del reino de la gracia [**Una afirmación que muchas ‘espiritualidades’ actuales negarían**]. No significa un límite a la misericordia divina. Pues aun cuando no podamos cerrarnos al hecho de que para innumerables personas la muerte temporal llega sin que hayan mirado a los ojos a la eternidad ni una sola vez y la salvación se ha convertido para ellas en un problema, al hecho de que además muchos se esfuerzan toda su vida por la salvación sin llegar a participar de la gracia, no sabemos, con todo, si para todas esas personas la hora decisiva llega en un lugar del más allá, y la fe puede decirnos que es así. [**¡Perfecto!, porque como ‘Criador’ puede ‘entrar, salir, hacer moción en ella’ (el alma) ‘sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto...’ (330)**]] (p. 89)

Así pues, el amor omnimisericordioso puede abajarse a todos. Creemos que así lo hace. ¿Y va a haber almas que se le cierran permanentemente? Como posibilidad por principio no cabe rechazar que eso suceda. *Fácticamente* puede resultar infinitamente improbable. Precisamente en virtud de lo que la gracia preparatoria [Importancia de este concepto en la espiritualidad] puede obrar en el alma. Puede que precisamente se limite a llamar a la puerta, y hay almas que se abren a ella ya en respuesta a esa llamada en voz baja. Otras no le prestan atención. En ese caso puede introducirse ocultamente en las almas y extenderse más y más en ellas. Cuanto mayor sea el espacio que tome de ese “modo tan ilegítimo”, más improbable será que el alma se cierre a ella. El alma ve el mundo ya a la luz de la gracia. Percibe lo santo allí donde le sale al encuentro y se siente atraída por lo santo. [Importancia de recuperar un equivalente a ‘lo santo’]. Podía ser lo que tantas veces hemos repetido: la **gratuidad**, que todo el mundo agradece, pero que a veces ‘algunos’ pueden calificar de ‘tontos’] Nota igualmente lo no santo, y le repele, y todo lo demás palidece frente a esas cualidades. A ello corresponde en su interior una tendencia a conducirse en el sentido de la gracia, con arreglo a la “razón” que le es propia [Sugere aparición, de nuevo, de la “razón” -en singular- lo que Dios nos dejó para, no sólo sustituir, sino ir más allá de estructuraciones instintuales de los animales], y ya no con arreglo a la razón natural o a la razón del mal [Porque todo ha estado justificado en la historia]. Si el alma sigue ese impulso interior, con ello se somete implícitamente al dominio de la gracia [Es la sorpresa que recoge Mt 25,40]. Es posible que no lo haga. En ese caso necesita una actividad propia dirigida contra la influencia de la gracia. Y esa actuación de la libertad significa una tensión tanto mayor cuanto más se haya extendido en el alma la gracia preparatoria. Esa actividad de defensa se apoya -como todos los actos libres- en un fundamento de otro tipo, por ejemplo en impulsos naturales que son eficaces en el alma además de los impulsos de la gracia [Sumamente importante esta ‘gracia preparatoria’ para muchas situaciones que hoy encontramos]. (pp. 89-90)

Cuanto mayor sea el terreno que la gracia gane a lo que llenaba el alma antes que ella, tanto más terreno sustraerá también a los actos dirigidos en su contra [De nuevo (189¹⁰: sin ese triple ‘éxodo’ -¿gratuidad?- no hay posibilidad de ‘gracia’)]. Y para ese desalojamiento no hay límites predeterminados. Cuando todos los impulsos opuestos al espíritu de la luz [La ‘lucidez’ que pide siempre la Inma] han sido desalojados del alma, es infinitamente improbable una decisión libre contra él. Por eso la fe en lo ilimitado del amor y de la gracia divinos también justifica la esperanza en una universalidad de la redención [Pero desde la ‘fe’, no desde nuestra ‘elucubraciones’ justificantes], aunque a través de la posibilidad de la resistencia a la gracia, que permanece abierta por principio, sigue existiendo también la posibilidad de una condenación eterna [¡Perfecto! No cae en el simplismo de eliminar el problema con un Dios ‘tan bueno’ que ‘mira para otro lado’ ante el mal]. (p. 90)

Vistas así las cosas se anulan también las barreras para la omnipotencia divina antes mencionadas. Persisten únicamente en tanto se contraponga solamente la libertad humana a la divina y se deje inatendida la esfera que constituye el fundamento de la libertad humana. La libertad humana no puede ser rota ni anulada por la divina, pero sí, valga la expresión, engañada [¡Buena ocurrencia que ya aparece en la SE!]. El abajarse de la gracia al alma

humana es una obra libre del amor divino. Y para su difusión no hay límites. Qué caminos elija para su eficacia, por qué trata de ganarse a un alma y hace que otra trate de ganarlo a él, si, cómo y cuándo actúa, también en los casos en que nuestros ojos no notan efecto alguno: todas estas son preguntas que se sustraen a la penetración racional [Porque entran dentro de lo que es: un **encuentro**]. Sólo nos está dado un conocimiento de las posibilidades de principio, y en virtud de las posibilidades de principio una comprensión de los hechos que nos son accesibles. (pp. 90-1)

III

<POSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD SALVÍFICA MEDIADORA>

[Tema extraño hoy, posiblemente por nuestra pertinaz **autosuficiencia**]

<11. Mediación sin actividad del mediador>

Hasta ahora se trataba exclusivamente de determinar la colaboración de las personas concretas en la obra de su redención. Pero lo que hemos visto puede permitirnos comprender otra cosa más, a saber, la posibilidad de una *mediación* y las formas que puede revestir. Existe la posibilidad de que la gracia no se acerque *directamente* a la persona, sino que elija pasar a través de personas finitas. [Esto en la fe cristiana es indiscutible: “*considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles... y los envía por todo el mundo*” (145), no escoge ángeles...] Y en la estructura de la persona finita hay diversos puntos de engarce para la actividad mediadora. Dicho de otro modo: un hombre puede servir a la salvación de otros hombres de diversas maneras. (p. 91)

El mediador aparece de la forma más llamativa como *instrumento* de la gracia divina cuando la luz que se ha encendido en él irradia desde él y conduce a otros por el camino de la salvación. Las obras de amor que -lleno del espíritu- él hace, toda su actitud vital y su conducta vital determinadas por el espíritu, atraen las miradas hacia él sin que él lo quiera. Su santidad resulta patente, aunque sólo para aquellos cuyos ojos ya están abiertos, y los atrae al seguimiento [San Ignacio en Loyola queriendo ser otro san Francisco y otro santo Domingo (Autob 7) y, después en los EE, cuando lo recupera en el **Rey temporal**, subrayando la diferencia: ‘...cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo...’ (95: 3)]. Y quien le sigue se somete con ello al espíritu de la luz, aun cuando todavía no se haya adentrado hasta su autor personal. En el camino del seguimiento tiene que ser llevado finalmente también a Dios, porque lo central de la vida de su modelo -aquello de lo que fluye todo lo demás- es el constante dirigirse a la fuente de la luz [Último punto de la CA: “...así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.” (237)]. (p. 91)

Esta forma de mediación se realiza sin colaboración alguna de la libertad por parte del mediador. Tan pronto su libertad esté en juego se complica la situación. Diremos de antemano que a la libre mediación le están puestos límites absolutos hacia dos lados: por la libertad del hombre cuya salvación está en juego y por la libertad divina. No se puede forzar a nadie a su salvación, y no se puede tampoco obtener a la fuerza la gracia para nadie [Ambas

cosas están claras en los EE: papel del que los da y todo se formula en peticiones]. Y, sin embargo, la colaboración de gracia y libertad crea situaciones tan peculiares que nos sentimos tentados de hablar de un poder absoluto del mediador. (pp. 91-2)

<12. Actividad frente al necesitado de salvación>

Consideremos primero la posible conducta libre del mediador hacia aquél cuya salvación trata de alcanzar. Puede tratar de determinarle a que él se vuelva a la gracia. Los actos libres aquí pertinentes son principalmente actos de comunicación acerca del camino de la salvación y de todo lo que guarda relación con él: comunicaciones directas o indicación de las fuentes de las que se debe obtener el *saber* acerca de lo que hace falta [San Ignacio lo reduce a 'dar modo y orden' (2: 1)]. Junto a esta actividad de *enseñanza*, que presupone que el saber acerca de la salvación suscitará el anhelo de alcanzarla, y el anhelo la decisión libre, puede darse una apelación a otros motivos, p. ej. peticiones apoyadas en el amor natural al mediador de la persona que se trata de ganar, o amenazas que cuenten con su miedo, etc. [Esto, expresamente se evita en EE] En todos los casos estamos ante intentos de, con ayuda de la vida del alma no sometida a arbitrariedad alguna, poner en movimiento la actividad libre en dirección al fin buscado. También cuando la actividad del mediador se dirige inmediatamente a la del otro -suplicando el volverse hacia la salvación como obra libre del amor o exigiéndolo como acto de obediencia- se presupone la colaboración de aquel estrato inferior [Ver la riqueza del papel del que da los EE en los Apuntes. Es mucho más extrínseco]. (p. 92)

<13. Mediación activa ante Dios>

Si el mediador logra inclinar hacia él de esta forma la voluntad ajena, habrá establecido un nexo directo entre el alma necesitada de salvación y la gracia, y con ello habrá cumplido su función de mediador, al menos en la medida en que su actividad puede desarrollarse directamente sobre el alma ajena [Esto lo prohíbe expresamente san Ignacio en el acompañamiento: '...no mover... no se decante ni se incline...', aunque fuera del proceso, 'lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas...' (15)]. Le queda aún otro camino, y ese segundo camino es el único cuando no logra poner de su parte a la voluntad ajena. Me refiero a la apelación a la gracia misma, al esfuerzo por ganarse a la acción amorosa divina como aliada. La actividad que hay que desplegar en ese caso es la de la *oración*. El creyente puede dirigirse a Dios en la oración y suplicarle que haga partícipe a otro de su gracia. Y Dios puede atraer a sí a un alma por amor a otra que Él ha acogido en sí. Por qué caminos, ya lo vimos antes. Que al escuchar la oración la libertad divina se someta, por así decir, a la voluntad de sus escogidos es el hecho más maravilloso de la vida religiosa. Por qué es así, es algo que excede toda comprensión [Por eso san Ignacio deja fuera al que da los EE, para que de esa forma: "deje inmediate obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor" (15: 6). La mejor mediación para Ignacio es 'no estorbar']. (pp. 92-3)

<14. Representación y responsabilidad>

La posibilidad de esta mediación ante Dios tiene consecuencias que llegan muy lejos. Ella es lo que hace de la salvación un asunto *común* de todos los hombres [Esta dimensión de 'asunto

común', Ignacio lo plantea en *Rey temporal* y *Dos banderas*, pero es en las RR de la Iglesia, donde desarrollará cómo vivir en la Iglesia esta dimensión; mientras tanto, cuida seriamente el 'deje *inmediate obrar al Criador con la criatura...*'. Cada uno es responsable de su propia salvación, toda vez que puede obtenerla mediante la colaboración de su libertad, y aun sin ella. Y cada uno es al mismo tiempo responsable de la salvación de todos los demás, toda vez que tiene la posibilidad de obtener la gracia para todos los demás suplicándola mediante su oración [Esta dimensión Ignacio no alude a ella. Sin embargo, recordar que casi siempre termina cualquier ejercicio con un *Pater noster*, la oración más intercesora porque es la más encarnada que podamos imaginar: hacemos nuestros los problemas 'estrella' de la humanidad]. Mediante su oración, que es su *obra libre*. Pues la responsabilidad está anclada en la esfera de la libertad. De la constitución natural de su alma el hombre no es responsable. Puede estar afectada por una mancha, puede ser de valor negativo, puede estar "rechazada". Pero eso no es *culpa*. Pues la culpa es algo a lo que sólo se puede dar origen con actos libres en el mundo. Cuando en virtud de la actuación libre de una persona ha sido realizada en el mundo una situación de valor negativo [*'fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado'* (57)], precisamente con eso ha surgido una culpa. La culpa exige la pena, y la pena es por su contenido material un sufrimiento al que se condena al culpable [Enfoque de Ignacio de la '*penitencia*' (82-89). La '*interna*' -'*dolerse de sus pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos*'-, que da sentido a cualquier otra '*externa*' que ha de ser, ante todo, '*conveniente*' lo cual '*Dios nuestro Señor en infinito conoce mejor...*' (89:5)]. La responsabilidad designa la capacidad de ser autor de una culpa, y por tanto objeto de la pena que ésta merece. Está dada sin duda sin más con la libertad [Esta conexión de la '*libertad*' con la '*responsabilidad*' y, por lo tanto, con la '*culpa*' será clave para este enfoque de Edith]. (p. 93)

La contraimagen positiva de la culpa y la pena es el mérito [El '*mérito*' en Ignacio viene a ser un '*aprovechar una oportunidad salvífica*'] y la recompensa. También el mérito es puesto en el mundo por un acto libre, la realización de una situación de valor positivo, y la recompensa que le corresponde es por su contenido material una "dicha" de la que se hace partícipe al que ha contraído el mérito [También importante la conexión de la libertad con el mérito]. La responsabilidad se debe extender a la posible autoría de méritos. Las *buenas dotes* de una persona distan tanto de ser su mérito como sus "malas aptitudes" de ser su culpa. No es responsable de unas ni de otras. Y tampoco lo es de lo que la gracia obre en su alma sin su intervención. En cambio es responsable de cuanto se puede "hacer" contra malas aptitudes y para obtener la salvación, en la medida en que está al alcance de su libertad. [Y es que la '*libertad*' es la clave de todo '*hacer*' humano] Todo acto mediante el cual actúe en contra de la gracia y toda omisión de actos necesarios o posibles para obtener la salvación le son imputables como culpa. [Ligar la culpa a la libertad me sugiere la descripción del '*pecado de los ángeles*' en EE 50⁴⁻⁵: "...cómo siendo ellos creados en gracia, no se queriendo *ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en soberbia...*". En efecto, conecta gracia con libertad -en cuanto ayuda a través del respeto y la escucha a su Criador- y saca la consecuencia, '*viniendo en soberbia*': **pecado**, negación de la realidad

creatural-relacional, la **autosuficiencia**. La 'culpa' de la 'libertad' es permanecer en el '*vacío de la libertad*' -un '*reino*' inexistente (**Edith**)- y no servirme de ella para '*hacer reverencia y obediencia*' al '*Criador*': **relación personal**] E igualmente todo aquello mediante lo cual actúe en contra de la salvación de otros y todo lo que omita hacer a favor de la salvación de otros [Siendo persona y relacionándome como tal]. (pp. 93-4)

Es muy notable cómo precisamente lo que aísla por entero al hombre y lo coloca enteramente sobre sí mismo [Es el 'binomio' del **PF** -su relación gratuita con el Criador a través del respeto y el servicio- como '*salva su alma*', se hace **persona responsable**] -y eso lo hace la libertad- al mismo tiempo lo encadena de forma indisoluble a todos los demás [a través de la **relación personal**] y da origen a una verdadera comunidad de destino. El hombre es responsable de su salvación porque no es posible obtenerla sin su colaboración [*'queriendo ayudarse con su libertad para hacer reverencia...'* (50: 4)] y nadie puede asumir esa responsabilidad por él. Y al mismo tiempo es responsable de la salvación de todos los demás [en la medida en que me relaciono como persona: desde el respeto y la escucha], y todos los demás de la suya, y tampoco esa responsabilidad puede asumirla él por ningún otro, ni ningún otro por él [Esta dimensión Ignacio la aborda una vez que ha terminado el proceso y la persona se ha hecho responsable: **RR de la Iglesia**]. (p. 94)

<15. Responsabilidad universal e Iglesia>

En el sentido estricto de la palabra no es correcto hablar de una *responsabilidad común*. Pues los actos libres son algo que cada persona tiene que ejecutar por sí y no puede ejecutar en común con otros al modo de, por ejemplo, las tomas de posición. Y así cada uno lleva su responsabilidad, la que tiene por sí mismo y la que tiene por todos los demás, enteramente solo [Porque lo '*propio mío*' es '*mi mera libertad y querer*']. Y sin embargo esta *responsabilidad recíproca* [porque es **relacional**, no manipuladora] es en suma medida *formadora de comunidad*, más que todas las vivencias que puedan ser comunes en sentido auténtico. Sobre ella descansa la *Iglesia* [**RR de la Iglesia**]. (p. 94)

Dentro de la Iglesia existente hay vivencias de comunidad de los más distintos tipos: devoción, entusiasmo, obras de misericordia, etc., pero no es a ellas a quienes la Iglesia debe su existencia. La razón de que al individuo le haya sido dada la fuerza de representar a todos es, antes bien, que se halla ante Dios, en virtud del enfrentamiento y de la conjunción de la libertad humana y la libertad divina [**¡PF!**], y este uno para todos y todos para uno constituye la Iglesia [**Buena 'definición' de Iglesia en la que resalta la reciprocidad**]. Que en virtud de este absoluto estar referidos unos a otros se reúnan para formar comunidades de vida en acto es algo secundario. Cuanto más lleno esté uno del amor divino, más idóneo será para ejercer fácticamente la representación que por principio les es posible a todos [**como criaturas**]. Pues el acto libre de la oración es auténtico y eficaz solamente cuando está fundado sobre el amor [**culminación de la gratuidad**], sobre el amor a Dios, cuando lo que está en juego es únicamente el trato del alma individual con Dios; en el caso de la intercesión por otro está fundado además en el amor a ese otro, es decir, en el amor al prójimo en Dios, con el que está necesariamente vinculado el afán por su salvación [**Buena conexión del 'amor a Dios' y al**

'prójimo' como 'necesariamente vinculados']. Allí donde falta ese amor vivo, que empuja a la actividad, el acto libre no está excluido de hecho, pero en ese caso sólo es una sombra de la auténtica oración dotada de fuerza salvadora **[Si falta 'amor vivo' -gratuito-, el 'acto libre' no tiene el alcance que debe tener]**. (pp. 94-5)

Cristo, sólo en el cual ha encontrado una morada viva toda la plenitud del amor divino, es por ello de hecho el único representante de *todos* ante Dios y la verdadera “cabeza de la comunidad”, que mantiene unida a la Iglesia *una* **[Ignacio resalta la dimensión sponsal -'vera esposa de Cristo' (353)-, que subraya la dimensión relacional de esa 'Unidad', Edith remite a la imagen de cuerpo que va a potenciar toda la reflexión sobre la 'representación'. En efecto, la imagen de ser miembro del mismo cuerpo (I Cor 12) es la más expresiva: nadie discute la 'representación' de cada miembro del cuerpo del que forma parte, pero curiosamente dicha 'pertenencia' está condicionada a permanecer unido a él, de lo contrario se convierte en algo carente de sentido.]**. Todos los demás son miembros de la Iglesia, dependiendo en cada caso de la participación que hayan recibido en el espíritu y en los dones, y están obligados a rendir aquello de lo que sean capaces en virtud del talento que les haya sido concedido. Precisamente a causa de la imperfección de esos miembros, ninguno de ellos puede estar seguro de que sea capaz de prescindir de la ayuda que le brinde la actividad amorosa de otros, ni los otros de la suya **[Dimensión importante de la reciprocidad con los otros miembros desde la complementariedad que los convierte al mismo tiempo en 'necesarios' y 'necesitados']**. Y precisamente desde esa imperfección se entiende que además de la representación universal de uno por todos tengan sentido relaciones específicas de patronazgo espiritual. El individuo puede asumir específicamente dentro de la Iglesia una la representación de aquellos que son sus “prójimos” en la comunidad de vida en acto o que se han encomendado especialmente a su intercesión y son abarcados por una u otra razón con más eficacia por su amor **[Donde puede convertirse en vivencia responsable una realidad 'teológica' que puede difuminarse en algo puramente ideológico]**. (p. 95)

<16. Representación en la culpa y el mérito> ⁹

[La problemática de este apartado <16> -la 'representación'- conviene situarla. Por lo pronto, con lo dicho en <15>, hay que partir de una pertenencia tan real como la que existe entre un miembro y el cuerpo al que pertenece. En una realidad 'corporal' todos los miembros 'duelen' aunque no todos tengan la misma importancia y todos los miembros se ayudan y complementan. Es decir, la 'representación' está asegurada, sin que ella elimine las diferentes 'funciones' de cada uno. Cómo todos los miembros acuden al miembro enfermo, cómo se alegran con el miembro gozoso es una experiencia cotidiana. Partiendo de ella podemos entender la 'representación' desde una perspectiva nueva y no ligada con frecuencia a san Anselmo y su concepción de que la redención era poco menos que 'exigida' por la 'justicia divina'. Edith no la va a desligar la 'justicia' pero desde la perspectiva de pertenencia al mismo

⁹ Por acto punitivo o ejecución de la pena se entiende aquí de entrada siempre la *imposición* de la pena, sólo secundariamente su cumplimiento.

cuerpo desde dos vertientes contrapuestas 'culpa-pena', 'mérito-recompensa'. Leamos, pues, su planteamiento:]

En esas relaciones de patronazgo tiene un cometido, además de la intercesión universal encaminada a obtener la gracia divina, la relación entre culpa y pena, mérito y recompensa. Sobre el autor de la culpa tiene que ejecutarse la pena mediante la cual pueda ser *compensada* la culpa [Esto en cualquier sistema jurídico]. El culpable está en espera de su pena ante Dios como juez al que le asiste originariamente el derecho de ejecutarla [Si algo se le 'exige' a Dios es que sea 'justo']. Ahora bien, en todo acto libre existe por principio la posibilidad de que *en lugar* de la persona a la que le asista originariamente el derecho a la ejecución ésta sea efectuada por otra *en representación* de la primera. Esa posibilidad de la representación puede hacerse realidad en la relación culpa-pena en diversos lugares. Por un lado, la ejecución de la pena puede ser transferida por el juez originario a otro juez. Aquí no necesitamos indagar más en este punto. El otro lugar personal en el que puede darse la representación es el del culpable. Para entender que también su lugar puede pasar a estar ocupado por otro hemos de tener claro qué actividad hay en el "sufrir la pena" como tal [El trasfondo es que la culpa tiene siempre consecuencias de las que tiene que hacerse cargo el culpable]. (pp. 95-6)

Hemos visto que por su contenido material la pena consiste en un padecimiento que se inflige al culpable. El padecimiento por sí solo no es un acto libre, y por lo tanto resulta patente que no es apto para la representación. Pero sí lo es el *sufrir* la pena como tal. [Aquí entramos en el campo de la gratuidad, no de lo estrictamente jurídico: la con-pasión y sin-patía de unos miembros hacia otros] También esto puede significar varias cosas. Puedo considerar el sufrir un padecimiento que me afecta como pena [como consecuencia] por una culpa en la que he incurrido. Este calar su sentido vinculado al padecimiento no es un acto libre cuya ejecución yo pueda transferir a otro. Hay también un comportamiento frente al padecimiento infligido: un rebelarse contra él o un asumirlo, "estar dispuesto a sufrirlo", en nuestro caso estar dispuesto a sufrirlo *como pena* [porque reconozco lo que provocó estas consecuencias]. Este comportamiento es libre, y en él es posible la representación. Para que esta relación de representación pueda llegar a darse, el representante tiene que asumir la representación en un acto libre. Tiene que declararse dispuesto a sufrir la pena por el otro [De nuevo entra la gratuidad]. Pero eso no basta. El juez tiene que autorizar la representación. (p. 96)

La cuestión es si también es necesaria la colaboración del culpable. Posible lo es en todo caso. Puede dar su consentimiento. También puede tomar él la iniciativa: es lo que sucede cuando el otro no asume la representación hasta que él se lo pide. En esa petición va implícito el consentimiento y éste, aun cuando fuese necesario por principio para que llegase a darse la representación, no necesitaría ser declarado expresamente tras la asunción por parte del otro. Pero ese consentimiento no es necesario por principio. Si el juez está dispuesto a aceptar al representante como tal y le ha impuesto la pena, la culpa queda cancelada y el culpable libre de ella, aun cuando él mismo no esté de acuerdo con ese procedimiento. Puede que siga sintiéndose culpable, que llevado por ese sentimiento asuma voluntariamente

sufrimiento y que con ello haga penitencia, pero todo eso no tiene nada que ver con su punición, y ya no puede “exigirla” para sí. [Como vemos, seguimos en el ámbito de la **gratuidad**] (p. 96)

Lo mismo se puede decir también del representante. Es posible que, como hemos supuesto hasta ahora, se ofrezca para sufrir vicariamente [‘en lugar de’, esto es clave para entender lo que se plantea] la pena, con o sin consentimiento del culpable. Pero también puede suceder que el juez le elija como representante por propia iniciativa y le haga sufrir en lugar del culpable, sin esperar su ofrecimiento y ni siquiera su consentimiento. Dios *puede* castigar los pecados de los padres en los hijos, es decir, los principios del puro Derecho no tienen nada en contra [Esto nos chirría tanto como lo de san Anselmo]. Lo único necesario a ese respecto es que al representante le sea accesible por principio el sentido del sufrimiento como pena a él impuesta en su calidad de representante. Que se llegue de hecho a ese conocimiento no es necesario. Puede seguir siendo un enigma para el sufriente por qué ha caído sobre él ese sufrimiento, es más, ni siquiera necesita plantear la pregunta por el porqué. El único cuya colaboración no puede quedar al margen para que llegue a darse la representación es el juez. (pp. 96-7)

La cuestión es si cabe entender esto desde la mera relación jurídica de la representación, o si depende de la posición específica del juez. Si se desea confiar la representación a otra persona, es decir, transmitirle el derecho y el deber de ser sujeto u objeto de actos libres en nombre de otro, es necesario para ello un pacto libre entre los afectados. La representación sólo puede ser transmitida por un tercero –“en nombre” del representado- cuando el afectado no esté en condiciones de hacer un acto libre, por ejemplo por ser menor de edad o incapaz. (La tutela no es conferida por el tutelado). Al representante no se le puede dejar a un lado de la misma forma, ya que él tiene que ser necesariamente una persona capaz de actos libres. [Desde este planteamiento ya no hay ‘exigencia’, sino aceptación libre] Si no acepta la representación, ésta no llega a darse. Y, de igual modo, es jurídicamente imposible que alguien exija el cumplimiento de un derecho a una persona distinta de aquella que haya asumido la correspondiente obligación, eligiendo a la primera por propia iniciativa como representante. La peculiar situación que encontramos en la representación en el caso de la pena ha de tener su razón, así pues, en peculiaridades de ese caso. (p. 97)

Esa peculiaridad consiste en que en el castigar sólo es *necesario* que haya actividad en el lado del juez. Para los demás implicados sólo existe la posibilidad de una participación activa, y de conformidad con esa posibilidad también una participación activa en el proceso por el que llega a existir la relación de representación. Sólo al juez le corresponde castigar, y al mismo tiempo está a su arbitrio omitir la pena o modificarla, y por ejemplo también ejecutarla sobre alguien distinto del culpable. Se le puede suplicar una cosa o la otra, pero nadie se la puede exigir jurídicamente. Todo esto está dicho solamente del juez divino. Un juez terrenal al que eso se le pudiese trasladar sin más no existe. En la medida en que se trate de una culpa “pura” (no meramente de una culpa que sólo sea en virtud de un Derecho positivo), todo juez terrenal -conforme a su *sentido*, aun cuando no siempre conscientemente- es representante

del juez supremo, sólo al cual corresponde originariamente castigar. Con qué envergadura y en qué forma se le concede el derecho a castigar no es asunto suyo, sino del juez originario. En el caso de una “culpa” en el plano del Derecho positivo el juez originario es el Estado responsable del Derecho positivo en cuestión [Aplicación de la ley]. Él mismo, y, en consecuencia, los jueces representantes por él nombrados están en su derecho (subjeto) a castigar bajo el Derecho positivo promulgado precisamente por ese Estado. (pp. 97-8)

Las relaciones formales expuestas siguen existiendo con ciertas modificaciones de su signo cuando cambiamos “culpa” y “pena” por “mérito” y “recompensa”. Al igual que puedo ofrecerme a sufrir la pena por un culpable y por así decir, tomar su culpa sobre mí, puedo “ceder” a otro mis méritos y tratar de conseguir que se le tribute la recompensa correspondiente a esos méritos [De nuevo nos movemos en el ámbito de la con-pasión y de la gratuidad]. Puedo además llevar a alguien que esté en posesión de méritos a que me ceda parte de sus méritos. Y a su vez es posible que el juez supremo me recompense por propia iniciativa por algo que ha hecho otro, o que recompense a otro en vez de a mí. (p. 98)

Pues bien, esas relaciones también se dan en el contexto de la representación universal ante Dios que nos ocupaba. Mediante obras “gratas” a Dios se contrae méritos a los que corresponde la gracia como “recompensa”. El santo que ha hecho “obras buenas” desde la plenitud del amor y ha reunido un “tesoro en el cielo” puede compartir con otros desde su sobreabundancia, es decir, puede pedir para ellos la gracia en virtud de sus méritos, y es lógico solicitárselo. Por otra parte, todo el que ha pecado ante Dios, todo el que ha cargado sobre sí una culpa contra Dios, se ha hecho acreedor como pena de la “ira de Dios”, de la privación de su gracia. Es ya gracia si en vez de eso Dios envía otro sufrimiento en virtud del cual se le puede volver a encontrar [Se convierte en algo ‘recuperador’, no punitivo desde la perspectiva de la encarnación]. Al igual que se puede sacrificar a favor de otro los méritos propios, depositándolos en su nombre ante el trono del juez, también es posible tomar sobre sí la culpa de otro, es decir, ofrecerse como aquel sobre el que debe recaer la pena [Esto es así en la reciprocidad corporal]. (p. 98)

Hay que tener en cuenta a ese respecto que sólo es meritorio lo que no se hace por la recompensa [Gratuidad]. No se puede *hacer negocios* con Dios, ni en nombre propio ni en el de otra persona. Grato a Dios sólo puede ser lo que se haga por Dios mismo. Y acerca de *qué* sea grato a Él sólo es juez Él mismo, no el que lo hace. Así pues, nadie puede hacer valer ante Dios méritos que haya adquirido, porque nunca puede saber si tiene alguno [por eso decíamos que en Ignacio ‘mérito’ es ‘aprovechar una oportunidad salvífica’]. (Precisamente es característico del santo no ver sus méritos). (pp. 98-9)

Si antes hablábamos de que en virtud de los méritos propios se podía pedir a Dios la gracia para otro, no se debe interpretar eso en el sentido de que se podría hacer referencia a los méritos propios y exigir la recompensa por ellos. Significa solamente que los méritos del santo *objetivamente* existentes hacen que su intercesión sea especialmente eficaz. Una referencia a méritos propios no puede ser nunca más que hipotética. Y todo esto nos hace ver que no sólo el santo que ha hecho signos y milagros está llamado y facultado para ser

representante ante Dios. También la persona más pobre y más doblada por el peso de sus pecados puede presentarse lícitamente ante el Señor y rezar por otra. Por un lado, porque el Señor no es solamente “justo”, sino también “misericordioso” [Estas dimensiones contrapuestas, lo replantean todo si no las hacemos disyuntivas sino las implicamos entre sí]. Y después porque no puede haber una obra más grata a Dios que una oración creyente. (p. 99)

Precisamente aquí reside la clave para comprender la posibilidad de una representación en la culpa o en el mérito. Si sólo prestamos atención a las relaciones meramente jurídicas, en un primer momento quedaremos atónitos ante el hecho de que tengan aquí un campo de aplicación. En cambio, si se tiene en cuenta que cada uno disfruta de la posibilidad de obtener mediante su oración la gracia para otro, cada uno aparece como co-responsable de todo el que aún no se halla en estado de gracia y co-culpable de toda culpa que otro cargue sobre sí [Es importante que esto lo enmarque en la ‘oración’. En efecto, el **Padrenuestro**, la oración que Jesús nos dejó a petición de sus discípulos es, por esencia, ‘co-responsable’, ‘co-culpable’. Todo está formulado en primera persona del plural. Hacemos nuestros los problemas estrella de la humanidad, aunque a mí en concreto no me afecten en este momento -pan cotidiano, conflictos, tentaciones, males-. Por lo visto no podemos presentarnos ante Dios desligados de la humanidad y sus problemas: somos representantes, tienen que ver conmigo, ‘me duelen’ y ‘urgen’. Esta implicación, este ‘co-’, Ignacio lo actualiza en el mismo Cristo, en el sentido que su dinámica de ‘vaciar’ e ‘implicar’ que tan explícitamente subraya Flp 2,6-7, lo saca de ‘nuestro tiempo’ y lo ‘eterniza’. En efecto, la Encarnación y su sufrimiento vicario -en lugar de los que le acompañaban: ‘*Si me buscáis a mí, dejad marchar a éstos*’ (Jn 18,8)- lo actualiza: en el coloquio de la contemplación de la Encarnación dice: “...para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado” (109: 2), pero es que en el quinto punto de las contemplaciones de la pasión, en vez de mantener la primera redacción -‘considerar lo que **la humanidad de Cristo nuestro Señor padece**’-, tacha ‘la humanidad de’ y corrige: ‘lo que Cristo nuestro Señor padece **en la humanidad...**’ (195: 1). Es decir, tanto la Encarnación, como el ‘sufrimiento vicario’ siguen siendo actuales en el Cuerpo de Cristo que es su Iglesia, que como oferta apunta a toda la humanidad. Su ‘representar’ debe ser el nuestro también -‘*En esto hemos conocido lo que es amor: en que Él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos*’ (I Jn 3,16)-]. Al ofrecerse para el sufrimiento vicario solamente trata de reparar aquello de lo que antes se ha hecho culpable frente al otro por su omisión. Y el Señor le depara una gracia cuando le admite al sufrimiento vicario, dándole así la posibilidad de reparar [Buen enfoque de la reparación como ‘gracia’]. De este modo las relaciones jurídicas formales se llenan con un profundo sentido religioso [y humano, habría que añadir]. (p. 99)

<17. Responsabilidad del hombre por toda criatura>

[Este párrafo 17 recoge una manera sugerente de abordar el problema ecológico]

Desde aquí se nos hace accesible otra responsabilidad más del hombre enteramente nueva. Hemos hablado antes de que sólo a un ser libre le es posible abrirse paso de la naturaleza a la

gracia. Lo que ha sido creado carente de libertad no puede buscar la salvación por sí mismo ni colaborar en su redención. Con ello no está dicho en modo alguno que no necesite la redención. “El temeroso suspiro de la criatura aguarda la revelación de los hijos de Dios”¹⁰. El alma del animal, cerrada sordamente en sí misma y al mismo tiempo, sin embargo, expulsada de sí misma con eterna inquietud, anhela el amparo que sólo la gracia puede dar. Pero no puede entender lo que le falta, ni el apagado impulso que hay en ella puede convertirse en tendencia dirigida a un fin y en obra liberadora. El rescate tiene que venirle enteramente de fuera. Sólo puede venirle de un ser que encuentre por sí mismo un acceso a su alma y hacia el que tenga por su parte un cierto puente de comprensión. El hombre está llamado a ser el salvador de toda criatura. Puede serlo en la medida en que él mismo esté redimido. El santo entiende el lenguaje de los animales, sabe hacerse inteligible por ellos, y el “he Romano lobo” se le somete en obediencia. (pp. 99-100)

¿Qué abre al hombre el alma del animal? Él mismo es por naturaleza un animal y está vinculado en la unidad de la naturaleza con todo lo creado. Está sometido junto con todo lo creado a la legalidad que domina el juego de las impresiones y reacciones. Puede “notar” lo que vive en el alma del animal, del mismo modo que también el animal nota lo que hay en el alma del hombre. Percibe el “temeroso suspiro de la criatura” y nota la apagada angustia que ahí le habla. Pero lo que le capacita para ayudar no es su condición de trozo de naturaleza, sino su condición de “hijo de Dios” que está levantado por encima de la naturaleza. Libremente erigido puede reconocer la angustia *en cuanto* angustia que en el animal sólo vive en la oscuridad. Y en la medida en que esté lleno del amor divino podrá comprender amorosamente el alma del animal llena de angustia. Esta alma encuentra a su vez quietud apoyándose en el hombre aquietado. (p. 100)

¿Puede hacer algo parecido, en virtud del amor natural, el hombre libre pero aún no elevado y resguardado? Es patente que no existe una vinculación natural con el mundo de los animales comparable a los lazos naturales que hay entre los hombres, un recíproco sentirse atraído y una especie de “amparo” natural en la protección de ciertos hombres. Pero ese amparo natural sólo es una base natural para el auténtico y verdadero, de la misma manera que el amor natural es una base natural del amor en Dios. Bajo la protección del hombre no amparado nada puede estar verdaderamente amparado. Pero ya se puede notar en él el “llamado” a ser protector, antes de que esté capacitado para serlo de hecho. Volvemos a estar aquí ante una de aquellas relaciones especiales de patronazgo que hace necesarias la limitada capacidad de amor de las personas finitas y que son preparadas por sus disposiciones y condiciones de vida naturales. Tienen por efecto responsabilidades *especiales* dentro de la responsabilidad universal. (pp. 100-1)

La responsabilidad por la redención del mundo de los animales no es una *co*-responsabilidad como la que tenemos con nuestros semejantes. No existe aquí la posibilidad por principio de

¹⁰ Cf. Rom 8,19. Edith: “Bange Seuftzen” = temeroso suspiro, (griego: [*apokaradokía*]: attenta expectatio; vulgata: expectatio)...

un acceso a la gracia no mediado, y así el destino de las criaturas carentes de libertad depende por entero de la actividad de mediador del hombre. (p. 101)

La cuestión es si esa responsabilidad se extiende también a la criatura inanimada. De las relaciones hasta ahora descubiertas no se desprende. Todo lo inanimado está, como tal, libre de la angustia metafísica. Si una “redención” es posible en su caso, y después también necesaria, no puede tener el mismo sentido que en los seres animados. En las criaturas inanimadas actúa en su forma pura un sentido originariamente colocado en ellas: en las dotadas de vida mediante una configuración desde dentro hacia fuera, en las que no lo están mediante un despliegue meramente exterior, la extensión en el espacio y la compleción del mismo. (p. 101)

La repercusión de la idea creadora en este mundo no discurre puramente y sin obstáculos, las criaturas están expuestas en su despliegue a constantes obstáculos y anomalías, inermes ante ellos. En la estructura que les es propia cuentan con ciertos instrumentos auxiliares. Hay sustancias “capaces de resistir” que pueden soportar un choque o eludirlo. Pero al igual que el “carácter” de un hombre muestra su limitación, y al igual que de toda “virtud” forma parte un “defecto” como su sombra, así también la peculiar cualificación de las sustancias materiales significa una limitación a determinadas posibilidades de producir efectos. Precisamente la peculiaridad de su estructura, que las asegura frente a *ciertos* ataques, las pone a merced de otros. (Lo que no excluye que una sustancia, tomada como un todo, sea más resistente que otra). Y, además: su inmanente capacidad de resistencia las asegura por lo general únicamente contra la aniquilación -y ello dentro de ciertos límites- pero no contra un apartamiento de su dirección ontológica originaria. Evitar peligros o toparse con ellos *por propia iniciativa* no les está dado, pues para ello se necesita -cuando menos- la capacidad de “notar” y de actuar desde un interior anímico, libre o instintivamente. Así pues, la criatura inanimada no puede conservarse *a sí misma*, sino que tiene que *ser* conservada, no puede atenerse activamente a la idea que subyace a su creación, sino que su encarnación sin obstáculos tiene que serle asegurada desde fuera. Tiene que estar puesto un *señor* sobre la creación, un ser libre y dotado de razón. Mediante las reacciones ciegas de las que es capaz, el animal puede conservarse *a sí mismo*, pero nada más. Necesita un conocimiento de las relaciones de la naturaleza que exceden el entorno de su propia vida y una previsión del acontecer posible, a fin de poder intervenir regulándolo. En los casos particulares no es necesario que esa percepción y esa previsión tomen la forma de conocimiento racional. Hay una captación racional de las relaciones que es suficiente como base para la intervención que ayuda, y toda comprensión racional se erige sobre esa base. Pero la posibilidad de ser elevado a la luz del conocimiento forma parte de ello. Y para un espíritu finito que no puede abarcar con la mirada relaciones más amplias, sino que únicamente puede apropiársela mediante su fijación abstracta, el camino del conocimiento es el dado. (pp. 101-2)

Comprender progresivamente las relaciones causales en la naturaleza, y de ese modo crear una base para una predeterminación de posibilidades futuras de los acontecimientos y una intervención reguladora: tal es la tarea originaria de la ciencia natural. El dominio de la

naturaleza basado en el conocimiento permite al hombre mantener a las criaturas en el sentido ontológico que llevan inscrito. La técnica moderna, en la medida en que ve su tarea en someter la naturaleza al hombre y en ponerla al servicio de los apetitos naturales de éste, despreocupándose de la idea que subyace a su creación y llegado el caso en la más crasa contraposición con ella, constituye el radical abandono del servicio que le estaba señalado originariamente. De cuanto no es en la naturaleza como debería ser es responsable el hombre, el distanciamiento de la naturaleza del plan de la creación es culpa del hombre. (p. 102)

En este punto hay que hacer ver de nuevo que el hombre es *capaz* por su estructura de asumir esa responsabilidad. Si efectivamente la creación está confiada a su cuidado y sólo a él, o si el Creador mismo mantiene además su mano sobre ella y quizá ha confiado a otros espíritus una intervención reguladora, son cuestiones fácticas en las que no cabe indagar racionalmente. (p. 102)

[Si nos fijamos, el planteamiento de Edith encajaría perfectamente con san Ignacio. Por lo pronto en el proceso de los propios pecados, se sorprende -'exclamación admirative'- 'discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella... y la tierra, cómo no se ha abierto para sorberme...' (60: 1 y 4); pero es que en la CA, Dios está presente en todas las criaturas "dando ser... vegetando... sensando" (235: 1), "así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc. dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc..." (236: 2)]

IV

<La organización psicofísica

como punto de incidencia de los efectos salvíficos>

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre la gracia concernía solamente a efectos intra-anímicos. El hombre estaba tomado solamente como ser espiritual-anímico que puede tender con espíritu y alma a la luz y en cuya alma puede entrar verdaderamente la luz. El cuerpo vivo no ha sido objeto de atención alguna. Pero no podemos quedarnos ahí. Que el alma humana está sumida en un cuerpo vivo y firmemente atada a él hacia atrás no es un hecho indiferente. No es posible rechazar de plano, sino que tiene que ser examinada, la posibilidad de que aquí estemos ante un nuevo punto de incidencia de los efectos de la gracia y también de actividad salvífica propia. Al mismo tiempo seguirá en pie que sólo el alma puede ser en sentido propio morada de la luz, y lo único que habrá que estudiar es si hay un nuevo acceso al alma en virtud de su vinculación con el cuerpo vivo y de las influencias procedentes de éste [Es el planteamiento de las **Adiciones** y de la **Reglas para ordenarse en el comer, por ejemplo**]. Obtener claridad acerca de ese tipo de vinculación y de las posibles influencias es por ello nuestra próxima tarea. (p. 103)

<18. El cuerpo y el comportamiento posible hacia él>

El cuerpo está caracterizado como tal y se distingue de la mera corporeidad material que lo co-constituye por el hecho de que todos sus estados y todo lo que le sucede es notado o puede ser notado [Recordar la importancia del 'notar' en Edith]. Todo lo corporal tiene un "lado interior", donde hay cuerpo vivo hay también vida interior. No es un "cuerpo inanimado que siente", sino que en tanto que cuerpo vivo *pertenece* necesariamente a un sujeto que siente a través de él, cuya configuración exterior él representa, que a través de él está puesto en el mundo exterior y puede intervenir sobre el mismo configurándolo [porque la 'inteligencia' es 'sentiente' (Zubiri)], y que nota sus estados. Donde no hay vida interior no hay tampoco cuerpo vivo, con independencia de lo que la entidad en cuestión pueda tener en común con el cuerpo. Qué signifique, mirando las cosas más de cerca, la "interioridad" necesariamente perteneciente al cuerpo vivo, lo vamos a dejar sin estudiar de momento. Únicamente constatamos que no se trata de un interior con una corporeidad meramente física. Pues en la medida en que el cuerpo vivo es cuerpo físico, es hasta en lo más íntimo configuración externa de aquel interior [En un momento en los Apuntes llegamos a decir que el 'conocimiento' es 'interno' cuando se incorpora la propia sensibilidad a dicho conocimiento: por eso nos jugamos la imitación y seguimiento a Jesús en los 'sentidos corporales' (248) La 'aplicación de sentidos' no es un añadido 'sensiblero' o 'piadoso', sino una culminación antropológica]. (pp. 103-4)

El notar los estados y procesos corporales tiene distintas formas, y con ello guardan correspondencia diferentes actitudes básicas del sujeto hacia su cuerpo y en su cuerpo. Se puede tener sensaciones en lugares del cuerpo determinados o delimitados con menor nitidez: dolor, presión u otras semejantes. Ese "tener" puede ser un mero ser afectado en la periferia del propio ser. Además se puede dirigir una mirada [alcance del término 'mirar' frente al mero 'ver'] espiritual a las sensaciones y hacerlas objeto. Eso es lo que sucede cuando se constata de forma meramente humana que se tiene un dolor aquí o allí y quizá indaga "de dónde procede" y qué cabe hacer contra él. Ese es también el caso cuando se *padece* (intencionalmente¹¹) *por* el dolor. (p. 104)

La mirada puede dirigirse además mediante las sensaciones al cuerpo mismo, pues la función de ésta (fenomenológicamente entendida) es traer a dación el cuerpo como tal. En esa actitud el cuerpo es un objeto al que se mira, al igual que también cuando se mira a las sensaciones es el trasfondo objetual sobre el que éstas se destacan. Si, en cambio, se es afectado por las sensaciones y en ellas, sin dirigir a ellas la mirada espiritual o pasarla a través de ellas, se *vive en el cuerpo*. El sujeto no está frente a él, sino sumido en él, es sujeto primariamente corporal, sujeto de los estados corporales [Diferencia entre estar instalado en el 'estímulo-respuesta' o hacerme cargo -'mirar'- de lo que mi cuerpo experimenta. Es lo mismo que en el discernimiento: no es sólo hay que 'sentir', sino también 'conocer las varias mociones que en el ánima se causan' (313)]. (p. 104)

¹¹ La autora utiliza el adverbio "intentional" sin duda como término técnico de la teoría del conocimiento, es decir, no con el significado de "deliberado, intencionado", sino el sentido de la tercera acepción del adjetivo "intencional" en el diccionario de la Real Academia Española: "se dice de los actos referidos a un objeto y de los objetos en cuanto son término de referencia".

<19. Cuerpo y psique>

Para un sujeto sin vida anímica-espiritual este estar sumido en el cuerpo es lo único *posible*; no puede ponerse frente a él, y no tiene una interioridad más profunda a la que pueda retirarse. Su vida interior se limita a notar sus estados corporales. En cambio, para un sujeto que tenga alma y espíritu el notar los estados corporales constituye la periferia más externa de su vida interior [pero, para Ignacio, posiblemente la decisiva porque es la que está en contacto con la realidad, y nuestra respuesta está condicionada por esa 'periferia externa' - 'sentidos corporales'-]; cuanto más profundamente descienda dentro de sí, tanto más se distanciará el cuerpo de él. Y a la inversa: para poder profundizar más en sí mismo, tiene que desligarse de su cuerpo todo lo posible, y no le está permitido vivir en él. "Todo lo posible": el total desligarse constituye el caso límite. Si pensamos realizado ese caso límite, el sujeto se ha hecho insensible a cuanto sucede con el cuerpo, y ha obtenido la posibilidad de abandonarlo. Entre esos dos polos, el total estar a merced del cuerpo y el total estar liberado, son posibles los más distintos niveles intermedios. Una persona puede vivir preferentemente en actos espirituales, y sin embargo notar en su periferia los estados corporales. Procede constatar ahora que los diferentes estratos de la vida interior, los periféricos y los centrales, no están unos junto a otro limpiamente separados, sino que entre ellos existe una influencia recíproca [Perfecto. No sólo es un hecho dicha influencia, sino que es necesaria. La genialidad de Ignacio de culminar el día con la 'aplicación de sentidos' es precisamente conectar todo lo vivido en el día para que nuestra sensibilidad vaya siendo como la de Jesús o la de María. Entonces es cuando se ha alcanzado la meta, que no es que el cuerpo 'desaparezca' sino que sea un medio adecuado para responder a lo que uno quiere. Habría que decir que este es el enfoque de las **Adiciones**: '...para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que desea' (73: 1)]. Un proceso mental y ser afectado por un dolor no pueden estar uno junto a otro sin que uno presente huellas del otro (sólo en ocasiones son de tan pequeña magnitud que se sustraen a la consideración). O bien el dolor dirige a sí la mirada espiritual y la aparta del tema intelectual, total o parcialmente, o bien perturba el proceso espiritual sustrayéndole en mayor o menor medida las fuerzas necesarias para su mantenimiento. Acerca de qué fuerzas son esas ya se ha hablado con detalle en otro lugar¹². (pp. 104-5)

Toda la vida interior se alimenta de una fuente que designábamos como "fuerza vital". Todo lo que empezábamos reuniendo sin fundamentación más detallada bajo el rótulo de "interioridad" y que ya se ha revelado como muy variado está unido en sí y delimitado hacia fuera precisamente en virtud de la vinculación a esa fuente. Denominamos a tal mónada cerrada en sí *psique*, y distinguimos de ella el *alma* caracterizada como lo más íntimo de toda la interioridad. Mediante la fuerza vital que alimenta todo acontecer psíquico todo lo que sucede "en el interior" está en relación recíproca. La significación del cuerpo para la psique no es solamente la que estriba en que el "lado psíquico" de los estados corporales absorbe algo de las fuerzas psíquicas. Sólo cuando hemos captado la psique podemos comprender qué

¹² *Causalidad psíquica*. [OC, t. II, pp. 215-339]

sentido tiene la “inserción” de lo “interior” en el cuerpo, la interpenetración con él [De ahí la importancia de que colabore y no sea un inconveniente]. (p. 105)

La fuerza vital se va consumiendo en el acontecer psíquico. Tendría que reducirse progresivamente -aun cuando no a un ritmo uniforme- si no hubiese aportes desde algún lugar y se renovase gracias a ellos. La subida y el descenso de las sensaciones vitales que nos informan sobre el estado de la fuerza vital en cada momento nos dan noticia de que además del consumo hay suministro. Y hay fenómenos que nos remiten al cuerpo como una de las centrales de energía de las que la psique recibe alimentación. [En realidad, una persona que careciese de todo ‘sentido corporal’ no podría desarrollar una ‘vida interior’] La frescura corporal que notamos en todo el cuerpo (los psicólogos la denominan “sensación cinestésica”) y que nos informa de su “bienestar” pasa a lo psíquico y produce un incremento de toda la vida interior, a no ser que se le oponga otra cosa. Mediante la fuerza vital la psique parece estar bien sumida en la corporeidad. Aquí tenemos la puerta de entrada para todas las influencias en una y otra dirección [Y de una manera especial por los sentidos corporales]. También aquí el punto desde el que cabe encontrar los caminos posibles para la liberación respecto del cuerpo vivo. (p. 106)

En un primer momento parece absurdo tratar de alcanzar esa liberación si la psique necesita el cuerpo para renovar sus fuerzas [Por eso la ‘liberación’ de la que se habla no es ruptura, sino integración -Ignacio habla de ‘ordenar’-]. Pero por un lado la renovación de las fuerzas es posible no sólo desde el cuerpo (este punto deberá ser estudiado más de cerca). Y además la vinculación al cuerpo, tal y como se da en la vida periférica, no equivale en modo alguno a un aprovechamiento racional de sus fuerzas al servicio de la psique. Al contrario: cuanto más espacio se concede al cuerpo, cuanto más profundamente se sume el sujeto en él y desaparece en el notar sus estados, tanto más fuerzas consume el cuerpo por sí mismo, y la psique se contrae hasta convertirse en un anexo del cuerpo (un caso especial del que el “epifenomenalismo” ha hecho equivocadamente un principio). El cuerpo no se hace más “él mismo” cuando se le permite crecer incontroladamente de ese modo, sino que al mismo tiempo decae de sí mismo. [Es el título de los EE (21)] Deviene crecientemente “masa amorfa”. Pues sólo tiene figura en la medida que es configurado y llevado desde dentro. [Lo curioso es que para Ignacio existe también el peligro contrario. En la situación provocada en Gandía por fray Juan de Tejada con sus rigores impuestos que llevan al P. Onfroy a ‘profetizar’, Ignacio comenta a Borja a propósito del tal: ‘Para que se haya engañado es argumento que es... hombre que se satisface harto de su juicio y está fijo demasíadamente en él, y habranle ayudado para esta estabilidad o dureza de su sentir propio las continuadas oraciones sin orden y ejercicios mentales con mortificaciones del cuerpo. Que naturalmente, cuanto más se aparta la criatura racional de las cosas materiales, su entendimiento se hace más estable en lo que aprende verdadero o falso, y a tales personas interviene muchas veces, en especial si humo de alguna pasión les ciega (como a ésta parece haber intervenido) tomar cosas dubias y aun falsas por verísimas’ (Carta a Borja, julio 1549). El reto es ‘ordenar’ (21)] (p. 106)

<20. Significación de la constitución material del cuerpo>

Hasta qué punto las fuerzas del cuerpo son dirigidas hacia dentro es algo que depende del sujeto, pero no sólo de él. También es co-determinante la *constitución* meramente *física*. Sólo ciertas sustancias son aptas para servir a la constitución de un cuerpo para ser llevadas y configuradas en calidad de cuerpo por un interior. Dentro de esta base material para entidades psicofísicas hay múltiples diferencias. De la estructura material que sea su base material “natural” dependerá cómo una entidad de ese tipo se estructure de entrada de forma meramente *orgánica*, y, después, qué fuerzas pueda proporcionar para una vida interior. Está “predispuesta” para una vida interior más o menos amplia y profunda. (pp. 106-7)

Es asunto de la persona qué hace con ese fundamento natural de su ser, al que se enfrenta en gran medida libremente [En esto consiste la posibilidad de ser consciente: que puedo ‘hacerme cargo’ de lo que tengo conciencia]. Su actividad puede incidir en diversos puntos y causar culpablemente con errores u omisiones un apartamiento de los caminos prefijados. La constitución material originaria del cuerpo debe ser mantenida mediante el aporte de sustancias estructurales para que sus funciones orgánicas y las funciones específicamente corporales -ser central de energía, configuración externa e instrumento manejable de la vida interior- permanezcan intactas. El animal cumple en un impulso ciego la ley bajo la que está. Encuentra lo que necesita guiado por el “instinto” [Está programado]. Cuando se producen anomalías éstas son la consecuencia de malformaciones naturales o de interrupciones externas de la “normal” marcha vital, nunca culpa propia. El hombre, en cuyas manos ha sido puesto su cuerpo, lleva también la responsabilidad por él [Porque está llamado a ‘hacerse cargo’ de él]. Si la corporeidad meramente material es descuidada o tratada incorrectamente aparecen anomalías de las funciones corporales, y existe cuando menos el peligro de que a consecuencia de ello se vea perturbada también la vida interior. Pues -prescindiendo de otros factores- es cierta la frase de que la persona es tanto más libre de su cuerpo cuanto más normal sea el funcionamiento de este último. El cuerpo sólo pasa a primer plano cuando algo no está en orden en él [Esta es la clave en Ignacio: ordenar]. En ese caso existe el peligro de que atraiga a sí al sujeto, de que, al menos, atraiga la atención sobre él, las fuerzas psíquicas cedan y él ya no sea de buen grado instrumento para las acciones exteriores. (p. 107)

<21. Ascetismo>

Bastaría conservar mediante la suficiente preocupación por las necesidades corporales esta libertad “natural” respecto al cuerpo y el dominio sobre el mismo que es exacta correspondencia de esa libertad, si el normal funcionamiento del cuerpo estuviese por entero y exclusivamente en manos de la persona a la que pertenece [Ignacio lo formula en las *RR de ordenarse en el comer* así: “...sino que sea señor de sí, así en la manera de comer como en la cantidad que come” (216: 2)]. Pero de hecho no es eso lo que sucede. Hay, en el hombre como en el animal, malformaciones naturales y daños de su constitución causados por agentes externos. Y puede ser que le falten sustancias estructurales que su cuerpo necesite. En todos esos casos no tiene más remedio que salir adelante con un cuerpo de “menos valor”

y perturbado en sus funciones. Si no quiere ser tiranizado por él ni hundirse en él, ha de tender a una libertad respecto del cuerpo y a un dominio sobre él diferentes de los naturales [En los animales está regido por una estructuración instintual]. Un camino para ello es el *ascetismo*. [Cf. EE 82-89] Su objetivo es obtener la completa posesión del cuerpo, poner bajo el dominio de la voluntad todo lo que suceda en él. Por un lado, hay que alcanzar la mayor sensibilidad posible, que hace perceptible y dirigible todo lo que *normalmente* discurre de forma inadvertida e involuntaria [Hay que empezar por '*sentir*' si queremos llegar a '*conocer*' y poder hacernos cargo (313): planteamiento del **discernimiento**]. Por otra parte, la capacidad de absoluta insensibilidad [Esto, Ignacio, nunca lo dice, sino que hay que '*ordenarla*' (21)], que permite cerrar a discreción las puertas al cuerpo y permanecer totalmente al resguardo del mismo. Ambas cosas se pueden alcanzar por la vía de la concentración y del ejercicio. [Tampoco habría que pensar que Ignacio lo piensa así. Más bien el proceso está continuamente controlado con '*y reflexionar para sacar algún provecho*' que consiste en '*...buscar y hallar la voluntad divina*' (1: 4)] Cómo hacerlo, es algo que aquí no necesitamos exponer con más detalle. (pp. 107-8)

La obtención de la libertad perfecta es obra de la libertad misma. Sin embargo, no de la libertad por sí sola. Hemos visto antes que toda actividad se basa en un fundamento de otra naturaleza. ¿De dónde tomará la voluntad las fuerzas necesarias para tan enorme tensión y actividad? Que las fuerzas naturales sean suficientes para ello, parece excluido. No en vano de lo que se trata es precisamente de hacerse independiente de esas fuerzas naturales, de asegurar la vida espiritual para casos en los que fallen. [Recordar que todo el proceso de EE se enmarca en '*peticiones*' y '*coloquios*': **todo es don**] (p. 108)

Hay una posibilidad de renovar las fuerzas psíquicas cuando fallen a causa del agotamiento corporal, sin modificar nada en el estado del cuerpo. Desde el mundo espiritual, con el que el *alma* está en contacto, le afluyen directamente fuerzas, y en sí misma ella tiene una fuente originaria que le permite abrirse con independencia de la constitución del cuerpo y de sus cambiantes estados y ser activa espiritualmente y regenerarse *desde* el espíritu [que se concreta en lo '*propio mío*' (32), que no es autosuficiencia]. La fuente "originaria" es un don de que está dotada, de modo análogo a la constitución material. No es inagotable, al igual que tampoco lo son las fuerzas que la psique tiene que agradecer a su estar sumida en el cuerpo. Los que sí son inagotables son los aportes que puede recibir. Hasta qué punto, es asunto de su libertad, y también lo es qué haga con sus dotes originarias. Es posible que se consuma en una actividad infecunda, por ejemplo en una entrega activa al cuerpo y a la vida sensual, en el sufrimiento y el disfrute de lo que procede de ella, en la preocupación por ella [El '*embeleso*' al que alude el papa Francisco (EG 95)]. En ese caso se consume [y '*se extingue en la satisfacción*'] sin renovarse, porque no dirige su mirada en modo alguno a allí de donde puede venirle ayuda: a los valores espirituales de todo tipo, personales y materiales, y sobre todo a la fuente misma de la luz [San Ignacio con toda la importancia que da a la libertad, nunca la desconecta del '*don*', de la '*gracia*': "*para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir*" (135: 6). Todo es don, pero la persona tiene que elegir]. La preocupación por el cuerpo puede entonces tener por consecuencia que

en un primer momento sus fuerzas permanezcan intactas. Pero no benefician a la vida interior [que es síntesis, no aislamiento], pues el fallo de la fuente interna de la fuerza conduce a la “materialización” de alma y cuerpo. (pp. 108-9)

Por otra parte, la voluntad puede echar mano de todas las fuerzas de las que dispone la psique originariamente -tanto de las que vienen del cuerpo como de las que preceden del alma- a fin de, apoyada en ellas, someter el cuerpo a su dominio [ser ‘señor de sí’]. Si lo hace sin asegurarse la conexión con las fuentes espirituales de fuerza el resultado del ascetismo será solamente “mortificación”, y nada más [y para Ignacio tiene que ser ‘conveniente’ –‘lo que le conviene’ (89: 5)-, y ‘sacar algún provecho’]. El cuerpo y el alma serán consumidos por ella. La tiranía del cuerpo quedará rota, pero no se habrá ganado nada a cambio [¿No sería este el peligro que Ignacio advertía a Borja?]. La liberación con base en las propias fuerzas, ya lo vimos antes, conduce al completo vaciamiento. (p. 109)

La liberación respecto del cuerpo mediante el ascetismo sólo tiene sentido cuando no es un fin en sí misma [cuando tiene que ser ‘fruto’ de la ‘interna’ -‘dolerse de sus pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos’ (82: 2)-], sino que tiene lugar para que la vida del alma llegue a ser independiente [‘señora de sí’, diría Ignacio]. No le está permitido sumirse en la actividad concentrada de la voluntad, sino que tiene que fijar su mirada en las esferas espirituales en las que puede vivir verdaderamente y desde las que se puede renovar [Lo que no se puede ‘extinguir en la satisfacción’: gratuidad]. Así, sólo la colaboración de la gracia puede dar al camino del ascetismo la figura de un camino de salvación [Por eso el ‘tiempo’ ideal de elección es el primero, cuando ‘sin dubitar ni poder dubitar...’ (175), y también el segundo porque se toma ‘asaz claridad’, pero el tercero que queda en nuestras manos, los dos modos que aporta terminan con ‘ir a la oración delante de Dios nuestro Señor y ofrecerle la tal elección para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza’ (183)]. (p. 109)

<22. Liberación respecto del cuerpo por efecto de la gracia>

El ascetismo incide meramente en el lado negativo -negativo considerando las cosas desde el punto de vista de la salvación- de la relación de alma y cuerpo, en la atadura que perturba la vida del alma, y trata de soltar esa atadura, por más que sea a costa de valores positivos de los que es portador el cuerpo. Sacrifica la salud, la belleza del cuerpo, y también la libertad “natural” que él mismo puede conceder, a fin de apoderarse de él [‘hacerse cargo’] por completo. La cuestión es si este es el único camino posible para obtener la libertad. Sin duda es el único que el hombre puede recorrer *por sí mismo*. Pero al contemplar la obra de la salvación que incide pura y directamente en el alma ya vimos qué pronto la gracia sale al encuentro del hombre [es la convicción del ‘desolado’: que ‘será presto consolado’ (321)], y no cabe rechazar de plano que también aquí la gracia disponga además de caminos totalmente diferentes. (pp. 109-110)

Cuanto más llena esté el alma del espíritu de la luz, más desaparece para ella todo lo demás, el entero mundo terrenal y también el propio cuerpo que forma parte de él. Este desligarse

puede intensificarse en el “éxtasis” hasta la completa insensibilidad y arrobamiento. Este es un efecto de la gracia que discurre puramente de dentro hacia fuera, y lo único que hay en él de actividad propia es la entrega a la gracia [*‘sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objetos, por el cual...’* (330)]. Es más, ese efecto se puede producir incluso si el alma se resiste a él. Esa resistencia, empero, no se debe entender como resistencia contra la gracia como tal, sino sólo contra el efecto específico de la gracia. La orientación inmanente hacia el reino de la luz no puede faltar. (p. 110)

<23. Santificación del cuerpo>

Pero el desligamiento no es el único efecto posible de la gracia que se extiende al cuerpo. Éste no es meramente la “cárcel” del alma, que la ata y encadena y dificulta su subida. Eso lo es solamente el cuerpo “corrompido”, pero no el que cumple su sentido originario. El cuerpo - también en su corrupción, pero de forma tanto más pura cuanto más esté en correspondencia con su sentido originario- es el *espejo* del alma, en el que se retrata toda la vida interior de ésta y mediante el cual el alma entra en el reino de la visibilidad. Cuanto menos se entregue el alma al cuerpo, tanto más adoptará éste la figura de aquélla. Y con ella él mismo puede ser “transfigurado”, la luz que la llena puede irradiar a través de él y desde él. Estamos ante una santificación del cuerpo desde el alma. [Este mismo parece ser el planteamiento de Ignacio: “considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible, y todo el compósito en este valle como desterrado entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo” (47: 5-6). En efecto el cuerpo para él es ‘corruptible’ -que no es lo mismo que ‘corrompido’- y es el ‘compósito de ánima y cuerpo’, el que se encuentra ‘como desterrado entre brutos animales’, separado del ‘ánima’ no pasa de ‘corruptible’. Pero es todo el ‘compósito’ el destinado a la santificación. Importancia que da él a la salud, por ejemplo]. (p. 110)

¿No sería posible también el camino inverso? ¿Una santificación que comenzara inmediatamente en el cuerpo y desde él llegara al alma? Hemos visto que en su constitución “originaria” el cuerpo es el cimiento material que da soporte a la vida psíquica y que en esa constitución originaria le da soporte sin atarla. Sólo la ata cuando está corrompido “por naturaleza” o se corrompe en el transcurso de la vida terrenal. Lo corrompido puede ser “sanado” por la gracia: tanto el cuerpo como el alma [más bien habría que decir ‘todo el compósito de ánima y cuerpo’]. De la misma forma que al contacto con la luz el alma se llena, y desaparece de ella cuanto contradice a la luz, así también el contacto exterior con sustancias santificadas sana las sustancias corrompidas. Por ello el santo siempre es al mismo tiempo médico. No un médico “natural” que conoce la composición natural de las sustancias y las leyes naturales conforme a las cuales hay que combinarlas, tiene medios para recomponer la constitución originaria dentro de esos límites y se encuentra restringido también por lo naturalmente dado que esté en cada caso a su disposición, sino en calidad de alguien que transforma en algo de su mismo tipo cuanto toca. Ese proceso no se debe pensar al modo de un acontecer mecánico [mágico]. Es un puro efecto de la gracia, un “milagro”, es decir, un acontecimiento en el que la voluntad de Dios actúa directamente. No existe “ley”

alguna conforme a la cual en todos los casos en los que un cuerpo físico santificado toque a otro éste tenga que ser transformado. Pero ese efecto *puede* producirse en todos los casos de contacto de este tipo. (pp. 110-1)

Puede suceder cuando el santo impone sus manos al enfermo confiando en la ayuda de lo alto, aunque el enfermo no crea. También puede suceder cuando el enfermo toca con fe el manto del santo, incluso sin que éste sepa y lo quiera [Siempre me ha dado qué pensar la escena de la 'hemorroisa': nosotros la hubiésemos calificado de 'mágica']. Y también puede suceder aunque nadie espere ni pida el milagro, como pura revelación de la santidad [En realidad, 'nada hay de suyo impuro' (Rom 14,14)]. (p. 111)

<24. Efectos sacramentales>

Todos estos eran efectos de la gracia que afectaban solamente al cuerpo (o a un cuerpo meramente material) y aún no lo utilizaban para acercarse al alma a través de él. Pero también esta posibilidad resulta comprensible ahora. Un cuerpo santificado no es un peso para el alma. Es la morada que se le depara a ésta y le permite una vida libre y santa. Aquí tienen su lugar los *sacramentos*. Con arreglo a las disposiciones del Concilio Tridentino el sacramento es "res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet"¹³. Aquí no los vamos a considerar como signos visibles de la gracia divina. Aquí nos ocupa solamente la cuestión de si y de qué modo están capacitados para producir santidad y justicia [Es consecuencia de la encarnación: 'se hizo carne' (Jn 1,14)]. (p. 111)

Si el hombre fuese un ser puramente espiritual, no sería planteable para él ningún otro camino de redención que el puramente interior. Su constitución corporal que -en la corrupción de la misma- le dificulta el ascenso espiritual hace posible, por otro lado, ayudarle con otros medios de gracia. Necesita alimentación para mantener su cuerpo. Y ahora existe la posibilidad de proporcionarle, además de la comida terrenal, que puede ser saludable pero también pernicioso, un alimento que tiene que ser salvífico para él. El cuerpo de quien recibe el cuerpo del Señor queda santificado. Ciertamente, este efecto de la gracia sólo puede adentrarse hasta el alma si el alma está abierta a la gracia ['preparada y dispuesta', diría Ignacio]. Si no es ese el caso, la recepción de la Eucaristía no produce efectos sobre el alma: ésta no recibe en sí al Señor, y por lo tanto no puede ser santificada. En cambio tendrían que mostrarse efectos salvíficos en el alma también cuando un hombre que anhela la salvación recibe la Eucaristía sin creer en su efecto sacramental o sin saber de él. Tendría que mostrarse como un aflojamiento de los lazos que obstaculizan el ascenso del alma. El ascenso mismo, en la medida en que se produzca, ya no sería efecto sacramental de la gracia, sino efecto interno de la misma. Pero allí donde el sacramento se recibe con fe y el alma se siente directamente elevada existe un doble efecto de la gracia. (p. 112)

¹³ "Una cosa sometida a los sentidos que por institución divina tiene la capacidad tanto de significar como de causar santidad y justicia"

En todo ello el efecto del sacramento no se piensa como si, al igual que sucede con la curación milagrosa, tuviese que restablecerse la constitución material originaria y, por ejemplo, se eliminase toda enfermedad. Lo que debe restablecerse es la relación originaria de alma y cuerpo, el cuerpo debe pasar a ocupar el lugar que le corresponde, y eso también es posible sin que sea liberado de sus afecciones [*'santificado'*]. (p. 112)

El significado de los sacramentos sólo está iluminado aquí, como es natural, desde un lado enteramente específico, y parece que lo que aquí hemos mostrado con un ejemplo no se puede aplicar en modo alguno a todos. Pero hablando en general sí que podríamos decir que los sacramentos se orientan enteramente por la organización psicofísica del hombre y se deben entender desde ella. “Vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem”¹⁴, dice Tomás de Aquino, donde por “vita corporalis” se debe entender toda la vida natural del hombre. Ya el hecho de que la voluntad del Señor se manifestase en la palabra y que la “palabra se hiciese carne” no se debe entender desde el espíritu, sino sólo como adaptación a la constitución natural de las criaturas a las que quiere hacerse perceptible. La dación sensible es la adecuada a la naturaleza humana, y así también la forma más sencilla en que lo espiritual puede acercarse al hombre es salir a la visibilidad [*'Todo el compósito de ánima y cuerpo'*!]. Mediante la palabra y el signo la gracia se dirige a través de lo sensible al espíritu del hombre, a fin de adentrarse en el alma por vía espiritual. Y así la gracia se rige también con sus efectos reales por las condiciones de la organización del hombre. Penitencia y perdón de los pecados aparecen como un proceso tan espiritual que no parece haber espacio alguno para un efecto sacramental. El alma que es iluminada por la luz de la gracia y se ve a esa luz tiene que percibir qué era y es malo en ella, llenarse de aversión a ese mal y expulsarlo de sí. Y al expulsarlo se libera de él y se le perdona. [*'Para mí tiene gran importancia lo que Freud constata y que convierte en la 'regla de oro del psicoanálisis': si uno no formula al médico lo que le oprime, humilla, avergüenza, etc., nunca lo afrontará. Sería la 'materia' del sacramento*] (pp. 112-3)

<25. Pecado y penitencia>

Así *podría* ser por principio. Pero fácticamente no es este un proceso tan carente de obstáculos, no es un acontecer puramente espiritual-anímico, sino al mismo tiempo es un proceso *psíquico* y sometido a las leyes de la realidad psíquica. Ya el *pecado* toma un rostro totalmente distinto según se considere también leyes psíquicas o se mire solamente a lo anímico. Por su esencia pura es un mancillamiento del alma que se produce cuando el hombre carga sobre sí una culpa contra Dios [*'En esto coincide con Kierkegaard'*]. Se puede decir que toda culpa contiene en sí una culpa contra Dios, y que por ello todo extravío moral es al mismo tiempo un pecado. Hay un pecado puro cuando me vuelvo contra Dios mismo, transgredo su mandato como tal, me cierro a su gracia ofrecida visiblemente. Si hago algo no *porque*, sino *a pesar de que* va contra el mandato de Dios o sin que el mandato de Dios esté siquiera a mi vista, es separable del *quale* del pecado un contenido que está sometido a una valoración meramente ética y jurídica [*'¿La 'ponderación' que Ignacio sugiere en EE 57?'*]. El

¹⁴ “La vida del espíritu tiene cierta semejanza con la vida corporal”

pecado no se debe concebir de otro modo que atendiendo a la contraposición a Dios. Es pecaminosa el alma que se rebela contra Dios, y también la que vive alejada de Dios y en contradicción con su espíritu sin saberlo. Y al igual que el alejamiento de Dios y la contraposición a Dios constituyen el pecado, así también sólo es posible superarlo mediante el acercamiento y la unión. Aun cuando esté reparado todo daño que haya infligido a otro y yo haya sufrido la pena que merece mi culpa, en el pecado no ha cambiado nada. Para liberarse del pecado no hay otro camino que reconciliarse directamente con Dios [Dinámica de 1ªS]. Hay que empezar por el reconocimiento de que, prescindiendo de todo lo demás, se ha faltado contra Dios, hay que dejarse penetrar de qué significa estar en contraposición a Dios, y someterse a Él en total entrega de uno mismo, a fin de poder obtener perdón de Él [Esto es muy sugerente. Sólo el perdón de Dios es 'limpio'. Nuestros 'perdones' 'restriegan', infectan. No he encontrado a nadie que me diga a propósito de Pedro: "Con el 'carrerón que llevaba, lo fastidió al final'. En realidad las 'negaciones de Pedro son un triple lugar de encuentro, en vez de una ruptura: se encuentra con su verdad, con los hermanos y con el propio Jesús (Jn 21). Pero si no tocamos estas profundidades del pecado, siempre terminaremos por 'justificarlo']]. (pp. 113-4)

Esa es la situación del pecado y del perdón de los pecados *sin* tomar en consideración la organización psíquica. El ser penetrado por el conocimiento de la propia pecaminosidad y el activo volverse contra el pecado (contra la naturaleza pecaminosa al igual que contra el mancillamiento específico por el *peccatum actuale*) es el *arrepentimiento*, que asimismo se debe entender además de forma meramente anímica y sin el cual no cabe pensar perdón alguno de los pecados [Buena conexión entre 'arrepentimiento' y 'perdón': el primero es la señal de que el perdón se ha experimentado]. (p. 114)

Ahora bien, es preciso comprender con claridad qué consecuencias no puede dejar de tener el pecado en un sujeto psíquico con arreglo a las legalidades de su estructura. En lo psíquico hay algo que se podría caracterizar como *inercia* y que equivale a la inercia de la naturaleza material. Todo acontecer psíquico en acto "dispone" a la psique para una determinada forma de reaccionar. Si, por ejemplo, la acción de otro me encoleriza -en una motivación enteramente conforme a la razón, supongamos- surge en mí una disposición a reaccionar de tal modo, y se reafirma cuanto más frecuentemente se repite una reacción de ese tipo, más suele predominar en ella "lo acostumbrado" sobre lo motivado originariamente. Esas disposiciones (entre las que probablemente se cuentan tanto "disposiciones naturales" heredadas como características adquiridas) [Cf. Modo de orar sobre pecados mortales (244-245)] "determinan" el acontecer psíquico casi como leyes naturales. *Casi*, pues frente a ellas sigue existiendo la libertad de la persona. Ésta siempre *puede* rebelarse por principio contra el "poder de la costumbre" y recurrir a su libertad y a las motivaciones originarias [Ignacio cuenta con la 'repetición']. (pp. 114-5)

Cuando la persona tiende por su espiritualidad a reaccionar conforme a la razón natural, esa tendencia se va solidificando en su estructura psíquica hasta convertirse en disposiciones permanentes. [Cf. dinámica Primer modo de orar sobre mandamientos] E igualmente el mal,

tan pronto la persona le da cabida, se convierte para ella en una “costumbre”. Y aunque el arrepentimiento sea eficaz en ella y su “espíritu esté dispuesto”, la mala costumbre puede tener por efecto que haga una y otra vez el mal del que se ha apartado interiormente. Y así es necesario desplegar una actividad propia para extirpar el mal también “según la carne”. Aquí tiene su lugar propio la *penitencia*. Tiene la función de hacer que “pasen a ser carne y sangre” del pecador el apartarse del mal y el volverse hacia el bien. A toda inclinación pecaminosa específica es necesario adaptarle una acción penitencial propia para desacostumbrar a la persona de la primera inclinación y abrir camino a una disposición opuesta [Cf. *dinámica de este proceso en 1^{as}S*: desde la ‘*vergüenza y confusión*’ (48: 4), al ‘*intenso dolor y lágrimas*’ (55: 4), al triple ‘*aborrecimiento*’ (63) y al ‘*temor de las penas*’ -las consecuencias- (65: 5)]. (p. 115)

También *para* el ascetismo surge aquí una nueva tarea. A saber, no sólo liberar al alma de la tiranía del cuerpo, sino igualmente romper la tiranía de la estructura psíquica, y con ello poner por primera vez a la persona verdaderamente en sus propias manos [‘*Señora de sí*’]. Y aquí vuelve a manifestarse cómo el lugar de la libertad al que hay que recurrir para romper esa libertad es al mismo tiempo el punto con el que el alma puede ser anclada en lo alto [La *gracia*]. (p. 115)

El *sacramento* de la penitencia es el efecto de la gracia que sale al paso de la actividad penitente libre y en ciertos casos se adelanta a ella. La palabra del Señor que absuelve del pecado puede introducir en el alma una fuerza que contrarreste los poderes psíquicos. Y hasta qué punto sea necesaria además una acción libre, un *acto* de penitencia que vaya más allá del *hábito* interior de la penitencia, que es indispensable, es asunto del Señor. Nadie puede redimirse a sí mismo mediante actos de penitencia libremente elegidos. Todos los actos de penitencia son necesariamente actos guiados por la voluntad de Dios, obras de obediencia. La colaboración de la libertad consiste ahí, al igual que en la recepción meramente anímica de la gracia, en el sometimiento, en el abandono de sí [Siempre es la misma dinámica: ‘*nos diere para elegir*’ (135: 6)]. (p. 115)

No es necesario para nuestro problema repasar uno por uno todos los sacramentos. Lo único importante es entender qué *posible* importancia les corresponde dentro de la obra de la redención. Hemos tratado de mostrar dónde están dentro de la estructura de la personalidad humana los lugares que hacen aparecer como dotada de sentido la incidencia de la gracia a través de la mediación de los sacramentos. Con ello no está dicho que sean imprescindibles para la redención. La gracia puede concedérsele por la vía de la iluminación interior, pero sería arrogancia pecaminosa atenerse a ese camino y desechar los demás. El hombre puede ser elevado por encima de su naturaleza, pero no elevarse con sus propias fuerzas por encima de ella [La *gracia es don*]. (p. 116)

<26. La Iglesia externa>

Parecido es lo que sucede con la cuestión de en qué forma se puede ofrecer los sacramentos al hombre. No se debe considerar como una necesidad de principio que tenga que existir una institución objetiva a la que esté confiada su administración. Sería pensable que al creyente

se le convirtiese el pan de cada día en el cuerpo del Señor sin que se diese cuenta. También sería pensable que fuese informado por la vía de la iluminación interior de lo que le está impuesto como penitencia, y que la absolución del pecado se le revelase asimismo de forma directa. Por otra parte existe la posibilidad de que se confíe a una institución objetiva encarnar y proclamar su palabra, administrar y distribuir los medios de la gracia por Él elegidos. Que el servicio en esa institución, la selección de los que están llamados a proclamar la palabra y distribuir los sacramentos, estén ligados a su vez a un sacramento, guarda plena correspondencia con su sentido. Y toda la institución de la Iglesia exterior es conforme a aquella adaptación a la naturaleza sensible del hombre desde la que los sacramentos se nos hicieron comprensibles. La idea de la Iglesia, del sacramento del altar y de la Eucaristía guardan una estrecha relación recíproca y con la encarnación de Cristo: la divinidad ha tomado en Cristo figura externa a fin de vivir visiblemente entre los hombres *durante todos los tiempos*. Cristo está presente corporalmente en el sacramento del altar y en virtud de la Eucaristía reconfigura en su cuerpo a todo el que la recibe, de modo que la comunidad de los creyentes unida en la Iglesia constituye el cuerpo de Cristo en el más literal de los sentidos [I Cor 10,16-17]. (pp.116-7)

Si el Señor ha elegido este camino, no le toca al hombre aceptarlo o rechazarlo. El Señor *puede* conceder una gracia también a quienes están fuera de la Iglesia. Pero ningún hombre puede exigirlo como su derecho, y a ninguno le es lícito excluirse a sí mismo voluntariamente de la Iglesia apelando a esa posibilidad [Mediación de la Iglesia y libertad de Dios que como 'Criador': puede 'entrar, salir, hacer moción...' (330)]. (p. 117)

V

<LA FE>

<27. Fe en sentido extrarreligioso: *belief*, convicción, *opinio*, [dóxa]>¹⁵

Si hay una Iglesia externa y sacramentos como instituciones divinas es, como ya subrayamos, una pregunta puramente fáctica y la respuesta a ella sólo puede darla la *fe*. Por ello tenemos que seguir preguntando qué es la fe, y desde ahí recibirá nueva luz también la gracia. (p. 117)

De entrada hemos de delimitar la fe *religiosa* (*fides*) de cuanto se denomina *fe* en sentido extrarreligioso. La palabra alemana es sumamente equívoca. Se designa con ella, primero, el tener por verdadero o tener por real un ente, la certidumbre que inhiere en la captación de un ser existente realiter o idealiter y también en el correspondiente conocimiento. La *belief* puede ser designada sencillamente como correlato de la existencia. Al igual que la realidad no puede subsistir por sí misma, sino sólo como forma del ser de un contenido que se explicita materialiter, y lo mismo sucede con toda otra forma del ser, en el tener conciencia de un ser existente realiter o idealiter inhiere un momento referido específicamente a esa precisa

¹⁵ "Glaube", cuya equivocidad -semejante a la del verbo español "creer"- procede de que reúne los significados que en español expresan los términos "fe" y "creencia".

existencia que tampoco puede subsistir por sí mismo, sino sólo en ciertos actos como un momento que los constituye. Lo denominamos *certidumbre*, o bien -con el término técnico introducido- *belief*. Los actos en los que puede comparecer y a cuya estructura pertenece constitutivamente son de múltiple naturaleza. Se diferencian, por un lado, con arreglo a la modalidad de los objetos en los que y con los que la existencia llega a captación: si son reales o ideales, “externos” o “internos”, etc. Además con arreglo a si los objetos se dan o no con su existencia *originariamente*. El momento de *belief* inhiere en la captación originaria de un objeto en igual medida que en el *tener en la conciencia* que se basa sobre ella, así pues por ejemplo en la percepción de algo real en igual medida que en el recuerdo de ello, en el reconocimiento de una situación en igual medida que en el saber de ella. (pp. 117-8)

En segundo lugar, cuando prestamos atención a los *estados de cosas* como un campo de objetos específico, somos llevados a la *fe* en un segundo sentido. Tenemos derecho a tomar los estados de cosas como “objetos” en el más amplio sentido formal de la palabra, es decir, como algo que puede ser correlato de un acto o, desde el punto de vista lógico, sujeto de una predicación. Por otra parte son objetos “de segunda mano”, presuponen objetos en un sentido más restringido y sin embargo asimismo todavía enteramente formal. Los objetos primarios, los objetos “propriadamente dichos”, son correlato de un acto simple y no presuponen nada. Los estados de cosas son correlatos de un acto que presupone otros actos, y finalmente un acto *simple*. En el *conocimiento* de la situación, en el conocimiento directo, que denominamos intuición, y en el indirecto, que denominamos deducción, inhiere el momento de *belief*, y también en el *saber*, que resulta del conocimiento, pero que en determinados casos también puede precederle. (p. 118)

Pero además de conocimiento y saber todavía hay otra actitud intelectual frente a las situaciones, una *toma de posición* en la que el momento de *belief* por así decir se ha desligado y se ha hecho independiente: la CONVICCIÓN. Estoy convencido de que *A es b*. Esto significa algo enteramente distinto que cuando conozco el ser *b* de *A*. En el conocimiento la mirada descansa en *A* y en su ser *b*. En la convicción, e igualmente en la afirmación basada en ella, en lo que me fijo es en *que se da* el estado de cosas. En todo operar con estados de cosas en el afirmar, en el deducir, en el demostrar, se absolutiza el momento formal del *belief*, la convicción. Ésta sólo es posible frente a estados de cosas, o bien, dicho con más exactitud, frente al hecho de que se dan. No frente a un objeto primario. Pues desligar de un objeto real o ideal su existencia y fijar la vista en ella por sí misma no quiere decir otra cosa que explicitarlo en el plano de los estados de cosas. El precipitado objetivo de la convicción es la *proposición* en la que se afirma que se da el estado de cosas. Al hecho de que se da la situación corresponde la *verdad* de la proposición, y la convicción de que se da la situación es convicción implícita de la *verdad* de la proposición. (pp. 118-9)

En tercer lugar, se debe poner junto al momento de *belief* una serie de otros momentos, y en entera correspondencia con la convicción una serie de otras tomas de posición intelectuales: presunción, duda, pregunta, etc. Entre esas “modalidades” de la certidumbre y de la convicción hay una a la que se suele denominar *fe*. “Creo que algo es así, pero no lo sé”.

Como es natural, esta fe que se contrapone al saber se debe distinguir nítidamente de la *belief* y de la convicción. En sí no es aún unívoca: por un lado se entiende por ella algo cercano a la presunción, a lo que vamos a denominar *opinio*: “me da la impresión” de que A es b, pero también podría no serlo. En la presunción se dice eso en atención a argumentos y contraargumentos. En la *opinio* no hay nada en contra, pero ésta procede de una cierta actitud escéptica del espíritu, que siempre tiene presente la posibilidad vacía del ser de otro modo. Pero la *opinio* tiene igual de poco presentes los contraargumentos que los argumentos que la abonan. (p. 119)

En cuarto lugar: eso lo comparte la [*dóxa*], la fe “ciega”, que asimismo se contrapone al saber. Aquí los argumentos y contraargumentos no desempeñan cometido alguno, tampoco en calidad de posibilidades vacías, y con ello guarda relación que en contraposición con lo vacilante de la *opinio* a la [*dóxa*] le es propia una solidez interna que la sitúa junto a la convicción, pero entonces habría que distinguir dentro de la convicción la ciega de la que ve. (p. 119)

<28. El acto religioso fundamental (*fides*)>

Entre estos diferentes significados de la fe no hay ninguno que no se haya confundido con el religioso. Tampoco estamos aquí ante una situación sencilla, y esto dificulta la delimitación. Comencemos tratando de obtener claridad acerca del acto fundamental. Lo denominamos *fides*. Retengamos en primer lugar que es un *acto* propio, no un mero carácter de un acto, como la *belief*. De la convicción y de las modalidades de ésta se distingue en que su correlato no es un estado de cosas sino un objeto primario, y en que, lo cual guarda relación con ello, no es un acto fundado [fundamentado, argumentado, demostrado...], sino un acto simple [porque sí. ¿No habría que recordar el ‘sin dubitar ni poder dubitar’ de EE 175?]. Y de todo lo que hemos analizado hasta ahora se distingue por no ser un acto meramente teórico. No sucede que algo sea meramente captado y tenido *por* real -manteniéndolo a distancia, como si no me concerniese, que es lo que sucede en la actitud teórica- sino que lo que capto penetra en mí *al captarlo*; echa mano a mí en mi centro personal, y me atengo a ello [¡Es un encuentro personal!]. Ese *al captarlo* [‘notarlo’] se debe tomar en el más estricto sentido. No hay aquí un “primero” y un “después”. Ni en sentido temporal ni en sentido objetivo. Lo que nombramos sucesivamente y distinguimos con el análisis está unido en un acto indivisible, en el que ningún momento es anterior a otro y ninguno es posible sin los demás [Porque no es deducción ni argumento, sino que se impone -‘así mueve y atrae la voluntad’ del 1^{er} tiempo de hacer elección-, tan sorprendente como la experiencia de la ‘consolación sin causa precedente’ (330)]. Cuanto más profundamente se echa mano a mí, tanto más firmemente me agarro, tanto más cojo también yo. Y todo esto también se puede invertir [Porque es que la fe es el ‘encuentro con un acontecimiento, con una Persona’: Benedicto XVI y papa Francisco (EG 7)]. Todo lo que por lo general comparece separado, en su caso motivado aisladamente, está fundido aquí en un solo acto: conocimiento, amor, obra [Sería el ‘conocimiento interno’ que me dinamiza a ‘para que más le ame y le siga’ (104)]. Ahora bien, conocimiento no se debe entender en el sentido del que hablábamos antes. En el acto de fe el

objeto de la fe no es conocido como siendo de esta o de aquella otra manera, o, lo que es equivalente, no se conoce *que* sea de esta o de aquella otra manera. Este conocimiento únicamente cabe *deducirlo de* la fe. Esta es también en general la relación que existe entre tomar noticia [se 'da'] y conocer [se 'deduce', se 'elabora'], por ejemplo entre la percepción y el conocimiento del mundo exterior. Pero el "captar" de la fe tampoco es un tomar noticia como el que se da en la percepción. El objeto de la fe no "se ve". De ahí procede quizá la confusión de la fides con la [dóxa] ciega. Pero aunque no visto, aunque no accesible a sentido alguno, el objeto de la fe nos está sin embargo directamente presente, nos toca, nos sostiene y nos hace posible sostenernos en él [¡Porque se trata de un **encuentro personal!** No podemos negarlo, aunque no podamos explicarlo ni describirlo; habría que decir que ante todo es **Presencia** (p. 120)

El objeto de la fe es Dios. La fe es *fe en Dios*. En ese "en" se expresan todos los momentos que la distinguen de toda fe teórica [Lo más cercano en Kierkegaard el 'enamoramamiento', en santa Teresa y san Juan de la Cruz, la 'esponsalidad', en Ignacio la 'inmediatez' del '*sin causa precedente*' y '*sin dubitar ni poder dubitar*'. En todos los casos, lo indiscutible es la **presencia**, pero a más no llegan nuestras posibilidades, ni siquiera de describirlo, pero no hay posibilidad de 'duda']. Hablamos también de fe en un hombre. Y también esto parece pertenecer al ámbito de la fides. Cuando hablamos de fe en un hombre consideramos que nos sostenemos o al menos podemos sostenernos en él; consideramos también que él nos sostiene, que estamos amparados en él, tenemos o podríamos tener morada en él tan pronto la necesitásemos [Preciosa descripción del **encuentro personal profundo**]. Y también creemos eso sin "ver", es decir, sin que podamos aducir pruebas de ello tomadas de la experiencia, o sin utilizarlas como bases de la fe cuando disponemos de ellas. [Ignacio acude a esta experiencia en '**Rey temporal**', pero él mismo da el 'salto': '*...cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor...*' (95: 3)] (pp. 120-1)

Esto expresa la elección de la palabra "fe". Y todavía algo más se encierra en ella: aquello en lo que nos sostenemos, o en lo que creemos tener un sostén en el que podríamos apoyarnos en cualquier momento, debe estar fijo sin que pueda mudar [¿Fuera de nuestra experiencia del tiempo? ¿Será esto a lo que apunta el término 'eternidad'?]. La inmutabilidad pertenece al objeto de la fe. Y así leemos en santa Teresa: "Mira bien cuán presto se mudan las personas, y cuán poco hay que fiar dellas, y así asirse bien a Dios, que no se muda" (**Avisos**, 62) [Puedo contar con él **siempre**]. Esto implica: estamos inclinados a creer en hombres, pero ellos no son los verdaderos objetos de la fe [(95: 3)]. Si es correcto, si es oportuno creer en hombres, y, en su caso, cuándo, no es algo de lo que tengamos que ocuparnos aquí. Para nosotros lo único importante en este contexto es saber si la fe en hombre debe ser considerada como un "caso" auténtico de fides y como ejemplo adecuado para el análisis, o si ya se la debe distinguir de suyo de la fe en Dios. A decir verdad tendremos que preguntarnos si es compatible con la esencia de la fides que cuando se aplique a ciertos objetos tenga que errar por principio. [Es el planteamiento de Rey temporal, pero con el 'salto': '*...cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno...*' (95: 3)] (p. 121)

Hay actos que aunque lleven en sí el carácter de belief son capaces sin embargo de una “desvirtuación”. Entre ellos cuentan la percepción y toda experiencia de “cosas de este mundo”. La posibilidad de no ser y de ser de otro modo que deja su impronta en la opinión existe también para el correlato de los actos en los que la “certidumbre”, el momento de belief, parece avalar subjetivamente el ser y el ser así de sus objetos. Y esto es así no sólo objetivamente, sino que reside en los actos mismos y en la belief. La “fe” basada en la experiencia no es una fe definitiva e inmutable, no es una fe *absoluta*. La fe en Dios sí *tiene* este carácter este carácter de absoluta [de lo contrario no es fe. (Cf. mis charlas sobre la fe, especialmente el tema III: *¿Qué nos dice el Nuevo Testamento de la fe?*)]. Podemos perderla, pero ella no puede modificarse. “Dudar de Dios” no es una modalidad de la *fides* [Sería lo mismo que decir: si no tengo la experiencia de: ‘*sin dubitar ni poder dubitar*’ (175) o me apoyo en alguna ‘*causa precedente*’ (330), posiblemente no sea *fides*, o más expresivo lo que san Juan de la Cruz escribe a un religioso dirigido suyo: ‘*Y así, muy insipiente sería el que, faltándole la suavidad y deleite espiritual, pensase que por eso le falta Dios, y cuando le tuviese se gozase y deleitase, pensando que por eso tenía a Dios. Y más insipiente sería si anduviese a buscar esta suavidad en Dios y se gozase y detuviese en ella; porque desamano ya no andaría a buscar a Dios con la voluntad fundada en vacío de fe y caridad, sino el gusto y suavidad espiritual, que es criatura, siguiendo su gusto y apetito, y así ya no amaría a Dios puramente sobre todas las cosas (lo cual es poner toda la fuerza de la voluntad en Él), porque, asiéndose y arimándose en aquella criatura con el apetito, no sube la voluntad sobre ella a Dios, que es inaccesible; porque es cosa imposible que la voluntad pueda llegar a la suavidad y deleite de la divina unión, ni abrazar ni sentir los dulces y amorosos abrazos de Dios si no es que sea en desnudez y vacío del apetito en todo gusto particular, así de arriba como de abaxo.*’ (La negrita es mía)]. Y en sentido estricto no es una expresión correcta. Hay solamente una duda de la *existencia* de Dios, una modalidad de la convicción de que Dios existe. Puede tener sus raíces en la no existencia de la *fides*. Pero también es posible que haya *fides* y junto a ella en la esfera intelectual en vez de la convicción que estaría fundada en ella la duda o incluso una convicción de que... no... (pp. 121-2)

Existen diferencias subjetivas de la *fides*, se puede hablar de una fe más o menos “firme”. Pero esos no son grados de certidumbre de la fe, sino un más o menos del sostenerse firmemente y en correspondencia con ello del sentirse sostenido [Porque no olvidemos que se trata de un ‘**encuentro personal**’, por tanto, algo recíproco]. (p. 122)

Si queremos averiguar si es posible *fides* frente a los hombres, tenemos que separar todas las experiencias sobre propiedades del carácter, actitudes interiores, formas de actuar, etc. Todas ellas pertenecen al ámbito de la belief, son por principio susceptibles de desengaño y están caracterizadas de suyo como tales. Pero existe un “atenerse” a un hombre pese a todas las experiencias e intangible por principio a ellas. Se orienta por algo del hombre que permanece pese a todos los cambios y por debajo de todos ellos. El que ama verdaderamente ve al amado tal y como “salió de las manos de Dios”, tal y como podría ser en la actualidad si fuese enteramente él mismo y estuviese en sí mismo. [La mejor descripción de lo que Freud constata en el instinto sexual humano que puede ‘*crear lazos duraderos*’, es decir, apunta a lo

que nos desborda. En ese sentido, habría que decir que nuestra dimensión sexual es un referente válido para enmarcar nuestra relación con Dios, que en la SE es evidente y en la experiencia de nuestros místicos, mucho más. Más aún, la experiencia de 'gratuidad' -a la que tanto hemos aludido- y que como veíamos el mismo Jesús la hace 'suya' (Mt 25,40)- es 'garantía' de 'amor a Dios', con lo que podríamos invertir el planteamiento del NT: 'Quien ama gratuitamente al he Romano, ama a Dios aun sin saberlo'] Tampoco ahora debemos tomar aquí "ver" en sentido estricto. Al utilizar ese término nos referimos al "captar" [¿El 'conocimiento interno' de Ignacio? ¿El 'notar' de Edith Stein?] que hemos conocido como un momento de la fides. En esa relación absoluta con un hombre somos tocados interiormente por su ser personal como por la mano de Dios [Correspondería a la referencia de Kierkegaard con el enamorado]. Aquí estamos de nuevo ante certidumbre absoluta y caracterizada en sí misma como absoluta que permanece aun cuando en virtud de experiencias la convicción "de que él es realmente así" pueda transformarse en duda y finalmente en su contraria. Pero lo que el hombre es en este sentido absoluto, puede serlo en mayor o menor medida en la actualidad de la vida terrenal. Y cuanto menos lo sea, menos posible será sostenerse en él: se echa mano al vacío si se trata de hacerlo. Aquí no hay amparo absoluto. [De ahí lo doloroso de cualquier tipo de 'infidelidad' humana: se trata del 'fracaso por excelencia'. ¿No apuntaría esta 'necesidad' de toda persona como un interrogante de la 'existencia' de ese 'Alguien' que 'justifique' dicha 'exigencia'?] (p. 122)

Y ahí reside la diferencia entre la fides pura y la fe en un hombre. En lo que respecta a la *captación*, ambas coinciden [Es lo que hace posible la parábola del Rey temporal]. El sostenerse en y ser sostenido son distintos. Al carácter de absoluto y de inmutable del ser divino le corresponde el absoluto amparo de quien está firme en la fe. La dualidad existente en la esencia del hombre que hace posible que se aparte de sí mismo y se pierda le hace incapaz para un sostén absoluto. ["...cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno..."] Lo que es una tendencia cotidiana en la vida la adhesión incondicional al 'líder' y que normalmente se ve frustrada, apunta a la valoración universal de la **fidelidad**. En el proceso de EE, este reto se hace patente en el paso de 2ª a 3ªS. La dinámica de la 2ªS del seguimiento, debe culminar en una 'sana y buena elección', que nos abre al tiempo de la 'fidelidad' -3ªS y 4ªS-. La genial intuición de **Gaston Fessard** de que la **Última cena** correspondería en Jesús a su **elección**, y la **Pasión** las consecuencias de dicha elección. La culminación de la propia libertad es la '*determinación*' -'**elección**'- que libera de la indeterminación. No hay nada más frustrante que la 'no fidelidad', pero una 'fidelidad coaccionada' deja de serlo. ¿No es el paso del mero '**estar**' al '**ser**'? Las esperanzas motivadas por la fe en él pueden decepcionar siempre, y eso confiere a ese hombre mismo un momento de incertidumbre que está excluido de la fides. (pp. 122-3)

Ya nos ha salido al paso varias veces qué relaciones guarda la *fides* con los distintos significados de la fe en la esfera intelectual. A la belief le corresponde en el acto religioso fundamental lo que denominábamos certidumbre de la fe. Pero ese momento se distingue de la belief por su carácter de absoluto y porque resulta imposible por principio pasar de él a otros caracteres, como la duda u otros semejantes. [Recordar el '*sin dubitar ni poder dubitar*'

(175), '*sin causa precedente*' (330), pero podemos añadir el final de la 1ª regla de discernimiento de 2ªS: '*Propio es de Dios... dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce*' (329). Parece que la acción de Dios tiene una 'absolutes' que ninguna otra experiencia tiene. Es la '*certidumbre*' de santa Teresa. Y habría que añadir que la 'fidelidad' -ese ideal de todo compromiso- correspondería a lo que Edith llama '*santidad*'.] (p. 123)

Frente a la convicción la fides desempeña el cometido de un cimiento posible, al igual que el objeto de la fe puede ser cimiento para los estados de cosas a las que hace referencia la convicción. Hay que mencionar esto específicamente, pues con ello guarda estrecha relación algo a lo que hemos aludido una vez: que es posible extraer de la fe conocimientos acerca del objeto de la fe. Mientras vivimos escuetamente en la fe, el objeto de la fe está sencillamente frente a nosotros, no nos "aparece" como un objeto cualificado de esta o de aquella otra manera. Pero cuando pasamos a la actitud cognoscitiva, podemos deducir de cuál era nuestro ánimo en la fe, qué objeto era aquél en el que nos sosteníamos [Esto es lo que posibilita pedir '*conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre...*' (104) que sin fides no sería posible]. (p. 123)

<29. Relación de la fides con los demás significados de la fe. Fe y conocimiento del objeto de la fe>

Para averiguarlo tenemos que considerar algo más de cerca ese "estar en un estado de ánimo". Hablábamos de que en el acto religioso fundamental están unidos conocimiento, amor y obra [Curiosamente el mismo contenido y en el mismo orden de la petición estrella de 2ªS (104). Esto es lo que lleva a Kierkegaard a concluir: "*Credo, ergo sum*" o la vivencia de Ignacio en Autob. 29^o: "*Si no hubiese Escritura...*", y de la "*certidumbre*" de santa Teresa, que sólo quien la experimenta puede saber qué es]. Tuvimos que rechazar la expresión "conocimiento" como no correcta en sentido estricto. La sustituimos por "captación" y la caracterizamos como un ser tocado por la mano de Dios en virtud del cual lo que nos toca está presente frente a nosotros [porque se trata de un '*encuentro personal*' que provoca el '*sin dubitar...*', y la '*certidumbre*' de santa Teresa]. El ser tocado es algo a lo que no podemos sustraernos en modo alguno; para una colaboración de nuestra libertad no hay aquí espacio [jes '*sin causa precedente*'!, fórmula Ignacio]. Así está Dios frente a nosotros como poder del que no cabe escapar, como "Dios fuerte y poderoso", acreedor de temor y de obediencia incondicionada [*porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella...*' (330)]. Frente a esa primera captación hay un comportamiento libre. Si cojo la mano que me toca encuentro el sostén absoluto y el amparo absoluto [Por eso la petición de 2ªS (104) da por supuesta la fe, que no he sido '*sordo a su llamamiento*' (91: 4)]. El Dios todopoderoso está ahora ante nosotros como un Dios que es *todo bondad*, como "nuestro refugio y fortaleza". El amor a él nos inunda y nos sentimos llevados por su amor. Coger la mano de Dios y sostenerla es la obra que co-constituye el acto de fe [Es la respuesta ante el '*encuentro*' que culmina en el *Coloquio*]. En quien no lo hace, en quien no oye los aldabonazos y sigue viviendo su vida

terrenal sin que eso le influya, el acto de fe no se despliega y el objeto de la fe permanece escondido para él. [¡Porque es un **encuentro!**] (pp. 123-4)

Es posible otra cosa distinta. Se puede oír perfectamente los aldabonazos y sin embargo no abrir, se puede negar la obediencia exigida [De ahí la petición del **Rey temporal: 'que no sea sordo a su llamamiento...'** (91: 4)]. En ese caso se tiene a Dios presente, qué duda cabe, pero como algo amenazador contra lo que uno se rebela obstinado, como una cadena de que uno le gustaría librarse. Quien así obra no busca sostén en Él y no está amparado en Él, no ama ni se siente amado [pero curiosamente lo tiene '**presente**', de lo contrario no viene a qué su '**rebelión obstinada**'. Según el planteamiento de **Edith** el problema no está en Dios sino en la actitud del '**obstinado**']. (p. 124)

El conocimiento de Dios que cabe obtener de la fides sólo puede ser adquirido por quien vive en la fe o puede reproducirla interiormente con su vida en su concreción plena. Quien no conoce el acto de fe desde dentro no puede obtener tampoco conocimiento alguno de Dios [Lo dicho a propósito de EE 104. Caer en la cuenta que es algo que pedimos, algo que se nos tiene que dar, no está a nuestro alcance]. (p.124)

<30. Conocimiento natural de Dios y revelación>

Podemos denominar el conocimiento que cabe extraer de la fe, la explicación en el plano de las situaciones de lo que a uno le está escuetamente presente como objeto de la fe, conocimiento natural de Dios. La expresión "natural" no es del todo feliz, puesto que ya este conocimiento procede del contacto con lo trascendente. El conocimiento "sobrenatural" constituye solamente una forma distinta y superior de penetración en el reino trascendente. El acto de fe se las ha con un Dios *invisible*. Pero Dios no tiene por qué permanecer invisible. Está en su mano *revelarse* al creyente y hablar con él de forma perceptible, con el *creyente*, puesto que la fe es la clave de la revelación y ésta no le es accesible a quien no es creyente [Porque se trata de un '**encuentro personal**' que, de no darse, la vivencia del '**sin dubitar ni poder dubitar**' no puede surgir]. Se puede creer sin obtener revelaciones. Pero sin fe las revelaciones permanecen mudas, "no se les da fe" [¡**Perfecto!**]. Es posible, sin embargo, que la fe sea despertada a través de la revelación en y con su recepción (como en san Pablo) [En EE 175 san Ignacio alude expresamente a Pablo, porque Dios como Criador puede '**entrar, salir, hacer moción en ella...**' (330: 1)], por lo que es la fe la que hace reconocible la revelación como tal. Pero por regla general el Señor se la regala a quienes están firmes en la fe, sus profetas y santos. (p. 124)

Las revelaciones pueden ser de múltiple naturaleza. Son revelaciones las palabras que el Señor pronuncia por boca de sus profetas, revelaciones primero para ellos y después para aquellos a los que hablan si tienen "oídos para oír". Sobre todo las palabras de Aquél en quien "la Palabra se hizo carne", y la Encarnación misma [que san Ignacio quiere '**actualizar**': '**...ansí nuevamente encarnado**' (109: 2)]. Las revelaciones conceden al parecer un conocimiento indirecto en contraposición al obtenido de la fe misma que es directo. "Indirecto" no en el sentido de una deducción a partir de un conocimiento directo, sino en el sentido de una

comunicación. El fundamento de su certidumbre es la fe en la veracidad de quien hace la comunicación. Sin embargo no es necesario quedarse en una comunicación del tipo usual. Lo comunicado es como tal inevidente. Lo oigo y lo creo, en la medida en que tengo al comunicante por digno de fe. Es posible que lo comunicado *también* “me resulte evidente”. Pero eso (en el trato mutuo de las personas terrenales) es algo en definitiva independiente del comunicante, un conocimiento directo que tiene un nuevo comienzo y sigue a la comunicación. También la revelación puede permanecer siendo evidente y puede suceder que sólo se exija atenerse escuetamente a ella. Eso es lo que le ocurre a la gran masa de los creyentes, que sólo conocen “como en un espejo en un enigma”, pero no “cara a cara”. Y también aquí *hay* mirar cara a cara, y esto no es independiente del comunicante, sino su don especial de gracia, el grado más alto de la revelación [Porque la fe es un ‘**encuentro personal**’, san Ignacio despliega su dinámica en los tres puntos de la contemplación: ‘*ver las personas*’ -presencia-, ‘*oír lo que hablan*’ -escucha-, ‘*mirar lo que hacen*’ -sorpresa del hilo conductor que da argumento a su vida-]. (p. 125)

Hasta aquí sobre la *forma* de la revelación. En lo que respecta a su *contenido*, puede formar parte de la misma todo y todos: aclaración acerca de la esencia de Dios y su reino, manifestación de la voluntad divina, mandatos para el receptor de la revelación o para otros a quienes es enviado como mensajero, también aclaración acerca del mundo terrenal [Cf. **Autob 29 y 30**]. En último término todo conocimiento directo lleva el sello de un don de gracia divino. En el conocimiento “natural” precede una libre actividad intelectual, pero si ésta lleva a un resultado es siempre como si una mano invisible retirase el velo de un misterio. Toda verdad procede de Dios. (p. 125)

<31. Fe en dogmas (convicción dogmática) y fides>

Lo que ha llegado a ser accesible gracias a la revelación se puede expresar -al igual que lo extraído directamente de la fides- en una proposición. Se convierte en *dogma*. El dogma es a su vez una proposición que exige *fe*. Esta fe es una convicción *de que* las cosas son como dice el dogma. De la convicción que conocimos antes se distingue tanto como la certidumbre absoluta de la *fides* se distingue de la belief. La *convicción dogmática* se apoya directamente o con intervención de la revelación en la fides al igual que la convicción meramente intelectual se apoya en último término en los actos simples subyacentes al conocimiento natural y toma de ellos su fuerza. Hay, con todo, una imagen de ello aparente y engañosa. Una convicción de que las cosas son como enseñan los dogmas que no está anclada en la fides, sino por ejemplo en la confianza en la autoridad de hombres. Se “cree” porque “así se ha aprendido”. Un hombre semejante puede ser firme en los dogmas sin ser creyente, es decir, sin haber realizado ni una sola vez el acto religioso fundamental, y, con razón de más, sin vivir en él [Lo que llamamos fe ‘sociológica’]. Puede dirigir su vida en el sentido de los dogmas sin vivir de la fe [No se ha producido el ‘**encuentro**’]. Sus “obras” pueden ser enteramente correctas, pero no han sido hechas verdaderamente por Dios y no pueden tampoco ser gratas a Dios. Y dondequiera que falte la guía del dogma -ya sea porque éste deje un “margen de discrecionalidad” o porque la vida interior rompa las barreras de la disciplina- faltará también

la coincidencia externa con el mandamiento de Dios. Pues lo distintivo de la fides y de cuanto descansa en ella es que repercute en la vida entera [Pone en juego la totalidad de la persona eficazmente]. Cuanto más firmemente esté uno en la fe, más penetrada y configurada estará su vida por la fe hasta las últimas consecuencias, y tantos más “frutos de amor” se harán visibles en él [Desde esta perspectiva puede entenderse mejor el ‘Credo ergo sum’ de Kierkegaard. Él llega a decir que quien tiene que argumentar su fe es que no cree]. (pp. 125-6)

Hemos hablado de que los dogmas, en la medida en que no beben de la *fides* misma, expresan verdades de revelación. Remiten a la fides en último término, porque sin ella no es posible revelación alguna. Para que la revelación como tal pueda ser aceptada tiene que haber fe en el que revela [Entre otras cosas porque la fe es ‘encuentro’ personal]. Aquí hay todavía un punto poco claro. Las menos de las revelaciones son para nosotros revelaciones directas de Dios, al parecer. Sus mandamientos nos son dados a conocer por boca de sus profetas, a través de mediadores. Es *en ellos* en quienes tenemos que creer si es que vamos a aceptar sus palabras como revelaciones. Lo que aquí es necesario no es la fe en un hombre de la que antes hablábamos. Esa fe no es suficiente para dar soporte a una revelación, es decir, por principio no es un fundamento que la justifique. Es necesaria fides auténtica. Y de hecho la fe en Cristo es fides; creer *en él*, *en* un profeta o santo no significa en modo alguno otra cosa que creer en Dios, que notar presente a Dios *en él*. Cristo es la revelación corporal de Dios [¡Perfecto!]. Conocer que es así es algo que sólo se puede hacer si se es tocado por la divinidad que hay en Él, es decir, precisamente si se cree en Él. Y de la misma manera: conocer a alguien como santo o conocer que es un santo es algo que sólo se puede hacer si se nota en él al espíritu “qui locutus est per prophetas”. (pp. 126-7)

La fe en el Dios corporalmente presente o la fe en el espíritu que habla desde los santos es después la base para la fe en sus palabras. Tal es la situación para aquellos a quienes los “mediadores” les están presentes corporalmente. También puede suceder que el espíritu nos hable directamente desde las palabras y que éstas se conviertan para nosotros en revelaciones porque creamos *directamente en ellas*. Este es el único camino que nos queda cuando no tenemos presentes mediadores personales. Y en ese caso se puede invertir la situación, por cuanto serán las palabras las que nos lleven primero a la persona del mediador: como sucede cuando hoy desde las palabras de Cristo nos interpela su divinidad [2º modo de orar: ‘la significación de las palabras’ (249-257)]. (p. 127)

Parecido es lo que sucede con los medios de gracia exteriores, los sacramentos y la Iglesia. La convicción de que se trata de instituciones divinas puede fundarse en las palabras de las Escrituras, en las que creemos. Pero también es posible que creamos *en ellos* directamente, es decir, que en ellos notemos presente el espíritu de Dios [¿Petición del ‘conocimiento interno’?]. (p. 127)

<Fe, libertad y gracia>

Se cierra ahora lo que se dijo sobre la fe y lo que se dijo antes sobre la gracia. La gracia es el espíritu de Dios que viene a nosotros, el amor divino que se abaja a nosotros. En la fe nos apropiamos subjetivamente la gracia de la que hemos sido hechos partícipes objetivamente. Esto además en sentido distinto. Adquirimos conciencia ahí por primera vez de algo que es eficaz [*'sin dubitar ni poder dubitar'*] en nosotros. La gracia que toma morada en el alma se hace visible para el espíritu, es asimilada espiritualmente, en la fe. Además es asida activamente *por el alma*, recibida como propiedad de ésta. Y con ello al mismo tiempo el centro personal, en el cual y con el cual se recibe el amor divino, se convierte en un nuevo punto de partida desde el que irrumpe a su vez el amor divino: como amor a Dios y como amor al prójimo y a todas las criaturas en Dios [*De lo contrario 'somos unos mentirosos' (I Jn 4,20)*]. La peculiaridad del acto de fe, ser a la vez conocimiento, amor y obra, vuelve a hacerse patente [*¡Estructura de la petición de 2^{as} (104)!*]. (pp. 127-8)

Podemos decir que la fe es el efecto de la gracia [*kat'exojén*]. Llegar a creer sin recibir la gracia es imposible. Lo único que se puede hacer en virtud de la libertad es estar dispuesto a creer [*¿'preparar y disponer'? (1: 3)*]. Por otra parte, la fe no puede desplegarse si la gracia no es asida con libertad [*Porque lo 'propio mío' es 'mi mera libertad y querer' (32)*]. La gracia y la libertad llegan a ser constitutivas para la fe [*'...que Dios nuestro Señor nos diere para elegir' (135: 6)*]. Lo mismo comprobábamos también en la obra de la redención. Y, en verdad, creer y ser redimido son una y la misma cosa. Con la fe nos hacemos justos, es decir, *somos justos* en la precisa medida en que vivamos en la fe y desde la fe. La separación de creer y actuar sólo es posible mientras no se haya captado la fe en toda su concreción y se la confunda con el momento teórico encerrado en ella [*El 'Credo ergo sum' de Kierkegaard*]. Mientras alguien meramente esté convencido de que la gracia divina es capaz de redimir al pecador, puede que lleve una vida igual de pecadora y de poco santa que sin esa convicción. Esa convicción no es suficiente para justificarle. Y tampoco el puro ser tocado por la gracia basta para ello, sino que hace falta necesariamente el asir. Sólo en virtud del asir llega a ser la fe concreta, viva y eficaz [*La respuesta en libertad*]. Y cuando lo es, es imposible continuar como hasta ese momento en el estado de naturaleza y del pecado. (p. 128)

Afianzarse en la fe y avanzar por el camino de la perfección se copertenecen indisolublemente. Sostenerse en Cristo es algo que no se puede hacer sin al mismo tiempo seguirle [*EE 104*]. Pero seguirle no significa sino hacerse justo [*¡Nada de autosuficiencia!*]. (p. 128)