

EN EL CORAZÓN DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Karl Rahner, s.j.

PREÁMBULO: TEOLOGÍA IGNACIANA	3
LA TEOLOGÍA IGNACIANA DE KARL RAHNER	5
<i>INDIFERENCIA Y HALLAR A DIOS EN TODAS LAS COSAS</i>	
LA MÍSTICA IGNACIANA DE LA ALEGRÍA DEL MUNDO	9
<i>EL “MÁS” (MAGIS), UNA CLAVE DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA</i>	
LA APERTURA HACIA EL DIOS CADA VEZ MAYOR	21

**Excepcionalmente, este cuaderno se publica
solamente en castellano**

Al cumplir 80 años, unas semanas antes de su muerte, en una conferencia conmemorativa en Friburgo de Brisgovia, su ciudad natal, Karl Rahner se expresaba con las siguientes palabras que confirmaban el estilo de toda su larga trayectoria teológica, profundamente ignaciana:

“Yo espero que el gran fundador de mi orden religiosa, Ignacio de Loyola, me permita que en mi teología se aprecie un poquito de su espíritu y de la espiritualidad propia de él. ¡Al menos, así lo espero!”

Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Edicions Rondas S.L. • ISSN: en trámite • ISBN: 84-9730-228-1 • Depósito Legal: B-30.806-2009 • Noviembre 2009

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

Los tres últimos decenios han experimentado un resurgir notable de los estudios ignacianos a la par con la renovación de la práctica de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. La teología de los Ejercicios y, más en general, la teología ignaciana también ha merecido una atención especial de los estudiosos, con artículos, tesis y publicaciones diversas. Sin embargo, no se puede afirmar que este campo haya sido cultivado suficientemente. Por esto nos ha parecido que no es excesivo el hacer partícipes a nuestros lectores de algunas de las aportaciones más importantes de teología ignaciana, como ya se hizo en anteriores cuadernos con la teología de Eric Przywara: *Una teología de los Ejercicios I y II* (Colección "Ayudar", núm. 8 y 10). En este cuaderno, presentamos dos estudios especialmente significativos de Karl Rahner: El primer artículo que publicó sobre temática ignaciana, aparecido en 1937 y publicado en castellano en el volumen III de los *Escritos de Teología* (Madrid, Taurus, 1961, p. 313-330), con el título "La mística ignaciana de la alegría del mundo"; a continuación también presentamos "La apertura hacia el Dios cada vez mayor", publicado en Alemania en 1966 y luego en castellano en el volumen VII de los *Escritos de Teología* (Madrid, Taurus, 1967, p. 36-58).

Durante muchos años se ha ido difundiendo el escrito de Karl Rahner "Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy", donde el autor vertió en forma de carta ficticia la madurez de su reflexión teológica de cuño profundamente ignaciano. La publicación que ahora ofrecemos desvela el fondo y germen de dicha teología que en la *Carta de Ignacio de Loyola* aparece ya en su madurez, pero sólo en filigrana.

Ofrecemos aquí la traducción española de estos textos, revisada y algo resumida, con la supresión de las notas que no parecen necesarias para esta publicación y, además, en buena parte se refieren a estudios de la época en que se publicaron los artículos originales. Siempre que haya alguna supresión o modificación en el texto, se indica convenientemente con este signo [...]. Para ayudar a un seguimiento más fácil del pensamiento del autor hemos añadido algunos títulos y subtítulos y, antes, de cada uno de los dos capítulos, un párrafo para contextualizar el escrito rahneriano dentro de la espiritualidad ignaciana. Y, como introducción a los dos estudios de Karl Rahner, precede una breve aproximación a la teología ignaciana del jesuita alemán.

30 de marzo de 2009
25º aniversario de la muerte del *testigo de la fe* Karl Rahner

Ferran Manresa, S.J. y Josep Rambla, S.J.

LA TEOLOGÍA IGNACIANA DE KARL RAHNER

No creo que sea demasiado exagerado afirmar que la teología de Karl Rahner pueda ser interpretada en su conjunto como una conciliación –no sólo privada– de doctrina e historia vital. Nos habla de ello el hecho que los Ejercicios Espirituales de san Ignacio no sólo son la fuente privada de la teología de Rahner, sino que la relación entre vida (Ejercicios) y doctrina (teología) en Rahner se fue constituyendo pública y significativamente a lo largo y ancho de su vida.

1. Podríamos afirmar que la teología de Karl Rahner es toda ella una especie de “biografía existencial teológica”. Es decir, no se trata de que en ella quede reflejada literariamente su subjetividad, sino de que en su nivel reflexivo quede reflejada “la historia personal de su autor ante el rostro velado de Dios”. No es un trabajo deductivo. Se trata de una narración de la historia personal de su autor ante Dios, condensada y abreviada conceptualmente.

Con otras palabras, el sujeto queda implicado en sus propias experiencias e

historias de tal manera que poco a poco, a través de sus experiencias va encontrando su propia identificación. De este modo se va conciliando la biografía y la teología.

No es de extrañar que todo este proceso se vaya convirtiendo en una mistagogía para todos. De tal manera que el itinerario no se vaya repitiendo y sin que la vida ordinaria se convierta en fuente de una normalidad aburrida o que las experiencias religiosas sean indescifrables. [Más bien podríamos afirmar que estamos cansados de la repetición: de

una identidad que llega en muchos casos a aburrirnos].

2. La teología de K. Rahner suele ser llamada *trascendental*. Es una teología básicamente centrada en el sujeto: el cual no puede ser determinado arbitrariamente. El sujeto no es, por tanto, una determinación refleja. Designa al hombre en su historia experimentada, la cual no puede identificarse ni comunicarse a sí misma sin elementos narrativos. De todo ello nos habla la insólita variedad de temas de la teología de Karl Rahner y la variedad de maneras de tratarlos en distintos campos de la teología.

La teología de Karl Rahner en su conjunto es un relato biográfico sacado del cristianismo contemporáneo. Y el canon de la teología de Rahner es la vida agobiada e incómoda del cristianismo contemporáneo. Su teología es una reflexión que se ha dejado interpelar por las necesidades y los problemas de los demás. Lo que da unidad a la teología de Rahner, más allá de la reducción de una doctrina a otra, es el empeño de salvar la distancia entre doctrina y vida en las circunstancias actuales.

3. La teología de Rahner es una teología siempre enfocada a lo objetivo y doctrinal. Lo cual da a entender que se trata de una teología que llama a antecedentes históricos de muy distintas procedencia; es una teología difícilmente encuadrable histórica o sistemáticamente. Su unidad cristaliza en lo múltiple. Dicho con otras palabras: es difícil entender el sistema rahneriano sin las historias; la doctrina sin las experiencias comunicadas.

4. Si nos hemos explicado suficientemente bien no es difícil aceptar que en una teología de este tipo, la palabra Misterio tiene un sentido y un lugar fundamentales. Porque en ella se incluyen por un lado el concepto del Dios incomprendible y por otro lado la experiencia del hombre inmerso en su incomprendibilidad, lo cual es una manera de aludir a la mística ignaciana de la omnipresencia de Dios en el mundo. Unidad que es confirmada además por la concepción que tiene Rahner de la teología: la teología es un “ejercicio”, es una “iniciación”, es una “mistagogía”, es en fin “ordenación de la vida a la experiencia del misterio”.

La teología es la dogmática del simple cristiano, el cristiano medio. Es la biografía mística de una vida sin dramatismo. Es una teología de un tipo manifiestamente autobiográfico, comparable, por ejemplo, con la de Agustín, Newman, Bonhoeffer, etc. Todo lo cual no significa desventaja, sino simplemente algo que convierte a la teología de Rahner en una teología actual, incluso desde el punto de vista sociocultural y socioreligioso.

5. En suma, este tipo de teología corresponde en su conjunto a la estructura narrativa fundamental de la fe cristiana. Haber concebido la dogmática como narración conceptual, abreviada y condensada, de la “historia vital ante Dios” constituye un punto sobresaliente en la historia de la identidad de la teología durante la época moderna, que no admite ya vuelta atrás: biografía mística de intención dogmática.

INDIFERENCIA Y HALLAR A DIOS EN TODAS LAS COSAS

Quien haya entrado, aunque sea muy inicialmente, en la espiritualidad ignaciana y, en particular, en la de los Ejercicios Espirituales, habrá percibido la importancia que tiene en dicha espiritualidad aquella actitud que Ignacio expone en el mismo Principio y Fundamento: “es menester hacernos indiferentes”. Con el sustantivo “indiferencia”, esta actitud espiritual fundamental ha pasado ya al patrimonio de la espiritualidad cristiana. Sin embargo, ni siempre se entiende adecuadamente esta palabra que, a la verdad, se presta a malentendidos, ni se profundiza convenientemente en el sentido teológico que subyace en ella. Algo semejante puede decirse de otra expresión que define la espiritualidad ignaciana y que se enraíza en la experiencia de los Ejercicios Espirituales: “buscar y hallar a Dios en todas las cosas”, que puede confundirse con una manera de vivir en fidelidad y honradez, pero sin captar la hondura de la experiencia del Dios que nos trasciende y que, sin embargo, se nos comunica y nos sale al encuentro en nuestra vida humana corriente y limitada. Pues, bien, el artículo de Karl Rahner que ahora hacemos accesible a nuestros lectores, a pesar de los desarrollos que el mismo autor iba realizando a través de los largos años de reflexión teológica ignaciana, es una aproximación seria e inspiradora para profundizar en el hondo sentido de la espiritualidad ignaciana, particularmente en estos dos aspectos tan característicos e importantes.

LA MÍSTICA IGNACIANA DE LA ALEGRÍA DEL MUNDO

¿Qué es mística, y qué es alegría del mundo, y en qué medida tienen algo común en San Ignacio de Loyola estas dos actitudes para poder hablar de la mística ignaciana de la alegría del mundo? Estas son evidentemente las cuestiones que plantea el título de estas reflexiones, y casi podría parecer que en él se plantea una cuestión sobre algo no sólo oscuro, sino incluso contradictorio en sí.

Sentido de este título

Pues ¿qué tienen de común la alegría del mundo y la mística? ¿No significa la mística “Dios” y la alegría del mundo “mundo”? ¿Y en la mística cristiana qué tienen que ver entre sí Dios y mundo, si para el cristiano el mundo está en el mal y ha oído la voz del Dios de la revelación libre y supramundana, la voz que ha llamado al hombre a trascender el mundo hasta el Dios del más allá del mundo? ¿No valen para San Ignacio como para todo místico aquellas palabras del primer Ignacio: “De nada me aprove-

chan los límites del mundo ni los reinos de este siglo. Para mí es mejor morir en Jesucristo que dominar hasta los confines de la tierra”? ¿No es toda mística un abandonar la casa de esta vida y de este mundo y un salir a la noche de los sentidos y del espíritu, para, cuando todo calla y se apagan todas las estrellas de este mundo, descubrir, crucificados y abandonados con Cristo en la negación de todo lo creado, precisamente lo increado? Y de nuevo preguntamos ¿qué tienen de común la mística y la alegría del mundo? Esto no implica una inocente pregunta metódica, que se acalla

tan pronto como damos y explicamos la respuesta. Se trata, más bien, de una pregunta que sólo es bien contestada cuando en la respuesta recibe su recto sentido la pregunta misma transformada. Pues la pregunta, vista por encima, parece, en primer lugar, suponer que sabemos qué es la alegría del mundo. Pero en realidad sólo la respuesta puede decirnos qué es lo que queríamos decir al preguntar por la alegría del mundo en la mística ignaciana. Sin duda, bajo ese título pensamos esto o aquello, tal vez algo grande e importante. ¿Pero cómo sabemos que eso que pensamos es la alegría del mundo propia del místico?

Por supuesto, es *a priori* evidente, que no toda conversión al mundo, afirmación del mundo, alegría del mundo (o como quiera que se llame esa actitud de estar dispuestos a entrar amorosa y activamente en el mundo, en su belleza y en sus tareas), que no todo modo imaginable de relación afirmativa con el

mundo puede ser la alegría del mundo propia del místico. ¿Qué es, pues, la alegría del mundo propia del místico, y en especial de San Ignacio? Pueden aclararse muchas cosas con esta sencilla reflexión: en nuestra cuestión no puede tratarse de suponer cualquier concepto de alegría del mundo, de suponer un concepto que *nosotros* aportamos y ver después si encontramos en San Ignacio esa alegría del mundo, que es la nuestra. Con ese método podríamos leer cosas muy distintas en la vida y doctrina de San Ignacio. Pero parece más que cuestionable que encontráramos así la ley interna de su vida y el espíritu original de su doctrina. Temo que al final no encontraríamos más que nuestro espíritu y su cuestionabilidad. El único camino viable para nosotros es, pues, el siguiente: preguntar por la mística de San Ignacio y desde ella avanzar hacia la comprensión de lo que puede significar la ignaciana y jesuítica alegría del mundo.

1. LA MÍSTICA DE SAN IGNACIO

1.1. San Ignacio fue realmente un místico

Hay palabras en las que se resume el saber, la esperanza y el amor, los ideales de generaciones y siglos enteros, palabras que quieren decir de una vez todo lo que mueve a los hombres, y que, por querer decirlo todo, corren siempre el peligro de significar todo y nada. Palabras de ese tipo han sido en la his-

toria de Occidente, por ejemplo, *logos*, *ilustración*, *espíritu*, *pueblo* y otras. Y a ellas pertenece también la palabra *mística*. También *mística* es una de las palabras en las que el hombre pretende aprehender todo lo que cree y quiere ser. Tiene algo que decir para el poeta de los Upanishads y para Lao tse, para Plotino y para los místicos sufíes, para San Gregorio de Nisa, Paracelso y Goethe.

[...] San Ignacio fue realmente un místico. No cabe ninguna duda de ello. Ahora tenemos que contentarnos con esta afirmación. No es que históricamente no sepamos nada de su mística. Sin necesidad de compararla con el conocimiento que tenemos de la vida interior de los grandes místicos españoles Santa Teresa y San Juan de la Cruz, también estamos bien informados de la vida mística de San Ignacio. Un análisis preciso de sus *Ejercicios*, de sus comunicaciones autobiográficas, de los fragmentos de su diario, de las comunicaciones de sus compañeros íntimos –Lainez, Nadal, Polanco– nos dan incluso una imagen muy clara de su mística. Pero no vamos a describir su *patti divina* (*padecer lo divino*), como él lo llama; no vamos a describir ni las características de su mística –su mística concentrada en Jesús y en la Cruz, una mística sacerdotalmente litúrgica, su mística trinitaria– ni la historia de su camino místico: desde las primeras vivencias visionarias en Manresa –su iglesia primitiva, como él mismo llama a aquella época– a los tiempos de la Italia del Norte, cuyo punto culminante es la visión de La Storta, hasta la época romana, época de su plenitud mística, en la que está siempre con su Dios, más allá de todas las visiones. [...]

1.2. Dos rasgos fundamentales de la espiritualidad ignaciana

Con tal que tengamos conciencia de que la característica de la espiritualidad de un místico recibe una especial profundidad y fuerza de lo específicamente místico de ella, podemos, pues, preguntar sencillamente por la característica de la espiritualidad ignaciana, desde la que

se puedan aclarar el hecho y sentido de su afirmación del mundo.

Si intentamos interpretar la espiritualidad ignaciana desde esa perspectiva, hay que hacer, a nuestro parecer, dos afirmaciones:

1. La espiritualidad ignaciana es una espiritualidad de la Cruz, y en ello se revela su interna continuidad con la corriente total de la espiritualidad cristiana anterior a ella y, por tanto, su carácter cristiano.

2. La espiritualidad ignaciana, por ser cristiana, es espiritualidad respecto al Dios de *más allá* de todos los mundos, y en la acentuación de esta actitud está precisamente su característica y la razón más profunda del hecho y sentido de su alegría del mundo. Vamos a hablar ahora de estas dos afirmaciones.

1.2.1. Espiritualidad de la cruz

La espiritualidad ignaciana es espiritualidad de la Cruz, como toda espiritualidad mística cristiana anterior a ella. Tratar de pasar por alto este su primer rasgo fundamental, sería exponerse al peligro de desconocer totalmente la espiritualidad ignaciana. Hemos de observar, en primer lugar, que la piedad ignaciana pretende ser y es primariamente espiritualidad *monacal*. *Monacal* no en el sentido jurídico-regular, ni en el sentido de la configuración exterior de la vida comunitaria de sus miembros, pero sí en sentido metafísico-teológico, que es el primero y último sentido de esta palabra. Queremos decir con ello que San Ignacio, en su vida, en su espiritualidad, en el espíritu que da a su fundación, acepta y continúa consciente y claramente la dirección última de vida, por la que fue creada y se mantiene la vida

regular católica, el *monacato*. Prueba de ello es el sencillo hecho de que él y sus seguidores hacen los votos de pobreza, castidad y obediencia. Y con ello adoptan necesariamente la actitud del monje, del solitario en Dios lejos del mundo. San Ignacio pertenece a la serie de varones que huyen existencialmente al desierto en una conmovedora *fuga saeculi*, aunque su retiro sea el pétreo desierto de la gran ciudad, para buscar a Dios lejos del mundo. El hecho de encubrir la profunda y última comunidad que domina todo ideal católico de orden regular con la diversidad de formas externas de vida entre jesuitas y monjes no es más que superficialidad.

¿Y qué es el monje? El hombre que se ha vestido el esquema de Cristo. El hombre en cuya ascesis –pobreza y virginidad son paradigmas de esa renuncia– hace el intento, que hay que renovar continuamente, de que el morir con Cristo, realizado óntica y fundamentalmente en el bautismo, se convierte en realidad a lo largo de toda la vida y en toda su significación. Para la Iglesia primitiva perfección cristiana y martirio eran conceptos casi idénticos, de forma que el mártir representa la primera clase de santos; el santo es llamado oficialmente, todavía hoy, “confesor”; y junto a estas categorías eclesástico-oficiales de santos no hay propiamente más que la de “virgen”; virgen, porque su esencia no es más que el martirio de la lucha invisible y callada y del morir en sí mismo. El monje intenta continuar este espíritu de la Iglesia primitiva, con lo que la cuestión de la relación empírica entre persecución y monacato puede ser orillada como accesoria. El monje es, por tanto, el que muere en Cristo. Toma sobre sí la renuncia del Señor, se viste con su túnica, es loco por amor a

Cristo, es el hombre que renuncia por la pobreza al goce del mundo, por la virginidad al amor terreno, por la obediencia a la secreta dicha de autoafirmarse, el hombre que sigue continuamente rezando la oración del primitivo Cristianismo: “venga la gracia y pase este mundo”. El monje huye de la luz de este mundo a la noche de los sentidos y del espíritu –permítasenos esta expresión mística– para que desciendan sobre él la gracia y la misericordia del eterno Dios.

¿Es que Ignacio quiso y eligió otro tipo de vida? Quiere seguir al Jesús pobre, al desgraciado y escarnecido, al crucificado. La altura a que quiere conducir en los Ejercicios es la locura de la Cruz. Dice San Ignacio, en las Constituciones de la Compañía de Jesús:

“Es mucho de advertir, encareciendo y ponderándolo delante de nuestro Criador y Señor [es decir, con amor], en cuanto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer, en todo y no en parte, cuanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado... Los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman intensamente vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia. Tanto que, donde a la su divina Majestad no le fuese ofensa alguna, ni al prójimo imputado a pecado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos, por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea; pues la vistió Él por nuestro mayor provecho

espiritual, dándonos ejemplo que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina gracia, le queramos imitar y seguir, como sea la vía que lleva los hombres a la vida.”

¿Es este espíritu alegría del mundo, afirmación del mundo? De cualquier modo que se responda a esta pregunta, hay una cosa clara en todo caso: San Ignacio no conoce, ni para él ni para sus hijos, ninguna alegría del mundo en la que tiempo y eternidad, mundo y Dios estén *a priori* reconciliados en una sonriente armonía. En San Ignacio no se puede tratar, por consiguiente, de una afirmación del mundo, por la que el hombre esté ante todo en el mundo evidentemente, es decir, por la que acepte su primer estado en el mundo, su bondad y su tarea; por la que intente el cumplimiento del humanismo ultramundano y después, finalmente —lo más después posible— espere todavía una bienaventuranza en Dios, para cuya garantía hay que cumplir, además de la propia y evidente tarea mundana y además de una moral, otras condiciones más bien de tipo jurídico y ceremonial.

¿Pero no hemos caído con esto en lo contrario de lo que buscábamos, no hemos llegado a la *fuga saeculi*, en lugar de llegar a la alegría del mundo? Y antes de nada: ¿cuál es el último sentido, la razón metafísica de esa huida del mundo? La respuesta a esta pregunta será a la vez el camino que nos conduzca al hecho y al sentido de la ignaciana alegría del mundo. La razón de la huida del mundo es la interna posibilidad de la ignaciana afirmación del mundo. Y ambas están fundadas en lo que hemos llamado segunda afirmación capital sobre la espiritualidad ignaciana.

1.2.2. Espiritualidad de un Dios más allá de todo

La espiritualidad ignaciana es espiritualidad de relación con el Dios de más allá de todos los mundos, que se revela libremente. En esto —digámoslo una vez más— se resumen la razón de la *fuga saeculi* y la posibilidad de la afirmación del mundo. Para llegar a ver esta característica de la piedad ignaciana, vamos a intentar primero captarla desde el punto de vista del que parten nuestras anteriores reflexiones. Preguntamos, pues: ¿cuál es la última razón de la huida del mundo cristiano, que se expresa en el monacato y también en la espiritualidad ignaciana, en cuanto espiritualidad de la Cruz?

En el Cristianismo, es decir, en Jesucristo ha hablado al hombre el Dios vivo y personal. Con ello entró en la vida de los hombres un hecho terrible, que imposibilita todo intento de armonía cerrada e intramundana en la existencia del hombre que busca la interioridad en Dios. Claro que es posible conocer a Dios por su creación, por el mundo. Pero tal conocimiento tiene una típica duplicidad: por una parte, conocemos a Dios en cuanto fundamento del mundo, en cuanto garante de su existencia, en cuanto último fondo de todo lo que nos sale al paso en figura de hombre o mundo. Conocemos a Dios, por tanto, en tanto que puede manifestársenos en el espejo del mundo. [...] Por otra parte, en esta búsqueda de Dios propia de la metafísica, conocemos que Dios se nos manifiesta en cuanto fundamento o razón del mundo y el mundo en cuanto sentido de Dios, conocemos a Dios en cuanto libre, personal e infinito en sí, es decir, en cuanto Dios del más allá de todos los mundos y de toda la finitud, de

forma que el mundo no dice nada de lo que es y puede ser en cuanto libre, personal e infinito. El mundo no nos revela el sentido de Dios. Pero con ello la metafísica, al fin de su búsqueda de Dios, llega a un fracaso esencial: está frente a un Dios libre, [...], frente al Dios que se calla, frente al *Theós sigón*, como Orígenes le llamó una vez.

Qué es en sí ese Dios infinito y cómo quiere, posiblemente, obrar con nosotros ese Dios libre y personal, son cuestiones oscuras y, sin embargo, decisivas para nuestra existencia, cuestiones que la luz natural de la razón no nos puede aclarar. Si quiere salimos al paso inmediata y personalmente, qué nos dirá en caso de que quiera hablar con nosotros, son misterios esenciales para cualquier metafísica, para todo esfuerzo mundano del *eros* del conocimiento. Toda metafísica debería, por tanto, terminar de por sí en una disposición eternamente vigilante del hombre, en un estar dispuesto a escuchar y espiar, por sí ese *el* lejano y callado quisiera hablar, en un estar preparados para la eventual posibilidad de una revelación. ¿Pero soportará el hombre este éxtasis de su ser, este esperar por si Dios quiere venir?

[...]

El Dios según nuestros corazones, a nuestra imagen y semejanza, sería un Dios que no tendría más ocupación que hacer crecer a los hombres y hacer que se multiplicasen, bendecirlos cuando someten la tierra a su servicio; un Dios que no sería más que lo que conocemos positiva y naturalmente de él; que no sería, por tanto, más que el horizonte siempre lejano en que se desarrolla, según sus propias leyes, la finita infinidad del hombre: no sería más que la divinidad del mundo. Y es indiferente que ese

Dios lleve, según nuestra imagen, los rasgos de Apolo o de Dionisos.

Pero Dios, es más que todo eso, y ha irrumpido en la existencia de los hombres en cuanto “más-que-el-mundo” y ha hecho saltar el mundo y eso que la teología llama *naturaleza*. Se ha revelado en Jesucristo. Esta revelación ha ocurrido en la unidad doble del ser sobrenatural y de la palabra. Y el último sentido de esta revelación es la llamada que saca al hombre de este mundo y le introduce en la vida de Dios, que, como Elevado sobre el mundo y como Trinitario, vive su vida personal en la luz inaccesible. Por eso se enfrenta Dios inmediatamente al hombre con una exigencia y una llamada que arranca al hombre de su órbita natural que transcurría dentro del horizonte del mundo.

Nace así una trascendencia de la tarea y destino de los hombres, que necesariamente tiene que ser sentida de algún modo como contradicción a la naturaleza y al mundo, tentados siempre por esencia de redondearse en sí mismos, de perfeccionarse ante Dios, claro está, porque es su última razón y fundamento. [...]

Conclusión

Y así toda mortificación cristiana ha superado ya fundamentalmente –sin excluirla, naturalmente– la lucha por el dominio de sí mismo propugnado por la ética pura; es, como reza una vez la primitiva *Didaché*, un *dejar-pasar-al-mundo* para que venga la gracia. El Cristianismo es, pues, esencialmente *fuga saeculi*, porque es confesión al Dios personal de la gracia que se revela en Cristo; y la gracia no es la satisfacción del impulso immanente del mundo hacia

su perfección, aunque escatológicamente perfeccione al mundo sobre toda medida. Toda confesión de la Cruz, común a la espiritualidad monacal e ignaciana, no es más que una realización realista de esa huida del mundo esencialmente cristiana.

Tal vez parezca que con estas reflexiones nos hemos apartado del tema, Pero no es así. Pues esta metafísica teológica, que interpreta el primer rasgo capital de la espiritualidad ignaciana, la confesión de la Cruz, nos ha preparado para valorar su segundo rasgo fundamental.

El Dios de la espiritualidad ignaciana es el Dios de la gracia supramundana, que trata con los hombres libre y personalmente, “históricamente”. No se puede dudar de esta afirmación. Para la espiritualidad ignaciana Dios es la *Divina Maiestas*, el Señor, de cuya soberana voluntad depende todo, frente al que nada importan el hombre, sus anhelos o su voluntad, sino sólo lo que pueda agradar a su divina majestad. Como él es el libre sobre todo el mundo, todo depende, según San Ignacio, de cómo ha tratado históricamente con el hombre, pues sólo su libre acción en la historia puede revelarnos qué es él mismo y en qué relaciones quiere estar con el hombre.

La meditación de la caída de los ángeles, del pecado original y de la vida de Jesús en los *Ejercicios*, se basa, en último término, en dicha imagen de Dios. Si los *Ejercicios* son una gran pregunta única por la voluntad santísima

de su divina majestad, tal voluntad no es entendida en el sentido en que se manifiesta en los deseos y anhelos del propio corazón, sino que se pregunta por la voluntad del Dios libre, por la voluntad mediante la que Dios dispone libremente por encima de todos los juicios del hombre, por encima de la voluntad y corazón humanos. Toda discreción de espíritus –importante sección de los *Ejercicios*– tiene en esto su última fundamentación: en definitiva no es distinción de los impulsos del propio corazón, basada en normas morales universales, sino atento escuchar los mandatos de Dios, búsqueda y encuentro de los libres mandamientos del Dios personal al hombre en su situación concreta.

San Ignacio encuentra a este Dios en Jesucristo y por eso profesa la Cruz y locura de Cristo. Pues toda esta locura de la Cruz no es para él más que expresión y ejercicio de su estar dispuesto a seguir al Dios libre, incluso cuando llama y manda salir del mundo, del sentido y luz del mundo, para entrar en su propia luz, a la que el hombre se dirige como quien caminara hacia la noche. Pero precisamente de esta actitud, de esa imagen de Dios y de esa respuesta de estar dispuesto para la cruz, nacen la afirmación y alegría del mundo verdaderamente ignacianas. Ahora somos capaces de entender su realidad y su ser, ahora, después de haber recordado, al menos en sus líneas generales, los rasgos capitales de la espiritualidad y mística ignacianas.

2. LA ALEGRÍA DEL MUNDO DE SAN IGNACIO

2.1. Alegría del mundo y huida del mundo

Para penetrar en el sentido de esta alegría del mundo, empecemos de nuevo por lo que hemos dicho sobre la interpretación teológica de la huida del mundo en general. La *fuga saeculi* que pertenece estrictamente a la existencia cristiana, se nos reveló como confesión de Dios, que, en cuanto allende del mundo, es el centro íntimo y la meta de nuestra existencia cristiana; se nos reveló como realización existencial por parte nuestra, del desplazamiento del centro de nuestra existencia al Dios trinitario, desplazamiento hecho desde siempre por el Dios de la gracia que se nos revela a sí mismo. Pero esta confesión existencial sólo puede ser tal cuando confiesa realmente al Dios de la gracia *libre*. Y esto significa: para afirmar que el centro de nuestra existencia es ultramundano, tenemos que confesar, a la vez, que este nuevo centro de nuestra existencia es regalado exclusivamente por libre gracia de Dios y no por la sacrificada huida del mundo.

[...]

Se ha visto siempre que existe algo parecido a lo aludido en el título, aunque sólo raras veces haya sido entendido su verdadero sentido. La adaptación, la afirmación de las exigencias de la época, la actividad cultural, el amor a las ciencias, la aceptación del humanismo y del individualismo del Renacimiento, el alegre buen humor del barroco, el evitar las formas externas del monacato, y muchas otras cosas se han interpretado —y con razón— como signo de la jesuítica

afirmación del mundo. Pero sólo se entiende realmente este fenómeno cuando se explica *cómo un solo espíritu* pudo impulsar a los animados por él durante los siglos XVII y XVIII a construir iglesias barrocas con su alegre exceso de clara glorificación del mundo, simultáneamente, a marcharse a lejanas misiones para morir por Cristo en las hirvientes fuentes del Japón o atormentados en las jaulas de bambú de Tonking.

San Ignacio viene al mundo desde Dios, y no viceversa. Porque se ha entregado en la humildad del adorador ofrecimiento al Dios de más allá de todo los mundos y a su voluntad, por eso y sólo por eso está dispuesto a obedecer a su palabra, incluso está dispuesto a obedecerla cuando desde el callado desierto de su huida audaz hacia Dios, Dios mismo le vuelve a enviar al mundo, para cuyo abandono encontró ánimo en la locura de la Cruz.

2.2. Dos características

De aquí resulta la doble característica, típica de la ignaciana alegría del mundo: la máxima de la “indiferencia”, y la máxima del “encontrar a Dios en todas las cosas”. La primera es supuesto de la segunda.

2.2.1. La indiferencia

La indiferencia: el sereno estar dispuesto a cualquier mandato de Dios, la indiferencia, que, nacida del conocimiento de que Dios es siempre mayor que todo

lo que sabemos de él y mayor que todo aquello en que podamos encontrarlo, se libra continuamente de todo lo determinado que el hombre está siempre tentado a ver como *el* único lugar en que Dios puede salirle al encuentro. La característica de la espiritualidad ignaciana no es su objeto determinado, su cultivo de un pensamiento concreto, un ejercicio especial, no es uno de los caminos especiales hacia Dios, sino algo formal, una actitud última frente a todos los pensamientos, ejercicios y caminos: una reserva y frialdad últimas frente a todo camino especial, porque toda posesión de Dios tiene que permitir que Dios sea mayor aún que toda posesión.

De esta actitud de indiferencia nace por sí mismo el duradero estar dispuesto a oír la nueva llamada de Dios para tareas distintas de las presentes y anteriores, a despojarse continuamente de las tareas en que se quiso encontrar a Dios y servirle. Crece la voluntad de estar dispuesto como un siervo a tareas nuevas; crece el ánimo para cumplir el deber de transformarse y no tener morada fija más que en el inquieto caminar hacia el Dios sereno y tranquilo; el ánimo de no creer que un camino hacia Dios es *el* camino hacia él, el ánimo de buscarlo por todos los caminos. Desde ese espíritu, el apasionado amor a la Cruz y a la incorporación en la ignominia de la muerte de Cristo está todavía dominado por la indiferencia: la Cruz, sí, *cuando* agrada a su divina majestad llamarnos a esa vida mortal. La indiferencia sólo es posible cuando está viva la voluntad de huir del mundo, y, sin embargo, esta indiferencia oculta, a su vez, este amor a la locura de la Cruz en algo así como la *modestia* diaria de una *normal razonabilidad del estilo de vida*. Desde esa indiferencia, San Ignacio

puede renunciar incluso a las manifestaciones de la gracia mística —Dios está también más allá del mundo de vivencias del místico—, puede renunciar al místico don de lágrimas, porque el médico así lo quiere. San Francisco rechazó indignado el mismo consejo del médico en un caso parecido.

2.2.2. *Buscar y hallar a Dios en todas las cosas*

Resumiendo: tal indiferencia se convierte en un buscar a Dios en todas las cosas. Como Dios es mayor que todas las cosas, puede hacerse encontradizo cuando se huye del mundo, pero también en las calles y en medio del mundo. Y por eso San Ignacio sólo conoce una ley para su eterna inquietud hacia Dios: buscarlo en todas las cosas, lo cual significa buscarlo siempre donde quiere dejarse encontrar, y significa también buscarlo en el mundo cuando quiere manifestarse en él. En este buscar-a-Dios-en-todas-las-cosas tenemos la fórmula ignaciana de la síntesis superior de la división de la espiritualidad, usual en la historia de las religiones: en espiritualidad mística de la huida del mundo y espiritualidad profética del trabajo en el mundo por mandato de Dios. En esta fórmula están *sintetizadas* —en el sentido hegeliano de la palabra— estas oposiciones. A San Ignacio sólo le importa el Dios de más allá de todos los mundos, pero sabe que este Dios, precisamente por ser el Dios de más allá del mundo y no sólo la antítesis dialéctica del mundo, puede dejarse encontrar también *en el mundo* , cuando su soberana voluntad nos impone el camino hacia el mundo.

Si prescindimos de la coloración excesivamente griega de los conceptos, encontramos el problema de la dialécti-

ca entre huida del mundo y afirmación del mundo en la dialéctica de los conceptos cristiano-medievales de *contemplatio* y *actio*, *vita contemplativa* y *vita activa*. La *contemplatio* es una entrega al Dios que es la meta de la existencia cristiana, es decir, al Dios de una vida supramundana. La *actio* es el cumplimiento de la tarea intramundana, incluso de la moral natural. Desde esta interpretación de la definición de estos conceptos comprendemos la fórmula de la ignaciana afirmación del mundo, nacida en el círculo de sus primeros discípulos: “*in actione contemplativus*”. San Ignacio busca sólo al Dios de Jesucristo, al Absoluto libre y personal: *contemplativus*. Y sabe que puede buscarlo y encontrarlo también en el mundo, si así le agrada a él: *in actione*. Y así en la indiferencia está dispuesto a buscarle a él y sólo a él, siempre a él solo, pero en todas partes, incluso en el mundo: *in actione contemplativus*. [...]

Conclusión

En medio de sangrientas persecuciones y expulsado de los lugares de su actividad, a principios del siglo III, escribió San Clemente de Alejandría sus *Stromata*. Y en esta situación de desgracia escribe en el libro VII la idea maravillosa de que el cristiano tiene que ser *kósmios kai hyperkósmios*, mundano y supramundano, y ambas cosas simultáneamente. Estas palabras pueden servirnos de amonestación para nuestra propia actitud en esta época: somos cristianos, es decir, vivimos del Dios de

más allá de todos los mundos y vivimos dentro de él. En él está el centro de nuestra existencia cristiana. Por eso esta existencia no puede ser conmovida, aunque parezca que empieza atardecer en Occidente. La Cruz de Cristo pertenece a nuestra existencia cristiana, y el hecho de que nos salga al paso en nuestra vida personal no es, para nosotros cristianos, un fracaso de nuestra verdadera vida, sino la aflicción necesaria de quien no tiene ni quiere tener morada fija en la tierra, porque está de camino hacia el Dios de más allá de toda plenitud intramundana, por que es un *hyperkósmios*.

Y, sin embargo, según San Clemente, debemos ser *kósmioi*: entrar, por la fuerza de nuestra superioridad sobre el mundo, en el mundo y en sus tareas, enviados por aquel con quien somos uno en una vida mística. *Kósmios kai hyperkósmios*.

Hacia esa actitud pueden introducirnos la espiritualidad y mística ignacianas. La ignaciana afirmación del mundo no es optimismo ingenuo ni un establecerse en el mundo, como si tuviéramos en él el centro de nuestra vida. La ignaciana alegría del mundo nace de la mística de la unión con aquél con quien hemos sido hechos uno en la locura de la Cruz. Y cuando hemos encontrado al Dios de la otra vida, esa actitud irrumpe desde la honda intimidad de Dios hasta el mundo y obra mientras es de día y sale hasta las tareas de la hora de este mundo, y así precisamente trabajando espera con anhelo la llegada del Señor.

EL “MÁS” (MAGIS), UNA CLAVE DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Desde el comienzo de los Ejercicios, en el Principio y Fundamento, la palabra “más” aparece para indicar la disposición básica del ejercitante para el encuentro con Dios. Porque Dios es siempre mayor, “*semper maior*”, como, con expresión agustiniana, Erich Przywara tituló su obra magna sobre los Ejercicios. Este Dios, siempre mayor que nuestros pensamientos o nuestras acciones, pide que se busque su mayor gloria. Por esto, las *Constituciones de la Compañía de Jesús* proponen continuamente la mayor gloria de Dios, el mayor servicio, como horizonte de búsqueda y de decisión en las distintas realizaciones de su misión. Con los años, “*ad maiorem Dei gloriam*” (AMDG) se ha convertido en un lema muy conocido y familiar, aunque no siempre comprendido o bien comprendido.

Cuando en 1966 se le pidió a Karl Rahner una conferencia sobre el lema “*Ad maiorem Dei gloriam*”, realizó un amplio análisis histórico y teológico que terminó en la publicación que ahora reproducimos con sólo algunas omisiones, como ya hemos indicado al comienzo de este cuaderno, que no modifican la esencia del pensamiento y de la exposición rahneriana. Es de agradecer que el teólogo haya emprendido la tarea ardua de desentrañar el sentido de esta expresión esencial de la espiritualidad ignaciana, porque ayuda de este modo a una más profunda penetración del mensaje espiritual de los Ejercicios Espirituales, del fin de la Compañía de Jesús y, en general, de la espiritualidad ignaciana.

LA APERTURA HACIA EL DIOS CADA VEZ MAYOR

Es bien conocido que las palabras *Ad maiorem Dei gloriam*, A mayor gloria de Dios, constituyen el lema de San Ignacio, de la Compañía de Jesús y de sus Constituciones. También es bien conocido que ese lema corresponde aproximadamente a la idea de “más” o “mayor servicio y alabanza” (de Dios o de Cristo, etc.), que aparece en el libro de los *Ejercicios* y en las *Constituciones*. Se ha considerado siempre a ese lema como la máxima en que se expresa la esencia de los jesuitas, de su Orden y de su espiritualidad. Pero, en el fondo, es una expresión muy oscura. Por eso resulta muy razonable que reflexionemos sobre él. Esas reflexiones afectan además a una cuestión fundamental del cristianismo en cuanto tal.

No podemos intentar en este lugar exponer los precedentes históricos de nuestra cuestión. Más bien se ha de tratar *en primer lugar*, y como punto de partida de nuestras reflexiones, de la aporía de este lema. A continuación haremos, *en segundo lugar*, unas advertencias previas. *En tercer lugar* se aludirá a la situación en que, dentro de la historia del pensamiento, se ha de situar este lema. *En cuarto lugar* se tratará de su sentido. Y *en quinto lugar*, de los peligros que se encierran en una actitud como la expresada en este lema.

1. DIFICULTADES DEL LEMA “AD MAIOREM DEI GLORIAM”

1.1. Todo cristiano ha de buscar la mayor gloria de Dios

Si consideramos el lema detenidamente, como cristianos, se nos muestra como enteramente inapropiado para expresar lo que es característico de una

determinada Orden. Es claro, en primer lugar –y todo el mundo lo ha de admitir sin objetar–, que todo santo y todo cristiano está obligado a lo que se dice en esa máxima. No existe santo que no ejercite y quiera ejercitar virtudes he-

roicas. Y en el concepto de virtud heroica se incluye evidentemente que el interesado quiere hacer lo mejor, lo heroicamente mejor. Con otras palabras: la decisión de hacerlo todo para mayor gloria de Dios, parece poder implicar únicamente lo que ha de ser norma de todo aquel que tiende a la santidad. Más aún, todo cristiano está obligado a tender a la santidad —como lo ha afirmado recientemente y con insistencia el Concilio Vaticano II (*Constitución sobre la Iglesia*, cap. 5). Porque conforme a la doctrina del Evangelio todo hombre ha de amar a Dios con todo su corazón y con todas sus fuerzas. Tal vez no lo hace todavía, tal vez no haya logrado aún concretamente integrar todo su ser, todas sus fuerzas, toda su vida y todas sus aspiraciones en un amor total a Dios; pero en el fondo estaría en grave pecado si hubiese decidido, a ciencia y conciencia y como principio de su vida, negar a Dios ese amor máximo. [...]

1.2. Dios no busca en todo momento su mayor gloria

Cabe considerar la aporía de este lema desde otro punto de vista. Si somos sinceros y prescindimos de convencionalismos ascéticos, si superamos, por ejemplo, el hábito con que en círculos *piadosos* se habla tan fácilmente de santidad, de aspiración a la perfección, de voluntad de hacer lo mejor, en ese caso unas palabras como *maior Dei gloria* nos deben producir propiamente un profundo espanto. ¿No es el hombre una criatura finita y un pecador? Y si es ambas cosas, ¿puede existir para mayor gloria de Dios? Hay todavía más: en el tra-

tado teológico *De Deo uno* (sobre el Dios uno) se enseña que no se puede decir que Dios haya creado el mejor mundo posible. Por tanto no busca en todo tiempo y en todo lugar su mayor gloria. Dios es —si cabe hablar así— el realista plenamente sobrio, que quiere esto y aquello, y lo ve y lo acepta en cuanto tal en su finitud, en su limitación, tan finito como es y tan superable como podría ser. [...] Cabría incluso decir que ese lema es típico del comienzo de la Edad Moderna, que está inspirado por el espíritu del Renacimiento. Da la impresión de ser el lema de un hombre que se siente como el perfeccionador del mundo y con tal conciencia pretende instaurar el Reino de Dios y *de esa forma* dar gloria a Dios. [...] Si tenemos una conciencia viva —y en cuanto la tenemos— de que es don de Dios lo que podamos hacer para gloria de Dios, ¿podemos entonces hablar con tanta facilidad, con tanto ánimo, con tanta convicción, de nuestras posibilidades de hacer algo para mayor gloria de Dios, o debemos decir más bien con el salmista que Dios ha de mirar para que su nombre no sea blasfemado en el mundo al menos por nosotros? [...]

1.3. Limitación y ambigüedad de lo que podemos ofrecer a Dios

Todo lo que el hombre puede hacer en el mundo es considerado o como profano, o al menos como ambiguo. Ya no se ve con tanta facilidad, como lo veía el hombre de los siglos pasados, *qué* es lo que “más” conduce a la gloria de Dios. Porque ese Dios a quien hemos de glorificar en este mundo, es el Incomprensible que está esencialmente

por encima de todo lo que existe, de todo lo que podemos experimentar y hacer. De forma que todo lo que en el mundo podamos ofrecerle para su gloria externa, nos parece hoy en día tan infinitamente distante de Dios, tan ambiguo, tan incontrolable, que no nos resulta —o no debería resultarnos— tan fácil decir: lo que ahora voy a hacer es para mayor gloria de Dios. Más bien, visto lo que somos, deberíamos decir:

es de esperar que tenga alguna relación con Dios.

Por tanto, desde distintos puntos de vista resulta que las palabras *ad maiorem Dei gloriam* no son tan claras y evidentes como podrían parecer a una persona piadosa, tal vez porque pertenecen a su vocabulario tradicional. Antes de seguir adelante y pasar a la consideración del sentido de esa máxima, se han de hacer algunas observaciones previas.

2. CONDICIONAMIENTOS Y LIMITACIONES DEL LEMA

2.1. Condicionamiento histórico

Toda actitud, toda idea, toda fisonomía espiritual concreta ha nacido en la Iglesia en una determinada situación histórica condicionada por el tiempo. Esa situación pasa, mientras que la idea o actitud puede sobrevivir. Esa situación de origen está condicionada históricamente; pero en la Iglesia de Dios, en la auténtica vida de la Iglesia de Dios, lo que ha nacido en esa situación no es algo que haya de pasar necesariamente con ella. Sería un error no querer ver el condicionamiento temporal de la situación en que encontró su formulación precisa la máxima *ad maiorem Dei gloriam*, como flamante lema del espíritu de la Compañía de Jesús. Pero de ello no se deduce que ese espíritu haya de pasar. El franciscanismo procede de una situación de la historia del pensamiento, y aun de la historia de la economía,

que es la del primer renacer de la civilización urbana. El monaquismo procede de una situación perfectamente determinada de la historia del pensamiento y de la economía de Egipto. El Papado, al definir su infalibilidad, entroncó en una situación histórica del pensamiento del siglo XIX, la de la afirmación del pensamiento monárquico frente al ideal del liberalismo pseudodemocrático, que constituía entonces una amenaza devastadora. Sin esa atmósfera, sin ese campo abonado de una determinada situación, es imposible que nazca nada, ni siquiera en la Iglesia. El mismo Jesús en su mensaje habla en una situación —y apoyado en una situación— que ha encontrado previamente. Y esto hasta tal punto, que es preciso prestar gran atención para poder percibir que ha nacido con ese mensaje algo que en último término es radicalmente nuevo. De estas consideraciones podemos sacar la con-

secuencia de que debemos prestar atención y valorar sin prejuicios el cuadro histórico de esas situaciones de origen dentro de la vida de la Iglesia; y, sin embargo, podemos estar persuadidos de que en ellas ha nacido algo que no está históricamente condicionado en el mismo grado que otras actitudes y modas, que nacen y pasan. [...]

2.2. Una institución sólo puede realizar el ideal de manera limitada

A esta primera hay que añadir una segunda observación, que resulta necesaria si queremos valorar el lema de la mayor gloria de Dios, aunque no sea más que como divisa de una determinada Orden. Un grupo social sólo puede realizar de forma muy limitada, en el término medio de sus miembros, lo que es característico. De forma muy abstracta y apriorística cabe decir: no es absolutamente necesario que cada uno de los miembros de una gran comunidad sea siempre representativo del espíritu

propio de esa comunidad. Pretenderlo sería un falso e infantil idealismo, que además en el fondo sería ridículo. [...]

2.3. Lo más sublime es siempre lo más peligroso

Hay todavía una tercera observación, que conviene quede bien clara en este contexto: lo más sublime es siempre al mismo tiempo lo más peligroso, lo más susceptible de ser mal interpretado y también necesariamente lo que siempre queda entendido sólo a medias. El espíritu magnánimo, las ideas amplias, la profundidad de un hombre y de una Orden es necesariamente aquello de que menos se habla, pero que más se vive, lo que queda herido y amenazado por el exceso de palabras agudas y piadosas, cosas las dos llenas de peligros. Un lema así puede fácilmente degenerar en un dicho que todos repiten y al que todos se remiten. Con ello pierde su auténtico peso, y de ser la cosa más repetida, pasa a ser la cosa menos comprendida.

3. CONTEXTO HISTÓRICO DEL LEMA

3.1. Ignacio de Loyola, un hombre moderno

Pasemos ahora a la situación en que dentro de la historia del pensamiento se encontraba San Ignacio, y que posibilitó el nacimiento de este lema. Por su tra-

dición española Ignacio es en muchos aspectos un hombre de la Baja Edad Media, de la *devotio moderna*, que en el fondo pertenece al “otoño de la Edad Media”. Pero, sin embargo, es en último término un verdadero hombre de Edad Moderna. Al afirmar esto hay que vol-

ver a hacer una distinción: hay una Edad Moderna que en la actualidad se aproxima poco a poco a su fin –como ha afirmado Romano Guardini–, y otra Edad Moderna que comenzó en los tiempos en que vivía San Ignacio, y que ya no cesará: es la época de lo racional, de lo planeado, de las ciencias naturales, de la técnica. En ese momento de transición aparece Ignacio, precisamente en el momento en que comienza la transición hacia el sujeto, hacia el problema soteriológico, subjetivo y vital sobre el “Dios propicio” precisamente para mí, la transición de lo cosmocéntrico hacia lo antropocéntrico –como diría J. B. Metz–, la transición hacia el hombre, que se maneja a sí mismo y a su mundo para orientarlos hacia un futuro abierto por medio de una planificación racional, la transición hacia la misión en la Iglesia y para la Iglesia, concebida subjetivamente como cometido y tarea. Naturalmente, en toda época han existido hombres apostólicos; pero lo específico de la relación del apóstol con la Iglesia, tal como aparece en San Ignacio, no había existido en tiempos anteriores.

3.2. Ignacio, un hombre que supera lo moderno

Y aunque Ignacio vivió en medio de esa inflexión de la historia, fue, sin embargo, al mismo tiempo quien hasta cierto punto salvó para la posteridad lo que estaba condicionado a ese mundo moderno. Esto se manifiesta por ejemplo, en el hecho de que, a pesar de su preocu-

pación subjetiva por la salvación, a pesar de la preponderancia que en él tiene la espiritualidad “subjetiva” sobre la “objetiva”, a pesar de que la Orden por él fundada no es ya colectivista en el mismo grado en que lo eran las Ordenes medievales, a pesar de todo ello, Ignacio es el hombre de la Iglesia, el hombre del *sentire cum ecclesia*. Y si lo es, lo es *a pesar de todo*; porque lo que se le imponía originaria e históricamente como algo para él inevitable, no era la Iglesia, sino el sujeto en sentido moderno. Ese sujeto en sentido moderno es en San Ignacio, *a pesar de todo*, eclesial: no subjetivo a la manera de Calvino o de Lutero; aunque en su problema religioso subjetivo sobre la salvación experimentó exactamente lo mismo que Lutero, y se preguntó de una forma tan radical como él, si existía o no un Dios propicio. Precisamente por esto, porque Ignacio es un hombre moderno en este sentido en que al mismo tiempo supera lo moderno, da por una parte a veces la impresión de arcaico; pero es, por otra, mucho más que un simple representante de una determinada época. Sin embargo, hemos de evitar hacer de esta verdad algo absoluto, si queremos tomar realmente en serio la historicidad de un hombre, de su conocimiento de la verdad y de su actitud espiritual.

Ha sido necesario hacer estas reflexiones previas contenidas en el tercer punto para poder ver que existe una justificación para pretender descubrir en San Ignacio, o en su lema de la *maior Dei gloria*, algo que no ha sido dicho por todos siempre.

4. EL SENTIDO DEL LEMA

4.1. Entrega, obediencia e indiferencia

Por esta razón se ha de intentar ahora decir algo sobre el sentido del lema, y con ello entramos en el verdadero problema. Se han de analizar en primer lugar los elementos de la actitud que queda expresada en este lema. Daremos así con un elemento determinado que a nuestro parecer es el más característico de la actitud expresada. Ese elemento característico deberá ser considerado con mayor atención.

El que dice que quiere vivir, actuar, sufrir, etc., para mayor gloria de Dios, afirma en primer lugar que desea tener y cree tener la absoluta voluntad de entrega a la soberana voluntad de Dios. El primer elemento de semejante actitud es, por tanto, la obediencia frente a Dios y la *indiferencia* necesaria para ello, para usar una formulación basada en *los Ejercicios*. El hombre está dispuesto a hacer la voluntad de Dios, y sabe que al hacerlo glorifica a Dios, a sus designios y a su majestad. Pero quien declara que es obediente frente a Dios, que se manifiesta en su *doxa* [su gloria] y quien, al hablar de la mayor gloria de Dios, estima que naturalmente se dan cosas que han de ser valoradas, seleccionadas y sólo entonces realizadas conforme a ese criterio, y que la mayor gloria de Dios se manifiesta en esa valoración, selección y realización, no puede olvidar que él mismo ha sido objeto de una disposición. Este es el segundo elemento. [...]

4.2. Ser objeto de disposición divina

Para entender bien el lema se ha de tener en cuenta desde el primer momento que ser ya objeto de disposición es uno de sus elementos integrantes. No somos nosotros quienes sencillamente podemos disponer la mayor gloria de Dios, sino que Dios –tal vez ya previamente– ha dispuesto de nosotros para su menor gloria. El intento de salvar el principio diciendo que someterse humildemente a esa voluntad de Dios es ya la mayor gloria de Dios, salva el principio desde un punto de vista formal, pero con ello nada cambia desde el punto de vista fáctico. El hombre se pregunta por la mayor gloria de Dios como quien dispone, mientras al mismo tiempo es ya objeto de disposición.

4.3. La inestabilidad o apertura constantes

Un principio que haya de afirmar estas dos cosas, afirma también al mismo tiempo que en ese ser objeto de disposición se da una inestabilidad, que la obediencia tiene un elemento propio que es variable e histórico. Expresado en otros términos para sintetizar los tres primeros elementos: en la frase “quiero ordenar mi vida a la mayor gloria de Dios”, el hombre dice tres cosas: Primero: espero un mandato de Dios y pregunto abiertamente en qué ha de consistir ese mandato. Segundo: en lo

esencial ese mandato ya ha sido dado; lo quiera o no, ya se me ha impuesto de forma que yo ya no soy en todas las cosas el llamado y el preguntado; el campo de mi elección para mayor gloria de Dios ha quedado ya previamente limitado. Tercero: ese llamamiento, como ya realizado por Dios o como todavía abierto, cambia. [...]

4.4. Disposición de Dios y planificación personal

Sin embargo, el hombre puede ver de forma impresionante, realizar y calcular que ese ser objeto de disposición y sus cambios se basan en la más grande y más amplia posibilidad de disposición de Dios, y también en la del hombre. Con ello pasamos al cuarto elemento. Él hombre es esencialmente un ser que puede planear y vivir las circunstancias que previamente han proyectado su vida anterior y sus hechos, pero al mismo tiempo ha de aceptar lo que sobrevenga. Si se dijese en consecuencia que planear consiste precisamente en aceptar lo que Dios envía a uno, se falsearía propiamente el concepto de planear; porque respecto a lo que Dios nos envía no podemos preguntarnos si es para mayor o menor gloria de Dios: lo único que hemos de hacer es aceptarlo. Con otras palabras: el concepto de la *maior Dei gloria* contiene realmente la planificación expresa, refleja y consciente de nuestra vida, aunque el hombre sea y deba ser el ser que debe dejar que dispongan de él, el ser que acepta, y el que en cierto sentido no puede planear. Lo más característico de este cuarto elemento implicado en la *maior Dei gloria*, consis-

te en la más amplia apertura de la posibilidad de disposición por parte de Dios y por parte del hombre, conocida expresamente y firmemente mantenida. Al estudiar el lema hay que pensar que dice “*ad maiorem Dei gloriam*”. La *maior Dei gloria* no es tanto lo que es realizado, cuanto aquello que sirve de recipiente a nuestros hechos, para por ello superarlos inmediatamente.

4.5. La novedad de lo antiguo

Vamos a considerar con más atención este cuarto elemento. En primer lugar, lo implicado en él no se ha dado siempre y en todo lugar en cada hombre. Con ello volvemos a la problemática, a la que ya aludíamos en las consideraciones previas. Cabría establecer el siguiente lema: o las palabras *maior Dei gloria* expresan algo que es esencialmente cristiano y en tal caso ha debido darse en todo cristiano y en toda vida cristiana, o afirman algo que no pertenece a la existencia cristiana en cuanto tal, y en tal caso es automáticamente indiferente: tan indiferente como que San Ignacio usara vestidos de lana o de hilo. Pero esta argumentación es, como ya se ha visto, falsa. Hay cosas esencialmente cristianas que en un cierto sentido han tenido que darse dondequiera que se haya dado cristianismo, y que, sin embargo, no han tenido por qué existir y ser siempre percibidas con la misma concepción concreta, ni con la misma expresa actualidad. Nuestro cuarto elemento es una de esas realidades.

Este hecho se podría formular de la siguiente manera: en nuestro caso la subjetividad del sujeto pasa a ser tema

para el mismo sujeto, y no simple modo de su realización fáctica. Esto es algo típico de la Edad Moderna: el cristiano se da cuenta de que lo que hace, de que lo que se le impone queda esencialmente por debajo de sus posibilidades de realización de una vida cristiana. Por ello situará su decisión concreta en la ilimitada amplitud de otras posibilidades cristianas, y así se reconocerá a sí mismo como sujeto no sólo de lo fáctico, sino también de lo ulteriormente posible, y tomará posesión de sí mismo y para sí mismo en cuanto tal sujeto. Y solamente entonces, y precisamente por ello, se preguntará propiamente qué es lo que aquí y ahora es para mayor gloria de Dios. [...]

4.6. Dos casos históricos: Francisco de Asís e Ignacio de Loyola

Por otro lado, este cuarto elemento tiene una función crítica respecto a la facticidad de la decisión. Para verlo más claro comencemos con un ejemplo: en la vida de San Francisco de Asís cuenta San Buenaventura que San Francisco tuvo el don de lágrimas y que en su meditación mística comenzaba inmediatamente a llorar de tal forma, que un médico hubo de advertirle que si continuaba llorando de esa manera, se quedaría ciego. San Francisco de Asís le contestó: “¿Qué me importa perder los ojos que me son comunes con los mosquitos?” Cuando se advirtió a San Ignacio de ese mismo peligro, procuró poner dique a su corriente mística de lágrimas. Nos es imposible calificar a una u otra actitud de “más cristiana” o de

“más santa”. Tampoco podemos explicar la actitud de San Ignacio por razones que en el fondo, por carecer de toda comprensión para semejante don místico, hacen más fácil de ver que San Ignacio contestase así. A quien puede derramar lágrimas en un raptó místico la respuesta de San Francisco le parece propiamente la evidente. Naturalmente, San Francisco, si Dios le hubiera retirado ese don de lágrimas, habría dejado que se dispusiese de él y habría quedado contento. Pero, en el momento en que Dios se le da de esta manera, no mira a derecha ni a izquierda, sino que realiza ese don gratuito de Dios, esa disposición de Dios sin la menor reflexión, en cierto sentido cabría decir que ingenuamente. En Ignacio la cosa es distinta: en él el sujeto ha despertado a sí mismo de una manera mucho más intensa y radical, se ha distanciado de todas las cosas de una manera realmente inaudita, se ha retirado en cierta medida de esa concreción de la realización de su propia existencia, se ha enfrentado consigo mismo y se ha preguntado: ¿es esto realmente lo más acertado? Es evidente que es bueno, pero ¿es para mayor gloria de Dios? La realización concreta de la existencia –aun concebida como querida, tal vez aun como ofrecida, y en todo caso como dispuesta y permitida por Dios– queda contrapuesta expresamente a una norma superior, y con ello, naturalmente, el sujeto se distancia de ella. Esto no lo hace, ni necesita hacerlo, todo el mundo. Esto no lo han hecho en ese mismo sentido todos los santos. Esto ni siquiera podemos hacerlo siempre, y no porque, como dirá el mismo San Ignacio, hay muchas cosas que son ya

de una manera y no pueden ser cambiadas, y, por tanto, no son objeto de nuestra elección, sino sencillamente porque una reflexión absoluta, una absoluta soberanía subjetiva del sujeto, aun respecto a lo que puede ser elegido o cambiado, implicaría pretender gozar de una libertad y de una posibilidad de decisión que no tiene la criatura.

4.7. La experiencia pastoral y la de los Ejercicios Espirituales

Todo sacerdote experimentará de continuo esto en su vida pastoral. Encontrará de continuo hombres que en su espiritualidad acaban neuróticos como consecuencia de su superreflexión, porque todo lo encuadran en el espacio vacío de otras posibilidades más grandes y cambiantes, y por esa actitud quieren elegirlo todo de nuevo continuamente “para mayor gloria de Dios”. Esos hombres pierden una cierta despreocupación respecto a su temperamento y a sus tendencias. Pero esto nada quita al hecho de que este cuarto elemento implique una función crítica respecto a la facticidad de la decisión ya tomada o de la que se presenta como inmediata. En este sentido, en el lema *ad maiorem Dei gloriam* se encuentra encerrada la típica actitud de elección con todo lo que el libro de los *Ejercicios* dice sobre los “tres binarios”, las “tres maneras de humildad”, etc. Cabría objetar que todo cristiano debería realizar libremente su salvación y, por consiguiente, elegir. Y si ha elegido debidamente, es señal de que ha aplicado los verdaderos principios de elección, que, por lo demás, es claro que debe conocer de alguna manera. Todo

esto puede ser verdad. Sin embargo, se da esa extraña actitud de elección, ese retirarse a un punto absoluto para sopesar *desde él* reflejamente lo que se ha de hacer. Y esa lógica existencial de la elección se da en San Ignacio en un grado tal, que hasta ahora no lo han sabido alcanzar los moralistas. Da la impresión de que siempre se presupone que la tercera forma de elección, el examen racional —o que el elemento racional en las otras dos formas de elección o momentos de elección— es lo decisivo en los *Ejercicios* y en la vida cristiana. Y eso no es verdad. Por el contrario, Ignacio es el primero, y casi hasta ahora el único, que ha desarrollado en sus *Ejercicios* una lógica de elección, que ciertamente se aplica en la práctica lo mejor que uno puede, porque *hay que* aplicarla; pero sin que se haya llegado hasta ahora propiamente a hacer luz sobre sus bases y presupuestos metafísicos y teológicos. Ignacio conoce realmente un cristiano que —y esto es enormemente peligroso— considera, examina y elige soberanamente, como un verdadero sujeto de la Edad Moderna lo que es, y puede ser, para mayor gloria de Dios. Y es esto precisamente lo que está implicado en el lema *ad maiorem Dei gloriam*.

4.8. Una ética existencial

Con ello aparece por otro lado la importancia que este lema tiene para una ética existencial propia de nuestro tiempo. No es verdad que todo se pueda deducir de manera racional. No es verdad que el individuo, con sus peculiaridades y en su decisión, no sea más que un caso particular de unos princi-

pios generales y abstractos. [...]. Si esto fuese así, en la comprobación de la vocación religiosa estaría de sobra todo el sistema de elección de San Ignacio con sus sutiles reglas, con su “consolación sin causa precedente”, etc. En tal caso bastaría con decir: “Querido amigo, si eres un hombre normal y equilibrado, te basta con tener un verdadero motivo, y tu vocación es segura. Puedes jugarle la cabeza a que es así. Has aprobado tu examen preuniversitario, eres una persona razonable que ofrece garantías suficientes de poder sobrellevar el celibato: si tienes un verdadero motivo, ya lo sabes”. Si el interesado contestase: “Evidentemente, no pretendo ser un hombre rico. No aspiro a una vida especialmente cómoda, quiero hacer algo para Dios”, no cabría otra cosa que darle un abrazo y decirle: “¡Tienes vocación!”. Hay que comparar con esto el complicado y prolijo “aparato” de San Ignacio para la elección de vida en los *Ejercicios*: con ello quedará claro que el Santo tenía una concepción de la decisión existencial y de su modo de producirse completamente distinta de la que aparece en semejante racionalismo.

En San Ignacio, tanto en los *Ejercicios*, como de forma más concentrada en el lema *ad maiorem Dei gloriam*, se da realmente algo que cabría calificar de actitud ético-existencial del hombre, que implica apertura a lo que

no puede ser alcanzado ni deducido por vía racional, abstracta y esencial.

4.9. La libertad de los hijos de Dios

Si pensamos ahora que esa *maior Dei gloria*, cuando uno la quiere realizar, es y ha de ser en último término un don de Dios, aparece como realmente contenido en ese lema la apertura a un amor personal de Dios que no puede ser objetivamente transmitido de manera objetiva. Aparece como contenido realmente en el lema el fin del legalismo y la libertad de los hijos de Dios en el Espíritu de Cristo. Se manifiesta en cierto sentido lo que es característico de la disposición de Dios en cuanto tal, que no es susceptible de ser transmitida por medios objetivo-mundanos ni jerárquicos; de una disposición que realmente puede y debe ser llamada “la mejor” precisamente porque es la misma libertad de Dios en su soberana disposición. Y solamente cuando alguien se siente llamado y se abre a esta disposición, puede decirse de él que vive en el Nuevo Testamento. Esto, naturalmente, no quiere decir que el cristianismo haya comenzado a existir con la actitud moderna y subjetiva —en el mejor sentido de la palabra— de San Ignacio; pero es claro que con ella aparece por primera vez algo específicamente cristiano en su perceptibilidad y realidad expresa y percibida en cuanto tal.

5. LOS PELIGROS DE ESTE LEMA

5.1. Actitud refleja y pérdida de la paz

Para terminar hay que decir algo sobre los peligros de esta actitud. Primero, esta actitud es extremadamente refleja y subjetiva, no en el sentido de que no hayan de ser observadas las normas de la ley natural y de la ley positiva, sino en el de que el sujeto se sitúa a una distancia casi radical de toda concreción del hombre, y sólo así mide, juzga, critica, pasa por alto, rechaza, vuelve a elegir, etc., lo concreto, tomando como medida la absoluta posibilidad de la gloria de Dios. Esta actitud naturalmente conlleva el peligro de ser mortal para la despreocupación, originalidad y espontaneidad del hombre, necesarias tanto desde el punto de vista humano como cristiano. El hombre es incapaz de alcanzarse adecuadamente a sí mismo en su reflexión. Quien intenta hacerlo, quien pretenda hacerlo adecuadamente, se destruiría a sí mismo como hombre y como criatura y en el fondo pretendería ser Dios. Lo impensado, lo incontrolado es un ingrediente esencial del hombre; y en ese sentido la actitud aquí descrita constituye un peligro para esa espontaneidad originaria del hombre, para la paz en la que el hombre confía vivir consigo mismo. [...] Quien se pregunta *continuamente*: ¿es esto para mayor gloria de Dios?; quien no procura al mismo tiempo la espontaneidad de un entusiasmo inmediato y no reflejo en lo que está haciendo precisamente en ese momento, ése, ciertamente, no realiza de esa forma la mayor gloria de Dios.

5.2. Un racionalismo desequilibrado

Con frecuencia se echa en cara a los jesuitas que son racionalistas. Esto no es necesariamente un reproche. El racionalismo es una actitud tan correcta como cualquier otra. Pero lo curioso es que Ignacio, en fuerza de su último impulso, en fuerza de su personalidad mística, ve que la absoluta soberanía de Dios en manera alguna puede identificarse adecuadamente con un determinado hecho u omisión del hombre. Y a partir de esa arrolladora experiencia de un Dios siempre más grande, ve que el hombre ha de preguntarse siempre en todo lo que hace, aunque sea ya bueno, si no podría hacer algo más grande, menos desproporcionado a Dios. Esa actitud nacida al mismo tiempo de un irracionalismo místico y de un verdadero existencialismo, si no es originaria y no es llevada a la práctica con espontaneidad, puede degenerar en un racionalismo falsamente equilibrado. Sin embargo, este escepticismo propiamente ignaciano frente a lo que se ofrece y se da en una circunstancia de lugar y tiempo, tiene precisamente por función dejar a Dios la última palabra. Con todo, es utilizado con frecuencia para trastocarlo todo con afán racionalista, para destruir el entusiasmo espontáneo, bello e ingenuo en el mejor y santo sentido de la palabra.

5.3. “Escepticismo aristocrático”

Es tal vez todavía más claro un tercer peligro. Consiste en que el “escepticismo

aristocrático”, como se le podría clasificar, en personas de espíritu burgués y trivial deriva hacia una especie de petulancia y engreimiento, con lo que la religión automáticamente se seca en un institucionalismo legalista. Se muestra uno escéptico frente a cada individuo, se considera que esto y aquello carece de importancia, se estima que una determinada cosa no es propiamente lo propio, y lo que realmente ocurre es que lo único verdaderamente propio, Dios que dispone de nosotros con su absoluta libertad y gracia, se halla ausente de tal actitud. Por ejemplo, no se toma demasiado en serio las realizaciones de la liturgia, porque se sabe que “con todas estas cosas externas propiamente no se garantiza nada”; en teología se busca la posición menos cortante y más equilibrada, que no pueda molestar a nadie. Y ¿por qué? Porque se siente uno escéptico frente a todo: y, en consecuencia, surge fácilmente la tentación de mantener lo institucional en un voluntarismo formal y efectivo, y no porque así lo exige una actitud interna, un espíritu interno, sino porque uno, al no poseer lo definitivo, teme perder incluso lo provisional si no se lo absolutiza de esta manera incorrecta. Con eso se produce la falta de entusiasmo auténtico, espontáneo, lleno de amor, que con notable frecuencia sale malparado. Actualmente son muchos los coloquios sobre temas del espíritu, muchas las iniciativas llenas de amor, mucho el celo apostólico –fanático en el mejor y más santo sentido de la palabra– que no se atreven a levantar la voz ni a expresarse públicamente. ¡Con cuánto cuidado se procura que no se trasluzca nada de lo que con amor se lleva dentro

del corazón! Esta realidad, que podemos experimentar con demasiada frecuencia y que hace de la vida algo tan gris e impersonalmente equilibrado, naturalmente puede ser indicio de una actitud grandiosa: la madurez del santo lleno de miramientos, pero denuncia también los peligros a que está expuesto el continuo preguntarse por la mayor gloria de Dios.

5.4. Identificar la gloria que realizamos con el mismo Dios

El lema de San Ignacio expresa algo sencillo y al mismo tiempo nuevo desde el punto de vista de la historia del pensamiento: que el hombre se atreve a volver a medir la proporción que guarda lo bueno, que está haciendo y quiere hacer con su Dios misterioso, inconmensurable, cada vez más grande; y así no se limita a dejarse dar, con modestia de criatura sujeta al tiempo, en cada caso lo que Dios dispone para él, sino que colabora en esa función del Dios cada vez más grande, naturalmente subordinándose a ese Dios y obrando por Él y para Él. De esa forma el hombre vuelve a medir lo santo que está haciendo, con lo más santo, que en último término es Dios mismo y sólo puede ser inmediatamente realizado por Dios, como dice el mismo Ignacio. *Ad maiorem Dei gloriam* significa, así, el intento de hacer continuamente crítica de la gloria de Dios, que estamos realizando, con el criterio de la mayor gloria de Dios, que podría ser realizada, para que así estemos siempre de nuevo abiertos y dispuestos a realizar en forma no previsible –es mejor decirlo ya– otra gloria de Dios que Dios exija de nosotros en otro momento. [...]