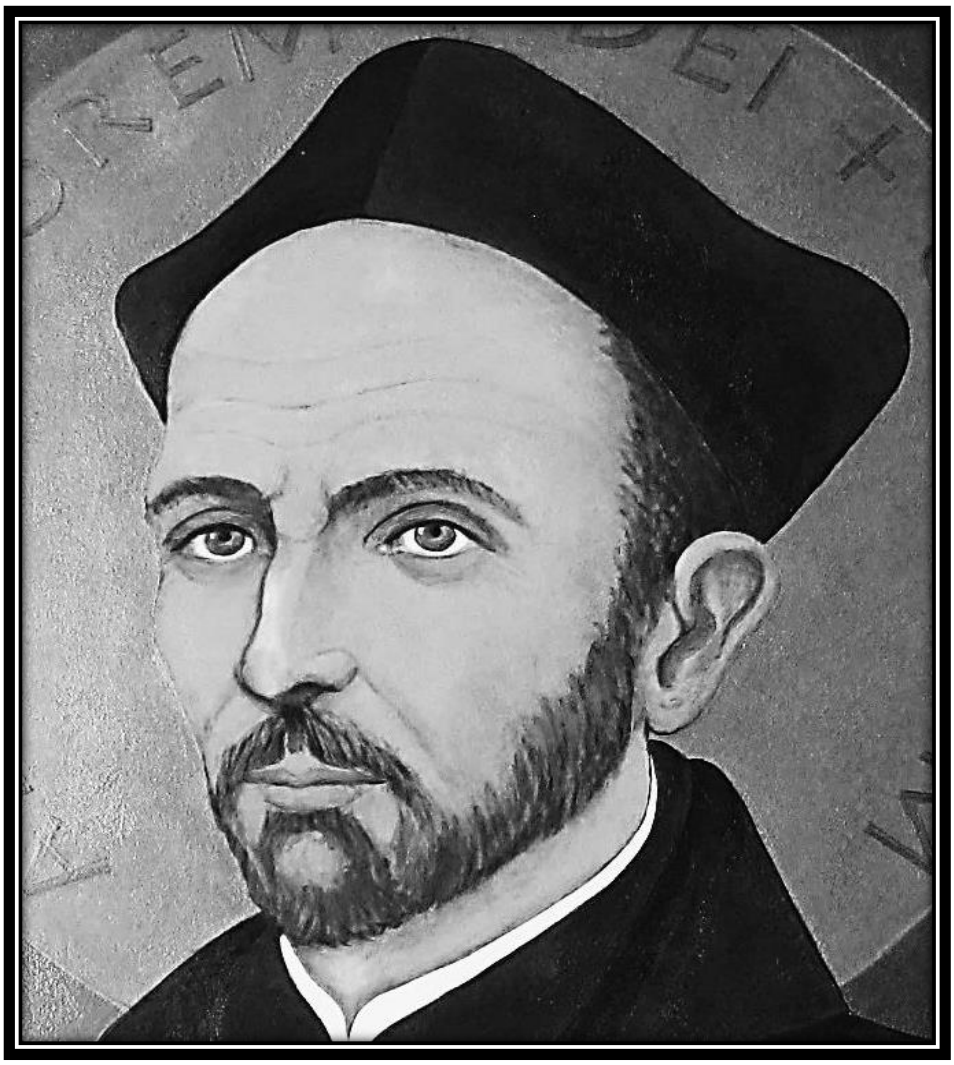
BUSCAR Y HALLAR LA VOLUNTAD DE DIOS

MIGUEL ÁNGEL FIORITO SJ



Los Ejercicios de san Ignacio de Loyola

¿Cómo puede un hombre conocer, en la práctica, "su camino…"; es decir, la voluntad de Dios sobre él? ¿Cómo puede el hombre dialogar con Dios, excluyendo —al máximo— el subjetivismo y la proyección de sus deseos como voluntad de Dios?

Por nuestra condición de criaturas llegamos a convencernos que no se puede obtener la verdadera libertad, ni su realización, sino haciendo en todo la voluntad de Dios. Con este fin, los Ejercicios de san Ignacio consisten en una doble acción: A) La realización de una serie de meditaciones y contemplaciones "y de otras espirituales operaciones" (EE 1); B) simultáneamente se da otra acción más interior (EE 2), tomar conciencia de las mociones que el alma experimenta, a fin de conocer la voluntad de Dios por su medio.

La primera acción es la práctica de la oración, de la penitencia, de los exámenes de conciencia, etc.; la segunda es la del DISCERNIMIENTO de "las varias mociones que en el ánima se causan: las buenas para recibir, y las malas para lanzar" (EE 313). Esta segunda acción, a la que llamamos discernimiento de la voluntad de Dios, no sólo sitúa al ejercitante ante la verdad propuesta para su meditación y contemplación, sino que hace que él mismo encuentre "su verdad", que es la voluntad de Dios para él.

¿En qué consiste el discernimiento de la voluntad de Dios, que también se llama "de los espíritus"?

Es como la actuación de un cierto "sentido del alma" que no se expresa necesariamente mediante un juicio claro y distinto, sino que se lleva a cabo en la vida cotidiana y que nos indica el origen y sentido de las mociones e inspiraciones que nos afectan: sobre el ánimo o el desánimo, la esperanza o la desesperanza, el coraje o el temor, etc.

Como se trata ante todo de una experiencia personal, su descripción resulta difícil: ¡háblale de colores a un ciego! Con mayor razón, es penoso darse a entender en el dominio del Espíritu.

El discernimiento de "las varias mociones que en el ánima se causan" (EE 313) se tiene que ir haciendo a través de todas las meditaciones y contemplaciones y en todo el tiempo de los Ejercicios. Es tan importante este discernimiento, que "sin él no se hicieron Ejercicios de san Ignacio". Al comienzo del examen general de conciencia, san Ignacio nota lo siguiente: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, a saber, uno propio mío… y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo" (EE 32).

Esta distinción entre los "pensamientos" (afectos, mociones, inspiraciones… que vienen de dentro y de fuera de mí) es útil en el plano moral, porque permite definir con exactitud y de una manera práctica la responsabilidad, el mérito y la culpabilidad de los actos humanos. Pero en la realidad compleja de la vida espiritual esa oposición —dentro y fuera de uno mismo— no resulta tan marcada.

El buen espíritu y el mal espíritu no solicitan al hombre desde el "exterior" de sí mismo —aunque sí desde el exterior de su libertad. Ambos habitan en el "interior" del hombre, aunque siempre "fuera" de su libertad. Desde su nacimiento, están en connivencia con él, lo cual explica el drama de la vida espiritual: "Toda la vida humana se presenta como una lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas" (Gaudium et Spes).

En lo profundo del hombre no hay, en realidad, más que dos movimientos: el amor y el egoísmo. Uno depende de Dios y el otro del pecado, personificado en "el enemigo del hombre" (EE 7), llamado Satanás. Estas son las dos voluntades de las que habla san Pablo en la carta a los

Romanos (7, 14 ss): el "espíritu" y la "carne"; pero en las que hay que notar que la primera "voluntad" es más interior que la segunda.

San Ignacio habla del discernimiento de las "varias mociones…", de los "pensamientos", etc.; y también del discernimiento de los "espíritus". ¿Qué relación hay entre uno y otro? En realidad se trata siempre de lo mismo: hay una equivalencia práctica entre el discernimiento de las "varias mociones que en el ánima se causan…", que está en el título de las reglas de discernir de la Primera semana (EE 313), y el discernimiento "de espíritus", del que se habla en el título de las reglas de discernir de la Segunda semana (EE 328 ss.).

"Mociones" son la realidad concreta, subjetiva, que experimentamos dentro de nosotros, como "pensamientos" (EE 32), deseos, gustos, sentimientos, etc.

"Espíritus" son la realidad objetiva, fuera de nosotros —es decir, fuera de nuestra libertad—, a la que atribuimos lo que pasa dentro de nosotros. En este sentido se habla, por ejemplo, de "buen" y de "mal" espíritu: el primero nos ayuda en nuestro camino hacia Dios, el segundo nos pone estorbos en ese mismo camino. Deberíamos habituarnos a esta distinción entre el bueno y el mal espíritu y preguntarnos, siempre que experimentamos en nuestro interior un "pensamiento", una moción, un sentimiento (ánimo o desánimo, fervor o sequedad, coraje o temor, etc.) —como Josué pregunta al hombre que se le presentó cerca de Jericó—: "¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?" (Josué 5, 13).

¿Cómo tener una respuesta a esta pregunta? Para esto san Ignacio ha escrito sus Reglas de discernir "las varias mociones que en el ánima causan" (EE 313), sobre todo las que "son más propias para la Primera semana" (ibid.). Y esto es que lo hay que hacer, sobre todo, cuando se está en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio: prestar atención a los movimientos interiores del alma y discernirlos. Como dice san Juan: "No se fíen de cualquier espíritu, sino examinen si los espíritus vienen de Dios" (1 Jn 4, 1); o como dice Pablo: "Examínenlo todo, y quédense con lo bueno" (1 Tes 5, 21).

Durante el curso de los EE, estando el ejercitante desembarazado de sus preocupaciones y tareas habituales, su atención estará más disponible para darse cuenta, en sí mismo, de los "movimientos" de los dos "espíritus", el bueno y el malo. El temor de san Ignacio durante los EE es la "calma chicha", la tranquilidad donde nada pasa: "El que da los Ejercicios, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones en su ánima, así como consolaciones y desolaciones, ni es agitado de varios espíritus, mucho le debe interrogar acerca de los Ejercicios, si los hace… y cómo" (EE 6).

Si san Ignacio insiste en los temas de los EE y en el desencadenamiento lógico de los mismos, es porque espera que durante la meditación y contemplación de esos temas —que en su mayoría son los de "los misterios de la vida de Cristo" (EE 261-312), se provoquen reacciones encontradas (ánimo y desánimo, alegría y tristeza, paz y turbación, confianza y desconfianza…), que hay que discernir.

La vida de las personas —quiéranlo o no— es una lucha: depende de cada uno el sufrir pasivamente esa lucha y no ser otra cosa que espectador en un campo de batalla; o bien tomar partido, como protagonista y, con el favor de Dios, que nunca le faltará, alcanzar la victoria. Pero si hay que tomar partido con energía, en esta lucha es todavía más necesario hacerlo con inteligencia. A esto ayudan no sólo las reglas de discernir de san Ignacio (EE 313), sino también la experiencia personal y la compañía de quien da los EE, cuya tarea principal es "ayudar a discernir los efectos del buen espíritu y del malo" (Directorio autógrafo, 19).

Escuchar los movimientos interiores: consolación y desolación

Si prestamos atención a nuestro interior, podremos notar, en él, la existencia, en ciertos momentos, de lo que podríamos llamar movimientos interiores: la alegría o tristeza, ánimo o desánimo… que a veces van acompañados de ciertas "frases", como: "No te metas", o bien "Anímate"… y así por el estilo. Evidentemente que, para escuchar estos movimientos interiores, se requiere cierto "silencio interior"; pero además se requiere saber expresarlos —esos "movimientos interiores"— a quien, en Ejercicios, acompaña y dirige nuestra experiencia espiritual. ¡A veces es más difícil expresar que sentir estos movimientos interiores!: los sentimos, aunque no queramos; pero, para expresarlos, necesitamos hacer un esfuerzo.

Puede ayudarnos a expresar nuestros movimientos interiores está la descripción que san Ignacio hace de los mismos en las reglas 3ª y 4ª de la Primera semana, cuando nos habla de la "consolación y de la desolación espiritual".

En la primera de las reglas mencionadas dice así: "Llamo consolación espiritual cuando el ánima se causa alguna moción interior con la que viene el ánima a inflarse en amor de su Creador y Señor, y consiguientemente cuando ninguna cosa creada sobre la haz de la tierra pueda amar en sí, sino en el Creador de todas ellas. Asimismo, cuando lanza lágrimas motivadas por amor de su Señor, ahora sea por el dolor de sus pecados, o por la pasión de Cristo nuestro Señor, o por otras cosas derechamente ordenadas a su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, de fe y de caridad, y toda alegría interna que llena y atrae a las cosas celestiales y a la salud o santidad del ánima, aquietándola y pacificándola en su Creador y Señor" (EE 316).

En la segunda de las reglas dice: "Llamo desolación espiritual a todo lo contrario de la regla anterior, así como oscuridad del alma, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a falta de fe, sin esperanza, sin amor, hallándose el ánima toda perezosa, tibia y triste y como separada de su Creador y Señor. Porque así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos o sentimientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos o sentimientos que salen de la desolación" (EE 317). Y por esta última afirmación ("los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los que salen de la desolación"), podríamos también describir la "desolación" como sequedad (contra lágrimas), como rebelión contra Dios (contra amor al mismo), etc.; y describir la "consolación" como luces sobre el tema de la oración (contra oscuridad), paz en el ánima (contra turbación), ánimo en lo que se está haciendo (o se piensa hacer) contra pereza o tibieza, etc.

Hay otra manera de caer en la cuenta —y describir— la variedad de movimientos interiores, basada en la regla 2ª de la Primera semana. Dice así: "En las personas que van en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, propio es del mal espíritu morder, entristecer y poner impedimentos, inquietando con falsas razones, para que no pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos los impedimentos para que proceda adelante en el bien obrar" (EE 315).

En la oración se dan dos movimientos interiores: los unos impiden y los otros ayudan en el bien obrar, "quitando impedimentos…". Los que impiden crean en nosotros turbación, desconfianza, obstáculos, miedo a "meterse", cansancio interior, tristeza…

Los movimientos que impiden son también aquellos que "acusan", o sea, aquellos en los cuales el Acusador —eso es lo que Satán es para nosotros, como lo fue para Job (1, 6) y Zacarías (3, 1)— habla en nosotros para convencernos de que no somos capaces, que es demasiado lo que pretendemos hacer en servicio de Dios, que tendremos muchos obstáculos, que no seremos

aceptados, que nos estamos exponiendo inútilmente, etc. Entonces no se tiene más deseos de orar y, en cambio, se siente con fuerza, dentro de nosotros, un "acusador" siempre listo para denigrarnos, deprimirnos, hacernos perder la estima de nosotros mismos y de Cristo nuestro Señor.

Todos estos "impedimentos" son nocivos en nuestra vida espiritual, porque apagan en nosotros todo nuestro entusiasmo por nuestra vocación, toda nuestra generosidad y toda nuestra energía en el servicio de Dios. Un ejemplo extremo de este tipo de "impedimentos" lo experimentó el mismo Jesús en el Huerto de Getsemaní, cuando "comenzó a sentir la tristeza y angustia…" (Mt 26, 37) y dijo: "mi alma está triste hasta el punto de morir…" (Mc 14, 34), y "sumido en agonía su sudor se hizo como espesas gotas de sangre que caían en tierra" (Lc 22, 44).

Los movimientos interiores que nos ayudan, "quitando todo impedimento", son todos aquellos que nos dan confianza, nos ensanchan el corazón y hacen que sintamos un cierto respiro interior, estímulo en nuestra acción, alegría en la oración, en el sacrificio, en la humillación, etc.; y alegría también cuando, en nuestras tristezas, nos sentimos más semejantes a Cristo. Si en la Biblia el espíritu del mal es llamado "Acusador" (Jb 1, 6 y Zac 3, 1), el nombre del Espíritu Santo es el de "Consolador o Paráclito" —defensor o abogado que intercede por nosotros ante el Padre—, como dice Juan 14, 26.

Los momentos en que experimentamos los movimientos de "consolación" son los mejores para tomar decisiones, porque —como dice san Ignacio en la regla 5ª de la Primera semana—, en esos momentos "nos guía y aconseja más el buen espíritu" (EE 318); aunque debemos tener en cuenta —como dice el mismo san Ignacio en las reglas de la Segunda semana— que "puede consolar así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, para provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor, y el mal ángel, por el contrario para traerla a su dañada intención y malicia" (EE 331). Pero además, aun en el caso de "la consolación… de sólo Dios nuestro Señor… (hay que), con mucha vigilancia y atención, mirar y discernir el propio tiempo de la actual consolación (de sólo Dios), del siguiente (momento), en que el ánima queda encendida y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada; porque muchas veces, en este segundo tiempo, por su propio discurso… o por… el mal espíritu, forma diversos pareceres y propósitos que no son inmediatamente dados de Dios nuestro Señor y, por tanto, han de ser muy examinados, antes de que se les dé crédito ni se los ponga en efecto" (EE 336).

Por el contrario, no hay que tomar decisiones en los momentos en que experimentamos los movimientos de "desolación" porque en ellos "nos guía y aconseja más… el mal espíritu, con cuyos consejos no podemos acertar" con el buen camino (EE 318). Además, en los momentos de "desolación, nunca debemos hacer mudanza, mas estar firmes y constantes en los propósitos y determinación en que estábamos en el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estábamos en la antecedente consolación" (EE 318).

Más aun, "dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso volverse contra la misma desolación" (EE 319), trayendo pensamientos (razones o frases de la Escritura) de alegría contra la tristeza, de ánimo contra el desánimo, etc.; y —continúa— "instar más en la oración (y) meditación, en mucho examinar (nos) y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia" (EE 319). Sobre todo, "el que está en desolación, trabaje en estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones y dificultades que siente; y piense que será presto consolado si pone las diligencias (antes indicadas) contra la tal desolación" (EE 321). Porque "el que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba con sus facultades naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta; porque el Señor le ha quitado su mucho hervor sensible, crecido amor y gracia intensa, quedándole con todo gracia suficiente (aunque no la sienta sensiblemente) para conseguir la

salud eterna" (EE 320). Estemos atentos porque "puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo" (EE 331).

¿Cómo distinguir una "consolación" (del mal espíritu) de la otra (del buen espíritu) y evitar así ser engañados por el mal espíritu?

Siguiendo el consejo ignaciano: "mucho advertir el discurso (o proceso) de los pensamientos; y si en el discurso de los pensamientos acaba en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena que antes tenía propuesta hacer; o la enflaquece o inquieta o turba al ánima, quitándole su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es de proceder (consolación) del mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna" (EE 333).

Existen, pues, dos criterios para distinguir la falsa "consolación" de la buena: un criterio objetivo, en el sentido de que la falsa consolación termina en "alguna cosa mala, o distractiva o menos buena"; y un criterio subjetivo, en el sentido en que la falsa consolación "la enflaquece o inquieta o turba al ánima" (EE 333).

¿Cómo Discernir la acción de los espíritus?

Todos tenemos experiencia de diversos estados de ánimo: sentimos miedos, entusiasmos, depresiones, apertura a los demás, ganas de cerrarnos sobre nosotros mismos… ánimo o desánimo, tristeza o alegría, esperanza o desesperanza, coraje o cobardía… Discernir es el arte de detectar cuáles de estos estados anímicos nos vienen de Dios y, de una manera o de otra, nos señalan su acción en nosotros —por medio de un "buen espíritu"—; y cuáles no vienen de Dios —aunque sean permitidos por él— y debemos oponernos a ellos, o no hacerles caso, porque no nos ayudan en nuestro camino hacia Dios, e incluso nos estorban o nos desvían de él. No se trata, pues, de hacer meramente una "lectura psicológica" de estos estados de ánimo, sino una "relectura" religiosa de los mismos: "leer" en ellos la voluntad de Dios o la del "enemigo de la naturaleza humana" (EE 7).

Las reglas de discernir ignacianas, llamadas de la Primera semana son la Introducción general al discernimiento de los espíritus (EE 2).

1. Cuando nos apartamos del buen camino el "enemigo" nos ayuda a ello, nos atrae con "placeres aparentes", nos distrae con lo que no tiene importancia, etc. En cambio, el remordimiento que brota en nuestro corazón, el disgusto por la vida de pecado que llevamos o por la tibieza en que vivimos son señales de la acción de Dios que en esa forma quiere sacarnos del "pozo" en el que estamos (EE 314).

2. Por el contrario, cuando nuestro estado es de fidelidad a Dios, de generosidad con él, puede ocurrir que, de repente, nos sintamos desanimados o tristes o nos invadan la inseguridad, el miedo, la desconfianza (¿podrás estar tanto tiempo viviendo tan austeramente?)… Tales estados de ánimo (o preguntas) nos abaten y paralizan y se oponen a la acción de Dios que estábamos experimentando.

La acción de Dios, en cambio, cuando vamos "de bien en mejor", nos anima a progresar en el bien y nos da paz, alegría, fuerza (EE 315).

Comparada la acción del buen espíritu en el caso anterior (EE 314) con la del malo en este (EE 315), se nota que el buen espíritu nos remuerde, levantándonos hacia Dios (Parábola del hijo pródigo: "me levantaré, e iré a la casa de mi padre", Lc 15, 18), mientras que, en el caso presente, el mal espíritu lo que hace es "morder y entristecer", como espantándonos, poniendo "impedimentos" para que no pasemos adelante en el bien que estamos haciendo.

Cuando experimentamos estados de consolación, de vitalidad espiritual (EE 316): los temores se disipan y sobreviene una paz profunda y gozosa. Estamos animados, alegres y dispuestos al trabajo. Sobre todo si sentimos la cercanía de Dios. Cuando estamos en este estado que llamamos de consolación, nuestra fe se fortifica, nuestras dudas se disipan, nuestra esperanza aumenta y nuestra visión del mundo y de los acontecimientos de nuestra vida ordinaria se convierte de profana en religiosa. Nuestra mirada sobre las personas, las instituciones y las "cosas" se transfigura. Hacemos entrar a Dios en nuestra relación con todo lo demás y, a su vez, en todo vemos como un reflejo de Dios.

Este estado va acompañado de una alegría, una paz, una libertad de espíritu. Alegría de estar con él, de renunciar a nuestro egoísmo, de ayudar al necesitado. Alegría que puede sustituir —e incluso crecer— con el sufrimiento físico o la prueba moral: es la anticipación de esa plenitud de gozo que tendremos con él, cuando lleguemos a la patria celestial.

La desolación, la depresión es todo lo contrario de la consolación (EE 317). En lugar de paz, turbación; en lugar de alegría, tristeza, a veces sin saber por qué, a veces sabiéndolo… o

suponiéndolo. Las señales de este estado de desolación pueden ser: Oscuridad de nuestra fe, de nuestra certeza, de nuestra vocación, de nuestro sentido cristiano de la vida. Oscuridad ante las decisiones que debemos tomar, ante la marcha de la Iglesia, de la Institución, de la Familia a la que pertenecemos… Tristeza, disgusto de todo, falta de entusiasmo por cualquier cosa, abatimiento, malhumor difuso. Este estado invade todo nuestro ser, nos oprime, imposibilita —o debilita— nuestra comunicación con los demás.

Inquietud, miedo, ansiedad, escrúpulos, inseguridad… Sequedad del corazón en la oración, trabajo, apostolado: no sentimos ni el amor a Dios ni al prójimo. Una especie de vacío. En momentos críticos puede llegar a la "náusea" de las cosas espirituales, de la vida, de Dios… Atracción de lo sensible, necesidad de divertirse, de distraerse, de "alienarse" en las cosas materiales. Deseo de lo sensual, de seguridad humana, de cariño, de vivir "burguesa" y cómodamente. Pérdida de confianza y de esperanza: todo se ve negro, todos los obstáculos se juntan, no se ve ninguna salida…

En este tiempo de desolación no hay que hacer cambios respecto de lo que estábamos haciendo antes de entrar en ese estado: si cuando el tiempo estaba claro habíamos elegido un camino, por él debemos seguir, a pesar de la oscuridad: la oscuridad, el desaliento, la turbación… son los peores consejeros (EE 318). Pero no basta no hacer cambios o mudanzas en tiempo de desolación, sino que además tenemos que tratar de cambiar nosotros en mejor: instar más en la oración, en la penitencia (EE 319).

Examinar qué me pudo llevar a este estado. Romper la inercia, haciendo algo por los demás.

Hacer actos de fe: Dios no me abandona en las tinieblas; está siempre conmigo, aunque no lo sienta (EE 320).

Puedo resistir con el auxilio divino que nunca me falta. Una cosa es no tener y otra, no sentir; siempre me queda —aunque no lo sienta— el auxilio y la gracia que me basta para servir a Dios… también en medio de la oscuridad.

Por último —y no lo último— tener paciencia. Decirse: "no hay mal que dure cien años". Todo tiene fin. No hay fecha que no llegue, ni plazo que no se cumpla (EE 321). Y pensar en la próxima consolación, que no tardará en llegar… si hago —a pesar de la oscuridad— lo que está de mi parte: Dios aprieta, pero no ahoga.

¿Y la causa de la desolación? Puede ser por nuestra culpa: no aceptamos la verdad sobre nosotros mismos. No aceptamos la realidad que se nos impone. No aceptamos a los demás como son. O nuestra fe se ha ido debilitando o no hemos resistido la tentación. O hemos ido perdiendo el sentido de nuestra vocación y de nuestra misión en la vida y nos hemos dejado estar, siendo negligentes.

En términos más generales, hemos sido negligentes en nuestras obligaciones, en nuestro deber de estado, en nuestros compromisos con Dios y con nuestro prójimo (EE 322). También puede ser porque, independientemente de cualquier culpa nuestra, Dios quiere probarnos "para cuánto somos y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza", sin tantas gracias sensibles (EE 322).

En tercer lugar, puede ser para "darnos verdadera noticia y conocimiento que no es de nosotros tener devoción crecida, amor intenso… más que todo es gracia de Dios nuestro Señor" (EE 322): nos alzamos muchas veces con las gracias de Dios, atribuyendo sus efectos a nuestro esfuerzo o a nuestro mérito (Lc 17, 10: "Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer").

Estas son las "tres causas principales por las que nos hallamos desolados" (EE 322); pero puede haber otras, como por ejemplo que, con nuestra "desolación", podamos reparar los pecados de otros, uniendo nuestros sufrimientos a los de Cristo nuestro Señor.

Cuando estamos en consolación, pensemos cómo nos portaremos en la desolación futura: la alternancia de consolaciones y desolaciones es normal en una vida espiritual sana (EE 323); de modo que, si no se diera esa alternancia, podría ser señal de falsa paz. En la consolación debemos acordarnos de las "vacas flacas": "cuán para poco éramos en tiempo de desolación, sin la tal gracia o consolación" (EE 324). Por el contrario, "piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente —o sea, la que se tiene, pero no se siente— para resistir a todos los enemigos, tomando fuerzas en el Creador y Señor". El enemigo se agiganta cuando nosotros le tememos y no lo resistimos. Y se achica cuando "ponemos mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo lo diametralmente opuesto" de lo que él nos sugiere (EE 325). No hay cosa peor, en la tentación, que el temor. La tentación es algo normal en la vida espiritual (EE 6). Es una mala señal cuando no experimentamos tentaciones: lo que tenemos que hacer es no dejarnos "atropellar" por ellas. Hacerles frente con decisión. Y si la tentación crece en lugar de disminuir, mala señal: no resistimos bien; pero si simplemente permanece sin crecer, debemos seguir resistiendo, sin desalentarnos.

El mal espíritu trata de que sus tentaciones "sean recibidas y tenidas en secreto; y por eso cuando el que las padece las descubre a su buen confesor o a otra persona espiritual (como el director o padre espiritual o superior), que conozca sus engaños, mucho lo siente, porque colige que no podrá salir con su malicia, al ser descubiertos sus engaños a otro" (EE 326). El solo hecho de hablar con otro, "objetiva"; pero si ese otro tiene experiencia espiritual, la ayuda que se recibe puede ser mayor.

Finalmente, el enemigo "mira en torno todas nuestras virtudes y por donde nos halla más flacos y más necesitados (limites, heridas, debilidades…), por allí nos bate y procura tomarnos" (EE 327).

En este sentido, el conocimiento propio —que conseguiremos con las meditaciones que san Ignacio llama de la Primera semana (EE 45 ss.)— nos prepara para el discernimiento de los espíritus: este no se hace "en abstracto", sino en uno mismo, y cada uno es atacado con más frecuencia en aquello en que es más débil o donde ha experimentado más derrotas.

Estas son las reglas de discernir de la Primera semana; pero existen otras, que son de "materia más sutil" (EE 9), que se llaman de la Segunda semana (EE 328 ss.).

Se invita al ejercitante a abrirse al que guía los Ejercicios acerca de lo que sucede en su interior: las consolaciones o desolaciones (no los pecados) que experimenta, los llamados que cree que el Señor le hace, las luces y mociones que recibe de Dios… y las tentaciones que experimenta del "enemigo de la naturaleza humana" (EE 7). Estos son los aspectos en que el que da Ejercicios concentra su atención: sólo debe conocer los pensamientos personales del ejercitante, NO sus pecados (EE 17). Lo que hace es informarse, por medio del ejercitante, de los movimientos que originan en él los diversos espíritus. De ahí la siguiente recomendación de san Ignacio:

"Mejor es, pudiendo, que otro lo confiese, y no el que da los Ejercicios" (Directorio autógrafo, 4). Así que la principal incumbencia del que da los EE está relacionada con la discreción de espíritus (y la del que los hace, comunicar sus "varios espíritus").

El ejercitante es artífice de su propio retiro. El que da los EE ayudará efectivamente a esto, si se atiene a lo que dice la Anotación 15: "humildemente atento al Espíritu y al ejercitante, observando una especie de distanciamiento e indiferencia"; al hacerlo así, el que hace Ejercicios crece en todos los aspectos.

Cuando el ejercitante termina su retiro, descubre que ha llegado a ser más él mismo y, al mismo tiempo, que está más "divinizado" que antes. Ha alcanzado una nueva integración de su persona y de su fe. Ha podido ofrecerse a Dios con plena autenticidad. Y goza de una plenitud de ser que antes no conocía. Tales resultados no son, en modo alguno, quiméricos o mágicos sino resultado del encuentro con Dios.

La entrevista con el que da los EE está indicada en la Anotación 6 (EE 6-10); sobre todo "cuando el que da los Ejercicios siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios espíritus", porque entonces "mucho lo debe interrogar acerca de los EE —horas de oración, de examen o de lectura espiritual, etc.—"; es decir, "si los hace a sus tiempos destinados —dentro del horario de cada día— y cómo; asimismo de las adiciones, si con diligencia las hace —y con qué fruto—, pidiendo cuenta particularmente de cada cosa de estas".

La diferencia entre el "punzar y remorder las conciencias" propio del buen espíritu (EE 314) y el "morder y entristecer", que caracteriza al mal espíritu (EE 315), sólo se la entiende cuando se puede comparar, en la propia experiencia, la diferencia entre un verdadero remordimiento, que nos levanta y nos hace volver hacia Dios (caso del hijo pródigo que dice, al arrepentirse, "me levantaré e iré donde mi padre, y le diré: Padre, pequé contra el cielo y ante ti", Lc 15, 18), y esos "sentimientos de culpabilidad" que nos encierran dentro de nosotros mismos y no nos dejan pensar en la misericordia y clemencia de nuestro Padre, más dispuesto a perdonar que a castigar.

Lo mismo diríamos de la diferencia entre una "pregunta" propia del mal espíritu, que nos pone "impedimentos, inquietando con falsas razones" (Ej: "¿Para qué vas a hacer ejercicios?"; o la pregunta que el mal espíritu le hizo a san Ignacio en Manresa: "¿Cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?", Autobiografía, 20) y las "preguntas" que hace el buen espíritu y que nos animan en el buen camino (como la que hizo el Señor a los discípulos, en Mt 16, 15: "Y vosotros , ¿quién decís que soy Yo?"; o la que hizo a Pedro junto al lago, después de su resurrección: "¿Me amas más que estos?"), "facilitando y quitando impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante" (EE 315).

El tema central de la entrevista entre quien hace EE y quien los da es el de las "mociones" del bueno y del mal espíritu porque "Mucho aprovecha, al que da los Ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe (los EE), ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen" (EE 17).

¿Por qué? "Porque, según el mayor o menor provecho, le puede dar algunos Ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima así agitada."

Es más importante que el darle "puntos" para la oración, hacerle preguntas sobre la oración y sus "adiciones", "platicarle" las reglas de discernir y "declararle" qué sea consolación y desolación y "ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen", este "ayudar a discernir los efectos del buen espíritu y del malo". Más aun, todo lo interior es sólo preparación para este momento —el más importante de la entrevista entre el que da los ejercicios y el que los hace—, porque todos los Ejercicios están orientados a una **ELECCIÓN** (EE 135) o reforma de vida (EE 189); y en toda elección o reforma de vida es de gran importancia la ayuda del que da Ejercidos, ayuda que consiste sobre todo en este discernimiento de "las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen" a quien está buscando "la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud —o santidad— de su ánima" (EE 1).

Preparación de la Oración

No conviene ir a la oración, meditación o contemplación, sin preparar el tema bíblico (etc.), y los pasos que se van a dar antes de llegar al "coloquio" o diálogo con Dios y con los santos, que es el objetivo al que apunta todo lo que se hace con anterioridad.

Ante todo, hay que preparar el "tema" de la meditación o contemplación que va a llevarnos a nuestro diálogo o coloquio con Dios uno y trino y con los santos (en especial, la Madre de Dios). Si se trata de un tema de la Escritura —pasaje o *perícopa* del Antiguo Testamento o del Nuevo— puede ayudar leer las fichas de lectura. En ellas se trata —como recomienda san Ignacio en EE 2— de "narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación— o bien de remitir al pasaje o perícopa, que entonces conviene leer por entero en la misma Biblia, teniendo en cuenta las "notas", discurriendo a continuación solamente con breve o sumaria declaración" que dé "el fundamento verdadero de la historia" o sentido literal del texto.

Luego, en el curso de la misma oración —a la que se dedica una hora de reloj—, "la persona contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia (como dijimos, el sentido literal), discurriendo y raciocinando por sí misma y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia (esto segundo del "sentir" es más importante que el primer "declarar"; aunque tampoco este "declarar" puede ser descuidado, porque es el camino que el hombre tiene naturalmente para llegar a "sentir" lo que medita o contempla), bien sea por el razonamiento propio, bien sea en cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina (bien sea por ambas cosas—esfuerzo propio y gracia divina— a la vez)", tendiendo, en todo este trabajo, a "sentir y gustar de las cosas —meditadas o contempladas— internamente" (EE 2).

Del tema de la oración habla la Adición 1a, que se refiere al momento en que uno se acuesta: a la noche, para levantarse a la mañana del día siguiente; o después de mediodía, cuando uno se acuesta para dormir la siesta, si la hace. En este momento, san Ignacio recomienda que, "ya que me quiera dormir, pensar en la hora que me tengo que levantar, y a qué, resumiendo el tema del ejercicio que tengo que hacer" (EE 73). Y este "a qué" es el tema del "ejercicio que tengo que hacer", resumiendo su contenido.

Puede convenir hacer, primero, una lectura rápida de toda la ficha de lectura, para entrar "en materia"; luego, una lectura más detenida, fijándome en aquello que más me mueve y que puede servir para comenzar la oración. Porque, en realidad, lo más que se puede preparar es el comienzo de la oración, porque el resto de ella depende de las gracias y de las tentaciones que experimente y de la respuesta que le vaya dando a las mismas, recibiendo las gracias y resistiendo a las tentaciones. Como durante la oración siempre podemos recurrir a la ficha de lectura, conviene tenerla a mano durante la hora de oración, para volver a leer la parte que más nos ha movido durante la preparación.

Además del tema de la oración, hay que preparar muy bien lo que voy a pedir durante el curso de la oración. De esto trata la Adición 2ª (EE 74,130, 206, 229).

En la Primera semana, hay que pedir —y buscar, considerando el tema de cada oración— desde la "vergüenza y confusión de mí mismo" (EE 48) hasta el "aborrecimiento de mis pecados" (EE 63), pasando por el "crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados" (EE 55). Como vemos, es una amplia gama de sentimientos, propios todos los de la Primera semana.

Más difícil de preparar es el "coloquio" pues este, por su naturaleza de conversación que se puede hacer con el Señor o con la Virgen o con el Padre… o con el Espíritu Santo o con un santo de mi devoción… o con todos a la vez, uno después de otro, resulta más difícil de prepararse. Además, el tema de un coloquio puede depender de cómo me va en la oración (EE 109:

"Pidiendo según que en sí sintiere"; o como dice en EE 54: "Cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas"); y no hay más remedio que remitirse al mismo momento del "coloquio".

Con todo, a veces san Ignacio indica un tema propio de algunos coloquios: por ejemplo, después de la meditación del Rey eternal (EE 98), de las Dos banderas (EE 147) o de los Tres binarios, con la "nota" correspondiente (EE 157); y hay que tener en cuenta estas indicaciones de san Ignacio. Además de preparar el tema de la meditación y los pasos que se van a dar antes de llegar al "coloquio", que siempre se ha de hacer al final de la oración; el coloquio se puede hacer en cualquier momento de la oración en que uno sienta la necesidad de este diálogo personal con Dios.

Los pasos de la Oración Ignaciana.

El primer "paso" es —1a Adición— que, "después de acostado (noche o siesta), ya que me quiera dormir… pensar a la hora que me tengo que levantar y a qué, resumiendo el ejercicio que tengo que hacer ("tema" de la oración)"; luego, cumplir con puntualidad con esta hora en la que uno ha pensado que se va a levantar.

El segundo "paso" es —2a Adición— que, "cuando me despertare (a la mañana o después de la siesta), no dando lugar a unos pensamientos ni a otros, advertir lo que voy a contemplar en la oración (EE 74).

El tercer "paso" es —3a Adición— que "en el lugar donde tengo que contemplar o meditar, me pondré de pie; alzado el entendimiento hacia arriba considerando cómo Dios nuestro Señor (Jesús, el Hijo de Dios resucitado) me mira, etc." (EE 75). A continuación san Ignacio antepone una "oración preparatoria" que consiste en "pedir gracia a Dios nuestro Señor (bajo cuya mirada nos hallamos) para que todo sea puramente ordenado en servicio y alabanza de su divina majestad" (que es el fin para el cual "el hombre es creado" según el Principio y fundamento).

En este momento de la oración hay tres preámbulos, previos a entrar "en materia": La historia de la contemplación, cuando esta versa sobre la vida de Cristo "según la carne", para lo cual basta hacer una lectura corrida del pasaje evangélico que se va a contemplar.

La "composición viendo el lugar", que en la Primera semana es verse a uno mismo como encarcelado y como desterrado "entre brutos animales"; y en las tres siguientes Semanas es imaginarse la misma escena evangélica, sintiéndose uno mismo parte de ella.

La petición —Adición 4a— "entrar en la contemplación o meditación, cuándo postrado en tierra, cuándo de pie, andando siempre a buscar lo que quiero (que está indicado en la petición)"; de modo que, si "hallo lo que quiero de rodillas, no pasar adelante; y si postrado, asimismo, etc."; y "en el punto —del tema— en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante (en el tema) hasta que me satisfaga" (EE 74).

En los precedentes "preámbulos" no me detendré demasiado; pero, al llegar al tema de la meditación o contemplación, allí me detendré ("sin ansia de pasar delante…") donde "hallo lo que deseo" (indicado en la petición), pasando luego al coloquio. Y luego, si aún queda tiempo de la hora de oración —que ha de ser "hora de reloj"—, volver a tomar otro "punto" del tema, terminado siempre con el coloquio.

Por último se ha de hacer -Adición 5ª-, el examen de cada hora de oración: "después de acabado el ejercicio de la meditación o contemplación, miraré cómo me ha ido; y si mal, miraré la causa (negligencia en la preparación, etc.), y así mirada, arrepentirme, para enmendarme en adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor, haciendo otra vez de la misma manera" (EE 77; tener en cuenta las tres causas de la desolación, en EE 322).

Las Anotaciones de los Ejercicios (EE 1-20)

Las Anotaciones, escritas "para tener alguna inteligencia de los EE" (EE 1), se pueden dividir en dos grandes grupos: el primero, formado por las Anotaciones de la primera a la diecisiete (EE 1-17), en las que fundamentalmente se trata de lo que han de hacer el que da los Ejercicios y el que los hace; y el segundo grupo, en el que se trata de las tres maneras de hacer Ejercicios (en forma "leve" —pero con seriedad—, en "la vida cotidiana", y en completa soledad, siendo esta última manera la mejor para hacer los Ejercicios). Sólo trataremos del primer grupo de Anotaciones (EE 1-17), recomendando, sin embargo una lectura detenida de la Anotación 20a, que es una ponderación de hacer los ejercicios "de mes".

1. La Anotación 1a (EE 1) nos da la descripción de lo que son los EE: "todo modo de examinar la conciencia, de orar vocal y mentalmente y de otras espirituales operaciones"; a continuación se concreta y se especifica más diciendo que es "todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima".

Los EE de san Ignacio tienden, en primer lugar, a "quitar de sí todas las afecciones desordenadas"; en segundo lugar —y esto sobre todo los especifica—, a "buscar y hallar la voluntad divina para la salud del ánima", donde se ha de entender la "salud del ánima" no meramente como la salvación del alma —o salvación del infierno—, sino como la santidad de toda la persona humana. Porque los antiguos monjes del desierto hablan de la santidad como de la "salud del ánima —o persona humana—" y esta santidad consiste en hacer la voluntad divina en nuestras vidas.

2. La Anotación 2a (EE 2) es un consejo para el que da los EE, de "narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración, porque la persona que contempla" busque, por sí misma, "y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia *…+ es de más gusto y fruto espiritual, que si el que da los EE hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente".

Esto se facilita cuando el que da los EE da los "puntos" o temas de cada oración por escrito, porque entonces el que hace los EE puede tomar del escrito lo que le conviene… y dejar lo demás. Se puede hacer, por ejemplo, una lectura rápida de todo el texto escrito, para ambientarse en el tema de la oración. Pero, luego, llevar a la oración la parte del escrito que más le llama la atención y que cree que más lo va ayudar para hacer la oración que consiste en "sentir y gustar de las cosas internamente", conversando de ellas con Dios nuestro Señor y con los santos (de un modo particular, con la Virgen nuestra Madre).

3. La Anotación 3a (EE 3) da un consejo para la oración, que supone que esta tiene como dos partes: una más "intelectual" que prepara para la verdadera oración, que es la otra parte, más "afectiva", cuando hablamos con Dios nuestro Señor o con sus santos (sobre todo con la Virgen, nuestra Madre)". Esto supuesto, Ignacio dice que "se requiere de nuestra parte mayor reverencia (en la parte más afectiva) que cuando usamos del entendimiento entendiendo" y preparando la parte más afectiva.

Durante la oración o en los "tiempos libres", no "reflexionar sintiendo" sobre los pecados —de la vida pasada o actuales— (EE 17), sino sobre los "varios espíritus" o "varias agitaciones" que atacan o ayudan durante los tiempos de oración y los "tiempos libres" alrededor, sobre todo, de la materia de elección o "reforma de vida" (EE 189). Y si no se diera esta lucha o "variedad de espíritus", mala señal, porque sería signo de que no se están haciendo los EE de san Ignacio. Y "mucho se le debe interrogar al que hace los EE acerca de los ejercicios (horas de oración, de

examen, de lectura espiritual), si lo hace a sus tiempos destinados (siguiendo el horario que cada uno se ha hecho para ese día) y cómo los hace. Asimismo de las Adiciones, si con diligencia las hace, pidiendo particularmente cuenta de cada cosa de estas".

6. De las Anotaciones de la 7a (EE 7) a la 10a (EE 10) se refieren a las distintas reglas de discernir —las de Primera y las de la Segunda semana— y al momento en que hay que explicarlas, que sería, en general, el momento en que se las necesita para discernir una experiencia espiritual del ejercitante.

7. La Anotación 11a (EE 11) es una norma de prudencia: el ejercitante no debe preocuparse por lo que va a hacer en el futuro, sino del momento presente. Consiguientemente, no debe conocer ni preocuparse de lo que viene, sino únicamente de lo que está haciendo. En cambio, puede —y es conveniente, como lo insinúa la Adición 6a de la Segunda semana (EE 130) "recordar lo meditado y contemplado en los días anteriores y hacer, por momentos, repeticiones rápidas sobre ello".

8. Las Anotaciones 12 y 13 se refieren al tiempo de oración, que debe ser de una hora de reloj, a no ser que el ejercitante sea tentado de acortar la oración, en cuyo caso debe alargarla algo, "porque no sólo se acostumbre a resistir al adversario, más aun a derrocarlo". Es el espíritu combativo de Ignacio, que sabe que está en lucha con un "enemigo de la naturaleza humana" (EE 7) al que no sólo hay que resistir, sino también vencer, no dialogando nunca con él, sino contradiciéndolo en todo.

9. La Anotación 14a (EE 14) trata de las promesas y los votos que Ignacio —siguiendo en esto la tradición de la Iglesia— pondera, dando para ello una razón: "La buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él"; pero "mucho se debe mirar la propia condición, y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar, el que hace el voto, en cumplir la cosa que quisiere prometer". Por eso, cuando el que da los Ejercicios "ve al que los recibe que anda consolado y con mucho fervor, debe prevenirlo que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y cuanto más le conociere ser de ligera condición, tanto más le debe prevenir y advertir que no haga ni promesa ni voto alguno".

10. La Anotación 15a (EE 15) es de suma importancia, porque indica con toda claridad el papel del que da los EE: no debe ser un "predicador", que mueve a "las personas que probablemente tengan subiecto apto para elegir alguna manera de perfección evangélica", sino que el que da los EE es un "acompañante" cualificado y testigo fiel de lo que experimenta el que hace los Ejercicios, "de manera que el que da los EE no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra de las distintas maneras de tender a la perfección que se dan en la Iglesia (vocación); mas estando en medio como un fiel de la balanza facilitando, deje inmediatamente obrar al Creador con la criatura, y a la criatura con su Creador".

En los EE, "más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Creador y Señor se comunique al ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza" y no que el que da los Ejercicios imponga su voluntad, por "santa" que esta le parezca ser. En otras palabras, el papel del que da los EE es, además de dar los temas de la oración —con las limitaciones indicadas en la Anotación 2a (EE 2) y sin inclinarse a la una parte o a la otra de las distintas maneras de tender a la perfección que se dan en la Iglesia (con votos o sin votos, etc.)—, "ayudar a discernir los efectos del buen espíritu y del malo" (Directorio autógrafo, 19). Para eso se dan las Anotaciones 6 y 17, en el número marginal 5—, el diálogo entre el ejercitante y el que da los EE no debe versar sobre las ideas que el ejercitante tiene en la oración y en los demás momentos del día, sino sobre los "varios espíritus" o las "varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen" (EE 17; cf. EE 32, donde se habla de los "pensamientos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo").

11. La Anotación 16a (EE 16) nos habla de la importancia de la "indiferencia" de la que habla el Principio y fundamento, que no es —como la palabra parece indicarlo— "no sentir", sino preferir la voluntad de Dios a cualquier repugnancia o deseo propio, "de manera que la causa de desear o tener una cosa u otra sea sólo el servicio, honra y gloria de su divina Majestad".

Pero esta Anotación 16, además de hablarnos de la importancia de la indiferencia como actitud previa a toda "buena elección" (EE 169), nos recomienda un medio para llegar a ella: la oración, "instando en oraciones y otros ejercicios (exámenes de conciencia, lecturas espirituales) y pidiendo a Dios nuestro Señor y diciéndole que ni quiere el tal oficio o beneficio ni otra cosa alguna, si, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera desordenada". Y esta oración que aquí recomienda será la misma que luego, en la "nota al coloquio de los Binarios" (EE 157), Ignacio propondrá "cuando nosotros sentimos afecto o repugnancia, cuando no somos indiferentes, porque entonces mucho aprovecha, para extinguir el tal efecto desordenado, pedir en los coloquios que el Señor le elija, y que él quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de su divina bondad".

Grande ánimo y liberalidad (EE 5)

Anotación 5a: "Al que recibe los EE, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Creador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad para que su divina Majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" (EE 5). Esta actitud inicial debe mantenerse hasta el final de los EE, como lo expresa el coloquio final de la Contemplación para alcanzar el amor (EE 234); hasta el punto de que, si esta actitud se perdiera en algún momento de los EE, habría que interrumpirlos y tomarse tiempo para recobrarla, porque sin ella, no se podría hacer una elección o reforma de vida que expresara "la voluntad divina en la disposición de su vida" (EE l).s

¿Podríamos expresar, en otros términos, esta disponibilidad a la voluntad de Dios, cualquiera que esta sea?

Sí, ya que implica el "**deseo de más…**"; no su elección, pues a veces Dios nos puede pedir menos… que para nosotros sería un "más…". Es el caso del endemoniado de Gerasa que, después de ser curado por el Señor, "le pedía al Señor estar con él; pero lo despidió diciendo: 'Vuelve a tu casa y cuenta todo lo que Dios ha hecho contigo" (Lc 8, 38-39). Era ciertamente "más…" el estar con el Señor; pero el Señor no se lo pide —ni acepta el generoso ofrecimiento—, sino que le manda que vuelva a su casa, a los suyos, y que les cuente todo lo que el Señor ha hecho con él. Debemos, pues, estar siempre dispuestos a "más…" de lo que ya hacemos por el Señor y aun pedírselo —si tenemos el coraje para ello (EE 157, coloquio de la meditación de los Tres binarios); pero solamente hacerlo si él nos lo pide con toda claridad.

Este "más…" (magis) es como el ambiente o clima de la elección o reforma de vida. No es el criterio de la elección o reforma, como si siempre debiéramos elegir lo que es "más…" en general (hacer votos, entrar en religión, etc.). Este "deseo de más…" es, pues, como la condición de toda elección o reforma de vida.

¿Por qué? **San Pedro Fabro SJ** en su "Memorial" está dando los Ejercicios Espirituales de "mes" al que luego será san Pedro Canisio y anota lo siguiente:

"Visitando al Maestro Pedro, que se estaba ejercitando durante un mes, conforme al modo de nuestros EE, tuve algunos argumentos de grande evidencia, con los cuales más claramente entendí cuantísimo importa, para discernir los espíritus, atender al mismo espíritu (más que a los pensamientos y hablas interiores) que por deseos y afectos, por la fortaleza de ánimo o por la debilidad, por la tranquilidad o la inquietud, por la alegría o la tristeza y por semejantes afecciones espirituales se suele manifestar; porque por estas cosas (o sea, sentimientos y afectos) en verdad se puede juzgar más fácilmente del alma y de sus huéspedes que por los mismos pensamientos o ideas. Algunos, aun con muchas y distintas contemplaciones y meditaciones de los EE, apenas pueden entender la variedad de los diversos espíritus, sino que siempre parece que los mueve un mismo espíritu, aunque en esto haya más o haya menos. Pues bien, para provocar esta distinción o variedad de espíritus, es muy eficaz la proposición de la elección de vida y estado, y luego, en cada estado, los varios grados o medios de caminar a la perfección; y, en general, cuanto le propusieras cosas más altas, o para obrar, o para esperar, o para creer o amar, para aplicarse a ellas afectiva y efectivamente, tanto con mayor facilidad le darás materia en la que se provoque la diferencia del espíritu bueno y del malo. Asimismo, hay algunos, especialmente gente piadosa y por mucho tiempo ejercitada en devoción y dejada de pecados, en quienes se reconoce el mal espíritu porque no tienen ni pensamientos que excedan los límites de la verdad y de la bondad, ni afectos manifiestamente desordenados. A estos, sin embargo, por santos que sean, si los indujeres a examinarse en algún grado de vida y conducta más perfecto, fácilmente se echarán de ver el uno y el otro espíritu, es a saber, el que da

fortaleza y el que debilita, el que domina y el que ofusca, es decir, el buen espíritu y el contrario del bueno" (San Pedro Fabro, Memorial).

Resumiendo: en primer lugar, para discernir, hay que atender más a los sentimientos y afectos que a las ideas o pensamientos; en segundo lugar, paras provocar los sentimientos y afectos varios y contrarios, no hay sino proponer, al ejercitante, un "**más…**" (magis).

Por consiguiente, el ejercitante tiene que estar dispuesto a un "más…", cualquiera que este sea: en el estado de vida (votos, vida religiosa… o cualquier otro estado de perfección) o, dentro de cada estado de vida (matrimonio, profesión…), un modo de vida más perfecto que el que tiene hasta este momento. Sobre este "**deseo de más…**" dice **san Agustín**:

"*Toda la vida del buen cristiano es un santo deseo. Lo que deseas, no lo ves todavía; más por tu deseo te haces capaz de ser saciado cuando llegue el momento de la visión. Supón que quieres llenar una bolsa, y conoces la abundancia de lo que van a darte. Entonces tenderás la bolsa, el saco, el odre o lo que sea: sabes cuán grande es lo que vas a meter dentro y ves que la bolsa es estrecha, y por eso ensanchas la boca de la bolsa para aumentar su capacidad. Así Dios, difiriendo su promesa, ensanchándola, la hace capaz de sus dones. Deseemos, pues, hermanos, ya que hemos de ser colmados. Ved de qué manera Pablo ensancha su deseo, para hacerse capaz de recibir lo que ha de venir. Dice, en efecto: 'No quiero con esto que tenga ya conseguido el premio, o que sea ya perfecto; yo, hermanos, no considero haber ganado todavía el premio: ¿Qué haces, pues, en la vida, si aún no has conseguido el premio? Sólo una cosa busco: olvidando lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que veo por delante, voy corriendo hacia la meta para conseguir el premio de la asamblea celestial'. Afirma de sí mismo que está lanzado hacia lo que ve por delante, y que va corriendo hacia la meta final. Es porque se sentía demasiado pequeño para captar aquello que ni ojo vio, ni oído oyó, ni vino a la mente del hombre. Tal es nuestra vida: ejercitarnos en el deseo. Ahora bien, este santo deseo está en proporción directa de nuestro desasimiento de los deseos que suscita el amor del mundo. Ya hemos dicho que un recipiente, para ser llenado, tiene que estar vado. Derrama, pues, de ti el mal, ya que has de ser llenado del bien. Imagínate que Dios quiere llenarte de miel: si está lleno de vinagre, ¿dónde pondrás la miel? Hay que vaciar primero el recipiente, hay que limpiarlo y lavarlo, aunque cueste fatiga, aunque haya que frotarlo, para que sea capaz de recibir algo. Y así como decimos miel, podríamos decir oro o vino; lo que pretendemos es significar algo inefable: Dios. Y cuando decimos 'Dios', ¿qué decimos? Esta sola sílaba es todo lo que esperamos. Todo lo que podamos decir está, por tanto, muy por debajo de esa realidad. Ensanchemos, pues, nuestro corazón, para que, cuando venga, nos llene, ya que seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es*."

Dios es —como dice en otro lugar el mismo Agustín—siempre más grande… En el corazón de quien hace EE debe obrar, como un imán, un poder que lo atrae hacia lo mejor. Es el latido de la inquietud cristiana, la chispa de un fuego que nunca dice "basta"; como dice Proverbios 30, 16: "La tierra no se sacia de agua, el fuego no dice basta".

Para que haya un río de vida cristiana es menester que sus fuentes estén situadas en las altas montañas; jamás habrá un nivel de vida pura y sencilla en el que el cristiano no tenga que morir al mundo "normal", dejando de ser burgués. Tal es la base de toda sociología de la gracia en la Iglesia de aquel que nos ha salvado "amándonos hasta el extremo" (Jn 13,1).

Esta es la inquietud que se había apoderado de Pablo cuando escribía: "No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús" (Flp 3,12). Hay que buscar el fundamento de esta generosidad en lo más profundo del ser de Dios que se reveló en Cristo: él es siempre mayor que todo.

"Dios es siempre mayor", según la expresión de san Agustín. "Siempre será mayor, por más que alejemos los confines" (Enarr in Ps. 2, 16). O, como dice el Eclesiástico: "Mucho más podríamos decir, y nunca acabaríamos. Broche de mis palabras: 'Él lo es todo'. ¿Dónde hallar fuerza para glorificarlo? ¡Que él es el Grande sobre todas sus obras! Con vuestra alabanza, ensalzad al Señor cuanto podáis, que siempre estará más alto; y al ensalzarlo, redoblad vuestra fuerza, no os canséis, que nunca acabaréis" (Ecl 43, 27-31).

Este "deseo de más…" nos hace espiritualmente jóvenes. Desde los primeros tiempos de la Iglesia, Clemente de Alejandría expuso esta idea en los siguientes términos: "Joven es, pues, el pueblo nuevo, y así se distingue del viejo. Seamos siempre jóvenes, siempre frescos, siempre nuevos. Es menester que quien participa de la buena nueva, sea él mismo nuevo" (Pedagogo, 1, 5. 20).

El cristiano es, a la vez, niño en la malicia y hombre adulto en el juicio (1 Cor 14, 20): es, pues, joven, que está siempre esperando un nuevo crecimiento. Su juventud subsiste siempre, sin que nunca diga "basta". El bautismo fue un nacimiento que nos hizo hijos de Dios. A partir de ese momento, nuestro crecimiento está sometido a las leyes de la generación; pero analógicamente, porque la vida cristiana es un constante pasar de la infancia a la madurez.

Las Adiciones (EE 73-90)

Como su nombre lo indica las Adiciones son medios subsidiarios, subordinados a algo más importante cuya obtención favorecen. Y esto es importante —a lo que están ordenadas las Adiciones— no es otra cosa que los Ejercicios y su fin propio: como dice el título de las Adiciones, son "para mejor hacer los Ejercicios y mejor hallar lo que se desea" (EE 73), que es "hallar la voluntad divina en la disposición de su vida".

Las Adiciones no son —como algunos piensan a veces— medios exclusivamente ordenados a las horas de oración (ejercicios, con minúscula), sino a los Ejercicios en su totalidad (con mayúscula). Tienen por meta asegurar la plena fecundidad de los Ejercicios en su desarrollo progresivo y según su finalidad propia, expresada en la definición —o mejor, descripción— de los Ejercicios: "todo modo de preparar y disponer el ánima para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" (EE 1).

No hay que considerar las Adiciones únicamente como preámbulos de la oración, como meras "rúbricas" de la oración. Se trata de otra cosa. Apuntan a mantener al ejercitante despierto y atento, mirando siempre el fin general de los Ejercicios ("preparar y disponer… para buscar y hallar…"); pero, a la vez, mirando el fin de cada "ejercicio" de oración y de cada etapa o semana de los Ejercicios (y de aquí la necesidad de tener en cuenta la adaptación de las Adiciones a cada semana, EE 73 ss.; EE 130; EE 206; EE 299).

Las Adiciones constituyen propiamente el esfuerzo "ascético", adaptado a los Ejercicios, que condiciona en gran medida su eficacia en cada ejercitante. Si el ejercitante realiza convenientemente esta "ascesis", por ese solo hecho se dispone mejor al fruto de los Ejercicios en su totalidad y de cada momento y etapa de los mismos. Pero, si la descuida, pone obstáculos al mismo; sobre todo a la lucha de espíritus que caracteriza, según la Anotación 6 (EE 6), a los EE.

Ignacio hace de las Adiciones objeto de un examen particular cotidiano, dos veces al día (EE 24-31 y 90) y cambia algunas de ellas en cada etapa o semana de los Ejercicios. Más aun, hace que el que da los Ejercicios pregunte sobre su cumplimiento, sobre todo cuando "siente que, al que se ejercita, no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios espíritus" (EE 6).

Las Adiciones se pueden dividir en dos grupos. Las cinco primeras se ordenan inmediatamente a la hora de la oración y, en general —como hemos dicho antes—, también al fin de los Ejercicios (EE 1). Las cinco últimas se ordenan directamente al final de los EE y también al éxito de la oración, porque le crean un ambiente favorable.

La primera Adición (EE 73) concierne al último acto deliberado del día que termina y lo ordena al día siguiente: actitud ante todo prospectiva y no retrospectiva. Nada se deja al acaso: ni la hora de acostarse, ni la de levantarse, ni la orientación profunda del alma. Se asegura el recogimiento, a la vez que se deposita una semilla fecunda ("pensar a qué, resumiendo el ejercicio —de oración— que tengo que hacer"), que madurará durante el reposo nocturno: la psicología moderna ha puesto en relieve el papel del subconsciente y de la germinación secreta que en él opera. San Ignacio quiere que sea un acto corto, "por espacio de un Avemaría" (cerca de medio minuto) y que enseguida el ejercitante quiera dormirse, para aprovechar bien el tiempo que dedica al descanso nocturno.

La segunda Adición ordena el primer acto deliberado del día siguiente. Nuevamente, una actitud prospectiva. No sólo memoria e inteligencia, sino también acto de voluntad y de corazón: "Advertir luego a lo que voy a contemplar, trayéndome en confusión de mis tantos pecados" (EE

74), en la Primera semana; y en la Tercera semana: "Esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y doler- me" (EE 206); y en la Segunda semana, "deseando conocer más el Verbo eterno encarnado, para más servirle y seguir" (EE 130); y, finalmente, en la Cuarta semana: "Queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor" resucitado (EE 229). Así, al comienzo del día se recoge el fruto de la semilla depositada en la noche anterior: al mismo tiempo, se hace a un lado toda pereza. Dios ama las primicias y bendice el corazón que se las ofrece.

La tercera Adición, muy importante —y que será el primer acto de todo ejercicio de oración o de examen—, es considerar "cómo Dios nuestro Señor me mira, etc." (EE 75): "Vive el Señor, en cuya presencia—o bajo cuya mirada—estoy". Actitud acompañada del humilde respeto y de la reverencia interior, que se manifiesta con un gesto exterior (como podría ser inclinarse o besar el suelo cuando uno está a solas en su cuarto): es la actitud alabada por el Señor en el publicano de la parábola (Lc 18, 13-14).

La cuarta Adición (EE 76) define el comportamiento durante la oración, la del cuerpo y la del espíritu. Está claramente subordinada a lo que se busca en la oración: "andando siempre a buscar lo que quiero" que, de ordinario, está indicado en la petición de cada hora de oración. En cuanto a la postura exterior, Ignacio habla expresamente de varias; pero no menciona el caminar, que reserva para el examen de la oración (EE 77). Quiere decir que supone que la oración se hace en el propio cuarto o en la iglesia o capilla. Cuando se ha conseguido el fruto —y en la medida en que se ha conseguido—, hay que reposar en él, "sin tener ansia de pasar adelante mientras me satisfaga" (EE 76; tener en cuenta lo que luego dice de las "repeticiones", EE 62, 64, 118, 104, 227).

La quinta Adición es el examen de la oración (EE 77). La hora de oración es el momento fuerte de los Ejercicios y su examen subsecuente —dejando, a ser posible, un breve espacio de tiempo entre la oración y su examen, para que el examen de la oración sea una actitud retrospectiva— tiene sobre todo en cuenta el fruto de la oración, indicado, como dijimos, en su petición.

Además de este fruto, propio de cada hora de oración (vergüenza y confusión, dolor y lágrimas por los pecados, conocimiento de las penas de los dañados, etc.), hay que tener en cuenta la variedad de espíritus; y la actitud que tomo ante la misma, es decir, si recibo las buenas mociones o gracias y si rechazo las malas. Alguno dice que le va mal cuando tiene muchas distracciones, o cuando está desolado. Sin embargo, me puede ir bien en medio de las distracciones o desolaciones… si no me dejo llevar de ellas, si no me resisto virilmente a los ataques del enemigo y, por ejemplo, no acorto la hora de oración, sino que incluso la alargo (EE 12).

Hay un fruto general que siempre se puede conseguir, por frecuentes que sean las distracciones o las tentaciones durante la hora de oración: el que "todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 46, "oración preparatoria" de cada hora de oración). Y si alguno de los frutos (el general o el especial de cada hora de oración) no hubiere sido conseguido, "miraré la causa, y así mirada o conocida, arrepentirme, para enmendarme en adelante" (EE 77). Puede ser útil tomar breves anotaciones —lo positivo y lo negativo, descubierto durante el examen de la oración—, para recordarlo en otros momentos y para prepararme para el diálogo o entrevista con quien da los Ejercicios. Estas anotaciones personales serán más necesarias en el momento de la elección —o reforma de vida (EE 189)—, pero conviene ir habituándose desde un comienzo: no son notas largas y detalladas, sino meramente lo necesario para poder luego recordar y hablar de ello con quien da los Ejercicios.

Las cuatro siguientes Adiciones miran a crear y mantener, durante el curso de todos los Ejercicios, el ambiente y el clima favorable.

La sexta Adición mira al recogimiento interior durante el día y la semana de los Ejercicios: "no querer pensar más tener delante de mí, querer…" (EE 78).

La séptima, la octava y la novena Adición (EE 79, 80, 81) completan la precedente y tienen directamente en vista el recogimiento exterior apropiado al momento del itinerario de los Ejercicios: luz y guarda de los sentidos exteriores. Es evidente que la séptima Adición varía según la semana de Ejercicios; mientras que las otras dos —octava y novena— valen en todas las semanas.

Estas nueve Adiciones son, como dijimos más arriba, una "ascesis" que, hechas las necesarias adaptaciones a cada ejercitante —sus hábitos, sus necesidades, sus experiencias anteriores— se manifiesta extraordinariamente eficaz, sobre todo en los Ejercicios, cuando se puede esperar que el "enemigo de natura humana" (EE 7) trate de distraernos, disiparnos y dispersarnos para que no consigamos el fruto que Dios nuestro Señor pretende de nosotros en los Ejercicios.

La décima Adición trata de la penitencia —tanto interna como externa— en varios números (EE 82-89): señal de la importancia que ella tiene en la vida espiritual en general y, en particular, en los Ejercicios Espirituales. La penitencia interna es la compunción del corazón, de la que tanto habla la Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis. Y la externa, que se hace principalmente de tres maneras —en el comer, en el dormir y en el castigar la carne— se toma "principalmente por tres efectos: el primero, por satisfacción de los pecados pasados; el segundo, por vencer a sí mismo, es a saber, para que todas las partes inferiores estén sujetas a las superiores —y uno sea "señor de sí" (EE 216)—; el tercero, para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea, o por solución de alguna duda" (EE 87).

Conclusión: Las Adiciones deben ser leídas detenidamente al comienzo de los Ejercicios: de ser posible, antes de la primera hora de oración y después de haber conversado con quien da los Ejercicios. Se las debe tener en cuenta en el examen de conciencia, cotidiano y dos veces al día (EE 6, 90). Cuando se pasa de una semana a la otra, hay que leer —en el lugar respectivo— las sucesivas adaptaciones que de algunas de ellas hace el mismo Ignacio en el libro de los EE.

Nos señalan medios que son importantes: medios, sí, y que por tanto hay que usar "tanto cuanto le ayuden para su fin" (EE 23), que es el fin de los Ejercicios, que es "quitar de sí todas las aficiones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" (EE 1); pero medios importantes, que san Ignacio se detiene en dar y en adaptar a cada semana de los Ejercicios.

La Mirada del Señor (EE 75)

La oración es, para san Ignacio, un diálogo o conversación con Dios —y con sus santos, sobre todo la Virgen María—; y esto es así ya desde sus primeros pasos. Y, entre estos primeros pasos, ocupa un lugar importante la consideración de la mirada del Señor, tal cual ella se expresa en la 3a Adición, que dice así: "Un paso o dos antes del lugar donde tengo que contemplar o meditar, me pondré de pie por espacio de un Padrenuestro(o sea, más o menos un minuto), alzado el entendimiento hacia Arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor (o sea, Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado) me mira, etc.; y hacer una reverencia" (EE 75).

La consideración de la mirada del Señor es más que un "acto de presencia de Dios": cuando estamos en un cuarto con una persona que no nos mira es como si no estuviera presente, porque parece no ocuparse de nosotros; en cambio, cuando estamos con una persona que nos mira, aunque esté en silencio y no nos diga nada, su sola mirada nos puede decir más que muchas palabras.

San Ignacio recomienda pensar en que Dios me mira durante un Padrenuestro: o sea, aproximadamente durante un minuto. Sin embargo, puede convenir alargar este tiempo por la importancia y trascendencia de este primer momento de la oración ignaciana; no está dicho expresamente, pero se lo insinúa en el "etc." ¿Por qué? Porque este "etc." significaría que nos conviene dejarnos llevar por los sentimientos que en nosotros suscite esta mirada del Señor sobre nosotros. Más aun, puede convenir tener preparados textos de la Escritura que nos puedan ayudar a mantener esta consideración de la mirada del Señor. Por ejemplo, el **Salmo 139**:

"Señor, tú me sondeas y me conoces…. Señor, sondéame y conoce mi corazón. Mira si mi camino se desvía". También podría ayudarnos alguna de las visiones del Apocalipsis. Por ejemplo, la inicial (Ap 1, 12-20, que convendría comenzar a leer desde 1, 1): "Al volverme, vi siete candeleros de oro y, en medio de los candeleras, como a un Hijo de hombre… Sus ojos como llama de fuego (ojos de juez, cuya mirada quema, porque purifica... Tenía en su mano derecha siete estrellas (las siete iglesias: significa la Iglesia, en su totalidad o universalidad, la Iglesia de todos los tiempos y de cualquiera de ellos; y, al decir 'estrellas', se significa la Iglesia en su dimensión trascendente y sobrenatural). Otras visiones: Apocalipsis 4, 1 a 5, 14 y Apocalipsis 19, 11-16.

En cualquiera de estos textos, puede convenir escoger una frase que más "internamente" (EE 2) sintamos y repetirla pausadamente, para "sentir y gustar" (ibid.) esa "mirada del Señor" sobre nosotros, cuando comenzamos a hacer oración. Pero Ignacio no dice solamente que consideremos la mirada del Señor, sino que añade que hagamos "una reverencia o humillación" (EE 75). Recordemos que, en el Principio y fundamento, uno de los objetivos de la creación del hombre —de todo hombre— era "hacer reverencia a Dios nuestro Señor (o sea, Jesucristo)" (EE 23). Puede ayudarnos, para suscitar en nosotros esa actitud reverente, algún texto, como podría ser uno de los himnos cristológicos de san Pablo: "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef 1, 3). "…Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor" (Flp 2, 6). "Él es Imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación" (Col 1, 15).

Para santa Teresa, "la oración es el trato de amistad con quien sabemos nos ama" (Vida, cap. 8, n. 5). Pero, ¿cómo comenzar a "tratar de amistad con quien sabemos nos ama"? "Procurad, pues estás sola, tener compañía. Pues ¿qué mejor que la del mismo Maestro…? Representad al mismo Señor junto a vos…". No basta comenzar la oración con Jesús. Es, además, necesario continuarla en su compañía: "Creedme, mientras pudiereis, no estéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis a traerle cabe vos, y él ve que lo hacéis con amor y que andáis procurando contentarle, no lo podréis echar de vos, no os faltará para siempre" (Camino de perfección, 26, n. 1). Para tenerlo

de "compañero", no hay necesidad de elevados pensamientos ni de hermosas fórmulas. Basta mirarlo sencillamente: "Si estáis alegre, miradle resucitado. Si estáis con trabajos o triste, miradle camino del Huerto o miradle atado a la columna o miradle cargado con la cruz y olvidará sus dolores para consolar los vuestros, sólo porque os vais con él y volváis la cabeza a mirarle. ¡Oh Señor del mundo…! le podéis decir vos, sino sólo queréis mirarle, sino que os holgáis de hablar con él, no con oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón" (Camino de perfección, 26, 4-6).

Santa Teresa no se limita a aconsejar este modo de oración: lo declara obligatorio; todos deben hacer su oración con Cristo. Hay personas, por ejemplo, que no pueden representarse a Cristo nuestro Señor. ¿Cómo podrán, pues, ponerse junto a él y hablarle, aunque más no sea que de corazón? La santa aclara su método: "Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas que, si no era lo que veía, no me aprovechaba nada mi imaginación, como hacen otras personas, que pueden hacer representaciones adonde se recogen. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás pude representarle en mí, por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego a oscuras, que, aunque habla con una persona y ve que está con ella, mas no la ve. De esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en Nuestro Señor" (Vida, 9, n. 6). Por eso, se ayudaba con imágenes del Señor que le permitían hacer presente lo que, sin ellas, no podía "imaginar". Hay otras personas que no pueden fijar la atención, ni saben tener largos razonamientos cuando dialogan con el Señor. Dirigiéndose a estos, escribe la santa: "No os pido ahora que penséis en él, ni que saquéis muchos conceptos, ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento. Les pido solamente que le miréis. Pues, ¿quién os quita volver los ojos del alma, aunque sea un momento, si no podéis más, a este Señor?" (Camino de perfección, 26, n. 3).

Siempre es posible esta mirada de fe. Sirve aquí el ejemplo de aquel paisano que, interrogado por el santo Cura de Ars qué hacía tanto tiempo ante el Santísimo, respondía: *"Él me mira, yo lo miro"*.

El examen de la hora de oración (EE 77)

Una de las Adiciones más importantes de los Ejercicios es la Adición 5a, que versa sobre el examen de cada hora de oración; examen que conviene hacer con especial cuidado porque de él depende el diálogo o la entrevista con quien da los Ejercicios, del cual —a su vez— depende, en buena medida, el fruto de todos los Ejercicios.

"Después de acabado el ejercicio de la hora de oración, por espacio de un cuarto de hora, sea sentado, sea paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, miraré la causa de donde procede, y así mirada, arrepentirme de la misma, para enmendarme en adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor, y haré otra vez de la misma manera" (EE 77).

Después de acabado el ejercicio: incluso puede convenir dejar pasar unos instantes (entre diez minutos y un cuarto de hora) entre el término de la oración o coloquio y el comienzo del examen de la misma. Por ejemplo, arreglando el cuarto o paseando, etc. Así se diferencia mejor la oración de su examen. Porque, durante la oración, no hay que pensar sino en la conversación con el Señor —o con sus santos, sobre todo la Virgen—, conversación en la que consiste la oración y para la cual nos preparamos en la consideración de los "puntos" o temas de la oración. Por lo tanto, no sería bueno pensar durante la oración en lo que le vamos a decir al que nos da los Ejercicios. Debemos pensarlo durante el examen de la oración y durante el día, pero no en el momento en que nos dedicamos a la oración.

Por espacio de un cuarto de hora: es un tiempo aproximado que puede ser mayor o un poco menor y que se puede emplear, además de "mirar cómo me ha ido en la contemplación o meditación", en hacer alguna "repetición" de la oración, volviendo a gustar de los momentos de consolación o devoción que tuvimos durante ella. Conviene, además, escribir brevemente lo que vamos advirtiendo, para que luego lo escrito nos sirva de guía en nuestra conversación con quien da los Ejercicios: no para leerle monótonamente lo que hayamos escrito, sino para comentárselo, explicándole un poco más largamente lo que consideramos de mayor importancia.

Sea sentado, sea paseándome: como se ve, son dos posturas cómodas. No quiere decir que las mismas no puedan ser posturas de oración —aunque el pasearse no suele ser tan recomendable en tiempo de oración—; pero las posturas ordinarias de oración son otras (de rodillas, postrado en tierra, como se dice en la Adición 4a). Miraré cómo me ha ido; y si mal… y si bien…: por tanto, el "cómo me ha ido" consiste fundamentalmente en sólo dos preguntas: o "mal" o "bien", con todas las gradaciones posibles.

¿Qué significa "irme mal o bien en la oración"?

Irme mal es, en primer término, no haber conseguido el fruto de la hora de oración. E irme bien, conseguirlo. Pero ¿cuál es el fruto de la hora de oración? Lo indica la petición y en el coloquio de cada hora de oración. Por ejemplo, en la primera meditación de la Primera semana, la "vergüenza y confusión"; y en la segunda meditación, "dolor y lágrimas".

En el Principio y fundamento, la petición se deduce del texto. Por ejemplo, la disponibilidad a la voluntad de Dios, a su plan sobre nosotros o la importancia del convencimiento de la necesidad de la discreción o de la indiferencia, según sea la parte del Principio y fundamento que estamos considerando. Y en general, la que luego será la "oración preparatoria" (EE 46).

Estos "frutos" de cada hora de oración admiten a veces diversas expresiones, que cada ejercitante debe acomodar a la disposición o necesidad del mismo. En la Segunda semana, además, el fruto se concreta en cada hora de oración, porque la petición general, que es la del "conocimiento

interno del Señor para que más le ame y le siga", se concreta recordando, en la encarnación, "que por mí se ha hecho hombre" (EE 104); y en el nacimiento, que por mí nace pobre en Belén (EE 113). Y así sucesivamente en las distintas contemplaciones, según sea el pasaje del Evangelio que en cada una se toma como tema.

Finalmente, el mismo ejercitante puede concretar más el fruto que él expresa o desea encontrar: alguno, por ejemplo, de los "frutos del Espíritu" (Gál 5, 22: "amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí"), que en un momento determinado experimenta ser necesario para su vida espiritual.

Me va mal cuando me dejo llevar o envolver o cedo a una tentación —o no sigo una gracia— y me va bien cuando resisto y aun pongo "mucho rostro contra las tentaciones del enemigo" (EE 325) o cuando sigo una gracia hasta el fin. Esto supone caer en la cuenta de las tentaciones o de las gracias que tenemos durante la oración, e incluso durante el día, en los tiempos libres o durante la lectura espiritual, exámenes de conciencia, etc. Para eso, siempre que tenemos algún sentimiento o moción, debemos preguntarnos —como Josué al hombre que se le apareció cerca de Jericó—: "¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?" (Jos 5,13); y comunicarle a quien nos da los Ejercicios no sólo el sentimiento o moción, sino también este juicio de valor.

Además, debemos tener en cuenta nuestra reacción: ¿nos hemos dejado llevar de la tentación, cediendo a ella, o hemos resistido? Estos son los tres niveles del discernimiento: "Sentir… Conocer… Recibir y Lanzar" (EE 313). Es decir, caer en la cuenta de que se tiene un sentimiento o moción, recibiendo las gracias y rechazando las tentaciones. Puede ayudarnos, para caer en la cuenta sobre todo de las tentaciones, leer las Reglas de discernir, en las que san Ignacio suele indicar las señales de la tentación (y de gracia, que son las contrarias); o un comentario de dichas reglas en las que, por medio de ejemplos, se indican estas señales en casos particulares y personales.

Y, "si (me ha ido) mal, miraré la causa y arrepentirme; y si bien, dando gracias a Dios". "Si (me ha ido mal), miraré la causa y arrepentirme": es lo primero que se ha de hacer cuando nos ha ido mal en la oración. En otros términos, revisar el cumplimiento de las Adiciones, de los Preámbulos de la oración, del desarrollo del tema de la oración y cómo me he portado durante todo el día, previamente a cada hora de oración (esto también se ha de hacer, durante el examen diario de conciencia). "Si bien, dando gracias a Dios": porque es la gracia —pedida durante la oración preparatoria (EE 46)— a la que también hay que atribuir el que nos haya ido bien en la oración y no sólo a nuestro propio esfuerzo. Conviene, sin embargo, observar, además, cómo hemos procedido en esta ocasión, no para apoyarnos solamente en nuestro propio esfuerzo, sino para que —como dice el refrán popular— "a Dios rogando y con el mazo dando".

Es importante notar que no siempre la desolación (EE 317) implica que me va mal en la oración, porque a veces nos puede ir bien con la desolación; pero el Señor quiere "probarnos para cuánto somos y en cuánto nos alargamos sin tanto estipendio de consolaciones y gracias"; o bien "para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida" (son dos de las tres causas principales de la desolación, según EE 322).

En otros términos, la "sequedad" —que es una de las formas de la "desolación"— no siempre indica que nos va mal en la oración: aunque estemos "secos" nos puede ir bien, si lo soportamos con paciencia (EE 321), sacando los frutos que de esa sequedad espera Dios nuestro Señor (EE 322).

Un complemento importante de cada examen de oración es el examen de conciencia, dos veces al día: una al mediodía —por ejemplo, después de almorzar— y otra a la noche, después de cenar.

No nos debemos contentar en él con considerar las negligencias en las Adiciones, en los preámbulos de la oración, en la consideración de los temas y en los coloquios finales. Debemos también echar una mirada sobre la "variedad de espíritus" que hemos tenido, tanto dentro de la oración —sería una "repetición" del examen de oración, pero que conviene hacer— como fuera de la oración (tiempos libres, lectura espiritual, conversación con quien nos da los Ejercicios, etc.). Porque si en el curso de los Ejercicios en ningún momento se diera "variedad de espíritus" mucho se habría uno de "interrogar acerca de los ejercicios de oración, si los hace a sus tiempos destinados y cómo; asimismo acerca de las Adiciones, si con diligencia las hace" (EE 6).

Una de las maneras de hacer este examen de conciencia es plantearnos una serie de preguntas: ¿Qué quisiera que no hubiera sucedido en este medio día? ¿Dónde ha estado mi corazón durante él? ¿Qué ha sido lo más deliberado —bueno o malo— que he experimentado en este medio día? ¿Hacia dónde he sentido que me mueve la gracia de Dios? ¿O qué es lo que más me reprocha no haber hecho?

Debemos también echar una rápida mirada sobre la sucesión de las meditaciones y contemplaciones de ese medio día y observar si ha habido progreso o retroceso.

Esta mirada, en el último examen de conciencia del día, debe versar sobre las horas de oración del día: es como un juicio global sobre el día, que para Ignacio es la "unidad" en los Ejercicios. En cambio, al mediodía, este juicio global se hace solamente sobre las dos horas de oración de la mañana, pero comparándolas con las del día anterior. Y de estos juicios globales hay que hablar con el que nos da los Ejercicios, así como de todo lo demás observado en los exámenes de oración y del día.

Los Ejercicios anuales: "una repetición".

¿En qué perspectiva habría que colocar esta "repetición anual" de ocho días de Ejercicios para sacar de ellos frutos abundantes?

Un retiro de ocho días es como una "repetición" de un "ejercicio" —meditación o contemplación— dentro del mes de Ejercicios Espirituales de san Ignacio (EE 62, 118, 209). Pero "repetición" no es un simple retorno sobre aquello que ha sido objeto de reflexión orante, sino uno de los tantos modos de aplicar el principio más general de que "no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente" (EE 62).

La repetición debe ser entendida como un retorno sobre lo ya meditado o contemplado con anterioridad para asimilarlo mejor, a través de una comprensión más profunda y un saborear más sentido, y para integrarlo en la experiencia de los cambios que entretanto se han producido, grandes o pequeños, dentro o fuera de nosotros.

San Ignacio nos guía por un camino espiritual que no avanza por continuos añadidos, siguiendo una línea recta, sino que se desarrolla y crece siguiendo una espiral que realiza un continuo retorno a niveles cada vez más profundos. Es una pedagogía derivada de una larga tradición espiritual que puede apoyarse en testimonios autorizados de la liturgia y de los mismos Evangelios. ¿Qué es, en efecto, el año litúrgico, sino un retomar cíclicamente los misterios de la vida, muerte y resurrección del Señor, para hacernos caminar siempre más fielmente sobre las huellas del seguimiento y unirnos más al misterio pascual de Cristo? Y los cuatro Evangelios ¿no nos enseñan acaso a releer y volver a meditar varias veces la multiplicación de los panes, la pesca milagrosa, la vocación de los discípulos, la confesión de Pedro en Cesarea, etc., con una "memoria" que es siempre fuente de nueva luz y de una más íntima adhesión a la persona de Cristo y, al mismo tiempo, de una adaptación a situaciones personales y eclesiales variadas?

Para hacerla fructuosamente, la "repetición" debe hacerse "notando y haciendo pausa en los puntos (en) que he sentido (con anterioridad) mayor consolación o desolación, o mayor sentimiento espiritual" (EE 62). En otros términos, la repetición procura comprometer la "memoria afectiva" del ejercitante, evocando no solamente hechos o contenidos puramente históricos o doctrinales, sino las experiencias que han signado la historia de cada uno —momentos de la vida cotidiana, tiempos fuertes del propio camino vocacional, de la propia vida de oración, del apostolado personal, de los Ejercicios hechos con anterioridad, etc.—, para confrontar y hacer reaccionar el recuerdo del pasado con la situación presente y con el sentir del ejercitante; para advertir con qué diferencias resuenan hoy, en nuestro ser, los momentos de gracia que han marcado nuestras vivencias lejanas o recientes y los mismos momentos de prueba o de fragilidad, también recordados como experiencias de la misma gracia que siempre nos edifica, sanando y reconciliando.

Los EE de 8 días asumen también la función de un ejercicio explícito sobre la propia identidad vocacional. Por medio de la memoria, el ejercitante se pone en relación con su pasado, como presupuesto y fundamento de su presente y se proyecta con la intención y el propósito sobre el futuro. El "yo" mantiene así y promueve la percepción de la propia continuidad, junto a la de la perseverante vecindad del Señor y se siente invitado a aceptar e integrar siempre mejor en su ser y en su vocación todo lo experimentado hasta ayer y a comprometerse, con renovada coherencia y unidad, para el mañana.

Algo similar —repetición y ejercicio de identidad— encontramos en la vida de los grandes creyentes, por ejemplo los profetas. Jeremías: compárese Jeremías 1 con Jeremías 15, 10 ss y 20, 7 ss; Amos: —compárese Amos 3, 3 ss con Amos 7,14 ss. El mismo san Ignacio, además de recibir nuevos favores del Señor, procuraba referirse frecuentemente y con gusto a lo que le

había sucedido en Manresa (compárese Autobiografía 30 con el Memorial de Cámara, en FN. 2, p. 415) y, más tarde, en *La Storta* (compárese Autobiografía 96 con el Diario, 22/2/1544). Precisamente en esta memoria viva y creativa, el santo encontraba luz y confirmación para un itinerario siempre abierto hacia adelante y, al mismo tiempo, siempre fiel a la inspiración original.

Para que el itinerario de los EE se adapte más concretamente a aquello que el ejercitante quiere según las exigencias de su llamada personal y específica—, la repetición anual de los Ejercicios podría ser el momento de recordar de ciertas páginas regla religiosa y de otros documentos sobre los orígenes y la historia del Instituto. Sobre todo aquellos textos que pueden considerarse paralelos respecto del libro de los Ejercicios. Por ejemplo, el fin de la creación en el Principio y fundamento (EE 23) y el fin del Instituto (Const 3 y 307). Acerca de la "indiferencia" (EE 23 y 169 -Const 272 y 633). Y la tercera manera de humildad (EE 167 -Const 101-113). La bandera del Rey eternal (EE 146, 156- 157 -Const 4, 287, 553, 816). Y la contemplación para alcanzar amor (EE 230 ss -Const 230 ss. y 288).

En el caso de un ejercitante no religioso, estos paralelismos entre el texto de los Ejercicios Espirituales y los documentos "fundacionales" de su propia vocación, puede ayudar el tenerlos en cuenta, como sería, en el caso de una persona casada, el ritual del sacramento del matrimonio, o un documento sobre la vida en familia, "Iglesia doméstica". En el caso de un soltero la "Gaudium et spes", "Cristi fidelis laici", etc. La actualización de los "contenidos" de nuestro carisma personal —sacerdotal, religioso o laical—, y sobre todo la renovación continua —en una época como la nuestra— recrea esa "disponibilidad" al discernimiento que, lejos de reducirse a una simple "gimnasia mental, asume el rostro de una ininterrumpida "conversión", altamente significativa a nivel de fe, esperanza y caridad, de las cuales "la mayor de todas es la caridad" (1 Cor 13,13).

Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio, precisamente porque tienden a promover una liberación de todas "las aficiones desordenadas" (EE 1), tienen la propiedad de suscitar una actitud de indiferencia, alternativa de toda clase de inerte o perezoso apego al pasado sólo por ser pasado o de una fácil y conformista acogida de cualquier novedad por el mero hecho de ser novedad.

Notemos que no interesa tanto la verdad de la tradición o de la novedad, sino el "espíritu" que me las inspira. Como decía el santo Fabro: "Nuestro Señor no debe de tener por bien reformar algunas cosas de la Iglesia según el modo de los herejes porque ellos, aunque en muchas cosas —así como también los demonios (Mc 1, 24-25)— dicen verdad, no la dicen con el espíritu de la verdad, que es el Espíritu Santo" (Memorial, n. 51, 1542).

Y de aquí el santo Fabro le pedía al Señor "que todo bien que yo hubiese de hacer, o pensar, u ordenar, etc., fuese por medio del buen espíritu y no por medio del malo". Y esta debe ser también nuestra actitud, en todo retiro anual, frente a la "tradición" o a la "novedad".

PRINCIPIO

Y

FUNDAMENTO

Principio y fundamento (EE 23)

San Ignacio presenta este tema como el de una "consideración" y no bajo la forma de meditación (como en la Primera semana), o de contemplación (a partir de la Segunda semana hasta el final de los EE): supone, pues, que se haga en tiempo de oración, pero de la manera como el ejercitante hace, de ordinario, su oración, sin indicarle ningún método o forma peculiar (vocal o mental, discursiva o afectiva, etc.), ni ningún orden (preámbulo, petición, etc.). Más adelante, en cambio, cuando presente el tema de las "tres maneras de humildad" (EE 164-168), lo dejará a la consideración del ejercitante, no en una hora u horas de oración, sino "considerando a ratos por todo el día" (EE 164). Se podría decir que consta de dos partes: la una, que es propiamente el "Principio y fundamento" de los EE; y la otra, que son las consecuencias del mismo —también ellas fundamentales— y que son dos.

1. El Principio y fundamento (P y F) es que "el hombre es creado para Dios nuestro Señor y las otras cosas para que le ayuden en la prosecución del fin para que es creado": en menos palabras, se trata del fin de la creación del hombre —todo hombre— y de la ayuda que encuentra en las "otras cosas" creadas.

2. Y las consecuencias son dos: una (que se sigue inmediatamente del "Principio y fundamento") es que "el hombre tanto ha de usar de ellas —las cosas creadas— cuanto le ayudan para su fin"; y la otra (que también se sigue, pero como condición de la primera consecuencia indicada) es que "es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, en tal manera que no queramos de nuestra parte, solamente deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos creados". En resumen, el "P y F" ignaciano es el fin de la creación (del hombre, todo hombre, y de las demás cosas). Para conseguirlo, es necesaria discreción y una actitud que se llama indiferencia, que hay que explicar mejor porque puede ser mal entendida.

Estas son las tres ideas ignacianas del P y F: fin, discreción e indiferencia.

1. El fin de la creación —del hombre y de las demás cosas— es, podríamos decir, el plan salvífico —o economía de la salvación— de Dios. Es una idea madre que está en todos los Ejercicios, porque estos han sido redactados en su totalidad antes de que lo fuera el P y F. Más aun, esta misma idea, como Plan de Cristo, ya está expresada en la meditación del Rey eternal (EE 91 ss.), como "llamamiento" del mismo: de modo que esta meditación sería una repetición de la consideración del P y F, a la que se agrega un coloquio de suma importancia en el plan de los Ejercicios (EE 97-98). De ahí la importancia que tiene, en el "P y F", la consideración cristológica del plan salvífico de Dios: el considerar como centro del plan salvífico a Cristo nuestro Señor, en quien —por el Espíritu— nos habla el Padre (Heb 1, 2).

Es el cristocentrismo de los Ejercicios —y de su P y F— que hace que, para considerarlo, sean tan útiles los himnos cristológicos de san Pablo en sus cartas, sobre todo a los Efesios y a los Colosenses. La creación es "de la nada" y, por tanto, total: de donde se sigue que el dominio que Dios creador tiene sobre nosotros es también total y sin límites. De la misma manera, también es absoluto el dominio que Cristo nuestro Señor tiene sobre nosotros y que se manifiesta en el "llamamiento" del Rey eternal, al que no se puede responder solamente según "juicio y razón", sino "haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano", según "oblaciones de mayor estima y mayor momento" (EE 97-98).

Finalmente y siempre a propósito de la creación, el giro verbal pasivo o —como se dice en exégesis— el "pasivo teológico", que es una manera reservada para referirse a Dios sin nombrarlo, implica al Dios uno y trino. Por eso, aunque la creación—en el Credo— se atribuya a Dios Padre, es una obra ad extra común a las tres Personas. Cuando consideramos, en el Principio y fundamento, la creación y su fin lo hacemos "pensando —como dirá Ignacio en la

contemplación de la encarnación— lo que debo hablar a las tres Personas divinas, pidiendo según en sí sintiere" (EE 109).

La discreción es la primera consecuencia: "el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe apartarse de ellas cuanto para ello le impidan". Es la "regla de oro" que expresa la discreción ignaciana y que habría que tener en cuenta cuando se haga la elección (EE 169 ss.) o reforma de vida (EE 189). Discreción es el procedimiento mediante el cual se conoce la voluntad de Dios y que se basa en el discernimiento de la "variedad de espíritus" que nos mueven, "el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" (EE 32).

Esta regla del "tanto cuanto" es el principio fundamental del discernimiento de los espíritus, si por "cosas" se entienden no sólo las materiales o las personas e instituciones, sino también "las varias mociones que en el ánima se causan" (EE 313), que también se llaman "pensamientos" (EE 32), "afectos" o "mociones espirituales" (EE 6, 227…), "sentimientos" (EE 62, 330), y que son, en general, las experiencias interiores que se viven en los Ejercicios.

La discreción del Principio y fundamento, si se considera que se realiza en medio de una lucha, se hace una repetición de ella en el ejercicio de las "Dos banderas", donde se ve "cómo Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera y Lucifer, por el contrario, debajo de la suya" (EE 137), y donde se considera "un gran campo, donde el sumo capitán general de los buenos es Cristo nuestro Señor; y otro campo, donde el caudillo de los enemigos es Lucifer" (EE 138).

La última parte del P y F trata de la "indiferencia". Indiferencia que no es apatía o falta de sentimientos, sino una preferencia de la voluntad de Dios por sobre mis gustos o disgustos, "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos creados", que es la voluntad de Dios.

Esta "indiferencia" se sitúa en el plano de la voluntad y no del sentimiento; en el ámbito de lo voluntario y no en las zonas, más o menos incontrolables, de la sensibilidad. No contiene ningún atisbo de estoicismo, sino que es fruto de la gracia. Tampoco implica desprecio alguno de las creaturas, puesto que toda su función es adaptar el uso de la mismas a los fines de servicio del Creador y Redentor.

La indiferencia ignaciana no versa, en modo alguno, sobre el fin: ni sobre el fin último, en el más allá, que es la gloria de Dios; ni sobre el fin próximo, aquí abajo, que es salvación o santidad del hombre. Concierne únicamente a los medios que debemos poner en práctica para alcanzar el fin. No implica ningún semiquietismo larvado: habida cuenta de la voluntad de Dios tocante al uso de tales o cuales medios, tiene por objeto esos medios.

Importante: La primera parte del P y F trata sobre el fin de la creación, por ello se repite en el "llamamiento del Rey eternal" (EE 91 ss.). La segunda parte del P y F que trata sobre la discreción, se repite en las Dos banderas (EE 136 ss.). Y la tercera parte del P y F que versa sobre la indiferencia se repite en la meditación de los Tres binarios (EE 149 ss.). En todas estas repeticiones, cada repetición tiene su propio coloquio, en la línea de una total disponibilidad a la voluntad de Dios nuestro Señor, cualquiera sea esta "en la disposición de su vida para la salud o santidad del ánima" (EE 1), que es el fin u objetivo de todos los Ejercicios.

El hombre es creado para… (EE 23)

El P y F esboza los principios fundamentales de los cuales el resto de los EE será sólo su consecuencia. La importancia que tiene es fundar bien los Ejercicios con el "sentir y gustar internamente" (EE 2) cada una de sus frases.

"Sentir y gustar internamente": esta primera frase, es una gracia de Dios; por lo tanto, debemos comenzar por pedirla y pedirla con insistencia, para ser oídos, y repetir esta petición cada vez que nos distraigamos de nuestro tema.

La petición es muy importante para san Ignacio, quien hace comenzar toda hora de oración con una "petición" y la hace terminar con un coloquio, que "se hace propiamente hablando como un amigo habla con otro, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo comunicando sus cosas y pidiendo consejo en ellas" (EE 54).

El hombre ha sido creado, no únicamente "a imagen de Dios (Gn 1, 26), sino a "imagen de su misma naturaleza" (Sab 2, 23); o sea, inmortal; y esta, nuevamente, es una gran gracia, que de ninguna manera hemos merecido. Esta verdad se da en "presente" ("el hombre es…"), que es permanente: no sólo he sido, sino que soy y seguiré siendo creado; dejar de serlo sería dejar de existir.

"Señor, dueño nuestro, qué admirable es tu nombre en toda la tierra" (Sal 8, 1 y 10). Debo alegrarme porque "él nos ha hecho, y somos suyos": esta alegría es la nota dominante del "invitatorio" del Salmo 100, que invita a Israel a entrar en la morada de Yahveh, presentándonos ante él y sirviéndolo; morada que puede entenderse de su templo, pero que nada impide prolongar en su alcance e interpretar todo el mundo como su "morada" y como su servicio, no meramente el cultual, sino el cumplimiento de su voluntad sobre nosotros. Debo confiar en él y en su plan. La consideración de Dios y de su plan —visto este en general—, puede cambiar una visión pesimista de la vida en una visión optimista. El **Salmo 77** tiene dos partes: la primera parte (2-11) es un grito de angustia; la segunda (12-21), un grito de alegría.

¿Cuándo comienza el cambio de la angustia en la alegría?

Cuando el salmista dice "me acuerdo" (v. 12). Es decir, cuando actualiza su pasado, proyectándolo hacia el futuro: "me acuerdo de las gestas de Yahveh, recuerdo tus antiguas maravillas". La memoria necesita del pasado, algo bueno, que en el momento presente también existe y que seguirá existiendo. Lo que el salmista ve en el pasado —no sólo el suyo personal, sino el de su pueblo— está sobre el tiempo y sobre el fraccionamiento de los años, los meses y los días: son las "gestas del Señor", realización concreta de su plan de salvación.

La expresión que mejor expresa el plan de Dios es "los caminos de Dios" (v. 14): "oh Dios, grandes son tus caminos" (v. 14). El semita es un nómade: camino, sendero, vía… desempeñan, en su vida cotidiana, un papel esencial. Como la cosa más normal utiliza este mismo vocabulario para hablar de su vida moral y espiritual: Abraham se puso "en camino", siguiendo un llamado de Dios (Gn 12, 1); y desde entonces comienza para todo hombre una gran aventura en la cual el gran problema es descubrir, reconocer y seguir los "caminos de Dios", que son desconcertantes para el hombre (Is 55, 6-11; Jn 14, 6).

En el **Salmo 119**, las seis palabras que acompañan a la Torah o Ley (dictámenes, preceptos, mandamientos, juicios, palabras, promesas) se podrían recapitular en la palabra "camino". En el Antiguo Testamento la Ley no es, para el israelita, un cuerpo de prescripciones detalladas, sino un sistema de "señales" camineras, abierto a múltiples determinaciones personales entre una y otra señal. Así también, en el Nuevo Testamento, los diez mandamientos de la ley de Dios no

son sino señales universales y para todo el mundo, dentro de las cuales cada uno debe buscar —y a eso apuntan los EE— la voluntad de Dios en concreto para cada uno y en forma personal.

Debo sentirme creatura, dependiente en todo, como un niño en las manos de Dios (Sal 131): es la condición indispensable para entrar en el Reino (Jn 3, 3). Debo ser dócil a su voluntad, dócil como el barro en manos del alfarero que lo trabaja. El Antiguo Testamento usa mucho esta imagen del alfarero para expresar nuestras relaciones con Dios y la misma retoma san Pablo: "¡Qué error el vuestro! ¿Es el alfarero como la arcilla, para que diga la obra a su hacedor: 'No me ha hecho'; la vasija diga de su alfarero: 'No entiende el oficio?" (Is 29, 16). "¡Ay de quien litiga con el que la ha modelado la vasija entre las vasijas de barro! ¿Dice la arcilla al que la modela: '¿Qué haces tú?' y '¿Tu obra no está hecha con destreza?' Así dice Yahveh, el santo de Israel y su modelador: ¿Vais a darme órdenes acerca de la obra de mis manos? Yo hice la tierra y creé al hombre en ella. Yo extendí los cielos con mis manos, y doy órdenes a todo su ejército (las estrellas) (Is 45,9-12).

"*Palabra que le fue dirigida a Jeremías de parte de Yahveh: Levántate y baja a la alfarería, que allí mismo te haré oír mis palabras. Bajé a la alfarería, y he aquí que el alfarero estaba haciendo un trabajo al torno. El cacharro que estaba haciendo se estropeó como barro en manos del alfarero; y este volvió a empezar, transformándolo en otro cacharro diferente, como mejor le pareció al alfarero. Entonces me fue dirigida la palabra de Yahveh en estos términos: ¿No puedo yo hacer con vosotros, casa de Israel, lo mismo que este alfarero? —Oráculo de Yahveh—. Mirad que así como el barro en manos del alfarero, así sois vosotros en mi mano, casa de Israel. Mirad que estoy ideando contra vosotros cosa mala, y pensando algo contra vosotros. Ea, pues; volveos cada cual de su mal camino y mejorad vuestra conducta y acciones. Pero van a decir: Es inútil; porque iremos en pos de nuestros pensamientos y cada uno de nosotros hará conforme a la terquedad de su mal corazón*" (Jer 18, 1-12).

"Pues, ¿quién podría decirte: '¿Qué has hecho? Pues fuera de ti no hay un Dios que de todas las cosas cuide, a quien tengas que dar cuenta de la justicia de tus juicios. Dueño de tu fuerza, juzgas con moderación y nos gobiernas con mucha indulgencia, porque, con sólo quererlo, lo puedes todo" (Sab 12, 12-18). "¿Por qué un día es superior a otro, si toda la luz de cada día del año viene del sol? Como la arcilla del alfarero está en su mano —y todos los caminos en su voluntad—, así los hombres en la mano de su Hacedor, que a cada uno da según su juicio" (Eclo 33, 7-15). "¡Oh, hombre! Pero, ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios? O, ¿es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables?" (Rom 9, 20-21).

Alabar, hacer reverencia y servir… (EE 23)

Las actitudes fundamentales del hombre frente a Dios nuestro Señor son tres: "alabar", "hacer reverencia" y "servir". Si tuviéramos que darle a cada palabra un sentido distinto, diríamos —brevemente— que la reverencia se tiene frente a una persona, la alabanza se expresa por los dones recibidos de ella y el servicio se presta haciendo su voluntad.

¿Cuál de estas palabras expresa mejor nuestra actitud personal frente al Señor?

Alabar: La Biblia habla, con mucha frecuencia, de la alabanza y a la vez de la acción de gracias, en un mismo movimiento del hombre hacia Dios: los hebreos no tenían una palabra específica para designar la acción de gracias y usaban otras, como alabar, bendecir, amar… Sin embargo, en la medida en que ambas palabras —alabar y dar gracias— no son sinónimas, se podría decir que la alabanza se dirige sobre todo a la persona de Dios y la gratitud se manifiesta por sus dones. Por eso, los cantos de alabanza, nacidos de un arranque de gratitud, multiplican las palabras para tratar de describir a Dios y sus grandezas: su bondad, su ternura, pero sobre todo el amor de Dios por su pueblo (Sal 103). O bien su justicia y su salvación (Is 5, 16: la Biblia no habla sólo de justicia cuando se trata de castigar, sino también de salvar). Y de esas alabanzas dirigidas a la persona, se pasa a alabar —o a agradecer— sus dones.

La alabanza es ahora cristiana porque la suscita el don por excelencia del Padre, que es Jesucristo: lo demuestran los pastores con los ángeles en Belén (Lc 2, 20) y las multitudes después de los milagros (Lc 18, 43); también el hosanna del día de los ramos y el cántico del Cordero del Apocalipsis (Ap 15, 3-4).

Una de las maneras de alabar es exultar de alegría, como manifestación exterior de esta: es el "alleluia", aclamación al comienzo de algunos salmos (Sal 113; 118; 146; 150). En el Nuevo Testamento la alegría se manifiesta, exultante, en el culto, por el don que es Jesucristo (Hech 2, 46-47). Otra de las maneras de alabar a Dios es bendecirlo. Se ha perdido, entre nosotros, la riqueza de la bendición, sin embargo, el último gesto de Jesucristo, al despedirse de los suyos, fue la bendición (Lc 24, 50) que los apóstoles extendieron enseguida a Dios (ibid., 53: "estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios").

De los tres términos con que se expresa la bendición —sustantivo, adjetivo, verbo—, el más fuerte es el adjetivo "bendito". Aplicado a una persona humana, no es mero voto o deseo ni mera afirmación, sino que es un grito de alegría en presencia de una persona en la que Dios acaba de revelar su poder y su generosidad: como en María, la "bendita entre todas las mujeres" (Lc 1, 42). Es una entusiasta manifestación ante un elegido del Señor que no se detiene en el elegido, sino que se remonta hasta él, que ha querido revelarse en un hombre.

Bendecir no es querer añadir algo en absoluto a la riqueza divina o humana, sino dejarse llevar por el ímpetu de la aceptación de la revelación y convidar al mundo entero a alabar a quien la hace. La bendición es siempre una confesión pública del poder salvífico del Señor y una invitación a la acción de gracias por su generosidad: se bendice —cuando se alaba—a la vez al don y al donante: "Bendito sea Dios y Padre que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en Cristo" (Ef 1, 3-14). Una de las mejores y más cristianas maneras de bendecir al Señor es la liturgia, sobre todo la de las Horas (Ef 5, 19-20 y Col 3, 16-17) y la misa bien llamada "eucaristía" o "acción de gracias".

Hacer reverencia: Es una palabra que Ignacio toma tal vez de las costumbres cortesanas de la época —era la actitud ante los príncipes y los reyes—; es una manifestación, en gestos externos, del respeto que se merece una persona.

En la Escritura, la actitud frente a Dios se llama "adorar", acompañando la adoración interior con la exterior, como el inclinarse a besar la tierra —"el estrado de sus pies"— o echarse a sus "pies", rostro en tierra. Al igual que el Antiguo Testamento, el Nuevo afirma que la adoración es debida sólo a Dios (Hech 10, 25-26 y Ap 19, 10). Dirigida a Jesús en los días de su carne mortal, indica que se reconoce en él un poder divino y él la acepta porque interpreta lo que quiere decir, mientras que ninguno de los apóstoles —ni los ángeles- la aceptaron. En último término, expresa la adoración a la divinidad del Hijo, consustancial con el Padre y con el Espíritu. El evangelista Mateo, que usa mucho este término en diversas circunstancias que van desde los magos ante el niño Jesús hasta los discípulos del Señor ante el Señor resucitado (Mt 2, 2.8.11 y 28, 9.17) tiene siempre en cuenta esta divinidad de Jesús.

La actitud interior es más importante que el gesto externo: es la gloria de Dios la que derriba al profeta Ezequiel (Ez 1, 28), como a tantos otros (Éx 24, 16). Es la visión de Cristo resucitado que derriba a Saulo (Hech 9, 4). Por eso Ignacio, en la tercera Adición (EE 75), después de considerar "cómo Dios nuestro Señor me mira, etc.", nos hace "hacer una reverencia". La santidad —o trascendencia— de Dios y su grandeza tiene algo de abrumador para la creatura, que siente así su nada frente a él.

Es imposible que el hombre vea a Dios y viva (Éx 33, 20, "porque no puede el hombre verme y seguir viviendo"). Lo normal es que reconozca, en la existencia humana, la presencia y la acción de Dios: y esto se llama su gloria. Entonces, la reacción natural es la confusión silenciosa (Jb 40, 3-5), la veneración trepidante (Sal 5, 8) y agradecida (Gn 24, 48), el homenaje jubiloso (Sal 95, 1-6). San Ignacio, en su Diario espiritual, habla del "acatamiento y reverencia", de la "humildad, reverencia y acatamiento", etc. (Diario 83, 103, 135, 155-160, 162-174, 178, 181-182): habla aquí de dos "acatamientos", el uno "amoroso" y el otro "temeroso", de los cuales es mejor el primero, pero hay que contentarse a veces con el segundo, porque ambos son gracia de Dios (ibid., 187).

Servir: Esta expresión es típica de Ignacio, cuya mística se ha llamado "mística de servicio": incluye las dos anteriores y las vuelca en "la acción": "el amor —como dice en EE 231— se ha de poner más en las obras que en las palabras —o gestos externos—" (Sant 1, 22- 25 y 2, 22-25). Mira la voluntad de aquel a quien quiere servir y toma diversas expresiones según los contextos (imitar, seguir… conocer, amar). Estas nuevas expresiones tienen en cuenta la vida de Cristo "según la carne" y, después de su resurrección, su vida "en el Espíritu"; son la concreción ignaciana de las otras dos expresiones, menos usadas por Ignacio pero igualmente válidas, sobre todo en la vida de oración: la alabanza y la reverencia.

De las tres expresiones (alabar, hacer reverencia, servir), la tercera es para cualquier momento de la vida, porque se sirve alabando —en el servicio cultual— y se lo sirve reverenciándolo al Señor, pero no siempre se puede alabar y hacer reverencia, porque estas dos actitudes suponen cierta soledad interior y exterior. En cambio, siempre se puede servir al Señor, haciendo en todo su voluntad.

El término bíblico "servir" tiene una doble significación: ante todo, el servicio de los esclavos; luego, el servicio del hombre a Dios y a los demás hombres por Dios. Este segundo sentido es figurado y debe ser bien interpretado, porque "servir a Dios es reinar" y no ser esclavo.

Servir significa comprometerse con alguien que está por encima de todos y, por consiguiente, comprometerse con los otros para bien de todos. El servicio que exige Dios de nosotros no se reduce al cultual, por importante que este sea, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, sino que implica toda una vida consagrada a la obediencia de los mandamientos. Pero estos "mandamientos" no son solamente los del decálogo —ni estos como los entendían los escribas y los fariseos (Mt 5, 17- 47)—, sino que son también los "consejos" que el Señor nos da y que nos

"obligan", a unos sí y a otros no, a cada uno de nosotros a su manera; pero no bajo pecado, sino bajo pena de imperfección. Y por tales consejos no entendemos meramente los llamados "evangélicos" (pobreza, castidad, obediencia), sino todo término de una elección en la cual ambos términos son lícitos, pero de los cuales Dios nuestro Señor quiere para mí uno de ellos.

Todas las cosas que son "indiferentes o buenas en sí y militan dentro de la Santa Madre Iglesia jerárquica y no malas o repugnantes a ella" (EE 170), el Señor nos las puede pedir y nosotros, si queremos, podemos responder que sí, que aceptamos. Si no queremos, podemos responder que cometeremos pecado cuando faltamos contra una ley de Dios o de la Iglesia. Como le dijo el Señor al joven: "si quieres…", y el joven, aunque se fue triste, respondió que no quería (Lc 18, 18-23).

Estas tres expresiones —alabanza, reverencia, servicio— aparecen todas en el Principio y fundamento (EE 23) y una o dos de ellas en otras ocasiones. Por ejemplo, en la tercera Adición, en la que se habla de "hacer una reverencia o humillación" (EE 73). También en la Anotación tercera, donde se nos dice que "cuando hablamos vocal o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos se requiere mayor reverencia" (EE 3). Luego, en la "oración preparatoria", se ha de "pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 46). Y en el "preámbulo para considerar estados" de vida, que es el objetivo para el cual han sido escritos los Ejercicios Espirituales de san Ignacio, se dice que "comenzaremos juntamente contemplando su vida (la de Cristo), a investigar y demandar en qué se quiere servir'' de nosotros el Señor (EE 135). Y en el "preámbulo para hacer elección" repite: "…en toda buena elección, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando la alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima. Así ninguna cosa me debe mover, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima" (EE 169). Y finalmente, el Tercer binario o grupo de gente (y esta es la actitud que aconseja Ignacio) quiere "según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad y a tal persona le parecerá mejor servicio y alabanza del Señor, poniendo fuerza en no querer, si no la moviese sólo el servicio de Dios nuestro Señor, etc." (EE 155).

A Dios nuestro Señor (EE 23)

Con esta frase termina la primera parte del Principio y fundamento que expresa su "fundamento", que es la creación del hombre y su fin: "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor". Con ella, san Ignacio se refiere a Jesucristo, nuestro Señor, Dios y hombre verdadero, centro del plan de Dios, y en quien se nos revela su voluntad: en él, como nos dice la Carta a los hebreos, "nos ha hablado en estos últimos tiempos" (Heb 1, 2), para darnos a conocer su voluntad.

La confesión cristiana se resume en esta frase de san Pablo: "Cristo Jesús es el Señor" (Flp 2,11): al decir que es el Cristo, el Ungido, el Mesías, se lo quiere proclamar como el cumplimiento de las promesas, el "Amén" de Dios (2 Cor 1, 19-21); al decir que es el Señor se quiere expresar que es portador de la soberanía divina, pues el nombre de Yahveh fue traducido al griego por la palabra "Kyrios" (Señor), que luego es aplicada a Jesús por Pablo y por los evangelistas.

Al Señor —y en él al Padre, en el Espíritu— hemos de prestar nuestra alabanza, nuestra reverencia y nuestro servicio: este es el fin de la creación, cuyo centro es el Señor Jesús, muerto y resucitado por nosotros. Es la afirmación de san Pablo en sus cartas (Hebreos 1, 1-4): "Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado; y en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien hizo los mundos, el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más le supera en el nombre que ha heredado."

El autor de la carta compara al Hijo encarnado con los ángeles y dice que su nombre es superior al de ellos. Y nombre quiere decir aquí "situación" en el plan de Dios respecto del mismo Dios Padre y de los hombres: respecto de Dios, por su filiación natural; y respecto de los hombres, por su papel de mediador, que le confiere una situación central (Heb 8, 6-13).

Efesios 1, 3-14 (acerca de las tres bendiciones): "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad (o plan), para alabanza de la gloria de su gracia con que nos agració en el Amado. En él tenemos, por medio de su sangre, la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio (o plan) del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad, para ser nosotros alabanza de su gloria… En él también vosotros (los gentiles), tras haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria."

Leer este texto y releerlo —como el anterior y los posteriores—, tratando de dejarnos penetrar por la grandeza de Cristo en el plan de salvación de Dios Padre, que se realiza en el Espíritu Santo. Puede convenir tomar alguna frase, la que más internamente sintamos y repetirla reiteradas veces como una jaculatoria, deteniéndonos a veces en una sola palabra, rica en sentido espiritual.

Colosenses 1,15-20: "Él -nuestro Señor Jesucristo- es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles: todo fue creado por él y para él. Él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; él es el Principio, el

Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo, pues Dios Padre tuvo a bien (en su plan) hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos."

El himno destaca expresivamente el "puesto cósmico" de Cristo, que merece, entonces, nuestra "alabanza, reverencia y servicio" (EE 23). Una cosa que se impone al lector de las cartas de san Pablo: el Jesucristo que de ellas surge es un poder operante, una energía creadora, una luz esplendente, una vida que se da, más bien que una figura que se mira o un rostro que se contempla. Esto último es más propio de los evangelistas —sobre todo de los sinópticos—: en ellos, es el Jesús que va de camino, que mira, habla y obra. Ahí está lo más propio de los evangelistas, su privilegio más preciado; pero ahí también lo que más lo aleja de nosotros, pues nosotros no podemos ver al Señor con nuestros ojos.

San Pablo contempla, no tanto a Cristo como una figura y un rostro, cuanto lo siente como poder. Con esto no queremos significar una energía religiosa impersonal, sino siempre él, el Jesús real, Dios y hombre, el Señor personal; pero no experimentado como figura, sino como poder, como principio de operación, gobierno y creación, como fuerza creadora que lleva a cabo una obra enorme, que sólo puede parangonarse con la creación del mundo.

El mundo paulino está lleno enteramente de este Cristo: él obra en los hombres, en cada creyente lo mismo que en toda su Iglesia. Él impera sobre todo lo creado, visible e invisible. "En el Señor" se saluda y se da gracias, se juzga y se exhorta, se obra el bien y se soporta el mal, se ejercita la paciencia y se alcanza la victoria: vivir como cristiano significa que él aliente y obre en nuestro interior.

Según el Prólogo de Juan, en Jesús viene el que existía desde el principio y por el que fue hecho todo. Para entender esto, hay que distinguir dos aspectos en la creación: uno, que podríamos llamar el de la acción creativa de Dios y, por tanto, de su Verbo, pues todas las acciones "hacia afuera" son comunes a las tres Personas —pero pueden ser aplicadas a Jesucristo, el hombre-Dios—; y el otro aspecto, que podríamos llamar de la intención de Dios en la misma creación, que directamente se refiere a Jesucristo, hombre-Dios, como fin y modelo de la creación. Según el primer aspecto, que podríamos llamar "activo" de la creación, Cristo sería considerado como Verbo, sujeto activo consustancial al Padre y al Espíritu desde toda la eternidad y no como hombre histórico, limitado a un tiempo posterior al instante de la creación. Mientras que en el segundo aspecto, que podríamos llamar "intencional" en la misma creación, Cristo, no sólo como Dios sino como hombre, sería objeto de la intención creadora común a las tres Personas y a él, por tanto, se le puede atribuir el papel de Señor del mundo y de todos los hombres, aun de los que lo precedieron históricamente y también de los ángeles.

El Principio y fundamento de san Ignacio es la expresión de este doble papel —pero sobre todo del segundo, el intencional— que Cristo, como Dios, pero sobre todo como hombre, tiene en el plan de Dios; y, por consiguiente, la revelación de que Cristo es nuestro Señor, a cuya alabanza, reverencia y servicio ha sido creado el hombre y también el ángel (Heb 1, 1-14).

Cuando, en el curso de su Evangelio, Juan pone en boca de Jesús la frase "Yo soy", sea sola, sea acompañada de algún predicado como "pan", "camino", "luz", etc. (Jn 6, 35), repite la fórmula con que Yahveh, en el Antiguo Testamento, se reveló a sus íntimos (Éx 3, 14): "Yo soy el que soy. Y así dirás a los israelitas: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros". En el Apocalipsis, Juan aplica esta fórmula —bajo la forma de "Aquel que es, que era y que va a venir"— al Padre (Ap 1, 4) y a la Trinidad (v. 8); pero también al Hijo bajo la forma estereotipada de "Alfa y Omega" (v. 8) o de "Primero y Último" (Ap 1, 17; 2, 8; 21, 6) o de "Principio y Fin" (Ap 22, 13).

En el Principio y fundamento se nos pide una fe en Cristo Jesús, el Señor. La fe es la fuente de toda la vida religiosa: por ella, el hombre responde en el tiempo —que es su historia— al designio o plan de Dios. La variedad del vocabulario hebreo del Antiguo Testamento revela la complejidad de esta actitud personal del creyente. Pero predominan dos raíces: una que expresa la "solidez" y la otra, confianza o "seguridad". El vocabulario griego, usado en la traducción de los Setenta, es aún más variado. Finalmente para expresar la solidez se usaron palabras como "fe", "creer", "verdad"; para expresar la seguridad o confianza, palabras como "esperar", "confiar"…

Resumiendo: el vocabulario bíblico manifiesta que la fe tiene dos polos; por una parte, la confianza o seguridad, que se apoya en una persona; por la otra, un proceso de inteligencia hacia realidades que no se ven, pero que se creen. Así, la Carta a los hebreos, uniendo los dos polos, dirá que "la fe es garantía de lo que se espera, prueba de las realidades que no se ven" (Heb 11,1).

La fe es fruto de la acción del Espíritu en nosotros. De esto nos daremos cuenta si comparamos el capítulo primero de los Hechos de los Apóstoles con los restantes capítulos. En el capítulo primero, los apóstoles lo saben todo acerca de Jesús, han oído sus parábolas, han visto sus milagros y, sin embargo, como se les había dicho (Lc 24, 49), se quedan "en la estancia superior, donde vivían" (Hech 1, 12). En el segundo y restantes capítulos, la venida del Espíritu Santo hace efectivamente que los apóstoles, que sin embargo ya conocían desde antes a Jesús en su enseñanza y en sus milagros, profecías y parábolas, se dejen dominar por el Señor. También a nosotros el Espíritu es el que nos hace conocer a Jesús como el Señor y hace que domine enteramente nuestras vidas de cada día. De otro modo, no tendremos de Cristo un conocimiento sino imperfecto: sabremos teología, podremos conocer cosas maravillosas acerca de su poder, podremos incluso ser sus admiradores; pero, en cuanto comprender interiormente que Jesús es el Señor —con todo lo que esto significa, por ejemplo, para Pablo— en cuanto a dejarnos dominar por él en nuestra conducta práctica… nada.

Este conocimiento supereminente del Señor es la obra del Espíritu Santo: por eso la Iglesia nace el día de Pentecostés y ni un minuto antes.

Y mediante esto, salvar su ánima (EE 23)

Con esta frase, san Ignacio manifiesta, en el Principio y fundamento, el objetivo—no el fin, que es Cristo y su Reino (1 Cor 15, 24-28)— del plan de Dios Padre en la creación del hombre.

Mediante esto: con este participio presente no se quiere hacer del fin de la creación del hombre un "medio" para la consecución de la salvación del "ánima". El fin de la creación del hombre no es un "medio" —como lo son las cosas de este mundo—, sino que, haciendo esto ("alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor"), el hombre se salva (vulgata de los Ejercicios de 1548). En realidad, hay una identidad entre la gloria de Dios —que es el fin de toda la creación—y la salvación del hombre. Como decía san Ireneo: "**Gloria Dei, vivens homo**" (la gloria de Dios es el hombre viviente).

Salvar: los monjes del desierto hablan ordinariamente de la "salvación", pero no distinguiéndola de la santidad o perfección. Ellos se consideraban cristianos que, por profesión, se aplicaban al negocio de su "salvación", que consistía en su santidad o perfección. Por eso, cuando un monje antiguo preguntaba a un anciano o padre espiritual: "¿Cómo podré salvarme?", no preguntaba solamente cómo podría evitar el infierno y ser admitido en el cielo, sino que quería saber cómo podría llegar a ser santo. Basta atender a las respuestas que tales preguntas originaban en los Apotegmas de los Padres del Desierto y en otros escritos antiguos para conocer su verdadero alcance.

Lo mismo hace aquí san Ignacio: no piensa meramente en evitar el infierno —buen objetivo, por otra parte, pero insuficiente—, sino que pretende "salvar" plenamente al hombre, es decir, santificarlo. En otros términos, para san Ignacio la "salvación" incluye no sólo la liberación de… sino la liberación para… Estos dos sentidos complementarios no deben nunca separarse; es lo que expresa el Salmo 18. El salmo expresa que Yahveh no sólo socorre a su Elegido, librándolo de los peligros que lo amenazan, sino que hace de él un vencedor y un triunfador.

Su ánima: el término "ánima", usado por Ignacio, no es sólo lo que ahora llamamos "alma" que, con el cuerpo, forma al hombre entero, sino que significa el hombre entero, la persona humana. Esto se nota, por ejemplo, en las reglas de discernir del libro de los Ejercicios, donde a veces se habla de "persona" (EE 314, 315…) y a veces de "ánima" (EE 316, 317…), pero siempre con el mismo significado total.

Como la Biblia —cuya traducción latina usaba Ignacio— donde "ánima" (nefesh en hebreo, Gn 2, 7; y en griego psyjé, según 1 Cor 15, 44-46), se entiende tanto de la "vida", como del "principio de la vida", como finalmente de la persona humana como tal (Mt 16, 25-26).

Lumen Gentium habla del llamado universal a la santidad: "La Iglesia, cuyo misterio propone este Concilio, goza en la opinión de todos de una indefectible santidad, ya que Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y el Espíritu llamamos 'el solo santo', amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a sí mismo por ella para santificarla, la unió a sí mismo como su propio cuerpo, y la enriqueció con el don del Espíritu Santo. Por eso todos en la Iglesia son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: 'Porque esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación' (1 Tes 4, 3; Ef 1, 4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta incesantemente y se debe manifestar en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles; se expresa de múltiples modos en todos aquellos que, con edificación de los demás, se acercan en su propia vida a la cumbre de la santidad; pero aparece de modo particular en la práctica de los que comúnmente llamamos consejos evangélicos. Esta práctica de los consejos que, por impulso del Espíritu Santo, algunos cristianos abrazan, tanto en forma privada (y fuera de toda institución) como en una condición o estado (institucionalizado) admitido por la Iglesia, da en el mundo y conviene que lo dé, espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad.

Nuestro Señor Jesucristo predicó la santidad de vida, de la que él es Maestro y modelo, a todos y cada uno de sus discípulos, de cualquier condición que fuesen" (LG 39-40). "Una misma es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios y al Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria. Según eso, cada uno, según los propios dones y gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que excita la esperanza y obra por la caridad… Sepan también que están unidos de una manera especial con Cristo en sus dolores por la salvación del mundo todos los que se ven oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos, o padecen persecución por la justicia.

Por consiguiente, todos los cristianos, en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancias, y precisamente por medio de todo eso, se podrán santificar de día en día, con tal de recibirlo todo con fe de la mano del Padre celestial, con tal de cooperar con la voluntad divina. "Dios es caridad y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él" (1 Jn 4, 16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5, 5). Por consiguiente, el don principal y más necesario es la caridad con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por él. Pero a fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, debe cada uno de los fieles oír de buena gana la palabra de Dios y cumplir con las obras su voluntad, con la ayuda de su gracia, participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía y en otras funciones sagradas, y aplicarse de una manera constante a la oración, a la abnegación de sí mismo, a un fraterno y solícito servicio de los demás y al ejercicio de todas las virtudes.

La santidad de la Iglesia: Se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos (Mt 19,11; 1 Cor 7, 7; 32-34). La Iglesia considera también la amonestación del Apóstol quien, animando a los fieles a la práctica de la caridad, los exhorta a que "sientan en sí lo que se debe sentir en Cristo Jesús", que "se anonadó a si mismo tomando la forma de esclavo, hecho obediente hasta la muerte" (Flp 2, 7-8) y por nosotros "se hizo pobre, siendo rico" (2 Cor 8, 9). Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos, a buscar la santidad y la perfección de su propio estado. Vigilen, pues, todos, por ordenar rectamente sus sentimientos, no sea que, en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que los aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad, según el aviso del Apóstol: "Los que usan de este mundo, no se detengan en eso; porque los atractivos de este mundo pasan" (1 Cor 7, 31)" (LG 41-42).

Y las otras cosas… para el hombre (EE 23)

Después de haber anunciado el hecho de la creación del hombre y de la finalidad de Dios en la misma (la alabanza, la reverenda y el servicio de Dios nuestro Señor), el Principio y fundamento de los Ejercicios continúa con la creación y finalidad de "las otras cosas sobre la haz de la tierra" que —dice— "son creadas para el hombre y para que le ayuden en la consecución del fin para el que el hombre es creado".

Las otras cosas son todo lo que existe, fuera del hombre; como dice la Carta a los colosenses: "Todas las cosas en los cielos y en la tierra, las criaturas visibles e invisibles" (Col 1,16). En el lenguaje ignaciano, "cosas" comprende no sólo las cosas inanimadas, sino también personas, grupos humanos e incluso las instituciones, que son "creaciones del hombre", pero que son tenidas en cuenta por la Providencia divina. Puede ayudar el pensar aquí en las "cosas" —entendidas con la amplitud indicada— que en mi vida pasada y hasta estos Ejercicios han sido y son una ayuda en mi camino hacia Dios; y también en las que no, pero sin detenerme demasiado en este aspecto negativo de mi vida, pues las consideraré más en detalle en la Primera semana, al tratar la materia del pecado. En este momento sólo haré una visión global de dicho aspecto negativo, para ponderar mejor lo positivo de mi vida interior.

Este ejercicio de la memoria ayudará sin duda en el objetivo pretendido por esta meditación, que es —como diremos enseguida— la alegría de sentirme parte de un plan divino de salvación y santidad. En la Primera semana haré el mismo ejercicio de memoria sobre los pecados; en las restantes semanas, sobre la vida de Cristo nuestro Señor desde la encarnación hasta la ascensión a los cielos.

Son para el hombre: es decir, son del hombre. Como dice san Pablo: "Todo es vuestro, ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro" (1 Cor 3, 21-22; y a continuación: "vosotros, de Cristo"). Debemos dejarnos penetrar por esta verdad tan consoladora, por esta orientación de toda la creación —fuera del hombre— hacia el hombre; y, en último término, como acabamos de indicar, hacia Cristo, Alfa y Omega del plan de Dios. Debemos alegrarnos, como hace el salmista en el Salmo 104, en el cual el hombre ocupa el lugar central, puesto que a él miran todas las demás obras de Dios; mientras que en el Salmo 8 se pondera su lugar de excepción en la creación ("¿Qué es el hombre…? Apenas inferior a un dios lo hiciste…"). Y lo que otros salmos ponderarán de la obra de la creación vale —en su tanto— de la obra de la redención, no menos maravillosa que la primera creación.

Y para que le ayuden: la palabra "ayuda" es muy típica de san Ignacio, aunque siempre refiriéndose a la que prestamos a nuestro prójimo, imitando —y acompañando— la ayuda de Dios. San Pablo dice que "en todas las cosas interviene Dios (Padre) para bien de los que lo aman" (Rom 8, 28); quiere decir que Dios interviene aun en los males que tenemos que soportar, sacando de ellos bienes "para los que lo aman" (es decir que "escribe derecho con líneas torcidas", como dice el refrán popular).

En Ejercicios debemos agradecerle a Dios las diversas "ayudas" que el que los da presta al que los hace, dándole "puntos" (temas de oración, EE 2), oyéndolo (EE 6, 7…), explicándole las reglas de discernir (EE 8, 9, 10…). Pero la ayuda más importante del que da los Ejercicios consiste en "ayudar a discernir los efectos del bueno y del mal espíritu" (Directorio autógrafo, 19). Por esta última ayuda, la más importante de todas, los Ejercicios los hace una persona "a solas con Dios" (EE 15), pero "en presencia" de un "acompañante" que presta todas estas "ayudas"; sobre todo la última: "ayudar a discernir" los efectos del bueno y del mal espíritu.

En la consecución del fin para el que el hombre es creado. Si quisiéramos señalar el sentimiento predominante en esta primera parte del Principio y fundamento diríamos que podría ser la

alegría. La alegría es un sentimiento muy propio del cristiano y que debería caracterizarlo: "Un santo triste —decía Teresa de Ávila— es un triste santo". En el Nuevo Testamento esta alegría se expresa con tres términos que tienen sus connotaciones diversas.

El verbo "alegrar": Aparece sobre todo en Lucas para designar una alegría colectiva y no tanto individual. Es la alegría de sentirse feliz junto con otros, ante un acontecimiento del cual todos participan; por ejemplo, en Lucas 1,14.

Luego, el sustantivo "alegría": indica la alegría por la satisfacción de la expectación mesiánica. Por ejemplo, los magos al ver la estrella (Mt 2, 1). San Lucas insiste en esta actitud: para la infancia (Lc 1, 14) y para la resurrección (Lc 24, 52-53). Es también el sentimiento predominante en la Carta a los filipenses (Flp 1, 4). San Juan, por su parte, señala la alegría de los testigos del Señor resucitado (Jn 20, 20). Y, finalmente, los Hechos de los Apóstoles, incluso en los sufrimientos "por el nombre de Jesús", no dejan de señalar la alegría de los apóstoles (Hech 5, 41).

"Exultar", o sea, manifestar el júbilo interior, es un término que refuerza la palabra o término anterior, indicando su manifestación externa: en la misma línea del Antiguo Testamento, que hace exultar al universo por las hazañas de Yahveh (creación primera, formación del pueblo de Dios, conquista de la Tierra Santa, vuelta del destierro), el Nuevo Testamento centra en Jesús el motivo de júbilo, especialmente en el culto, como alegría que caracteriza al creyente que ha reconocido en Jesús el don definitivo (1 Ped 1, 6.8).

La Alegría es el sentimiento dominante de esta primera parte del Principio y fundamento, expresión de la creación del mundo por Dios y de la finalidad que en la misma él ha tenido. ¿Qué importancia tiene, en ese momento de los Ejercicios, esta alegría?

Recordemos las palabras del Señor en la parábola doble del tesoro y de la perla preciosa: "Por la alegría —de ver el tesoro o la perla—, va —el que los encuentra—, vende todo y compra el campo aquel —donde ha encontrado el tesoro o la perla—" (Mt 13,44-46). En cambio, el sentimiento contrario de tristeza por tener que dejar todos sus bienes le impide al joven rico seguir al Señor (Lc 18, 23). Sólo la alegría capacita para cualquier renuncia: esto se nota en el Evangelio de Lucas que, a la vez, es el Evangelio de la alegría y de la renuncia absoluta.

En san Lucas aparecen, con notable frecuencia, voces que bajo diversas formas verbales significan gozo, alegría, exultación… Incluso en una lectura rápida de los Evangelios, el de Marcos, por su parte, tiene la tranquila sobriedad de un "diario de ruta". Lucas, en cambio, desborda de alegría desde sus primeras palabras (Lc 1, 14; Hech 2, 46) por los hechos que se están presenciando. Siendo el de Lucas el Evangelio de la alegría y de la admiración (Lc 2, 10), lo es también de la renuncia absoluta: el discípulo debe dejarlo todo (Lc 5, 11; mientras que, en la declaración similar de Mt 4, 20 se limita a dejar las redes). En otra afirmación, también exclusiva de san Lucas, este habla de una entrega absoluta a Jesús: "Nadie que mira hacia atrás es apto para el Reino" (Lc 9, 62; 14, 26).

La alegría en el Principio y fundamento ("de donde se sigue…") trata de la renuncia más absoluta, que implica un uso discreto de todas las cosas, una indiferencia frente a todo ("salud… enfermedad, riqueza… pobreza, honor… deshonor, vida larga…—vida— corta y, por consiguiente, en todo lo demás"), un abandono absoluto en manos de la providencia de Dios, etc. Y una renuncia tan absoluta a todo implica —parábola de la perla y del tesoro— una alegría por haber encontrado el Reino, que es Jesucristo, el Señor. Si el sentimiento de alegría resume esta primera parte del Principio y fundamento, otra manera de resumirla sería decir que consiste en un encuentro con Jesús como Señor de la historia de salvación.

¿Qué significa conocimiento de Dios?

En la primera parte del P y F —y en todos los Ejercicios— no se trata de un conocimiento cualquiera de Jesús. En el Antiguo Testamento sólo es conocimiento de Dios el "*Adonai*", que derriba los ídolos (1 Sam 5, 1-4) y que se presenta en la zarza ardiente, es el Dios de la salvación: mientras que en el capítulo 2 del Éxodo, Moisés intenta inútilmente liberar a su pueblo. En el capítulo 3, ante la zarza ardiente, Moisés resulta inflamado en un conocimiento nuevo de Dios y se vuelve capaz de liberar a su pueblo, como instrumento del poder creador de Dios.

En el Nuevo Testamento este Dios salvífico, conocido de un modo capaz de convertirlo en el fundamento de la conducta práctica, es el "*Kyrios*", el Señor; y a Jesucristo se atribuyen los caracteres divinos que convienen al "*Adonai*" del Antiguo Testamento. Este es el conocimiento de Jesús que nos da sucintamente la primera parte del P y F; conocimiento que, como decíamos, nos capacita a las renuncias que nos pedirá al resto de los Ejercicios. Este conocimiento de Jesús como Señor es fruto de la acción del Espíritu Santo en nosotros, el único que puede causarlo. Esto quiere decir, además, que es fruto de nuestra petición reiterada; es una gracia, que sólo puede ser respuesta a nuestra insistente petición.

La regla del "Tanto cuanto" (EE 23)

La segunda parte del Principio y fundamento comienza con una consecuencia fundamental del mismo: "El hombre tanto debe usar de ellas (las demás cosas), cuanto le ayudan para su fin; y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impidan". Es la "regla" que expresa la discreción ignaciana, que hay que tener en cuenta cuando se haga la elección o reforma de vida (EE 189): hay que elegir, según sea voluntad de Dios; y esta voluntad quiere ayudarnos en la consecución de nuestro fin, que es nuestra salvación —mejor santificación— (1 Tes 4, 3: "esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación").

Este es el primer sentido de la discreción, aplicada a la elección que, por consiguiente, se llama discreta. Pero hay otro sentido, que se aplica al método o manera de conocer lo "discreto" en el uso de las cosas: en este segundo sentido, la discreción es el procedimiento mediante el cual se conoce la voluntad de Dios; que se basa en el discernimiento de la variedad de "espíritus" que nos mueven, los unos que proceden del buen espíritu y los otros del malo (EE 32). Este procedimiento mediante el cual conocemos la voluntad de Dios en el uso de las cosas se llama, en el Antiguo Testamento, "sabiduría".

La sabiduría nació en el ambiente familiar y fue poco a poco extendiéndose a los otros sectores de la vida: partiendo del círculo estrecho de la vida familiar, entró en los sectores más amplios y públicos del gobierno del pueblo de Dios.

Se produjo así un cambio notable: los "sabios", que eran hombres de pueblo, comenzaron a ser "profesionales" que ponían su talento al servicio de los reyes. Se volvió una "institución" y fue ocupando su puesto al lado de otras instituciones como la del profeta y la del sacerdote. Comenzó a tener una función muy precisa en la corte del rey, en vista del gobierno y de la prosperidad del pueblo (2 Sam 15, 12. 31-34; 17, 1-34).

Esta progresiva institucionalización de la sabiduría y su consecuente relación con los ambientes de gobierno se traslucen en la preocupación, cada vez más constante, de atribuir a Salomón, rey por antonomasia, toda la producción literaria de los sabios.

Así como Moisés era considerado como el autor de toda la legislación, así existe en la Biblia una tendencia a atribuir a Salomón toda la sabiduría. Esto es muy significativo, porque quiere decir

que en la mentalidad de los mismos sabios la sabiduría se relaciona no sólo con el gobierno o conducción de uno mismo, sino también con el gobierno de los demás, es decir, del pueblo de Dios. Esta asociación de la sabiduría con el gobierno del pueblo se expresa en la palabra hebraica malak que significa al mismo tiempo "ser rey" y "aconsejar"; y aconsejar es la actitud necesaria del sabio frente a los otros.

La función de la sabiduría no es transmitir ideas, propia del profetismo, sino encaminar en la vida: muchas cosas son ambiguas porque ayudan a unos y desayudan a otros; antes de elegirlas o dejarlas hay que ver si son o no ayuda para cada uno. Por esta ambigüedad o ambivalencia de las cosas, la sabiduría –discernimiento- es necesaria para alcanzar la santidad, a la cual todos sin excepción somos llamados ("y mediante esto salvar su ánima").

Decía el abad Moisés en una de las Colaciones de Casiano: "*Acuérdome que me hallé en las partes de la Tebaida donde vivía el abad Antonio, a quien vinieron a visitar un día los más antiguos monjes de aquel desierto, con deseo de saber en qué consistía la perfección. Anduvieron inquiriendo muy despacio cuál podría ser la virtud que mejor guardase a un monje libre de tentaciones y que lo llevase por el camino muy derecho a la cumbre de la perfección. Cada uno de ellos dijo su parecer. Decían unos que la perfección consistía en los ayunos y vigilias. Ponían otros el negocio en el menosprecio de todas las cosas. A otros se les iban los ojos tras la soledad y el retiro. No faltaba quien ponía mucho énfasis en las obras de caridad. Resolviéndose unos en unas virtudes, otros en otras, concluyó abad Antonio la plática, que había durado toda la noche, diciendo: Cada una de las virtudes que han dicho, es muy a propósito y necesaria. Pero los malos sucesos que hemos sabido y las experiencias que hemos tenido con muchas personas nos obligan a pensar que la perfección no consiste solamente en cualquiera de las virtudes dichas. Religiosos hemos visto entregados a ayunos y vigilias, muy retirados en la soledad, desnudos de cosas y comodidades temporales, y a más de esto se ejercitaban en todas las obras de caridad que su estado permitía. Con todo, los hemos visto engañados de repente. Si consideramos las causas de su ruina y perdición, podremos conocer mejor cuál es la más poderosa virtud para guiarnos a la perfección. Estaban enriquecidos y adornados esos hombres con muchas virtudes y obras, y sólo porque a estas no las acompañaba la prudencia y discreción, no sacaron el fruto que pretendían. Se olvidaron de la discreción que, poniendo modo a los excesos y demasías, incluso en las más altas virtudes, es la guía para que un monje acierte en su camino, de modo que ni se desvanezca por sus virtudes, atreviéndose con fervores demasiados a exceder los justos límites, ni tampoco, dejándose llevar de la flojedad, venga a relajarse en el espíritu.*"

Es una constante de la Escritura que "Yahveh es el que da la sabiduría" (Prov 2, 6; Jb 32, 8). Y por eso a él hay que pedirla y pedirla, sin cansarse. Y de aquí que el apóstol Santiago diga: "Si alguno está falto de sabiduría, que la pida a Dios, que la da a todos generosamente (o también "simplemente"), sin ninguna condición y se la dará" (Sant 1, 5). Y añade —sin solución de continuidad—: "Pero que la pida con fe, sin vacilar; que el que vacila es semejante al oleaje del mar, movido por el viento y llevado de una parte a otra" (Sant 1, 6-7).

Decía Ignacio en una carta: "La discreción no se enseña en Salamanca [es decir, no es cuestión de estudio], tampoco de instrucciones [meramente teóricas]. Es una gracia del Espíritu Santo". Leer reposadamente, haciendo propias las palabras y "masticándolas", para "sentir y gustar internamente" (EE 2). Sabiduría 7, 7-14: "Pedí y se me concedió la prudencia". Sabiduría 8, 17 a 9, 18: "Pensando esto conmigo mismo y considerando en mi corazón que se encuentra la inmortalidad en emparentar con la sabiduría, por todos los medios buscaba la manera de hacerla mía". 1 Reyes 3, 5-14: "En Gabaón Yahveh se apareció en sueños por la noche (a Salomón). Y dijo: Pídeme lo que quieras que te dé". Puede animarnos, a pedir la sabiduría el leer los elogios de la misma en Sabiduría 7, 22 a 8, 1 y 8, 9 a 9, 16.

La regla del "tanto cuanto", que expresa que "el hombre tanto ha de usar de las cosas cuanto le ayudan, y tanto debe quitarse de ellas cuanto le impidan para su fin" (EE 23), es el principio fundamental del discernimiento de los espíritus, si por "cosas" se entiende no sólo las materiales o las personas e instituciones, sino también los pensamientos (EE 32), los afectos o las mociones espirituales (EE 6, 227), los sentimientos (EE 62, 330) y, en general, las experiencias interiores. San Ignacio, en las dos primeras reglas de discernir de la Primera semana (EE 314-315), dice claramente cómo actúan el bueno y el mal espíritu, sea "en las personas que van de pecado mortal (o capital) en pecado mortal (o capital)", sea "en las que van de bien en mejor subiendo": en el primer caso, el mal espíritu ayuda "haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales" y el buen espíritu impide, "punzándoles y remordiéndoles las conciencias". En el segundo caso, "es del mal espíritu morder, entristecer y poner impedimentos inquietando con falsas razones" y "del bueno (es) dar ánimo y fuerzas, facilitando y quitando todos los impedimentos".

Como dice la "regla del tanto cuanto", hay "cosas" (pensamientos, mociones, afectos) que nos ayudan en el camino del bien o que nos impiden en el mismo camino (o que, viceversa, nos impiden o nos ayudan en el camino del mal): las primeras, son del buen "espíritu" y las segundas del malo. Limitándonos ahora al que va por el buen camino, tratando de cumplir con su fin de "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y salvar (o sea, santificar, como es voluntad de Dios según 1 Tes 4, 3) su ánima", el principio fundamental para discernir el bueno del mal "espíritu", es que el primero ayuda y el segundo impide en el buen camino. Y esto, cualquiera sea el origen del pensamiento (EE 32), moción, afecto o sentimiento, porque el discernimiento espiritual se hace, no por el origen, que puede ser meramente físico (dolor de cabeza o de hígado, con el consiguiente estado "afectivo" de disgusto, desagrado, etc.) o psicológico (depresión, agresividad, etc.), sino por su "sentido"; o sea, según ayude o impida en el buen camino.

En otras palabras, el juicio que hace el espiritual que discierne los "espíritus" no contradice ni hace las veces del juicio del médico o del psicólogo, sino que se añade a él: el médico o el psicólogo diagnostican de acuerdo al origen —físico o psicológico— de la experiencia interior que tiene el paciente y el espiritual lo hace de acuerdo con el "sentido" que la experiencia espiritual tiene en el mismo "paciente". Y el remedio que dan el médico o el psicólogo no queda excluido por el consejo que da el espiritual, sino que ambos —remedio del médico o del psicólogo y consejo del espiritual— se pueden sumar.

Por tanto, cuando el espiritual dice que está actuando un mal "espíritu", no siempre quiere decir que hay una acción sobrenatural o que, a la vez, no se da una enfermedad —física o psicológica—, sino que hay "algo" —cualquiera sea su origen, natural o sobrenatural— que "impide" en el buen camino (o "ayuda" en el malo) y que hay que "quitarse" de ello; es decir, no hacerle caso.

Por lo cual es menester hacernos indiferentes (EE 23)

"Por lo cual es menester hacemos indiferentes a todas las cosas creadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás".

1. Por lo cual es menester: es decir, para lo cual. Para poder llegar a un uso discreto o a una elección discreta en todas las cosas, "es menester hacernos indiferentes…". En otras palabras, el "hacernos indiferentes" es una condición previa, indispensable para toda "buena y sana elección" (EE 175).

¿Qué significa "hacernos indiferentes"? No se trata de no "sentir" inclinación a la salud, a la riqueza, al honor, a la vida larga y, "por consiguiente, en todo lo demás". En el Huerto el Señor sentía repugnancia ante su pasión: "Padre, aparta de mí esta copa. *…+ Y, sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas de sangre que caían en tierra" (Lc 22, 42.44). Y muchos han dejado "casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos" —y Lucas añade mujer— sin por eso querer negar que tuvieran inclinación a todo ello e incluso acendrado amor.

Todos esos sentimientos son naturales y no puede pretender san Ignacio que no los tengamos: la palabra "indiferencia" podría significar esta falta de "sentimientos"; pero, en el contexto ignaciano, no significa tal cosa, sino que —como a continuación Ignacio nos dice— "no queramos de nuestra parte más" una cosa que otra en todas esas alternativas de elección. Se trata entonces de una "indiferencia" tal que "no queramos de nuestra parte más" una cosa que otra; o sea, no elegir de acuerdo con nuestros sentimientos de gusto o disgusto, sino solamente —entendámoslo bien— por ser voluntad de Dios.

La voluntad de Dios puede ser aquello a lo que nos inclinamos y a veces es así, por nuestra naturaleza, temperamento, cualidades, experiencias anteriores; pero también puede ser aquello que nos repugna. Por tanto, hasta no conocer cuál es la voluntad de Dios, no debemos elegir aquello a lo que nos inclinamos ni evitar aquello que nos repugna.

"Hacernos indiferentes" significa estar dispuestos a amar a Dios más que a todas las cosas, agradables o desagradables, estando determinados incluso a "odiar" (que para el judío significa "amar menos") cualquier cosa que se oponga a la voluntad de Dios, conocida aquí y ahora (Mt 16. 24-26; Mc 8, 34—9, 1; Lc 9, 23-27 y 14, 25-27; Jn 12, 25-26).

Por ejemplo, apenas una mujer se convierte en madre, se transforma por amor al hijo y mira con "indiferencia" las cosas a las que estuvo inclinada cuando no era madre, como la coquetería, las modas, la elegancia, las fiestas, las diversiones. Estas cosas le pueden seguir interesando, pero el nuevo amor que se ha concretado en el hijo crea una distancia afectiva respecto de sus anteriores amores y, en caso de conflicto, preferirá al hijo, porque su escala de valores se ha modificado profundamente. Si no, no sería verdaderamente madre. En otros términos, nuestro ser más íntimo tiene que estar dispuesto a no poner reparos a lo que Dios quiera de nosotros: salud o enfermedad, riqueza o pobreza, honor o deshonor, vida larga o vida corta, "y por consiguiente en todo lo demás", porque los que enumera san Ignacio son sólo ejemplos de lo que nos puede pedir el Señor.

"Indiferencia", pues, no significa "frialdad" ni mucho menos menosprecio, sino sólo "menos aprecio" que a la voluntad de Dios respecto de cada uno de nosotros. Es la idea central de todo el Principio y fundamento: la misma idea que se manifiesta, con tan diversas palabras, en el Salmo 119: "Dichosos los que guardan dictámenes, los que lo buscan de todo corazón" (Am 5, 4).

En todo lo que es concedido a la libertad y no le está prohibido: la elección o búsqueda de la voluntad de Dios se hace siempre entre dos términos de una bina, siendo ambos términos "indiferentes o buenos en sí y que militan dentro de la santa Madre Iglesia jerárquica, y no malos o repugnantes a ella" (EE 170). En otras palabras, la elección o búsqueda de la voluntad de Dios se hace siempre entre dos términos que no están prohibidos por una ley universal: o los "diez mandamientos" o un precepto de la Iglesia. Más salud que enfermedad, etc.: son ejemplos, pero muy bien elegidos; por eso se añade y por consiguiente en todo lo demás.

Conviene, en este momento de la consideración del Principio y fundamento, preguntarnos si esta es nuestra actitud y, si no lo fuera —respecto de cualquiera de estas binas—, de ahora en adelante y hasta que lleguemos en la Segunda semana, poner empeño al momento de la elección en ponernos en esa actitud, propia de una creatura respecto de su Creador.

Notemos que san Ignacio no dice que debamos ser indiferentes, sino hacernos, como si supiera que no podemos pretender el "ser" indiferentes en todo, pero sí el "hacernos" en cada caso. Tampoco se trata de que "de nuestra parte" prefiramos la enfermedad a la salud o la pobreza a la riqueza, y así "en todo lo demás", sino que, si es voluntad de Dios uno de los términos, estemos dispuestos a preferirlo al otro. No se trata de contrariar porque sí nuestras inclinaciones, prefiriendo lo que nos repugna o negando lo que nos gusta, sino sólo en caso de que sea voluntad de Dios y la conozcamos claramente como tal.

Además, debemos evitar un "voluntarismo": la voluntad de Dios no la vamos a hacer por nuestro solo esfuerzo, sino ayudados por la gracia de Dios. Es un hecho que la voluntad de Dios todavía no se hace en la tierra y que esto no depende sólo de nosotros, de nuestra sola voluntad humana: la calamidad de este "hecho" posee sus raíces más profundas. En la tierra actúa poderosamente el "Príncipe de este mundo" (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11), el "dios de este eón" (2 Cor 4, 4), el "fuerte" (Mc 3, 27), aquel a quien se le ha entregado "todo el poder y la gloria de todos los reinos de la Ecumene" (Lc 4, 5-6). En la tierra, es poderoso el "reino" de Satanás, su "casa".

Es la petición del Padrenuestro: "hágase tu voluntad". No se nos ha transmitido ninguna otra oración de los tiempos de Jesús en la que se ore de igual modo por el cumplimiento de la voluntad de Dios; por el contrario, Jesús nos enseña a orar por el cumplimiento de la voluntad de Dios. Es verdad que el discípulo puede y debe esforzarse cuanto pueda por hacer la voluntad de Dios, como Jesús urge sin cesar, con el mayor encarecimiento (Mc 3, 35; Mt 7, 21; 21, 28; Lc 12, 47). Pero en último término, por grande que sea el empeño del individuo para cumplir la voluntad de Dios, no suprime el triste estado en que se encuentra la tierra, ya que en ella la voluntad de Dios no tiene la consideración que "en el cielo"; y sólo Dios puede hacer que el estado celestial se convierta también en la situación de "en la tierra", como dice el Padrenuestro. De modo que todos los textos mencionados con anterioridad sobre la urgencia de hacer la voluntad de Dios, los debemos "rezar". Es decir, sacar de ellos fuerza para pedirle a Dios nuestro Señor que los "actúe" en nosotros; como dijo el Señor en el Huerto: "no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22, 42).

Toda la primera parte del Principio y fundamento —que hemos considerado ("el hombre es creado para servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar el ánima")— nos debe ayudar a tomar esta actitud de "hacernos indiferentes", prefiriendo en todo la voluntad de Dios. No es la falta de sentimiento, sino la preferencia de la voluntad de Dios en todas las cosas— un "conocimiento interno del Señor", que san Ignacio nos hará pedir durante toda la Segunda semana, en cada una de sus contemplaciones.

Se trata de un "nuevo" conocimiento de Cristo, apto para hacer de él, de hecho, el Señor de nuestras vidas y no sólo de nuestras inteligencias: esto se ve en la petición de la Segunda semana, que es el objetivo de todos los Ejercicios de san Ignacio. Es una manera paulina de

conocer a Cristo, como lo vemos en los "himnos cristológicos": es como el "fundamento" del P y F, "pues nadie puede poner otro fundamento que el ya puesto, Jesucristo" (1 Cor 3, 11). Tal conocimiento interno y "nuevo" de Jesucristo como Señor es fruto de la acción del Espíritu Santo en nosotros y la debemos pedir.

El Espíritu Santo ejercita, en la humanidad y en la Iglesia, una acción que lleva al conocimiento de Dios; conocimiento que se constituye en el fundamento de la conducta práctica y de la vida. Podríamos decir que este conocimiento es vital, que no proviene simplemente del estudio. La buena voluntad del hombre es indispensable ya que, sin ella, el Espíritu no actuará.

Solamente deseando lo más… (EE 23)

Dice san Agustín (Oficio de Lectura del viernes de la Sexta semana del Tiempo ordinario): "Toda la vida del cristiano es un santo deseo. Lo que deseas, no lo ves todavía, mas por tu deseo te haces capaz de ser saciado cuando llegue el momento de la visión. Supón que quieres llenar una bolsa, y conoces la abundancia de lo que van a darte; entonces tenderás la bolsa, el saco, el odre o lo que sea; sabes cuán grande es lo que vas a meter dentro y ves que la bolsa es estrecha, y por esto ensanchas la boca de la bolsa para aumentar su capacidad. Así Dios, difiriendo su promesa, ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz de sus dones. Deseemos, hermanos, ya que hemos de ser colmados".

Pablo ensancha su deseo, para hacerse capaz de recibir lo que ha de venir: "No quiero decir que tenga ya conseguido el premio, o que sea ya perfecto. ¿Qué haces, pues, en esta vida, si aún no has conseguido el premio? Sólo una cosa busco: olvidando lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que veo por delante, voy corriendo hacia la meta para conseguir el premio". Afirma de sí mismo que está lanzado hacia lo que ve por delante, y que va corriendo hacia la meta final. Es porque se sentía demasiado pequeño para captar aquello que ni ojo vio, ni oído oyó, ni vino a la mente del hombre.

Así es nuestra vida: ejercitarnos en el deseo. Ahora bien, este santo deseo está en proporción directa de nuestro despojo de los deseos que suscita el amor del mundo. Ya hemos dicho que un recipiente, para ser llenado, tiene que estar vacío. Derrama, pues, de ti el mal, ya que has de ser llenado del bien. Imagínate que Dios quiere llenarte de miel: si está lleno de vinagre, ¿dónde pondrás la miel? Hay que vaciar primero el recipiente, hay que limpiarlo y lavarlo, aunque cueste fatiga, aunque haya que frotarlo, para que sea capaz de recibir algo. Dice san Agustín: "Dios es siempre mayor". La Escritura habla sobre este "más…": Eclesiástico 43, 27-33: "Mucho más podríamos decir de él y nunca acabaríamos. Broche de oro de mis palabras: Él lo es todo. Al ensalzarlo, no os canséis, que nunca acabaréis. ¿Quién puede engrandecerle tal cual es? El Señor lo es todo".

Filipenses 3, 7-16: "Lo que para mí era ganancia, he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y, más aun, juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo. No que lo tenga ya conseguido, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo. Una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta. Por lo demás, desde el punto a donde hemos llegado, sigamos adelante".

1 Corintios 9, 24-26: "¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, más uno solo recibe el premio? Los atletas se privan de todo; y eso, ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, ¡por una incorruptible! Así, pues, yo corro y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío; no sea que, habiendo predicado a los demás, resulte yo mismo descalificado".

Hebreos 12, 1-3: "Por tanto, también nosotros (como lo hicieron nuestros padres en la fe), teniendo en torno de nosotros tan grande nube de testigos (los del capítulo 11), sacudamos todo lastre, y el pecado que nos asedia, y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia. Fijaos en aquel que soportó la contradicción; para que no desfallezcáis faltos de ánimo".

Este deseo de "más…" nos hace espiritualmente jóvenes. El bautismo fue un nacimiento que nos hizo hijos de Dios. A partir de este momento, nuestro crecimiento está sometido a las leyes de la generación —como le gusta a Lucas decir del Niño que "crecía…" (Lc 2, 40) o como dice de la

misma Iglesia, que "crecía…" (Hech 2, 47)—. Pero analógicamente, porque la vida cristiana es un constante pasar de la infancia a la madurez.

El cristiano es, a la vez, niño en la malicia y hombre adulto en el juicio (1 Cor 14, 20): es, pues, un joven que está siempre esperando un nuevo crecimiento. Su juventud subsiste siempre, sin que nunca diga basta. Desde los primeros tiempos de la Iglesia, Clemente de Alejandría expuso esta idea en los siguientes términos: "Joven es, pues, el pueblo nuevo, y así se distingue del viejo. Seamos siempre jóvenes, siempre frescos, siempre nuevos. Es menester que, quien participa de la buena nueva, sea él mismo nuevo" (Pedagogo, 1, 5, 20).

Importancia de este "más…" *–magis-*

En los EE y en vista de la elección o reforma de vida que tiene lugar en ellos, este "más…" es como el ambiente o clima de la elección o reforma de vida. No es el criterio de elección, como si siempre debiéramos elegir lo que es "más…" para cualquiera. Por ejemplo, es un "más…" para cualquiera hacer votos, pero no todos los debemos hacer, sino solamente aquellos a quienes el Señor se los pida (sobre los votos como un "más…" para cualquiera, véase EE 15 y 356-357). Para san Ignacio el "**magis**" es como la condición de parte de todo ejercitante que quiere hacer una "buena y sana elección" o reforma de vida. Porque Dios nos puede pedir, de hecho, menos; pero de nuestra parte siempre debemos estar dispuestos a "más…" y sólo elegir menos porque Dios nos lo pide.

¿De dónde la necesidad de este "más…" como ambiente, clima o condición de toda "buena y sana" elección o reforma de vida? Podría ser lo que indica san Pedro Fabro SJ en su Memorial. Está dando los Ejercicios de mes al que luego será san Pedro Canisio SJ y anota lo siguiente: "El otro día, visitando al Maestro Pedro (luego será el apóstol de Alemania), que se estaba ejercitando durante un mes al modo de nuestros Ejercicios, entendí más claramente que nunca cuánto importa, para discernir los espíritus, atender, no tanto a las ideas y hablas interiores, cuanto a los deseos y afectos que se manifiestan, por ejemplo, en la fortaleza de ánimo o en la debilidad, en la tranquilidad o en la inquietud, en la alegría o en la tristeza y en otros afectos variados. Porque por tales afectos o sentimientos se puede juzgar más fácilmente del alma y de lo que hay en ella que por las mismas ideas interiores.

Ahora bien, hay algunos ejercitantes que, aun con muchas y distintas contemplaciones y meditaciones, apenas pueden sentir la variedad de los espíritus, sino que siempre les parece que los mueve un mismo espíritu —aunque en esto haya más o haya menos—. Para provocar la experiencia de la variedad de los espíritus es muy eficaz proponer "la elección de vida y estado" (que es la propuesta de un más…); y luego imaginar los varios medios de caminar a la perfección en cada uno de ellos (Directorio autógrafo, 22). Porque, en general, cuando se proponen cosas más altas –magis- para obrar, para esperar, desear, creer, o para amar, para aplicarse a ellas; con tanta mayor facilidad se tendrá experiencia de la diferencia entre el bueno y el mal espíritu. Hay algunos, especialmente gente piadosa (como Pedro Canisio) y que por mucho tiempo se ejercita en la devoción y está alejada de pecados, en quienes no se conoce esta diferencia entre el bueno y el mal espíritu, porque no tienen pensamientos que excedan los límites de la verdad y de la bondad, ni afectos manifiestamente desordenados. A estos, sin embargo, si los indujeres —por santos que sean— a examinarse en algún grado de vida y conversación más perfecta —dentro de su estado de vida—, fácilmente se verán el uno y otro espíritu, es a saber, el que justifica y el que mancha, el que da fortaleza y el que debilita, el que ilumina y el que ofusca; en otras palabras, el bueno y el que es contrario al buen espíritu" (Fabro, Memorial, 300-307).

Según esto, el "más…" es el ambiente o clima de toda "buena y sana elección" o reforma de vida, aunque no el criterio para elegir o reformar la vida: el criterio son los sentimientos o afectos que se experimentan y que se deben discernir si son del bueno o del mal espíritu para ver cuál es la voluntad de Dios para nosotros. Notemos bien que no se propone únicamente el "más…", sino, a la vez, el más y el "menos": hacer votos o no hacerlos y así por el estilo en las otras elecciones. Entre ambos términos, buenos ambos en sí, se elige la que parezca ser, para cada uno de nosotros, la voluntad de Dios, porque —como dice san Ignacio— "el que da los Ejercicios no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promesa —o voto— que a sus contrarios" (EE 15).

Orar siempre (EE 23)

Muchos cristianos de todos los tiempos han querido llevar a la práctica aquellas palabras de Jesús: "Es preciso orar siempre, sin desfallecer" (Lc 18, 1), en las que insiste san Pablo (1 Tes 5, 17). Una manera podría ser sentirnos en las manos creadoras de Dios; porque Dios no sólo nos ha creado —colaborando con nuestros padres que nos han dado nuestro cuerpo— en el primer momento de nuestra existencia humana, sino que nos sigue creando (EE 23).

Dios ha tomado "barro" en sus manos y lo ha modelado, insuflándole su espíritu (Gn 2, 7). También a mí Dios me ha hecho de barro y yo puedo sentir que soy barro, egoísmo, miseria; en una palabra, pecado. Dios tomó un día en sus manos "barro" para modelarnos "a su imagen y semejanza" (Gn 1, 27); y aquí puedo sentir hondamente el calor, la ternura, la fidelidad —la misericordia, en una palabra—, la suavidad de las manos de Dios. Esa ternura y misericordia infinitas que son las coordenadas que enmarcan mi vida. Esa ternura y misericordia que supieron ver, en el rostro de Dios, María Magdalena, "de la que habían salido siete demonios" (Lc 8, 2), Pedro en la noche de las negaciones, el buen ladrón en la cruz, Teresa de Ávila en la imagen del "Ecce homo" (Vida, cap. 9, n. 1)… y tantos otros.

Al repasar a lo largo de nuestra vida esa caricia continua de las manos de Dios, es natural que brote en nuestro corazón un sentimiento de gratitud que podemos recoger en una sencilla frase: "Gracias, Señor" o "Gracias, Padre", que era el comienzo de la oración de Jesús (Jn 11, 41; Mt 11, 25; Lc 10, 21). Pero no conviene olvidarnos del segundo mandamiento, igual al primero, descuidando la dimensión horizontal de la caridad. Tengo que ver en las manos de Dios también a todos los hombres, mis hermanos, y detenerme de una manera especial, contemplando a todas esa personas que me resultan molestas o desagradables y con las que tengo que convivir: todas ellas, lo mismo que yo, están en manos de Dios y han sido creadas "a su imagen y semejanza".

El repetir "Gracias, Señor" por la creación de nuestros enemigos, puede ser extraordinariamente eficaz a la hora de superar nuestras dificultades para vivir la caridad fraterna: la oración lima aristas, ablanda corazones y favorece la caridad, que es "paciente, servicial", etc. (1 Cor 13, 4-8). Puedo también considerar los planes tan maravillosos que Dios forjó sobre mí, muchos de ellos sumamente ambiciosos, pero que mi pereza o mi falta de generosidad han recortado o hecho fracasar. Y puedo pedir perdón por mi falta de correspondencia a la gracia y darle gracias por su maravillosa creatividad, su infinita misericordia para conmigo y su inefable generosidad.

Al mismo tiempo, puedo ver a todos mis hermanos, los hombres, en la misma mente de Dios: sobre todos nosotros se invocó un día, en el bautismo, el nombre de Dios (e "invocar" sobre uno el "nombre de Dios" es declarar su pertenencia a Dios; Deut 28, 10), o sea, la Trinidad, y desde ese momento nuestra familia es la trinitaria. No podemos permitirnos el lujo de prescindir de la Trinidad en nuestra vida espiritual y a veces debería pensar "lo que debo hablar a las tres Personas divinas…" (EE 109), entrando en ese diálogo profundo del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, diálogo en el cual el tema somos nosotros mismos, los hombres (EE 107). Puedo, al comienzo del día —o de un trabajo— ofrecerle a Dios nuestro Señor lo que voy a hacer: es lo que se llama "rectificar mi intención", afirmando que todo lo que hago está orientado a prestar un "servicio a Dios nuestro Señor…", como se dice en el Principio y fundamento (EE 23), que es aquello para lo cual "el hombre es creado" desde el comienzo de su existencia y para siempre.

Es, en otros términos, el ofrecernos a cumplir con la voluntad de Dios en todas las cosas, que es "lo que más conduce para el fin que somos creados" (EE 23). Pero para quien desea orar "siempre" no basta esta intención afirmada al comienzo del día —o de una obra particular—, sino que hay que tratar, siempre que me acuerde, de renovar esta intención que, por otra parte, aunque no sea renovada sigue siempre vigente mientras no me retracte conscientemente de ella.

La renovación de esta intención se puede hacer de dos maneras: repitiendo en voz baja y para mis adentros una frase muy breve ("Hágase tu voluntad, no la mía" o "Hágase tu voluntad…" o "Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo") o bien sólo desear que así sea, sin necesidad de pronunciar ninguna palabra.

LA ORACIÓN, como la vida, tiene un ritmo que la sostiene y que permite prolongarla en el tiempo sin cansancio. Es como uno que, una vez que ha encontrado un buen ritmo de sus pasos, puede caminar muchos kilómetros sin cansarse.

¿En qué consiste el ritmo de una oración? Los salmos, por ejemplo, tienen un ritmo. Están compuestos en paralelismo, antitético o sintético: en el primer caso, se afirma una realidad y luego se expresa el aspecto opuesto; en el segundo caso, se expresa una realidad y luego otro aspecto de la misma realidad. Este ir y venir responde al ritmo de la respiración (inspiración y expiración, según el "modo de orar por compás", EE 258-260), sin coincidir exactamente con él; o al ritmo de los coros que se alternan (en la tragedia griega) o al ritmo de quien llama y de quien responde. Lo mismo sucede en la oración llamada "de Jesús", propia del Oriente cristiano, que consiste en una breve invocación —que siempre contiene el nombre del Señor—, repetida lentamente, imitando la respiración; la invocación que se repite (por ejemplo, "Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí") está llena de significado religioso (Lc 18, 13). Según la tradición oriental esta invocación debía pasar de la cabeza al corazón, entrar en el ritmo de la respiración y empapar a toda la persona. Ciertamente nosotros, los occidentales, nos vemos tentados de mecanizar este procedimiento (rosario, coronilla, etc) tomar las cosas de un modo meramente exterior, caer en exageraciones. Por eso, conviene subrayar que, si se adopta "la oración de Jesús", cada uno debe adaptarla a su propio temperamento. En todo caso, existe un ritmo de oración que, una vez conseguido, nos acompaña y nos permite perseverar en este diálogo con Dios con alegría y hasta con gusto interior, con una satisfacción que nos llena el corazón y que es la prueba de que seguimos la gracia de Dios, que nos llama a la oración continua y no que obramos sólo por nuestro esfuerzo puramente humano.

Una manera sencilla de adquirir este ritmo de oración es seleccionar frases, densas de sentido, que se repiten constantemente, pasando a cada frase una cuenta del rosario. Y hacerlo así mientras se encuentre gusto en la primera frase elegida, "sin tener ansia de pasar adelante" mientras me satisfaga (EE 76); y luego pasar a otra frase… y a otra. Dándole siempre sentido a la frase que se pronuncia, aplicándosela a sí mismo, a su situación o problemática actual y personal, familiar o comunitaria.

Las frases pueden ser tomadas de la Sagrada Escritura. Pueden ser frases del Señor: "No he venido a llamar a los justos" (Mt 9, 13) o "Padre, si quieres- pero no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22, 42). O de alguno de los personajes que forman parte de "cada misterio". Por ejemplo, la confesión de Pedro en Cesarea: "Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo" (Mt 16,16). O las palabras de la Virgen cuando encuentra al Niño en el templo: "Hijo, ¿por qué nos has hecho esto?" (Lc 2, 48). Y así por el estilo.

Podemos también tomar frases de la Liturgia de las Horas. Por ejemplo, el responsorio de Laudes o Vísperas: "El Señor es mi pastor, nada me puede faltar" o "Escucha, Señor, mi voz; espero en tu palabra". O la antífona de un Salmo e incluso el versículo de un salmo que, como vimos antes, tiene su ritmo (antitético o sintético). Pueden ser también frases del Misal. Por ejemplo, las antífonas de entrada: "El Señor ha liberado a su pueblo" o "El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré?". O las antífonas del salmo responsorial; "Señor, Dios mío, mi alma tiene sed de ti"; "Buscad al Señor y él os dará vida". O las antífonas del ofertorio o la comunión: "Grandes cosas se han dicho de ti, María, porque el Todopoderoso ha hecho en ti maravillas".

Lo importante es que cada frase sea breve y rítmica y que esté llena de sentido para el que la pronuncia. A veces puede convenir inventar uno mismo la frase, imitando una frase de la Escritura o modificándola de acuerdo con el estado de ánimo o la petición que se quiere hacer. Por ejemplo, cuando se quiere interceder por otro, cambiando "El Señor es mi pastor" por "El Señor es nuestro pastor, nada nos puede faltar".

La cima de toda oración cristiana es la frase de Jesús en el Huerto: "Padre… no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22, 42). O la que pronunció en la cruz: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" (Lc 23, 46). O la de la Carta a los hebreos: "He aquí que vengo, oh Dios, a hacer tu voluntad" (Heb 10, 7). O aquella frase con la que Ignacio termina la Contemplación para alcanzar amor: "Tomad, Señor, recibid toda mi libertad" (EE 234).

Si es posible, conviene decir la frase en voz alta, oyéndose a sí mismo. Nos hemos acostumbrado a leer o a pronunciar sólo con nuestra mente nuestras oraciones vocales o nuestras lecturas bíblicas. Y esto no hace bien a nuestra vida de oración: parafraseando un dicho de san Agustín, leer en voz alta es leer dos veces.

La rectitud de intención

San Ignacio, en el Preámbulo para hacer elección, dice que, "en toda buena elección *…+ el ojo de nuestra intención debe ser simple (no torcido), solamente mirando para lo que soy creado; es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; y así, cualquier cosa que yo eligiere, debe ser la que me ayude para el fin para que soy creado…" (EE 169), que es la gloria y servicio de Dios y, consiguientemente, mi salvación (EE 23).

Debemos tener siempre este "ojo de nuestra intención simple", elijamos o no, y por eso conviene renovarlo. Por ejemplo, al comienzo de cada día; también con frecuencia durante el día. Debemos procurar tener la intención recta en todas nuestras obras, buscando en ellas siempre la voluntad de Dios y su gloria. "Tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas las cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por sí misma y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por el temor de penas ni esperanza de premios, aunque de esto deben también ayudarse" (Constituciones, 288).

Hay muchas maneras de buscar y servir a Dios nuestro Señor. Y la primera es servirlo por temor de las penas que merecemos por las veces que no cumplimos con su voluntad: no digamos la que se expresa bajo la pena de pecado mortal —y, por consiguiente, del infierno— en los mandamientos de la ley de Dios; sino la que se expresa en sus "consejos" y bajo pena de imperfección o la que —por la pequeñez de la materia o inadvertencia— implica cometer un pecado venial y merecer la pena consiguiente, pequeña o grande, según la materia o la advertencia y deliberada voluntad. Este temor servil es bueno y es un don de Dios, porque, "donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho" (EE 370); más aún, hay que pedirlo, "para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de la pena me ayude para no venir en pecado" (EE 65, 2o preámbulo).

La segunda manera de buscar y servir a Dios nuestro Señor es hacerlo por el premio que esperamos de la gloria; es buena manera y mejor que la primera. San Ignacio pretende que pasemos adelante, que levantemos más el corazón y que tengamos más altos los pensamientos: como dice san Pablo, "aspirad a los carismas superiores…" (1 Cor 12, 31). Esto es, en este caso, buscar y servir a Dios por Dios y puramente por sí mismo, por su infinita bondad, por ser Dios quien es, que es el mayor de todos los títulos.

Hay mucha diferencia entre el servir del esclavo, el servir del empleado y el servir del hijo. Porque el esclavo sirve a su señor por temor del castigo y del azote. El empleado sirve a su amo por la paga y galardón que espera de él y, si anda diligente en servirlo, es porque de esa manera piensa obtener beneficios. Pero el hijo sirve a su padre por amor y tiene mucha cuenta de no ofenderlo, no por temor del castigo —no lo teme cuando ya es grande— ni por lo que espera haber de él, sino por puro amor. Y así el buen hijo, aunque su padre sea pobre y no tenga nada que dejarle, lo sirve y honra, porque lo merece por ser su padre y el darle contento tiene por suficiente premio de su servicio y trabajo. Pues así debemos nosotros servir a Dios, porque nos ha hecho Dios esta gracia, que no sólo nos digamos sus hijos, sino que lo seamos (1 Jn 3, 1).

En esta rectitud de intención hay tres grados, por los cuales puede uno ir creciendo. El primero es cuando uno solamente pretende y busca la gloria de Dios, de manera que en las cosas que hace todo su contento es en Dios y que está allí cumpliendo y haciendo la voluntad de Dios, olvidado de este mundo. Como dice san Ignacio, "apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las creaturas, por ponerle en el Creador de ellas, a él en todas amando y a todas en él, conforme a su santísima y divina voluntad" (Const. 288).

El segundo grado puede ser cuando uno no solamente está olvidado de todas las cosas exteriores, sino también de sí mismo, no amándose a sí mismo, sino en Dios y por Dios y para Dios.

Hemos de estar tan olvidados de nosotros y de todo nuestro provecho e interés y amar tan pura y perfectamente a Dios, que en los bienes que de su mano recibiéremos, así de gracia como de gloria, todo nuestro contento y regocijo sea, no por nuestro bien y provecho, sino porque en aquello se cumpla la voluntad y contento de Dios, como lo hacen los santos en el cielo, donde más se alegran en el cumplimiento de la voluntad de Dios y están tan transformados en él y tan unidos con su voluntad, que la gloria que tienen y la buena suerte que les cupo no la quieren tanto por el bien y provecho que a ellos les viene ni por el contento que reciben, como porque huelga Dios en ello y es aquella su voluntad.

El tercer y último grado de amor de Dios es cuando uno está tan olvidado de sí, que no mira ya en lo que hace si se agrada Dios de mí, sino en agradar y contentar a Dios.

Decía san Pedro Fabro: "*Yo siempre he andado a buscar revestirme de devoción y de otros cualesquiera aderezos con que pudiese atraerlos a ellos —es decir, a Dios y a sus santos— hacia mí y hacerme amable a ellos y agradable; pero no he buscado cómo ir hacia ellos, atraído por ellos, lo cual sería muy fácil, dado que podía contemplar los bienes que en sí tienen y con los cuales son en sí tan amables y agradables… Denme el Padre todopoderoso y el Hijo y el Espíritu Santo gracia para que sepa y pueda y quiera procurar y pedir a un mismo tiempo dos cosas: a saber, ser amado de Dios y de sus santos, y amar a Dios y a sus santos. De aquí en adelante más cuidado he de poner en lo que es mejor y más generoso y que yo menos he hecho, es a saber, más querer amar que ser amado. Y por eso he de buscar con más diligencia aquellas señales que me puedan mostrar que amo, que no las que muestran que soy amado. Y estas señales serán los trabajos por Cristo y por el prójimo, conforme a aquello que dijo Cristo a san Pedro: ¿Me amas más que estos? Apacienta mis ovejas. Atiende, pues, a ser primero Pedro, para que después seas Juan, el cual es más amado. Hasta ahora has querido ser primero Juan y luego Pedro. Hasta ahora he andado yo muy solícito en procurar aquellos sentimientos de los cuales se puede tomar indicio de ser uno amado de Dios y de sus santos, pues lo que más quería entender era cómo se habían respecto de mí. Y esto no es malo, antes es lo primero que ocurre a los que caminan hacia Dios: o, por decirlo mejor, tratan de hacerse a Dios propicio… Solemos, pues, no procediendo mal, en los principios de nuestro vivir bien, andar principalmente solícitos de contentar a Dios en nosotros mismos… Hay, sin embargo, cierto tiempo —cuál sea, sola la unción del Espíritu Santo a cada uno de los que van rectamente aprovechando se lo enseña—, en el que se nos concede y se nos exige que no queramos ni procuremos tan principal y primariamente ser amados de Dios, sino que nuestro principal empeño debe ser amarle a él y que se lo mostremos, como dice EE 230, que "**el amor se ha de poner más en las obras**…"; esto es, que no andemos averiguando cómo se ha respecto de nosotros, sino cómo se ha él en sí mismo y en las otras cosas, y qué es lo que en las cosas le agrada o desagrada a él…*" (Memorial, 197 ss.)

Lo contrario a la rectitud de intención es el hacer nuestras obras por vanagloria o por otros respectos humanos (por contentar, por ejemplo, a los que nos ven).

La vanagloria es, según toda la tradición, un ladrón muy sutil que suele tratar de asaltarnos y robarnos todas las obras buenas: entra tan oculta y disimuladamente que, muchas veces, antes de que sea sentido y conocido, nos ha robado y despojado. Dice san Gregorio que la vanagloria es como un ladrón disimulado que se junta con un caminante, fingiendo que va el mismo camino; y después, cuando está más descuidado y seguro, le roba y lo mata.

Pero notemos que, en este pecado capital, "una cosa es sentir y otra consentir": no está mal en que nos venga un pensamiento de vanagloria después de haber obrado, sino el consentir en él. El

consejo que nos da san Ignacio en la última regla "para sentir y entender escrúpulos…" dice así: "Cuando la tal ánima buena quiere hablar u obrar alguna cosa dentro de la Iglesia… que sea en gloria de Dios nuestro Señor, y le viene un pensamiento de fuera para que ni hable ni obre aquella cosa, trayéndole razones aparentes de vanagloria o de otra cosa, etc.; entonces debe alzar el entendimiento a su Creador y Señor; y si ve que es su debido servicio, o a lo menos no contra, debe hacer diametralmente contra la tal tentación, según aquello de Bernardo que respondió: ni por ti lo comencé, ni por ti lo terminaré" (EE 351).

Hay otra señal de no tener rectitud de intención y es el recibir tristeza cuando se ve a otro progresar en la perfección o tener éxito en su trabajo con los prójimos. Es la envidia, que no le permite a uno gozarse del bien que se da o se realiza por medio de otro.

PRIMERA SEMANA DE E.E.

La oración en la Primera semana

La *Lectio Divina* (Dei Verbum VI)

Es una expresión que viene de la tradición y que significa propiamente lectura divina. Y no es mero estudio, sino que es un auténtico momento de oración, la trama de toda la vida espiritual de la Iglesia, la raíz de toda espiritualidad cristiana y no propia o exclusiva de una u otra espiritualidad, aunque en su difusión contribuyó mucho san Benito. Es una lectura de la Escritura, que es la misma palabra de Dios que hoy se nos revela en el misterio del Verbo encarnado (Heb 1, 2: "En estos últimos tiempos Dios nos ha hablado por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todo"). Pero la *lectio divina* puede ser también hecha en ciertos textos de los Padres y en ciertos libros "clásicos", como la Imitación de Cristo.

La lectio divina es también una actividad espiritual compleja, progresiva, hecha por etapas o momentos sucesivos: **la lectura, la meditación, la oración y la contemplación**… pero que se integran los unos con los otros.

El primer escalón es la *lectio*, que consiste en leer y releer el texto de tal manera que emerjan sus elementos más significativos y sobresalientes (se entiende, de cada lector). Hay que "mascullar" —o masticar— las palabras que se leen, a la vez que se piensa en lo que se está mascullando. Es lo que significa aquel pasaje de 1 Sam 1, 12-13, cuando el sacerdote Elí, viendo que Ana movía los labios y no oyendo lo que decía, creyó que estaba ebria. Se puede leer el texto con un lápiz en la mano y, si no se puede subrayar el texto, copiar algunas de sus frases en papel aparte. No todas, sino las más importantes… o algunas palabras de las mismas: los verbos, los tiempos de la acción, los adjetivos o sustantivos, etc.

A veces nuestra lectura de la Escritura nos resulta árida, porque la leemos como se lee una novela o una noticia en el diario: es palabra de Dios que él nos dirige de corazón a corazón y como esperando una respuesta de fe, de esperanza y de amor. Debemos darle todo su valor a esa frase que se dice, en la lectura litúrgica, al terminar de leer un trozo de la Escritura: decimos que "Es palabra de Dios" y debemos creer que es así, que Dios nos ha hablado a cada uno de nosotros a través de las palabras de la Escritura que acabamos de leer o de oír. Cada frase que se lee de la Escritura debe considerarse como un mensaje, una provocación al amor, lanzado por un Dios impaciente de hacerse amar. Esta es, en definitiva, la razón por la cual esta lectura se llama "divina": en ella, es Dios quien toma la iniciativa, quien nos habla, quien nos dirige su palabra. La actitud que nos cuadra no es la de mero lector, sino de "oyente de la Palabra", pero no sólo para oírla, sino para ponerla por obra (Sant 1, 22-25).

El segundo escalón es la meditación y supone el texto leído, releído… triturado, para decirlo con una frase gráfica. Meditar quiere decir aquí "rumiar". Esto es como hacer una relectura (o midrash) del texto, a la luz de otros textos, como hacía la Virgen, según Lucas, cuando "guardaba todas estas cosas y las meditaba (symballousa) en su corazón" (Lc 2,19): en esta ocasión, lo que la Virgen contemplaba —que el Niño se hubiera quedado en el templo, sin avisarles previamente de ello— era difícil de comprender. Por lo tanto, sería una reflexión envuelta en petición al Señor de su luz y de su gracia, para poder comprender. Puede ayudar a esta reflexión el buscar otros textos de la Escritura que reflejen la misma situación, pero en otros personajes: Abraham, Moisés, David… o el mismo Jesucristo, en otros momentos de su vida.

No se trata de una exégesis propiamente dicha que tiene sus reglas técnicas, precisas, a partir de los textos originales, sino de una búsqueda de contacto con el texto, a la luz de otros textos. A esto pueden ayudar los textos en el margen o en notas de la Biblia. Puede ayudarnos a esta meditación el hacernos preguntas, entrando en diálogo con la palabra de Dios: ¿qué me dice?, ¿qué actitud me sugiere por medio de este pasaje?, ¿qué misterio me revela? Y también,

hablando con el mismo Señor que nos habla: ¿qué profundidad del corazón humano me descubres?, ¿qué me quieres advertir?

Esta meditación está muy unida a la etapa anterior, de la *lectio*. "La boca del justo meditará la sabiduría", dice el salmista (Sal 37 *36+, 30). Quiere decirnos que no se trata de una actividad meramente intelectual, mental, como hoy entendemos cuando hablamos de "meditación", sino de una actividad a la vez mental y vocal, del corazón y de los labios: ni sólo del corazón —o la mente— ni sólo de los labios, sino de ambos a la vez.

En los textos monásticos griegos y coptos, el vocablo "metete" —en latín, *meditatio*— no significa, las más de las veces, lo que entendemos hoy por "meditación", aunque tampoco se excluye este sentido, sino el pronunciar —o rumiar— las palabras sagradas, no sólo en orden a aprenderlas de memoria sino para asimilarlas, para grabarlas en nuestro corazón. En este ejercicio intervenía el hombre entero: el cuerpo, pues la boca pronunciaba repetidamente el mismo texto; la memoria que lo retenía; la inteligencia que se esforzaba por penetrar la profundidad de su significado; la voluntad, que se proponía llevarlo a la práctica ("las tres potencias" del alma, EE 50-52). Hasta mediados de la Edad Media no se llegó a distinguir claramente entre oración vocal y mental: antes de esa fecha difícilmente podía concebirse una persona que orara sin levantar, a la vez, la voz; la oración vocal no era, de ninguna manera, un grado inferior de oración, sino la única oración que se conocía. ¿Será por esto que san Ignacio al hablar de "meditación" y de "contemplación", termina siempre una y otra con oraciones vocales: el Avemaría, el Alma de Cristo, el Padrenuestro? Al final del libro de Ejercicios, enseña dos maneras de oración vocal: una, deteniéndose en cada palabra de la oración vocal, "contemplando la significación de cada palabra…" (EE 240-257); otra, pronunciando rítmicamente, al compás de la respiración, cada palabra o frase de la oración vocal elegida (EE 258-260). En pocas palabras, en la antigüedad cristiana la diferencia, entre oración vocal y mental era menor de la que hoy establecemos, porque no había ninguna oración vocal que no fuera, a la vez, mental. SI la oración deja de ser vocal para ser mental, no es por desprecio a la oración vocal, sino por simplificación de la misma.

El tercer escalón de *la lectio divina* es la oración. En un cierto punto, la meditación deja de serlo para convertirse en oración; aunque la meditación es ya oración, ahora lo es de un modo más evidente. Esta oración puede tomar la forma de una conversación —san Ignacio dice "Coloquio" (EE 53-54. 109, 147…)— con el Señor, en cuya presencia y bajo cuya mirada me siento ya desde el comienzo de la *lectio divina* (EE 75); o manteniéndome delante de él en un silencio amoroso, aunque esto corresponde más bien al momento posterior de la misma *lectio divina* que se llama "contemplación".

Hay que orar todo el tiempo que se pueda permanecer así sin distracciones y, cuando se advierte que estas vienen y no se van con facilidad, hay que pasar al momento siguiente de la contemplación… o volver a comenzar con la *lectio divina*. San Benito decía que "la oración debe ser breve y pura" y entendía por "pura" una oración sin distracciones. Y por eso, para algunos, será más breve, porque no están acostumbrados a estar aún —por gracia de Dios, se entiende— sin distracciones. Una manera de mantenerse en la oración —o coloquio— es, manteniendo el tema, cambiar de interlocutor: comenzar, por ejemplo, con la Virgen, hablar luego con el Señor y terminar con el Padre… o con el Espíritu, maestro de oración (Rom 8, 26-27), dejándolo a él orar en nosotros "con gemidos inefables".

Es el "**triple coloquio**", tan recomendado por san Ignacio en momentos claves de los Ejercicios (EE 63, 147, 156, 168, 199), que termina con un Avemaría, un Alma de Cristo y un Padrenuestro o con el *Veni Creator*.

El cuarto y último escalón de la *lectio divina* es la contemplación: olvidando los detalles, se contempla el misterio de Dios que está en cualquier página de la Escritura y que ha sido descubierto en los momentos anteriores (lectura, meditación, oración). Una manera de contemplar es simplificar el coloquio del momento anterior, convirtiéndolo en simplemente "escuchar" lo que Dios nos dice, adorar, ofrecerse, agradecer… o también simplemente mirar (como aquel viejo aldeano que le decía al santo Cura de Ars: "Él me mira y yo lo miro").

Si la *lectio divina* era hasta ahora una escucha activa, la contemplación —último momento de la misma— es el momento pasivo de la intimidad. Y es importante porque, de hecho, sólo a nivel de esta intimidad comenzamos a conocer a Dios en la experiencia, en el corazón y no sólo con la cabeza, con la inteligencia. Ciertamente, Dios puede dar la contemplación sin pasar por la palabra de la Escritura; pero, de ley ordinaria, es la lectio divina la que la suscita en nosotros de un modo más durable (C. M. Martini, "¿Por qué Jesús hablaba en parábolas?"; A. De Mello, "Sadhana, un camino de oración").

Las distracciones en la oración

La oración mental —meditación o contemplación, como dice san Ignacio— está sujeta a un enemigo extremadamente acosador y multiforme: la distracción. Conviene conocerla en su variedad, para saber responder a la misma en cada caso.

En general, podemos designar como distracción todo aquello que tiende a arrancarnos del recogimiento inicial y a "distraernos" de Dios; o sea, de los pensamientos y sentimientos que lo tienen a él por objeto.

Distingamos dos clases de distracciones: La simple distracción, sin acompañamiento de una tentación especial, es negativamente mala, en el sentido de que su malicia consiste simplemente en disputarnos los bienes de la oración. Su consecuencia es, pues, un "dejar de ganar" en el orden espiritual: se la puede comparar con esas moscas que distraen, zumbonas, fastidiosas, pero sin un aguijón que dañe.

La segunda distracción implica además la tentación turbadora y peligrosa. Su malicia es positiva, en razón de que, en este caso, los pensamientos e imaginaciones que nos disputan el trato con Dios son malos, tienden no solamente a hacernos perder el fruto de la hora de oración, sino además a hacernos cometer pecados: si cedemos, no hay solamente "cese de ganancias", sino una pérdida espiritual. Se las puede comparar con una avispa que nos pica con su aguijón.

En la primera clase, o simple distracción, se debe aún distinguir dos variedades distintas entre sí: por una parte, las distracciones amorfas de fatiga, de atonía, que más que en sustituir pensamientos profanos a los divinos, consisten simplemente en "no pensar": se trata de una especie de sopor, de "estar en blanco" o "en el vacío", en los confines del sueño y de la vaga fantasía. Por otra parte, están las distracciones definidas, durante las cuales los sentimientos, las imaginaciones y los pensamientos profanos, aunque no culpables en sí mismos —por ejemplo, sobre asuntos de la salud o del trabajo—, sustituyen a los que se refieren al tema de la oración y del trato con Dios.

¿Cómo poner remedio a todas estas simples distracciones?

Ante todo, nadie puede estar libre del primer tipo de las simples distracciones, sobre todo en momentos de convalecencia o de especial fatiga. Más aun, puede ocurrir que se hagan crónicas, habituales, sobre todo a ciertas horas (inmediatamente después de levantarnos o después de la siesta). Tampoco se puede escapar del segundo tipo de las simples distracciones cuando se está ocupado —o preocupado— por algún asunto, cuando una inquietud o un interés particular nos solicitan más de lo ordinario.

Pero un remedio indirecto, muy eficaz para ambas variedades de estas simples distracciones, es volver al tema de la oración y al trato con Dios nuestro Señor, en el momento en que caemos en la cuenta de que nos hemos distraído. También los actos de oración y de docilidad a Dios, hechos durante el día; y por "Dios" entendemos aquí todas las cosas que dicen relación con él, como por ejemplo, la humanidad de Cristo, la santísima Virgen, los santos.

En resumen, fortalecer lo espiritual en nosotros, con actos que compensen los momentos de simples distracciones.

El remedio directo para el primer tipo de estas simples distracciones es un esfuerzo tranquilo, apacible y suave. Dejarse estar completamente no es bueno, ni para el espíritu ni para el cuerpo: este embotamiento —primera variedad de la simple distracción— no aprovecha ni a uno ni a otro.

Si no podemos mantenernos de otra manera en la presencia de Dios y en el tema de la oración, tomemos un libro, hagamos actos tranquilos de fe, de esperanza y de amor a Dios, de docilidad; algunas oraciones vocales, como el Padrenuestro, el Avemaría o versículos de salmos, que repetiremos rítmicamente (casi al compás de la respiración). En resumen, resistir suavemente, pero resistir a la invasión del sopor.

En cuanto al segundo tipo de simples distracciones, o distracciones definidas sobre problemas que nos preocupan, el remedio directo consiste en insistir en el recogimiento inicial, repitiendo los actos iniciales —mirada del Señor (EE 75), petición de la gracia de servirlo aquí y ahora (EE 46), petición propia de la hora de oración…— y no ceder.

A veces es útil, cuando se está verdaderamente poseído por un asunto, volverlo hacia Dios y hacer oración —en especial de petición— sobre él; pero a condición de hacer verdaderamente oración y no dejarse llevar, sin resistencia, a preocupaciones o consideraciones puramente naturales y humanas. En otros términos, hacer de la distracción preocupante una ocasión de trato con nuestro Señor y, sobre todo, de petición al mismo.

La otra especie de distracciones —las que turban y son peligrosas— comprende también dos variedades. En primer lugar, las distracciones que deprimen: uno se encuentra ante Dios en la sequedad, la indigencia y la impotencia naturales, "sin fe, sin esperanza, sin amor, hallándose —la persona— toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Creador y Señor" (EE 317).

Uno se halla totalmente profano y natural, "hombre viejo", "mundano" y, por tanto, hastiado de orar, con un sentimiento de inutilidad, de fastidio de lo que se está haciendo. O bien, porque la vista de nuestros pecados y miserias tiende a apartarnos de orar, a desalentarnos, a desesperarnos: "¡No hay lugar para ti en la casa de Dios… fuera los perros!". Y el resultado práctico es que tanto en un caso como en el otro nos apartamos de la oración, ya porque es inútil, indeseable, pesada o bien porque, aunque deseable en sí, nos es inaccesible, nos está vedada por nuestras limitaciones.

En segundo lugar, existen distracciones que son tentaciones definidas, en el curso de las cuales nos son sugeridos pensamientos, sentimientos o imaginaciones culpables; por ejemplo, de cólera, de duda, de blasfemia, de desesperación, de amargura consentida, de complacencia en el mal de los demás, de celos, de amor propio, de autocomplacencia, de orgullo, de vanidad, de sensualidad, de impudicia, etc. Esta variedad de distracciones son como insectos con dardos de toda especie, desde el mosquito de la vanidad más insoportable por su zumbido que por su picadura, hasta el pesado moscón azul de la lujuria.

El remedio para todas estas tentaciones es triple: preventivo, indirecto y directo.

Preventivamente, es muy importante saber y recordar que la tentación turbadora y peligrosa es la escuela normalmente necesaria de las altas virtudes, especialmente de las virtudes teologales. No hay, pues, que temerlas ni deplorarlas excesivamente: con la gracia que tenemos, podemos y debemos no solamente superarlas, sino sacar de ellas un gran provecho espiritual.

El remedio indirecto consiste en la práctica de la oración durante el día y de la unión con Dios, que son generalmente mucho más fáciles de practicar fuera del tiempo de la oración propiamente dicha que durante ella, en los períodos agudos de la tentación.

El remedio directo e inmediato consiste, en las tentaciones de depresión, en discernir —con la ayuda del director espiritual o del confesor— si esos pensamientos y sentimientos deprimentes para nosotros son una simple y pura tentación para disgustarnos de la oración y del servicio de Dios o si nacen en una visión espiritual, mal interpretada, que Dios se digna darnos de nuestra nada y de nuestra miseria.

En este segundo caso, hay que purificar nuestra vida y dejarlo obrar a Dios. Y reconoceremos que viene de Dios si nos humilla sin desalentarnos (en este caso, la tentación consiste en la "depresión" y no en el conocimiento de sí mismo que la causa).

En el primer caso, en cambio, hay que reaccionar valientemente contra el hastío: no ceder en nada, no modificar en nada nuestros hábitos de oración o de penitencia, antes bien, agregar algo (EE 13, 319).

En el segundo caso, el de las tentaciones durables, si estas son violentas, lacerantes, acosadoras… o bien sutiles, razonadoras, envolventes… hay que manifestarse breve pero claramente a su director y obedecerle, tener confianza en lo que nos diga, apoyarnos en su palabra y permanecer en paz, oponiendo al enemigo desautorizaciones rotundas, tranquilas, absolutas, en forma de actos de fe, de abandono, de esperanza, de amor. Después, una vez hecho esto, quedar en paz ante Dios, ser paciente "como una oveja ante quien la trasquila" (Is 53, 7), como Jesús frente al cáliz de su pasión.

En resumen, no hay que discutir con el tentador, ni agotarse en esfuerzos inútiles, sino decir "sí" a toda voluntad de Dios y "no" a todo lo que no es ella; y luego callar y aguantar, en la esperanza y la fe, cuya escuela son estas mismas tentaciones.

Todas estas distracciones —al menos en su comienzo— son involuntarias. Existen otras tentaciones que son voluntarias. Más aun, pueden haber sido involuntarias en su comienzo, pero consentimos en ellas y se hacen voluntarias. Por ejemplo, cuando estamos haciendo la oración nos acordamos de un compromiso que tendremos después de la oración y salimos de esta para preparar un libro o para tomar un apunte. Son distracciones voluntarias que tal vez no duran mucho, pero… debemos pedir perdón a Dios por las mismas, porque indican poca conciencia de la presencia del Señor, o "impertinencia" en el trato con Él.

Tenemos que tener cuidado, al darnos cuenta de una tentación voluntaria, de no perder tiempo con la falsa vergüenza o con una tristeza mala que "lleva a la muerte" (EE 315). Débanos arrepentimos de inmediato y volver a nuestra oración con el Señor en la que estábamos. Un buen acto de verdadero arrepentimiento, ese que nos levanta y nos lleva hacia Dios —como al hijo Pródigo, que "se levantó se fue hacia su padre" (cf. Lc 15, 20) nos puede hacer ganar más de lo que perdimos con la distracción voluntaria.

La desolación en la oración. Salmo 44

El Salmo 44 nos puede introducir en la consideración de la desolación. Tiene un cuádruple movimiento que le da intensidad dramática: 1) La fe y confianza de Israel se basa en las grandes gestes de su historia (2-9). 2) Pero ahora se siente abandonado (10-17). 3) Y por más que se examina, no encuentra que haya faltado contra una obligación de la alianza (18-22). 4) Y por eso recurre, en nombre de la alianza, al mismo amor de Dios que ha descubierto en su historia pasada (23-36).

El recuerdo de los días antiguos se transmite de padres a hijos pero "Tú solo, oh Dios mío, decidías las victorias". Israel no aleja del pensamiento ni del corazón esta historia maravillosa que los padres les contaron, más aun, no deja de celebrar "por siempre su Nombre"' en la liturgia. Pero ahora todo ha cambiado: se siente "rechazado y confundido" (v. 10), dando el sí al adversario" (v. 11). "En medio de los pueblos nos has desperdigado" (v. 12), "vendes a tu pueblo y nada sacas" (v. 13). Padece la irrisión, burla y escarnio, mote nos haces entre las naciones. Todo el día la ignominia está ante mí (v 14). ¿Qué pensar, cuando todo parece demostrar que Yahveh repudia a su pueblo, le quita su antiguo afecto y manifiesta hacia él una indiferencia peor que la cólera: "¿Por qué olvidas nuestra opresión, nuestra miseria?" (v. 25). En un esfuerzo supremo y haciendo "de tripas corazón", Israel se examina, tratando de descubrir en qué ha podido ofender a Yahveh: ¿se ha olvidado de él? (v. 21), ¿ha recurrido en su oración a un dios extranjero? (ibid.), ¿ha "violado la alianza"? (v. 18), ¿se habrá apartado de sus caminos? (v. 19).

En este examen Israel da testimonio de sí mismo, a los ojos de un Dios "que de corazón conoce los secretos": no, no hemos olvidado "el nombre de nuestro Dios, ni hemos alzado nuestras manos recurriendo a un dios extranjero" (v. 21).

Ahora bien, si esto es así, Israel puede recurrir al Dios de la alianza, a su fidelidad, que es una con su misericordia (Sal 89, donde el binomio amor-lealtad es una constante). "Por ti se nos mata cada día" y no por nuestra culpa (v. 23); "como a ovejas de matadero se nos trata" (ibid.). "Despiértate ya, levántate" (v. 24), "¡álzate, ven en nuestra ayuda, rescátanos por tu amor!" (v. 27). Se podría decir —supuesta la inocencia de Israel— que Yahveh deserta de su propia causa, deja su propia obra, abandona al pueblo que ha elegido para realizarla…¡Yahveh tiene que ser fiel a su designio! Dios que viene a nuestro encuentro y Dios que se aleja de nosotros: ¿qué cristiano no lo ha experimentado alguna vez en su vida?

Al sentir la lejanía de Dios —desolación, aridez, sequedad o como quiera llamársela—, su improviso silencio, su aparente desaparición de nuestras vidas —cuya plenitud era— se experimenta un cierto descontento o desagrado y poco falta para que se llegue a dudar de todo, incluso del amor de Dios por nosotros.

Si Dios se ha alejado, ¿es porque hemos pecado contra él? Es la primera causa que Ignacio da de la desolación: el "ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros Ejercicios Espirituales" (está hablando de un ejercitante, pero lo mismo vale de las infidelidades en la vida ordinaria, fuera de los Ejercicios). Así, por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros (EE 322) y sentimos la sequedad, la aridez y tantas otras formas de la desolación (EE 317).

Pero, aun así, no debemos desesperar: si nuestra conducta determinara necesariamente la conducta de Dios, el Señor no sería él, sino nosotros. Y para demostrarnos que él es el dueño y no nosotros, y que nos da o nos quita la consolación según la voluntad, san Ignacio añade, como otra causa de la desolación: el "darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros tener o no tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, más que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y para que en cosa ajena no pongamos nido, atribuyéndonos a nosotros la devoción o las otras partes o

manifestaciones de la consolación espiritual" (EE 322). Añade otra causa de la desolación, que no depende de nuestra tibieza o negligencia: el "probarnos para cuántos somos y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y gracias crecidas" (EE 322).

Cualquiera sea la causa de la desolación —incluso cuando es por nuestra culpa— no debemos desesperar, porque es cierta esta afirmación. "Si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo" (2 Tim 2, 13). "Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro" (1 Cor 1, 9). Por eso san Ignacio recomienda al que está en desolación que "trabaje en estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen, y piense que será presto consolado, poniendo con el auxilio divino, "el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta" (EE 320) las diligencias "contra la tal desolación, como está dicho en la regla sexta" (EE 321). Y vuelve a insistir: "piense, el que está en desolación, cualquiera que sea la causa de la misma" (EE 322), "que puede mucho, con la gracia suficiente, para resistir a todos los enemigos, tomando fuerzas en su Creador y Señor" (EE 324).

Cualquiera sea la causa de la desolación —incluso cuando es por nuestra tibieza o negligencia—, debemos tener paciencia. Más aun, saber que "aprovecha mucho el intenso mudarse contra la misma desolación" (EE 319) y, además, "nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación" (EE 318).

Una de las peores tentaciones del "enemigo de la naturaleza humana" —como san Ignacio designa frecuentemente al demonio (EE 7, 8, 10, 12, etc.)— es hacernos desesperar por nuestras faltas y, cuando la desolación es causada por nuestra tibieza o negligencia hacernos pensar que no hay remedio. O, peor aún, si ponemos los medios para salir de nuestra tibieza o negligencia, y llevamos a la práctica el consejo ignaciano del "intenso mudarse contra la misma desolación", vamos a ser "automáticamente" consolados.

La desolación —en el caso de que sea por nuestra tibieza o negligencia— la permite el Señor para llamarnos la atención y hacernos volver, arrepentidos, hacia él; aunque no por eso nos dé de inmediato la consolación, como respuesta "automática" a nuestro arrepentimiento.

Lo que busca el Señor con esta prueba no es —sobre todo cuando es por nuestra tibieza o negligencia— nuestra desesperación, sino el arrepentimiento. Y si luego de este no nos da la consolación, puede ser por cualquiera de las otras dos causas señaladas por san Ignacio: "para probarnos para cuanto somos y en cuanto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias" y para "darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción, porque en cosa ajena no pongamos nido, atribuyendo a nosotros —o a nuestro arrepentimiento— la devoción o las otras partes de la espiritual consolación" (EE 322).

San Ignacio nos dice, en una de sus reglas de discernir, que "trabaje el desolado en estar en paciencia; y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación —como es, cuando la desolación es causada por nuestra tibieza o negligencia, el arrepentimiento" (EE 321)—: pero "presto" no significa "automáticamente" ni mucho menos inmediatamente, sino sin límite de tiempo (EE 302: "fue de presto, san Pedro al monumento". De modo que este tiempo puede alargarse por cualquiera de las otras dos causas de la desolación: "para probarnos para cuanto somos y en cuanto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias" y para "darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener consolación" (EE 322).

En resumen, cuando estamos en desolación, estamos entre dos escollos —o, como dice, entre Scila y Caribdis—: el uno, el desesperarnos, pensando que está todo perdido; el otro, creer que con arrepentimos —cuando es por nuestra tibieza y negligencia— y poner los otros medios contra la desolación "automáticamente" —y por un abuso de confianza— vamos a volver a la consolación. Y el mal espíritu mucho hace para que caigamos en uno o en otro escollo. En otros términos, ni debemos desesperar de Dios ni confiarnos demasiado en lo que nosotros hagamos.

Los coloquios en los Ejercicios

San Ignacio termina toda hora de oración con lo que él llama "coloquio" (EE 53, 54, 61, 63, 71); o sea, con una conversación o plática con Dios Padre, con Jesucristo, con su Madre… o con cualquier santo o santa, añadiríamos nosotros.

"*El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor, cuando pidiendo alguna gracia, cuando culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y pidiendo consejo en ellas". "Hacer un coloquio, pensando lo que debo hablar a las tres Personas divinas, o al Verbo eterno encarnado, o a la Madre y Señora nuestra, pidiendo según en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado". "Es de advertir, como antes en parte está declarado, que en los coloquios debemos razonar y pedir según la materia de que se trata: es a saber, según que me hallo tentado o consolado; según que deseo haber una virtud u otra; según que quiero disponer de mí a una parte o a otra; según que quiero dolerme o gozarme de la cosa o 'misterio' que contemplo; finalmente, pidiendo aquello que más eficazmente acerca de algunas cosas particulares deseo. Y de esta manera puedo hacer un solo coloquio a Cristo nuestro Señor, o, sin la materia (que medio o contemplo) o la devoción me mueve, puedo hacer tres coloquios, uno a la Madre, otro al Hijo, otro al Padre*".

Hay otros coloquios en los Ejercicios Espirituales; pero se refieren a temas específicos, como el "primero, segundo y tercer pecado" (EE 53), el "infierno" (EE 71), etc. "Se hace propiamente hablando": el coloquio es una conversación o plática con Dios o con los santos. Esto es lo que propiamente llamamos oración, tanto para san Ignacio como para toda la tradición orante de la Iglesia.

Todo lo anterior —sobre todo la reflexión— es sólo preparación para lo que verdaderamente es oración. Por tanto, aunque san Ignacio mencione el coloquio al final de la hora de oración, no hay que dejarlo para el final, sino hacerlo en cualquier momento de la oración, cuando me acuerdo en presencia de quién estoy haciendo mi oración o cuando lo que medito o contemplo me mueve a ello. "Así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor": de muchas maneras podemos hablar con Dios nuestro Señor, las dos indicadas por Ignacio son sólo un ejemplo, que no agota nuestras posibilidades. A veces conviene experimentar otras maneras (como con nuestro Redentor, nuestro Médico, etc.); a veces conviene variar, incluso durante la misma oración, según el estado de alma o la materia que medito o contemplo me lo sugiere.

Los autores de la Escritura tienen su manera peculiar de hablar con Dios: **Los salmos**, por ejemplo, lo hacen con el título de Señor (Yahveh, en hebreo; Kyrios, en griego y Dominus, en latín). Como dice el Salmo 8, 2: "Señor, dueño nuestro, qué admirable es tu nombre en toda la tierra"; donde se ve que "dueño" es sinónimo de "Señor", pues, como dice el Salmo 95 (94), 7: "Él es nuestro Dios, y nosotros somos el pueblo de su pasto", o sea, "Él nos ha hecho y suyos somos" (Sal 100, 3) y debemos hacer siempre su voluntad.

De la misma manera, cada uno de nosotros tiene que tratar de hallar en su propia experiencia su manera personal de hablar con Dios y usarla en su oración. "Cuando pidiendo alguna gracia, cuando culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y pidiendo consejo en ellas": es una enumeración, que no tiene por qué ser exhaustiva; pero los tres ejemplos están muy bien elegidos y podríamos decir que abarcan sucintamente todos los temas posibles de conversación con el Señor.

En primer lugar, el pedir. Es la actitud que más nos cuadra, como pobres e indigentes que somos ante Dios nuestro Señor: sin él no podemos nada (Jn 15, 5) y con él "nada es imposible" (Lc 1, 37). Es la actitud en la que san Ignacio con más frecuencia coloca al ejercitante: al comienzo de

la oración (EE 46), antes de entrar en cada tema de meditación o contemplación (EE 48) y durante todo el curso de la oración, hasta el final de la misma.

Luego, culparnos por algún mal hecho: es una actitud propia de la Primera semana de Ejercicios, cuando consideramos los pecados (EE 48, 55…), pero debe darse durante las demás semanas. Es, por supuesto, un culparnos que no es ningún "sentimiento de culpabilidad", sino un verdadero arrepentimiento que reconoce la misericordia con que Dios nuestro Señor nos trata y que sabe recibir su perdón: como dice la Iglesia en la fiesta litúrgica de san Luis Gonzaga, ya que no hemos seguido el camino de la inocencia, sigamos el de la penitencia, que es igualmente válido.

Finalmente, comunicando nuestras cosas y pidiendo consejo en ellas: esto es importante en tiempos de Ejercicios, cuando venimos a "buscar y hallar la voluntad de Dios" (EE 1), pero es una actitud válida para cualquier momento de la vida. Además, el consejo es uno de los dones del Espíritu que reposa en abundancia sobre el Mesías Señor, como dice Isaías 11,2; de modo que es obvio que nos dirijamos al Señor Jesús para pedirle consejo en nuestras cosas.

Si pedimos consejo, debemos saber escuchar, hasta que lo oigamos. Porque el coloquio puede consistir, no sólo en hablar, sino también en escuchar al Señor en el silencio de nuestras palabras humanas. Como dice santa Teresa: "cuando parece que entendemos que el Señor nos oye, entonces es bien callar" (Moradas cuartas, cap. 3, n. 5).

Estas actitudes (de pedir, de arrepentimos, de buscar consejo y, en su momento, de callar) son, pues, un buen resumen de todas las conversaciones que podemos tener con Dios y con los santos. "Pensando lo que debo hablar": es una manera ingeniosa de preparar nuestra conversación con el Padre, con el Hijo encamado o con el Espíritu Santo—nuestro maestro de oración (Rom 8, 26-27)— o con la Virgen nuestra Madre o con cualquier santo de nuestra devoción. Es decir, no comenzar a hablar sin antes pensar cómo o qué debo hablar "según en mí sintiere" y, luego, hablar como he pensado hacerlo. Este "pensar" puede ser buscar una frase de la Escritura que exprese mis sentimientos en ese momento y repetirla pausadamente, interiorizándola como diremos a continuación. "Pidiendo según en sí sintiere": nuevamente la actitud de petición, pero esta vez vista claramente desde el mismo sujeto que hace oración. Y como en los salmos se hallan todos los sentimientos posibles de un orante ante Dios, puede convenir tener preparados diversos versículos de salmos, para expresar diversos sentimientos. Por ejemplo:

La confianza: "El Señor es mi pastor, nada me puede faltar" (Sal 23, 1). El arrepentimiento: "Lávame a fondo de mi culpa" (Sal 51, 4 ss.). La aceptación de su voluntad: "No se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22, 42). O el "sí" de la Virgen, en la anunciación (Lc 1, 38).

La actitud de escucha de su Palabra: "Habla, Señor, que tu siervo escucha" (1 Sam 3, 1-10) o "¿Qué he de hacer, Señor?" (Hech 22, 9).

Hay muchas de estas cortas frases no sólo en la Escritura, sino también en los libros "clásicos", como la Imitación de Cristo: cada uno de nosotros conoce más de una que despierta en nuestro corazón un eco profundo. Convendría, cuando se la descubre en la lectura espiritual o en la oración y se la gusta "internamente" (EE 2), escribirla en una hoja de papel y llevar esta consigo —o dentro de la Liturgia de las Horas— y recurrir a la misma durante la oración diaria. E incluso puede ser útil escribir, no sólo la frase, sino —brevemente— el sentido que para él tiene esa frase por experiencia personal; y cuando la rece, deténgase en ella "sin ansia de pasar adelante" mientras encuentra satisfacción en ella (EE 76), porque "no el mucho saber harta y satisface el ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente" (EE 2).

"***Debemos razonar y pedir****":* la actitud de petición, tan propia de nuestra situación de "pobres" (Sof 2, 3), incluye la actitud de rezar *"razonando, lo cual se puede hacer haciendo una oración*

vocal, porque debemos comprender que nuestro Dios y Señor no pretende que con nuestras palabras le descubramos nuestros deseos, pues él ciertamente no puede desconocerlos, sino que pretende que, por la oración vocal, se acreciente nuestra capacidad de desear, para que así nos hagamos más capaces de recibir los dones que nos prepara. Pedimos a Dios con palabras para que, amonestándonos a nosotros mismos con estos signos externos, vayamos tomando conciencia de cómo progresamos en nuestro deseo y, de este modo, nos animemos a proseguir en él" (San Agustín, Carta a Proba).

También se puede "razonar" de acuerdo con la materia de la meditación o contemplación, buscando en la misma motivos o razones para pedir: "Es a saber, según me hallo tentado o consolado, etc.". "Según que me hallo **tentado o consolado**": si me hallo "tentado", lo mejor es conversar con el Señor de la materia de la misma tentación; si me hallo consolado, debo —además de gozar de la consolación— agradecerla a quien me la da, que es el Señor. "Según que **deseo** haber una virtud u otra": es un caso particular del pedir, del cual arriba se habló más en general. "Según que quiero dolerme o consolarme de la cosa o misterio que contemplo": son los dos sentimientos fundamentales, o sea, el dolerme de mis pecados, de los sufrimientos de Cristo por mis pecados… o el gozarme de la alegría de Cristo resucitado, de las consolaciones que el Señor me da. "Finalmente, **pidiendo** aquello que más eficazmente acerca de algunas cosas particulares deseo": es otra frase con que Ignacio vuelve a universalizar la importancia que para él tiene la petición; sobre todo lo que nace de un deseo eficaz y no de una mera "veleidad", propia del "perezoso" (Prov 13, 4, según la Vulgata). "Y de esta manera puedo hacer un solo **coloquio** a Cristo nuestro Señor; o si la materia que medito o contemplo o la devoción me mueve, puedo hacer tres coloquios: uno a la Madre, otro al Hijo, otro al Padre": se abre el panorama a conversar con uno, o con los tres… o con más.

Los coloquios con la Virgen

El "Triple coloquio" a la Virgen, a nuestro Señor y al Padre, acaba respectivamente con el Avemaría, el Alma de Cristo y el Padrenuestro: se halla en la Primera semana, en las repeticiones (EE 63-64); y en la Segunda semana, en las meditaciones de las Dos banderas (EE 147) y de los Tres binarios (EE 156), de las Tres maneras de humildad (EE 168)… y al término de todas las contemplaciones de la Segunda (EE 159) y de la Tercera (EE 199) y Cuarta semana (EE 226).

"Un coloquio —EE 63— a nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor". Es decir, se recurre a la Madre para que nos alcance una gracia "de su Hijo y Señor". Luego al Hijo, "para que me alcance —la misma gracia— del Padre" (ibid.).

El triple coloquio tiene la estructura de una escalera, en la que de María se asciende a Cristo y de Cristo al Padre. San Ignacio usa esta misma estructura en todo momento de los Ejercicios en que necesita de todo el apoyo y de toda la ayuda posible para llegar con más seguridad al Padre. Pero esta estructura en escalera parece contradecir la Escritura. En la primera Carta a Timoteo 2, 5, Pablo dice: "Uno solo es el mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús, hombre". Con esto parece excluir el Apóstol cualquier otra mediación. Ahora bien, lo que encontramos en el triple coloquio ignaciano es precisamente la afirmación de una mediación tal de la Virgen que se plantea el interrogante: ¿cómo compaginamos este texto paulino, exclusivo o excluyente, con la mediación ignaciana de la Virgen?
Hay una solución rápida que se debe revalorizar. Es esta: la Virgen santísima intercede ante Cristo; Cristo, en cambio, intercede como único mediador ante el Padre. Esta solución tiene varios fundamentos, incluso bíblicos, que se deben tener en cuenta. El primero se encuentra en el capítulo 2 de san Juan -bodas de Caná-. Ahí encontramos que María intercede ante su hijo, Cristo, y obtiene un milagro en favor de los desposados.

Si tomamos en cuenta el carácter simbólico de los milagros en Juan —por eso se los llama siempre "signos"— estos tienen el significado de señalar un valor trascendente que va más allá de lo que la materialidad del caso indica. En el caso de Caná, san Juan da a la intervención de la Virgen en las bodas una trascendencia que no se restringía a este caso particular. En este sentido podemos decir que Juan, en este "signo" —el primero de todos los que narra en su Evangelio— nos está señalando el poder de María; más todavía, el papel propio que le corresponde a María en la economía misma de la salvación.

En otros términos, es ella quien nos entrega —por su maternidad única— a Cristo; y nos entrega las gracias de Cristo como subordinada, como es natural, a él.

El Concilio Vaticano II nos dice que la Virgen es Mediadora y Auxiliadora; "pero eso ha de entenderse en modo que en nada quite ni añada a la dignidad y a la eficacia de Cristo, Mediador único" (LG 62). Sin embargo, así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras, así también la mediación única de Cristo no excluye sino que suscita en las criaturas una variada cooperación participada de la única fuente".

El triple coloquio de la Primera semana (EE 63)

En la Primera semana, en las repeticiones de las meditaciones sobre los "tres pecados" (EE 45-53) y sobre los "pecados propios" (EE 55-61), san Ignacio nos hace hacer un triple coloquio o petición —a la Madre, al Hijo, y al Padre— sobre los pecados propios, sobre el "desorden de mis operaciones" y sobre el "mundo". Es un momento importante de los Ejercicios, cuando ya está por terminar la Primera semana.

En las tres peticiones, siempre se pide el "interno aborrecimiento", como el que se siente por un enemigo mortal: es la misma palabra que san Ignacio usa para expresar la actitud que con nosotros tienen nuestros enemigos (Mt 5, 44: "Yo os digo que hagáis bien a los que os aborrecen", según EE 278, 3o) y la que recomienda ante "el primer escrúpulo, que es todo error" (EE 348). Equivale a "tener horror" o a odiar, sin paliativos.

Respecto del pecado propio, lo único que se pide es el aborrecimiento, porque, siendo un hecho pasado, es lo único que se puede hacer. Respecto del "desorden de mis operaciones", como es —y será— un hecho siempre actual —y futuro—, pido además que "me enmiende y ordene". Es decir, que disminuya en mí dicho "desorden", pues viviendo en este mundo no puedo pretender que desaparezca. Y respecto del "mundo" lo que se pide es, además, que "aparte de mí las cosas mundanas y vanas", que evite, cuanto esté de mi parte, las ocasiones. Porque no puedo vivir fuera del mundo (1 Cor 5, 9-10), pero sí "no ser del mundo" (Jn 17, 15-16).

Se da un crescendo en los sentimientos que, según san Ignacio, el pecado debe despertar en el ejercitante a lo largo de la Primera semana. Primero, ha sido la "vergüenza y confusión de mí mismo", en el primer ejercicio o meditación de los "tres pecados" (EE 48). Luego, el "crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados" en el segundo ejercicio o meditación de los pecados propios (EE 55, segundo preámbulo). Ahora, en las "repeticiones" de la Primera semana, el "interno aborrecimiento".

Este "aborrecimiento", horror u odio, es el sentimiento contrario a aquel con que el demonio nos tienta, cuando vamos "de pecado mortal en pecado mortal", como dice la primera regla de la Primera semana. O sea, contrario a "los placeres aparentes y las delectaciones y placeres sensuales" con los que el mal espíritu intenta "más conservarnos y aumentar nuestros vicios y pecados" (EE 314).

Para conseguir todo el fruto de la Primera semana no basta con la vergüenza y confusión, ni con el dolor y lágrimas —por importantes que sean en el camino de la conversión a Dios del pecador— sino que se requiere sentir el aborrecimiento u odio, que nos hace precavidos ante la tentación de los "placeres sensuales". Lo primero que se pide, "interno conocimiento y aborrecimiento", se refiere a los pecados propios: a los actuales, considerados en el segundo ejercicio, de los "pecados propios" (EE 55-61). Sobre todo, respecto de la materia de cada pecado propio. Esto es muy útil hacerlo en los exámenes de conciencia cotidianos, pero sobre todo en el examen de conciencia "para mejor confesarse" (EE 32), para precaverse mejor y no recaer en los pecados más habituales. Puedo disminuirlos en mí y, sobre todo, puedo no admitirlos, evitando así que se conviertan en pecados —o imperfecciones— actuales.

Por último, se pide "conocimiento del mundo para que, aborreciéndolo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas". El "mundo" que aquí hay que "aborrecer" no es el mundo con el cual la Iglesia, sobre todo después del Vaticano II, debe estar en diálogo (Ecclesiam suam, de Pablo VI, tercera parte, "El diálogo"), sino el que se opone a Dios.

Todo individuo, acá en la tierra, tiene que vivir en el mundo, pero este ejerce sobre él una peligrosa influencia.

San Pablo habla a menudo del "mundo". Muchas veces, con este término se refiere, en sentido neutro, a la creación o mundo de los hombres. En efecto, Pablo habla de la "creación del mundo" (Rom 1, 20; Ef 1, 4), de la predicación de la fe por todo el mundo, de las cosas terrenas. Pero frecuentemente el Apóstol entiende por "mundo" la oposición pecadora contra Dios. El espíritu del mundo contradice al Espíritu que procede de Dios. Existe una tristeza "mundana" y pecadora, que conduce a la muerte y existen "pasiones mundanas" a las que debemos renunciar. Este mundo será condenado por Dios algún día (1 Cor 11, 32: "para que no seamos condenados con el mundo"). En una ocasión se aplica la palabra "mundo" a los gentiles, necesitados de redención, por contraste con los israelitas (Rom 11, 12-15: "su caída —la de los israelitas— ha sido una riqueza para el mundo; su reprobación ha sido la reconciliación del mundo —de los gentiles—").

El mundo, como reino del pecado, se halla en tinieblas espirituales: el mundo y las tinieblas son conceptos idénticos; por eso se nos dice que los demonios son "los dominadores de este mundo tenebroso" (Ef 6, 12). Pablo, al llevar a los gentiles de "las tinieblas a la luz", los ha librado también del "poder de Satanás" (Hech 26, 18). Los gentiles, que viven en las tinieblas (Rom 2, 29), eran antiguamente tinieblas (Ef 5, 8). Hay obras de las tinieblas. Entre la luz y las tinieblas no hay consorcio, como entre Cristo y Beliar.

Una de las principales denominaciones típicas en el estilo es la de "este mundo" o este eón, por contraste con el futuro eón de la eterna bienaventuranza. Pero es muy significativo que no se hable de "mundo futuro". Evidentemente, la razón de ello es que la palabra "mundo", con su acento terreno, no parecía adecuada para expresar el futuro reino de Dios. San Pablo, en la primera Carta a los Corintios, habla de "la sabiduría de este mundo" (3, 19), que es necedad ante Dios, de los "impúdicos de este mundo" (5, 10) y de lo perecedero de "la figura de este mundo" (7, 31).

Así como en 1 Cor 3,19 se menciona "la sabiduría de este mundo", así también poco antes se habla de "la sabiduría de este siglo". Más aun, en el mismo contexto se habla del ser sabio en este eón. Ambas expresiones llegan a usarse directamente unidas en la Carta a los efesios, cuando san Pablo habla de una conducta "según el eón de este mundo", que significa "según el proceder de este mundo". Se habla igualmente del "presente" eón, que es malo, o del eón actual. La expresión "el tiempo actual" tiene sustancialmente el mismo sentido, cuando aparece como trasfondo y escenario del acontecimiento salvífico.

Este eón corre a su fin, porque será sustituido por el eón venidero. Esto sucederá en la parusía de Jesús. Pero en la actualidad salvífica se vislumbra ya algo de lo nuevo, porque las bendiciones del reino de Dios surten efecto desde ahora: Cristo ya ha llevado a cabo la redención para librarnos del "actual eón malo" (Gál 1, 4); los cristianos han saboreado ya "los prodigios del eón futuro" (Heb 6, 5).

No obstante, para ellos sigue siendo un peligro la vida en este mundo terreno, del cual no se pueden desligar: "Al escribiros en mi carta que no os relacionarais con los impuros, no me refería a los impuros de este mundo en general, o a los avaros, ladrones o idólatras. De ser así, tendríais que salir del mundo" (1 Cor 5, 9-10). De todos modos, por muchos estragos que el pecado haya causado en el mundo, no ha podido destruirlo todo: la gracia encuentra su punto de apoyo en la naturaleza del hombre y hace posible la resistencia contra Satanás. Las energías naturales del espíritu han quedado debilitadas, pero no extinguidas.

En ningún otro escrito del Nuevo Testamento se habla del mundo en este sentido de hostil a Dios como en el Evangelio de san Juan y en su primera carta (1 Jn 3, 8; 5, 5). De suerte que, en este aspecto, supera incluso a san Pablo.

El prólogo del Evangelio se lamenta ya de la incredulidad del mundo. Y luego se habla, sin cesar, del odio, del pecado, de la fobia que el mundo tiene contra la luz.

Como contraste con el concepto de la luz, san Juan usa preferentemente el concepto de las tinieblas en que se encuentra el mundo. Nuevamente observamos que ya en el prólogo se lamenta de las tinieblas, que no han querido aceptar la luz del Logos que brilla entre ellas. Porque los hombres —se dice más tarde— prefirieron las tinieblas a la luz.

De ahí que se ponga en guardia contra el caminar en tinieblas (8, 12). En las tinieblas está la atmósfera de la muerte, no sólo de la muerte temporal, sino también —y principalmente— de la muerte espiritual, la cual será la muerte eterna en el más allá, si la vida sobrenatural no superare a la muerte: "el mundo yace en poder del maligno" (1 Jn 5, 19).

Vergüenza y confusión de mí mismo (EE 48)

Todo pecado mortal —y en cualquier pecado, aun leve, está en germen un pecado cada vez más grave, si no interviene la gracia proveniente de Dios— nos hace solidarios con "las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron en el advenimiento (de Cristo); otras porque, creyendo, no oraron según sus mandamientos" (EE 71). Pero además de esta comunidad en el mal, existe otra comunidad, esta vez de "testigos" contra nosotros: como dice san Ignacio, "discurriendo por todas las creaturas, considerar que los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos han intercedido y rogado por mí; los cielos, sol, luna, estrellas, frutos, aves, peces y animales; y la tierra, cómo no se ha abierto, creando nuevos infiernos para siempre penar en ellos" (EE 60). La escena es grandiosa, y nuestra mirada la capta descendiendo de la corte celestial hasta el paisaje familiar que nos rodea.

El pecador debe sentirse rodeado de santidad, en medio de tantas obras buenas de Dios —todas ellas beneficios para el hombre— y descubrir así que su presencia en medio de tantos dones es como una infamia, como un peligro público. A menudo le falta a nuestra conciencia de pecadores el reconocer el daño que nuestra ofensa al Creador hace a las demás creaturas: "La creación entera — dice Pablo en Rom 8, 22— gime hasta el presente y sufre dolores de parto", al ser sometida a la vanidad (v. 20).

El juicio de Dios, que experimentamos en la Primera semana de los Ejercicios, proclama esta indignidad nuestra de seguir formando parte de este "paraíso" de seres que han permanecido en gracia con él y que han seguido en comunión con los ángeles, los santos y las demás creaturas que están en paz con Dios (Gn 3,23). Así juzgados por el Señor y por todo el mundo que está en paz con él, despojados de todo contentamiento propio o vanidad, entramos en "confusión y vergüenza por mis tantos pecados" (EE 48); porque quien dice "confusión" dice también "vergüenza", pudor o rubor. Se trata aquí de una experiencia que es propia de un acusado sorprendido en flagrante delito, reducido a silencio por pruebas abrumadoras y que, por ese solo hecho, queda deshonrado ante los demás ante quienes se sonroja (EE 74: "delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes.").

Esta es la gracia que hay que pedir en la Primera semana de los Ejercicios: "confusión y vergüenza" (EE 48). Esta gracia es la respuesta adecuada al juicio divino. No se trata meramente del arrepentimiento, sincero, sin duda, pero que no tiene en cuenta la vergüenza ante los demás, que forman parte de nuestro mundo, además de la vergüenza ante Dios, que nos perdona (Ez 16, 62-63 y todo el cap. 16). Mucho menos se trata de un falso —o falaz— remordimiento, que san Ignacio llama un "morder y entristecer con falsas razones" (EE 315), que no alejan de Dios, como es propio del mal espíritu.

La "confusión y vergüenza", fruto espiritual de este juicio, no es el resultado de una argumentación lógica: es la pérdida total de la propia seguridad y de la autosatisfacción ante una situación que ya no puede ser soportada por más tiempo con los recursos habituales de la razón y de la prudencia humana. Henos aquí ente la gran cruz de Cristo, puestos en presencia de la desmesura misma, que es un "escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (1 Cor 1, 23).

La percepción de la bondad infinita del Señor pone de manifiesto, por contraste, el "misterio de la iniquidad" que nos habita (2 Tes 2, 7). De ahí en más, la única salida es, en medio de la "confusión y vergüenza", pasarse por entero del lado de Dios, asumir el punto de vista del Juez, perder la seguridad en los propios méritos —que tenían los fariseos y que les permitía minimizar sus pecados—, declararse "digno de muerte" (EE 74) y así entrar en la vida. Dejarse así juzgar por Dios es, por este solo hecho, renacer a la vida divina.

No hay arrepentimiento —que sea verdadero y sobrenatural— que no sea ya un renacimiento; la confusión y vergüenza del pecador a la vista de su mal es un primer paso fuera de ese mal.

El perdón de Cristo no sólo viene a nuestro encuentro cuando lo vemos "puesto en cruz por mis pecados" (EE 53): en el momento mismo en que él nos juzga, en que nos hace sentir nuestro alejamiento de él por el mal, su perdón entra en nosotros y nos cambia. Si Dios nos juzga es para Justificarnos (Rom 3, 26). El juicio de Dios encuentra así su verdadera razón de ser: condena al pecador para salvar al hijo de Dios, hace justicia del mal devolviendo al hombre su justicia anterior.

La obra divina de la renovación interior puede hacerse, a veces, sensible: todo el ser —cuerpo, alma, espíritu— se conmueve y puede llegar hasta derramar lágrimas. San Ignacio nos hace pedir esta gracia (EE 55), a la que asigna gran valor (EE 4, 48, 55, 78, 89…) y que es una "consolación" (EE 316) que sólo Dios puede dar —ya "que no es de nosotros traer o tener lágrimas ni otra alguna consolación espiritual"— para nuestro mayor provecho espiritual.

La Escritura conoce muchos términos para referirse a esta gracia que abarca todo el hombre y que se expresa —como es común en la Escritura— con palabras que tienen su origen en lo sensible, pero cuyo significado exige lo interior. Por ejemplo, la "compunción" que traspasa el corazón, como la experimentaron las muchedumbres de Pentecostés al oír las palabras de Pedro (Hech 2, 37). Y la "contrición", que designa el quebrantamiento del corazón, sacrificio agradable a Dios (Sal 51 *50+, 19). Y también la "tristeza según Dios", que Pablo aprueba en los de Corinto y que ha tratado de causarles con sus cartas (2 Cor 7, 10-11). En todos estos casos se trata de un dolor interno —sin el cual las solas lágrimas serían "de cocodrilo" y no valdrían nada— que se manifiesta en lo exterior.

Puesto que se trata de una gracia, no podemos "exigírsela" a Dios: si no la recibimos, pese a nuestra buena voluntad, no hemos de desanimarnos por ello, pues a veces se necesita tiempo antes de llegar a llorar, por gracia de Dios, nuestros pecados. Nada perdemos con esta espera: la falta de sentimientos —y aun la aridez, cuando su causa no está en nosotros (EE 322, primera causa de la desolación o aridez)— no impide que, en el fondo de nosotros, se dé el trabajo de renovación que un día se manifestará de un modo sensible… cuando Dios lo quiera. Sufrir por la falta de sentimientos —con conformidad con la voluntad de Dios— es a veces un dolor íntimo más meritorio que la abundancia de lágrimas.

Una de las señales más seguras de que la Primera semana ha sido vivida —como conviene— sobrenaturalmente, es la presencia, en el seno mismo del arrepentimiento, del sentimiento de acción de gracias. En otros términos, habría que desconfiar de una penitencia teñida de dureza, hecha a fuerza de voluntad y, por tanto, demasiado humana y natural. El ejercitante debe sentirse, en el seno mismo del don o gracia del arrepentimiento, colmado por Dios: si bien se ve "juzgado" y confundido por la proximidad de su Creador y Señor, a quien ha ofendido, sabe también que el verse así es una gracia, que viene del Amor y a él debe volver.

Inútil es buscar demasiado lejos los motivos de nuestra gratitud: el primero y más inmediato motivo es que "me ha dado vida hasta ahora" (EE 61), que "no me ha dejado caer, acabando mi vida" (EE 71). Nada más tangible, pero también nada tan desapercibido. Debiéramos sorprendernos de seguir respirando, persuadidos —como debiéramos estarlo— de que somos dignos de muerte: si el pecado es una "muerte" —el autor del Apocalipsis llama a su castigo "la muerte segunda"—, milagro es que sobrevivamos a él. Esta es la lógica de las cosas. Dios no es, pues, solamente aquel que al perdonar no tiene en cuenta la ofensa recibida, sino también aquel que día tras día nos hace vivir. Es la fuente constante de la vida que aún tenemos.

Ser salvados y perdonados es ser re-creados: somos, por tanto, doblemente deudores del Señor. Nuestro reconocimiento desborda la percepción de todo beneficio particular y versa, en primer lugar, sobre un beneficio fundamental, con demasiada frecuencia inadvertido: el hecho mismo de que existamos. Experiencia vital, sin duda difícil de expresar, pero que arranca a quien la experimenta una "exclamación admirativa con crecido afecto" (EE 60).

El sentimiento de acción de gracias y de alegría por seguir viviendo se puede traducir en la ofrenda de sí mismo. Todo el porvenir es dejado —como vimos que era el "plan de Dios" en el Principio y fundamento— a la entera disposición de un Señor que "de creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados" (EE 53); y, "delante de este Señor puesto en cruz", debo preguntarme "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" (ibid.).

Es preciso que el ejercitante sienta que todo su pasado se va desprendiendo de él, que todo aquello con lo que había pactado debe, desde ahora, detestarlo y aborrecerlo, como lo recomienda san Ignacio en el "triple coloquio" de las "repeticiones" (EE 63). En adelante, una sola cosa cuenta: "ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" (EE 21); vale decir, "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" (EE 1). Es, pues, el momento de pasar de los "coloquios" de la Primera semana a la contemplación del Rey eternal y a las contemplaciones de la Segunda semana. En definitiva, el "nuevo nacimiento" —en el cual consiste la experiencia de la Primera semana—, consiste en volver a la docilidad del discípulo, dispuesto a seguir a "Cristo nuestro Señor", rey eterno que a cada uno en particular llama y dice: "quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo para que, siguiéndome en la pena, me siga también en la gloria" (EE 95).

De la vergüenza al aborrecimiento

Muy grande es la gama de sentimientos interiores que, respecto del pecado, nos propone la Primera semana de EE, porque van de la "vergüenza y confusión de mí mismo" (EE 48) hasta el "conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos" (EE 63), pasando por el "crecido e intenso dolor de mis pecados" (EE 55), motivando, cada uno de estos sentimientos, con sentidas consideraciones.

El primer sentimiento que se halla en el "segundo preámbulo" o "petición" del primer ejercicio —o meditación— sobre "el primero, segundo y tercer pecado", se expresa así: Demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo: aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados (EE 48). La vergüenza y confusión siempre se sienten ante otros. En este caso, ante tantos —aunque más no fuera, uno solo— que "han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre —esta nota es importante— por mis tantos pecados". Y para pensar así ni siquiera es necesario haber cometido un pecado mortal, porque el hecho de no haber cometido un pecado mortal sólo se puede deber a una gracia de Dios "**previniente**". Como dice Teresa del Niño Jesús de sí misma: "No tengo ningún mérito por no haberme entregado al amor de las creaturas, ya que fue la misericordia de Dios la que me libró. Reconozco que, sin su ayuda, hubiera podido caer tan bajo como la Magdalena, y sé también que Jesús me ha perdonado más que a santa Magdalena, ya que me perdonó de antemano, librándome de caer" (como explica a continuación, Dios es como un Padre que viendo una piedra en mi camino, "se apresura a ir adelante y la retira, sin ser visto por nadie").

El segundo sentimiento ante mis pecados es el que se expresa en la petición del segundo ejercicio o meditación de los pecados personales —sean actuales, sean capitales— en estos términos: "Demandar lo que quiero: será aquí pedir crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados" (EE 55). Para conseguir este "dolor y lágrimas" san Ignacio hace, en el curso de la meditación, las siguientes consideraciones. "Ponderar los pecados, mirando la malicia y fealdad que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado" (EE 57).

Nos acostumbramos a ver en el pecado una transgresión de una "ley" y lo es. Pero no es lo más importante, porque —como dice Ignacio— "aunque no fuese vedado" por ninguna ley, aun el pecado tiene una gran deformidad. En realidad, concebir el pecado únicamente como la violación de una ley —sin ninguna referencia personal al que establece esa ley, que es Dios— sería la concepción del fariseo; o sería la concepción del hijo mayor de la parábola del hijo pródigo, que ve al pecado de este meramente como un haber "devorado tu hacienda con las prostitutas" (Lc 15, 30), cuando el pecado consiste —como lo concibe el hijo pródigo— en alejarse de su padre.

El pecado es, en último término, un acto de ingratitud para con un Padre que "me ha dado de lo que tiene; y el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina" (EE 234) y de aquí su "fealdad y malicia, dado (por imposible) que no fuese vedado" (EE 57). Continuando las consideraciones para ver "la fealdad y malicia que cada pecado tiene en sí": "*Mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; segundo, qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; tercero, mirar qué cosa es todo lo creado en comparación de Dios; pues yo solo, ¿qué puedo ser?; cuarto, mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; quinto, mirarme a mí como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima*" (EE 58).

En síntesis: en primer lugar, una comparación que termina comparándome, a mí solo, con Dios; en segundo lugar, una mirada sobre mí mismo, "corrupción y fealdad, llaga y postema de donde han salido tantas maldades y ponzoña tan turpísima".

Mirarme como "corrupción y fealdad, llaga y postema" ¿no es demasiado?

No se trata aquí de excitar el disgusto de sí mismo, cuanto de recibir de Dios el conocimiento que él tiene de su criatura, creada a su imagen (Gn 1, 26-27; 5, 1-3; 9, 6) y que luego ha caído en la prevaricación. El verse así, revelado por la gracia, es una fuente de confianza. Testigo este apunte espiritual de san Pablo de la Cruz cuando dice: "*He tenido un conocimiento muy grande de mí mismo. Cuando Dios me da este altísimo conocimiento de mí mismo, me parece ser peor que un demonio y que soy una cloaca inmunda, como lo soy en verdad; pero jamás me abandona la muy tierna y muy agradable confianza en mi Esposo, presente en el sacramento*." Es preciso que Dios verdaderamente quiera nuestro mayor bien para que nos haga así, por don gratuito, descubrir nuestro mal. Y el Espíritu Santo no se ha desdeñado inspirar al salmista estas palabras con las que describe el pecado con las siguientes imágenes de corrupción: "Nada sano en mi carne, nada intacto en mis huesos debido a mi pecado, mis llagas son hedor y podredumbre. Están mis lomos túmidos de fiebre. Mis amigos y compañeros apártanse de mi llaga, mis allegados se quedan a distancia" (Sal 38, 4-12).

"*Considerar quién es Dios, contra quien he pecado (y no meramente contra una ley), según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sabiduría a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia*" (EE 59). "*Conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos; conocimiento del desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y ordene; conocimiento del mundo para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas*" (EE 63).

El aborrecimiento es el grado sumo del sentimiento frente al pecado y mientras los otros sentimientos (vergüenza y confusión, dolor y lágrimas) sólo los puede experimentar el pecador, este también lo puede experimentar —y lo experimenta— nuestro Dios y Señor, contra quien pecamos. Dios nuestro Señor no condena al pecador, al que sigue mirando con ojos de misericordia, esperando su conversión; pero condena —y no puede dejar de hacerlo— el pecado.

La mirada —y toda la actitud— **de Dios** respecto del pecador está llena de misericordia y de perdón; pero, a la vez, es —y no puede dejar de serlo— de aborrecimiento y de condena del pecado. Testimonio de ello es la escena de la mujer adúltera, que los escribas y fariseos le llevan a Jesús y le dicen: "Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en adulterio flagrante. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. Tú ¿qué dices?" Jn 8, 4). Y, al término de la escena, Jesús le dice a la mujer: "¿Nadie te condena? Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más" Jn 8, 10-11). Jesús no condena a los pecadores, pero debe condenar el pecado y, por eso, le dice a la mujer: "Tampoco yo te condeno. No peques más". Y la última consideración de san Ignacio para provocar en el ejercitante el dolor de sus pecados. Dice así: "Traerme en confusión de mis tantos pecados (al menos de los que hubiera cometido, si no fuera por la gracia "previniente" de Dios, como decía Teresita del Niño Jesús), como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido de haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y mercedes; asimismo, haciéndome pecador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parecer delante del sumo juez eterno, trayendo en ejemplo cómo los encarcelados y encadenados ya dignos de muerte parecen delante de su juez temporal" (EE 74).

Vuelve a repetir Ignacio, como motivo principal del aborrecimiento y dolor, vergüenza y confusión ante Aquel "de quien primero recibió muchos dones y mercedes", el motivo de la ingratitud que implica todo pecado ante un Dios que nos previno con tantos "dones y mercedes".

Todo pecado es una ingratitud. Por eso, en el coloquio del primer ejercicio, san Ignacio nos hace imaginar "a Cristo nuestro Señor, delante y puesto en cruz, cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados" (EE 53). Es decir, nos hace considerar —para despertar en nosotros el "sentido del pecado" como "ingratitud"— que le debemos a Cristo, el Hijo de Dios encarnado, el mayor de todos los beneficios: además de habernos creado, nos ha redimido con su "muerte temporal"; y esto, en cruz "por mis pecados".

Como vemos, san Ignacio abunda en consideraciones que pueden provocar desde la vergüenza hasta el aborrecimiento de los pecados.

El sentido del pecado (EE 53)

San Ignacio dedica la Primera semana de sus Ejercicios a "la consideración, contemplación y meditación de los pecados" (EE 4). Entiende por "pecados" no sólo la consideración de los pecados personales —mortales o veniales— sino también —y sobre todo— lo que se llama "sentido del pecado".

Juan Pablo II dice en la Exhortación *Reconciliatio et paenitentia*: "A través del Evangelio leído en la comunión eclesial, la conciencia cristiana ha adquirido, a lo largo de las generaciones, una fina sensibilidad y una aguda percepción de los 'fermentos de muerte' que están contenidos en el pecado. Sensibilidad y capacidad de percepción también para individuar estos fermentos en las múltiples formas asumidas por el pecado, en los tantos aspectos bajo los cuales se presenta. Es lo que se llama el sentido del pecado.

Este sentido tiene su raíz en la conciencia moral del hombre y es como su termómetro. Está unido al sentido de Dios, ya que deriva de la relación consciente que el hombre tiene con Dios como su Creador, Señor y Padre. Por consiguiente, así como no se puede eliminar completamente el sentido de Dios ni apagar la conciencia, tampoco se borra jamás completamente el sentido del pecado. Sin embargo, sucede frecuentemente en la historia, durante periodos de tiempo más o menos largos y bajo la influencia de múltiples factores, que se oscurece gravemente la conciencia moral en muchos hombres… Muchas señales indican que, en nuestro tiempo, existe este eclipse, que es tanto más inquietante en cuanto esa conciencia… está íntimamente unida a la libertad del hombre. Por lo tanto, es Inevitable que… quede oscurecido también el sentido del pecado, que está íntimamente unido a la conciencia moral, a la búsqueda de la verdad, a la voluntad de hacer un uso responsable de la libertad. Junto a la conciencia queda también oscurecido el sentido de Dios, y entonces, perdido este decisivo punto de referencia interior, se pierde el sentido del pecado" (RP 18).

¿Cómo recobrar, si se lo ha perdido, y en todo caso aumentar en nosotros el sentido del pecado?

"Cuando Jesús —dice Juan Pablo II en su Encíclica sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo, n. 27— durante el discurso del cenáculo, anuncia la venida del Espíritu Santo, en el mismo contexto añade: 'Cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la Justicia y en lo referente al Juicio'. Pero lo más Interesante es la explicación que Jesús añade a estas palabras: pecado, Justicia, juicio. Dice, en efecto: 'Él convencerá al mundo en lo referente al pecado, porque no creen en mí; en lo referente a la justicia, porque voy al Padre y ya no me veréis; en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado" (Jn 16, 8-11).

En el pensamiento de Jesús, el pecado, la justicia y el juicio tienen un sentido muy preciso, distinto del que quizá alguno seria propenso a atribuir a estas palabras, independientemente de la explicación de quien habla. En este pasaje, el 'pecado' significa la incredulidad que Jesús encontró entre los 'suyos', empezando por sus conciudadanos de Nazaret. Significa el rechazo de su misión que llevará a los hombres a condenarlo a muerte. Cuando seguidamente habla de 'justicia', Jesús parece que piensa en la justicia definitiva, que el Padre le dará rodeándolo con la gloria de la resurrección y de la ascensión al cielo. A su vez, en el contexto del 'pecado' y de la 'justicia', entendidos así, el 'juicio' significa que el Espíritu de verdad demostrará la culpa del 'mundo' en la condena de Jesús a la muerte en cruz. Sin embargo, Cristo no vino al mundo sólo para juzgarlo y condenarlo: él vino para salvarlo (Jn 3, 17; 12, 47). Precisamente esta verdad parece estar subrayada por la afirmación de que 'el juicio' se refiere solamente al 'Príncipe de este mundo', es decir, Satanás, el cual desde el principio explota la obra de la creación contra la salvación, contra la alianza y la unión del hombre con Dios: él está 'ya juzgado' desde el principio.

Concentrando la atención principalmente sobre la misión del Espíritu Santo que consiste en 'convencer al mundo en lo referente al pecado' —continúa diciendo Juan Pablo II en el n. 28 de la misma encíclica— pero respetando al mismo tiempo el contexto de las palabras de Jesús en el cenáculo. El Espíritu Santo, que recibe del Hijo la obra de la redención del mundo, recibe con ello mismo la tarea del salvífico 'convencer en lo referente al pecado'. Este convencer se refiere constantemente a la 'justicia', es decir, a la salvación definitiva en Dios, al cumplimiento de la economía que tiene como centro a Cristo crucificado y glorificado. Y esta economía salvífica de Dios sustrae, en cierto modo, al hombre del 'juicio, o sea de la condenación', con la que ha sido castigado el pecado de Satanás, 'Príncipe de este mundo', quien, por razón de su pecado, se ha convertido en 'dominador de este mundo tenebroso" (Ef 6, 12).

Y he aquí que mediante esta referencia al 'juicio', se abren amplios horizontes para la comprensión del 'pecado' así como de la 'justicia'. El Espíritu Santo, al mostrar, en el marco de la cruz de Cristo, el 'pecado', en la economía de la salvación —podríamos decir, el 'pecado salvado—, hace comprender que su misión es la de "convencer" también en lo referente al pecado que ya ha sido juzgado definitivamente— 'el pecado condenado'."

Juan Pablo II afirma que "el Espíritu Santo, en el marco de la cruz de Cristo, muestra el verdadero pecado y su sentido, objetivo de la Primera semana de los EE. "De esta verdad inefable, nadie puede 'convencer al mundo', al hombre y a la conciencia humana, sino es el Espíritu de verdad: él es el Espíritu que 'sondea hasta las profundidades de Dios' (1 Cor 2, 10). Ante el misterio del pecado, se debe sondear totalmente 'las profundidades de Dios'. No basta sondear la conciencia humana, como misterio íntimo del hombre, sino que se debe penetrar en el misterio íntimo de Dios, en aquellas 'profundidades de Dios'. Es precisamente el Espíritu Santo que las 'sondea' y de ellas saca la respuesta de Dios al pecado del hombre. Al convencer al 'mundo' del pecado del Gólgota —la muerte del Cordero inocente—, el Espíritu Santo convence también de todo pecado cometido en cualquier lugar y momento de la historia del hombre, pues demuestra su relación con la cruz de Cristo. El pecado, presentado en esta relación, es reconocido en la dimensión completa del mal, que le es característica por el 'misterio de la impiedad' (2 Tes 2, 7) que contiene y encierra en sí. El hombre no conoce esta dimensión fuera de la cruz de Cristo. Por consiguiente, no puede ser 'convencido' de ello sino por el Espíritu Santo, Espíritu de verdad y, a la vez, Paráclito. En efecto, el pecado, puesto en relación con la cruz de Cristo (como lo hace san Ignacio en el primer coloquio de la Primera semana, 'imaginando a Cristo nuestro Señor, puesto en cruz', EE 53), al mismo tiempo es identificado por la plena dimensión del 'misterio de piedad' (1 Tim 3,16), como ha señalado la Exhortación apostólica postsinodal Reconciliatio et paenitentia (n 19-22). El hombre tampoco conoce absolutamente esta dimensión del pecado fuera de la cruz de Cristo. Y tampoco puede ser 'convencido' de ella sino por el Espíritu Santo, por el cual sondea las profundidades de Dios".

"**El convencer en lo referente al pecado**", ¿no deberá, por tanto, significar también el revelar el sufrimiento? ¿No deberá revelar el dolor, inconcebible e indecible, que, como consecuencia del pecado, el libro sagrado parece entrever en su visión antropomórfica en las profundidades de Dios y, en cierto modo, en el corazón mismo de la inefable Trinidad?

La Iglesia, inspirándose en la revelación, cree y profesa que el pecado es una ofensa a Dios. ¿Qué corresponde a esta 'ofensa', a este rechazo del Espíritu que es amor y don en la intimidad inescrutable del Padre, el Verbo y el Espíritu Santo? La concepción de Dios como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: 'Estoy arrepentido de haber hecho al hombre' (Gn 6, 7). 'Viendo el Señor que la maldad del hombre cundía en la tierra, le pesó de haber hecho al hombre en la tierra, y dijo el Señor: —Mc pesa el haberlos hecho' (Gn 6, 5-7). Pero a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión

por el hombre, como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible 'dolor' de Padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, hasta que, por medio del misterio de la piedad, en la historia del hombre el amor puede revelarse más fuerte que el pecado. Para que prevalezca el 'don'."

"El Espíritu Santo, que según las palabras de Jesús 'convence en lo referente al pecado', es el amor del Padre y del Hijo y, como tal, es el don trinitario y, a la vez, la fuente eterna de toda dádiva divina a lo creado. Precisamente en él podemos concebir como personificada y realizada de modo trascendente la misericordia, que la tradición patrística y teológica, de acuerdo con el Antiguo Testamento y el Nuevo, atribuye a Dios. En el hombre, la misericordia implica dolor y compasión por las miserias del prójimo. En Dios, el Espíritu-amor cambia la dimensión del pecado humano en una nueva dádiva de amor salvífico. De él, en unidad con el Padre y el Hijo, nace la economía de la salvación que llena la historia del hombre con los dones de la redención. Si el pecado, al rechazar el amor, ha engendrado el 'sufrimiento' del hombre que en cierta manera se ha volcado sobre toda la creación (Rom 8, 20-22), el Espíritu Santo entrará en el sufrimiento humano y cósmico con una nueva dádiva de amor que redimirá al mundo, mediante la cual el pecado es vencido por el sacrificio del Cordero de Dios. De esta manera, el Espíritu de verdad, el Paráclito, 'convence en lo referente al pecado."

Así, pues, en **la cruz de Cristo**, el Espíritu Santo "convence al mundo del pecado". El coloquio ignaciano, "imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz" (EE 53), es el lugar donde, gracias al Espíritu Santo, se puede descubrir el "sentido del pecado".

Conocimiento interno del mundo (EE 63)

El "triple coloquio", al final de las dos "repeticiones" ("tercero y cuarto ejercicio"), nos hace pedir incesantemente —a la Madre, al Hijo y al Padre— "conocimiento interno del mundo, para que, aborreciéndolo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas" (EE 63). Este conocimiento —y a la vez aborrecimiento— del mundo es, pues, una gracia que hay que pedir. Pero podemos ayudarnos, para conseguir esta gracia, con nuestra experiencia que nos dice lo "vano" que es este mundo y cómo es, para nosotros, fuente de tentación.

Ante todo, el "mundo" es para nosotros fuente de tentación: como dice el apóstol Juan, "todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no viene del Padre, sino del mundo" (1 Jn 2, 16). Esta "concupiscencia" es fuente de tentación.

El término "mundo" recibe un sentido peyorativo en la pluma de san Juan. No se trata del mundo por el que Cristo ha muerto y al que Dios ha amado tanto, sino de esa humanidad que no cuenta más que consigo misma para salvarse y que se niega a admitir que su futuro depende de una iniciativa gratuita de Dios. De este mundo cuyo príncipe es Satanás (Jn 12, 31).

En el texto de las tres "concupiscencias", la codicia de la carne designa, sin duda, la hostilidad a Dios que anida en la carne, o sea, los pecados de la sensualidad y de la gula. La codicia de los ojos apunta probablemente a los espectáculos del "circo", hoy tan desarrollados en los medios de comunicación social o masivos (libros, revistas, televisión, internet…). La jactancia de las riquezas hace alusión a los medios de vida y, más en general, a los bienes de nuestra sociedad de consumo. Pero, además de fuente de tentación, el mundo es "vano": "Vanidad de vanidades, todo vanidad" (Ecl 1, 2). O como dice san Juan: "el mundo entero yace en poder del maligno" (1 Jn 5, 19).

¿Bajo qué forma? Hoy en día se habla sobre todo de dos formas: como pecado personal y como pecado social. Al respecto dice Juan Pablo II en Reconciliación y Penitencia 16: "El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o una comunidad.

Este hombre puede estar condicionado, apremiado, empujado por no pocos ni leves factores externos, así como puede estar sujeto también a tendencias, taras y costumbres unidas a su condición personal. En no pocos casos dichos factores externos e internos pueden atenuar, en mayor o menor grado, su libertad y, por lo tanto, su responsabilidad y culpabilidad. Pero es una verdad de fe, confirmada también por nuestra experiencia y razón, que la persona humana es libre. No se puede ignorar esta verdad con el fin de descargar en realidades externas —las estructuras, los sistemas, los demás— el pecado de los individuos. Después de todo, esto supondría eliminar la dignidad y la libertad de las personas, que se revelan —aunque sea de un modo tan negativo y desastroso— también en esta responsabilidad por el pecado cometido. Y así, en cada hombre, no existe nada tan personal e intransferible como el mérito de la virtud o la responsabilidad de la culpa.

Por ser el pecado una acción de la persona, tiene sus primeras y más importantes consecuencias en el mismo pecador, o sea, en la relación de este con Dios —que es el fundamento mismo de la vida humana— y en su espíritu, debilitando su voluntad y oscureciendo su inteligencia.

Llegados a este punto, hemos de preguntarnos a qué realidad se referían los que, en la preparación del Sínodo y durante los trabajos sinodales, mencionaron con cierta frecuencia el pecado social. La expresión y el concepto que a ella está unido tienen, en verdad, diversos significados.

Hablar de pecado social quiere decir, ante todo, reconocer que en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás. Es esta la otra cara de la solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo de la comunión de los santos, merced a la cual se ha podido decir que "toda alma que se eleva, eleva al mundo". A esta ley de la elevación corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede hablar de una comunión del pecado, por la cual un alma que se abaja por el pecado, abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero. En otras palabras, no existe pecado alguno, aun el más íntimo y secreto, el más estrictamente individual, que afecte exclusivamente a aquel que lo comete. Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño, en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana.

Según esta primera acepción, se puede atribuir a cada pecado el carácter de pecado social. Algunos pecados constituyen, sin embargo, por su mismo objeto, una agresión directa contra el prójimo y —más exactamente según el lenguaje evangélico— contra el hermano. Son una ofensa a Dios, porque ofenden al prójimo. A estos pecados se suele dar el nombre de sociales, y esta es la segunda acepción de la palabra. En este sentido es social el pecado contra el amor del prójimo, que viene a ser mucho más grave en la ley de Cristo porque está en juego el segundo mandamiento que es 'semejante al primero'. Es igualmente social todo pecado cometido contra la justicia en las relaciones tanto interpersonales como en las de la persona contra la sociedad, y aun de la comunidad contra la persona. Es social todo pecado cometido contra los derechos de la persona humana, comenzando por el derecho a la vida, sin excluir la del que está por nacer, o contra la integridad física de alguno; todo pecado contra la libertad ajena, especialmente contra la suprema libertad de creer en Dios y adorarlo; todo pecado contra la dignidad y el honor del prójimo. Es social todo pecado contra el bien común y sus exigencias, dentro del amplio panorama de los derechos y deberes de los conciudadanos.

Puede ser social el pecado de obra u omisión por parte de dirigentes políticos, económicos y sindicales que, aun pudiéndolo, no se empeñan con sabiduría en el mejoramiento o en la transformación de la sociedad según las exigencias y las posibilidades del momento histórico; así como por parte de trabajadores que no cumplen con sus deberes de presencia y colaboración, para que las fábricas puedan seguir dando bienestar a ellos mismos, a sus familias y a toda la sociedad.

La tercera acepción de pecado social se refiere a las relaciones entre las distintas comunidades humanas. Estas relaciones no están siempre en sintonía con el designio de Dios, que quiere en el mundo justicia, libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos. Así la lucha de clases, cualquiera sea su responsable y, a veces, quien la erige en sistema, es un mal social. Así la contraposición obstinada de bloques de naciones, y de una nación contra la otra, de unos grupos contra otros dentro de la misma nación, es también un mal social. En ambos casos, puede uno preguntarse si se puede atribuir a alguien la responsabilidad moral de estos males y, por lo tanto, el pecado.

Ahora bien, se debe admitir que realidades y situaciones como las señaladas, en su modo de generalizarse y hasta agigantarse como hechos sociales, se convierten casi siempre en anónimas (subrayado nuestro)… Por consiguiente, si se habla de pecado social, aquí la expresión tiene un significado evidentemente analógico. En todo caso, hablar de pecados sociales, aunque sea en sentido analógico, no debe inducir a nadie a disminuir la responsabilidad de los individuos, sino que quiere ser una llamada a las conciencias de todos para que cada uno tome su responsabilidad, con el fin de cambiar seria y valientemente esas nefastas realidades y situaciones intolerables.

Dado por sentado todo esto, añadimos que no es legítimo ni aceptable un significado de pecado social —por muy usual que sea hoy en algunos ambientes (LN, IV, 14-15)—, que al oponer, no

sin ambigüedad, pecado social y pecado personal, lleva más o menos inconscientemente a difuminar y casi a borrar lo personal, para admitir únicamente culpas y responsabilidades sociales. Según este significado, que revela fácilmente su derivación de ideologías y sistemas no cristianos, prácticamente todo pecado seria social, en el sentido de ser imputable, no tanto a la conciencia moral de una persona, cuanto a una vaga entidad y colectividad anónima, que podría ser la situación, el sistema, la sociedad, las estructuras, la institución.

Cuando la Iglesia habla de situaciones de pecado o denuncia como pecados sociales determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, y hasta enteras naciones y bloques de naciones, sabe y proclama que estos casos de pecado social son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior.

Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas."

La repetición de la oración

Es un modo de orar característico de la oración ignaciana. Es la consecuencia de uno de los principios ignacianos aplicado a la oración: "No el mucho saber harta y satisface el ánima, más el sentir y gustar de las cosas (o misterios de nuestra fe) internamente" (EE 2).

Además, es la consecuencia de que el tema de la oración se toma de la Sagrada Escritura. Como dice el diácono san Efrén, sobre el Diatéseron (segunda lectura del Domingo VI después de Pascua): "¿Quién hay capaz, Señor, de penetrar con su inteligencia y su corazón una sola de tus frases? Como el sediento que bebe de la fuente, mucho más es lo que dejamos que lo que tomamos. Porque la palabra del Señor presenta muy diversos aspectos, según la diversa capacidad de los que la leen. El Señor pintó con multiplicidad de colores su palabra, para que todo el que la lea con empeño pueda ver en ella lo que más le plazca. Escondió en su palabra variedad de tesoros, para que cada uno de nosotros pudiera enriquecerse en cualquiera de los puntos a los cuales dirigiera su atención orante.

Aquel, pues, que llegue a alcanzar alguna parte del tesoro de esta palabra, no crea que en ella solamente se halla lo que él ha hallado, sino que ha de pensar que, de las muchas cosas que hay en ella, esto es lo único que ha podido alcanzar. Ni por el hecho de que esta sola parte ha podido llegar a ser entendida por él, tenga esta palabra por pobre o estéril y la desprecie, sino que, considerando que no puede abarcarla toda, dé gracias por la riqueza que encierra.

Alégrate, pues, por lo que has alcanzado, sin entristecerte por lo que te queda por alcanzar. El sediento se alegra cuando bebe, y no se entristece porque no puede agotar la fuente. La fuente ha de vencer tu sed, pero tu sed no ha de vencer la fuente, porque, si tu sed queda saciada sin que se agote la fuente, cuando vuelvas a tener sed, podrás de nuevo beber en ella. En cambio, si al saciarse tu sed se secara también la fuente, tu victoria sería en perjuicio tuyo. Da gracias por lo que has recibido, y no te entristezcas por la abundancia sobrante. Lo que has conseguido y recibido es tu parte; lo que por tu debilidad no puedes recibir en determinado momento, lo podrás recibir en otra ocasión, si perseveras en la oración y en la lectura ponderada de la palabra de Dios.

No te esfuerces avaramente por tomar de un sólo sorbo en una sola ocasión lo que no puede ser sorbido de una sola vez, ni desistas por pereza de lo que puedes ir tomando poco a poco."

La materia de la oración ignaciana, en Ejercicios, está tomada, directa o indirectamente, de la Escritura: directamente, en la Segunda semana hasta la Cuarta inclusive, cuando la oración versa sobre los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor (EE 261 ss.); e indirectamente en la Primera semana, cuando los temas de oración se toman, a través de la tradición y del magisterio de la Iglesia, de la misma Escritura (Vaticano II, DV 10: "La sagrada tradición, la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia están entrelazados y unidos de tal forma que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas").

La "repetición" de la misma materia de la oración está claramente prescrita por san Ignacio ya desde la Primera semana: el "Tercer ejercicio —de oración— es repetición del primero y segundo ejercicio" (EE 62) y el "Cuarto ejercicio es resumiendo —o sea, repitiendo— este mismo tercero" (EE 64). Además, cada semana dura, más o menos, una "semana" de tiempo: "para los ejercicios siguientes, se toman cuatro semanas (de tiempo), por corresponder a las cuatro partes —o "Semanas"— en que se dividen los Ejercicios" (EE 4). En la Primera semana sólo se dan, para poco más o menos siete días de tiempo, tres temas o "ejercicios" de oración: el "primer ejercicio, sobre el primero, segundo y tercer pecado" (EE 45 ss.); el "segundo ejercicio,

de los pecados (propios)" (EE 55 ss.); y el "quinto ejercicio, del infierno" (EE 65 ss.). Mucho menos de un tema de oración por día.

Durante la Segunda semana hay dos etapas alrededor de la elección: la primera, de cuatro días (EE 101 ss.; 132, 134, 136 ss.), con sólo dos temas por día; la segunda etapa, de ocho días (EE 158, 161), con un solo tema por día. Las horas de oración son cinco, como en la Primera semana o bien cuatro por día (EE 133).

Durante la Tercera semana se indican dos temas por día (EE 208). Al terminar toda la semana se indica que, "después de acabada la pasión, se tome un día entero la mitad de toda la pasión; y el segundo día, la otra mitad; y al tercer día, toda la pasión" (EE 209). Y lo mismo para la Cuarta semana o semana de la resurrección (EE 226), salvo la repetición de toda la semana, que no se hace.

Como vemos, hay muchas repeticiones con la característica de que el criterio para "repetir" será el volver a "los puntos (en) que he sentido mayor consolidación o desolación, o mayor sentimiento espiritual" (EE 62). No se trata de buscar nueva materia, sino de volver a la misma que ya se ha "sentido" —positiva o negativamente—, buscando el profundizar en el mismo "sentimiento" o cambiar su "sentido" (de desolación en consolación, por ejemplo).

Ahora bien, la razón de repetir sería la que da san Efrén: "¿Quién hay capaz, Señor, de penetrar una sola de tus frases? Como el sediento que bebe de la fuente, mucho más es lo que dejamos que lo que tomamos. No te esfuerces avaramente por tomar, de un solo sorbo y en una sola ocasión, lo que no puede ser sorbido de una vez."

Esta repetición de la misma materia de oración varias veces al día sólo es posible si al mismo texto de la Escritura se lo lee varias veces. Esto no lo dice explícitamente san Ignacio, pero lo dice la tradición de la Iglesia. Un autor nos narra en estos términos una experiencia de lectura de la Escritura en el siglo VIII:

"*Los monjes se levantaron temprano y, después de vestirse, salieron de sus celdas dirigiéndose en fila por los corredores a la sala de reuniones. Allí se sentaron en silencio hasta que un monje, de pie ante un atril, empezó a leer un pasaje del Evangelio de san Juan, concretamente el de los vendedores echados del templo. Leyó en voz clara y pausada los versículos del trece al veintidós del capítulo segundo. Entonces se detuvo por unos treinta o cuarenta segundos, antes de volver a leer el mismo pasaje de la misma manera clara y pausada, como lo había hecho antes. Otra vez volvió a leer el mismo pasaje. Cuando se detuvo, algunos monjes comenzaron a abandonar sus puestos y a regresar a sus celdas, para orar sobre aquel pasaje. Otros esperaron hasta la cuarta lectura, y hasta la quinta, antes de que ellos también se fueran a sus celdas*".

¿Qué estaba sucediendo? Podría ser que en el siglo VIII hubiese pocas copias de los Evangelios, y además que no muchos monjes supieran leer. De modo que esta sería la manera más efectiva —en un monasterio con muchos monjes— para introducir la palabra de Dios en sus vidas. Podría ser también que la lectura repetida de esta escena evangélica saturase sus sentimientos y especialmente su imaginación, con gran energía y fuerte colorido. Esta saturación creciente haría que las distracciones fueran cada vez menos agudas. Induciría además una cierta pasividad alerta, muy necesaria para una buena oración, ofrecería satisfacción no sólo a la mente sino también al corazón, permitiría al monje que se identificara con alguna persona particular del episodio evangélico, y hasta descubriría los pensamientos y sentimientos íntimos de ese Cristo, lleno de misterio y de magnetismo."

Lo que estos monjes hacían en público y todos juntos hay que hacerlo también en privado y cada lector por su cuenta: leer el texto, no una sola vez, sino varias; e incluso hacerlo en voz alta porque, quien lee en voz alta —como el que canta, como dice san Agustín- lee dos veces.

Al principio, hasta que nos acostumbremos a esta manera de leer repetidamente un mismo texto, nos puede resultar aburrido: ¡estamos tan acostumbrados a leer superficialmente, pasando los ojos por las líneas de los diarios y revistas! ¡Pero no estamos leyendo una noticia periodística o una novela, sino la palabra de Dios y esta nunca nos debe aburrir! Más aun, al leer repetidamente el mismo texto, los antiguos trataban de aprenderlo de memoria: tenían pocos libros y sólo si recordaban los textos podían hacer en cualquier momento oración sobre ellos. No es esta última razón por la cual nosotros leeríamos varias veces el mismo texto, porque cada uno de nosotros dispone del propio ejemplar, sino que la razón de leerlos varias veces sería para penetrar —como decía el autor que citábamos más arriba— su sentido, para empaparnos del texto, para que nos llegue al corazón, para que sature nuestros sentimientos y especialmente nuestra imaginación. Para que el texto induzca una cierta pasividad alerta, muy necesaria para una buena oración; para ofrecer no sólo satisfacción a la mente sino al corazón, permitiendo identificarnos con alguna persona del pasaje evangélico e incluso descubrir los pensamientos y sentimientos más íntimos de Cristo, lleno de misterio y de magnetismo.

Estas últimas palabras del autor nos recuerdan lo que san Ignacio llama “aplicación de sentidos” y que recomienda como última “repetición” del día (EE 121-126, 129, 132).

Finalmente la misma tradición de la Iglesia, vigente entre los monjes del desierto, nos habla del fenómeno de la “reminiscencia”, que se facilita con esta lectura repetida del mismo texto de la Escritura y su “memorización”. Es decir, recuerdo espontáneo de citas y alusiones que se evocan unas a otras, sin mayor esfuerzo, por el solo hecho de la similitud de las palabras: cada palabra, por así decirlo, se engancha con otra u otras y se forma un “discurso” que no sigue un orden estrictamente “lógico”, sino un orden “del corazón”.

Este modo de orar por “repetición” de la misma materia de oración se ha de practicar no sólo cuando estamos haciendo Ejercicios Espirituales, sino también en la vida ordinaria: no debemos cambiar cada día de tema de oración, sino tomar, por ejemplo, durante una semana entera la contemplación o meditación de la lectura litúrgica del domingo. Así nos iremos haciendo familiares estos textos de la Escritura, que la Iglesia ha elegido para el día del Señor.

El Examen de conciencia cotidiano

Es costumbre —tanto en Ejercicios como fuera de ellos—, hacer dos veces al día —al mediodía y a la noche— el examen de conciencia. Pero ¿de qué examen se trata? Porque en el libro de los Ejercicios se habla de dos exámenes de conciencia: el examen que se llama "particular" (EE 23-31) y el "general" (EE 32-43). Pero del primero se dice expresamente que es "cotidiano" (EE 24) y que se hace dos veces al día (EE 25: "después de comer…"; EE 26: "después de cenar…"). Mientras que del segundo se dice que se hace "para mejor confesarse" (EE 32; no más de una vez por semana). De modo que el examen cotidiano y dos veces al día es, para san Ignacio, el que llama "particular" y no —como a veces se cree— el "general".'

¿Cuánto tiempo tiene que durar este examen particular de conciencia?

No se puede decir en general, porque unos son más lentos que otros. Pero es costumbre emplear en este examen cotidiano y dos veces al día, un cuarto de hora cada vez.

En este caso, no conviene limitarse a los consejos que san Ignacio da, en sus Ejercicios Espirituales para el examen particular de conciencia (EE 24-31), porque parece que nos sobraría tiempo. Convendría ampliar el esquema del examen de conciencia, considerando en él como tres momentos o etapas: la confesión de alabanza, la confesión de vida y la confesión de fe; dando, por ejemplo, unos cinco minutos de reloj a cada "momento" o etapa.

1) **La confesión de alabanza:** consiste en reconocer, ante Dios y ante la Iglesia, los dones que me ha dado Dios, las gracias de él recibidas sin merecerlo de mi parte.

Este partir de la acción de gracias a Dios, en el examen de conciencia, pone el hombre en distensión: no se toma el examen como algo formal y ansioso, sino como un acto de agradecimiento al amor y la misericordia de Dios, que se manifiesta en el repetido perdón. Consiguientemente el pecado —que luego se va a considerar— no está simplemente en relación con una ley abstracta, sino que forma parte de la historia de cada uno, en diálogo con el Señor que parte del amor que él nos tiene, de los beneficios que él nos ha hecho, de los dones y gracias que con tanta abundancia hemos recibido de él; entonces, el pecado es visto sobre todo como una ingratitud.

Para actualizar la gratitud, podríamos tomar la hora de la Liturgia de las Horas que corresponde a la hora del examen, o sea, Sexta, al mediodía y Completas, a la noche. Pero se trata de rezar esta hora con espíritu de gratitud y de alabanza a Dios.

Se podrían también tomar Salmos de alabanza, que tienen una estructura característica, con tres elementos: el anuncio o proclamación de la acción de gracias; el relato de los beneficios recibidos, individuales o nacionales (es la parte más característica); y, finalmente, el llamamiento a los asistentes para que nos acompañen en la acción de gracias (el segundo y tercer elemento a veces se confunden). Por ejemplo, Sal 30: "Yo te ensalzo, Señor"; Sal 28, 6- 9: "Bendito sea el Señor"; Sal 40: "En el Señor puse toda mi confianza"; Sal 65: "A ti se debe la alabanza"; Sal 66: "Aclamad a Dios, la tierra toda".

No se trata de tomar muchos salmos a la vez, sino uno o dos, y repetirlos reiteradamente; sobre todo, algunos de sus versículos, los que en ese momento expresen mejor nuestra alabanza y acción de gracias al Señor por los beneficios recibidos.

Mayor puede ser el sentimiento de alabanza si se agradecen beneficios recibidos ese mismo día: cuanto más concreto y reciente es el beneficio recordado, mayor y más profunda puede ser la gratitud que se experimenta.

Conviene, además, que este "traer a la memoria los beneficios recibidos… *se haga+ ponderando con mucho afecto cuanto ha hecho Dios nuestro Señor por mí" (EE 324).

2) **La confesión de vida:** es el momento central del examen de conciencia cotidiano y el único, si se reduce a lo que san Ignacio recomienda en sus Ejercicios Espirituales (EE 24-26).

Hay varias maneras de hacer esta confesión de vida, bastante similares entre sí, que expondremos a continuación para que cada lector pueda elegir la que parezca que más le conviene… o más de una a la vez. Pero por razones prácticas nos limitaremos al examen que se hace, en Ejercicios Espirituales, dos veces al día. La primera materia del examen de conciencia durante los Ejercicios es el cumplimiento de las Adiciones (EE 73-89): son consejos que san Ignacio da "para mejor hacer los Ejercicios, y para mejor hallar lo que se desea", que siempre es la voluntad de Dios.

Puede bastar leer las Adiciones en el libro de Ejercicios, prestando particular atención (es un examen "particular") a aquellas en las que más faltamos (por falta de costumbre, por falta de atención, etc.). A esta materia se puede agregar el tiempo dedicado a la preparación de cada hora de oración: lectura del tema correspondiente a cada hora de oración; preparación de las lecturas de la Escritura y lo demás que hace a la preparación de la oración (mirada del Señor, oración preparatoria, composición de lugar, petición… y coloquio final).

Otra manera podría ser echar una rápida mirada a los sentimientos y afectos —"pensamientos", diría san Ignacio "que vienen de fuera" (EE 32)—, que en este medio día, y no sólo en los momentos de oración, más me han ocupado.

La descripción genérica de los mismos se halla en la enumeración que san Ignacio hace en sus reglas de discernir de "los pensamientos que salen de la consolación, contrarios a los pensamientos que salen de la desolación" (EE 316-317).

Es evidente que el mero tenerlos no es imputable a nuestra conciencia: vienen, como dice san Ignacio, "de fuera" de nuestra libertad (EE 32). Pero sí es imputable el no "recibir" las buenas mociones o el no "lanzar" las malas (cf. EE 313). A veces el no "recibir" las buenas mociones o el no "lanzar" las malas se manifiesta en nosotros con cierta intranquilidad, incomodidad, amargura o tristeza. Haríamos bien en atender, al menos durante el examen de conciencia —o cuando lo tenemos— este sentimiento de fondo que en sí no es ningún pecado, pero que es causa de distracciones en la oración, de negligencias en la vida interior, de impaciencia con los demás, enojos, venganzas, envidias, que tienen su raíz en el corazón, como dice el Evangelio (cf. Mc 7, 20.23: "lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Todas estas perversidades salen de dentro, y contaminan al hombre").

No sirve de nada arrepentirse y confesar las faltas de paciencia o de caridad, si no se encuentran las raíces profundas que frecuentemente están en el fondo de nuestro corazón. Puede también ayudarnos el preguntarnos qué es: Lo más deliberado —bueno o malo— de ese medio día. Aquello a lo cual la gracia de Dios me mueve con más insistencia y que más me reprocha no haber hecho.

Lo que más puede haber chocado o molestado a mi prójimo, en el sentido estricto de esta palabra (al que vive conmigo). En fin, todo lo que —aun siendo indeliberado o muy pequeño en sí mismo— nace de una tendencia peligrosa por la vehemencia con que a veces se manifiesta.

3) **La confesión de fe:** consiste en reconocer que, por nosotros mismos, no podemos salvarnos, sino que es Dios quien nos salva.

Este reconocimiento consiste, en este momento del examen de conciencia, en la contrición, que endereza el mal, y en el propósito o resolución, que afirma el bien.

La contrición mira al pasado y la resolución al futuro: todo con la ayuda de la gracia de Dios. Esta resolución debo particularizarla, haciendo que recaiga sobre el o los puntos, que en ese medio día me han llamado más la atención: debo enderezar la tendencia que más me aparte de Dios o bien afirmar lo que más me acerca a él.

Puede ayudarme al rezar, con espíritu de fe, el Salmo 51: "Tenme piedad, oh Dios, según tu amor; por tu inmensa ternura, borra mi delito". O mejor aún, como lo hemos indicado más arriba —punto 2.2—, deteniéndonos en algún versículo que más sintamos en ese momento, como nuestra expresión de la fe en Dios salvador. Otro salmo que me puede ayudar es el 121 (120): "Alzo mis ojos a los montes: ¿de dónde me vendrá el auxilio?".

Este es el examen de conciencia, cotidiano y dos veces al día, útil dentro de los Ejercicios y también fuera de ellos. El punto sustancial, central del mismo, es el segundo: la confesión de vida que, además de prepararnos para la confesión, nos introduce en el discernimiento de los espíritus. El medio recomendado por san Ignacio para que continuamente nos rija el espíritu de discreción espiritual, lo tenemos a mano en la práctica cotidiana del examen de conciencia.

El examen de conciencia es una buena manera de prepararnos para unos Ejercicios Espirituales, pues nos prepara para la discreción espiritual, tan importante dentro de ellos.

El "Padrenuestro" en los Ejercicios

Cada hora de oración termina con el Padrenuestro. "El coloquio se hace propiamente hablando, como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor, cuando pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas; y decir al final un Padrenuestro" (EE 54).

San Agustín, en su Carta a Proba sobre la oración, dice que "todas las palabras que podamos decirle a Dios en nuestra oración no dicen otra cosa que lo que ya se contiene en la oración dominical, si hacemos la oración de modo conveniente". "A nosotros, cuando oramos, nos son necesarias las palabras: ellas nos amonestan y nos descubren lo que debemos pedir; pero lejos de nosotros el pensar que las palabras de nuestra oración sirvan para mostrar a Dios lo que necesitamos, o para forzarlo a concedérnoslo. Por tanto, al decir santificado sea tu nombre, nos amonestamos a nosotros mismos para que deseemos que el nombre del Señor, que siempre es santo en sí mismo, sea también tenido como santo por los hombres, es decir, que no sea nunca despreciado por ellos; lo cual ciertamente redunda en bien de los mismos hombres y no en bien de Dios. Y cuando añadimos venga a nosotros tu Reino, lo que pedimos es que crezca nuestro deseo de que este Reino llegue a nosotros, y de que nosotros podamos reinar en él, pues el Reino vendrá ciertamente, lo queramos o no.

Cuando decimos: Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo, pedimos que el Señor nos otorgue la virtud de la obediencia, para que así cumplamos su voluntad como la cumplen sus ángeles en el cielo.

Cuando decimos: Danos hoy nuestro pan de cada día, con él hoy queremos significar el tiempo presente, para el cual, al pedir el alimento principal, pedimos ya lo suficiente, pues con la palabra pan significamos todo cuanto necesitamos, incluso el sacramento de los fieles, el cual nos es necesario en esta vida temporal, aunque no sea para alimentarla, sino para conseguir la vida eterna.

Cuando decimos: Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, nos obligamos a pensar tanto en lo que pedimos como en lo que debemos hacer, no sea que seamos indignos de alcanzar aquello por lo que oramos.

Cuando decimos: No nos dejes caer en tentación, nos exhortamos a pedir la ayuda de Dios, no sea que, privados de ella, nos sobrevenga la tentación, y consintamos ante la seducción, o cedamos ante la aflicción.

Cuando decimos: Y líbranos del mal, recapacitamos que aún no estamos en aquel sumo bien en donde no será posible que nos sobrevenga mal alguno. Y estas últimas palabras de la oración del Señor abarcan tanto que el cristiano, sea cual fuere la tribulación en que se encuentre, tiene en esta petición su modo de gemir, su manera de llorar, las palabras con que empezar su oración, la reflexión en la cual meditar, y las expresiones con que terminar dicha oración. Es, pues, muy conveniente valerse de estas palabras para grabar en nuestra memoria todas estas realidades. Porque todas las demás palabras que podamos decir, bien sea antes de la oración para excitar nuestro amor y para adquirir conciencia clara de lo que vamos a pedir, bien sea en la misma oración para acrecentar su intensidad, no dicen otra cosa que lo que ya se contiene en la oración dominical, si hacemos la oración de modo conveniente. Y quien en la oración dice algo que no pueda referirse a esta oración evangélica, si no ora ilícitamente, por lo menos hay que decir que ora de una manera carnal. Aunque no sé hasta qué punto puede llamarse lícita una tal oración, pues a los renacidos en el Espíritu solamente les conviene orar con una oración espiritual."

Continúa san Agustín: "Quien dice, por ejemplo, como mostraste tu santidad a las naciones, muéstranos así tu gloria, y que tus profetas sean hallados fieles, ¿qué otra cosa dice sino santificado sea tu nombre?

Quien dice: Dios de los ejércitos, restáuranos, que brille tu rostro y nos salve, ¿qué otra cosa dice sino venga tu Reino?

Quien dice: Asegura mis pasos con tu promesa, que ninguna maldad me domine, ¿qué otra cosa dice sino hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo?

Quien dice: No me des pobreza ni riqueza, ¿qué otra cosa dice sino danos hoy nuestro pan de cada día?

Quien dice: Señor, tenle en cuenta a David todos sus afanes, o bien: Señor, si soy culpable, si hay crímenes en mis manos, si he causado daño a mi amigo, ¿qué otra cosa dice sino perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden?

Quien dice: Líbrame de mi enemigo, Dios mío; protégeme de mis agresores, ¿qué otra cosa dice sino líbranos del mal? Y si vas discurriendo por todas las plegarias de la santa Escritura, creo que no hallarás nada que no se encuentre en esta oración del Señor. Por eso, hay libertad de decir estas cosas en la oración con unas u otras palabras; pero no debe haber libertad para decir cosas distintas.

Aquí tienes explicado, a mi juicio, lo que debes pedir en tu oración, todo lo cual no soy yo quien te lo ha enseñado, sino aquel que se dignó ser Maestro de todos" (Carta a Proba sobre la oración, segunda lectura del martes y miércoles de la Semana XXVIII del Tiempo Ordinario). Por tanto, cuando rezamos el Padrenuestro puede ser conveniente fijarnos en qué frase del mismo parece resumir lo que hemos conversado con el Señor. Es, en realidad, una manera de adelantar el examen de la oración que, según consejo de san Ignacio (EE 77), haremos al final de nuestra oración.

La oración de aceptación

Una forma de oración que ha hecho de la presencia del Señor lo más real y ha conferido el sentido más profundo de ser llevado y rodeado por la providencia amorosa de Dios es la oración de aceptación de Dios, de su voluntad, de su providencia. Es, además, proveedora de una intensa paz y gozo para tiempos de aflicción.

La oración de aceptación consiste en aceptar y dar gracias a Dios por todas las cosas que me suceden. Se basa en la creencia de que nada sucede en nuestras vidas que no haya sido previsto y planeado por el Señor: nada en absoluto, ni siquiera nuestros pecados; cuanto más, lo que no es nuestro pecado. Es claro que Dios no quiere el pecado y, sin duda, aborrece el mayor de todos ellos, el homicidio de su Hijo. A pesar de ello, sorprende la repetida afirmación de las Escrituras de que la pasión y muerte de Cristo estaban escritas y que era necesario que tuvieran lugar. San Pedro confirma esto en un discurso dirigido a los judíos: "A este, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros lo matasteis" (Hech 2, 23). Así, pues, la muerte de Cristo había sido prevista y determinada por Dios.

Naturalmente, el pecado es algo que debemos odiar y evitar. A pesar de ello, podemos aceptar incluso nuestros pecados —una vez que nos hemos arrepentido de ellos—, porque se sacará un gran provecho de esta aceptación. En esta misma línea, la Iglesia, en un éxtasis de amor, canta en la liturgia pascual: "¡Oh feliz culpa, oh necesario pecado de Adán!". Y san Pablo dice expresamente a los romanos: "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia de Dios. ¿Qué diremos, pues? ¿Qué debemos permanecer en el pecado para que la gracia abunde? ¡De ningún modo!" (Rom 5, 20—6, 2).

Se trata de algo que difícilmente osaríamos pensar: aceptar nuestros pecados, alabar a Dios incluso por ellos (cuánto más por nuestras enfermedades y debilidades, físicas o psicológicas, que no dependen de nuestra libertad). Y, ¿por qué? Porque "Dios sabe escribir derecho con líneas torcidas", como dice el refrán popular. Nuestros pecados son como las líneas torcidas, en las cuales Dios escribe derecho. Y debemos darle gracias a Dios por esto "derecho" que nosotros no conocemos aún, pero que Dios va a escribir en nuestras líneas torcidas. Si Herodes y Pilato se hubieran convertido —como Pedro de sus negaciones—, sin duda que se habrían arrepentido del papel que desempeñaron en la pasión del Señor. Pero después podrían haber aceptado ese papel que dio lugar a que la pasión y la muerte del Señor fuera la causa de la salvación del mundo entero, incluso la de ellos mismos.

Hay muchísimas personas que caminan por la vida llevando en sus corazones el peso de un sentimiento de culpabilidad por sus faltas y pecados o por cualquier clase de errores cometidos. Uno de ellos me confesaba que sentía un profundo "complejo de culpa", no por los pecados cometidos —estaba seguro que le habían sido perdonados—, sino por haber llegado con algunos minutos de retraso al lecho de muerte de su padre. Le resultaba totalmente imposible liberarse de ese sentimiento de culpa. ¡Qué paz y qué alivio inmenso experimentó cuando logré que agradeciera a Dios y aceptara el haber llegado tarde al lecho de muerte de su padre! De pronto, se sintió totalmente liberado: todo estaba en manos de Dios. Dios lo había permitido por alguna razón y sabría sacar provecho de ellos.

"Dios escribe derecho con líneas torcidas": nosotros ponemos las líneas torcidas, pero ¡Él escribe siempre derecho!

Intenta hacer esto ahora: "Acepta, como de la mano de Dios, algo pasado o presente que le produce dolor, aflicción, sentido de culpa o frustración. Si tienes algo de qué avergonzarse, expresa al Señor tu arrepentimiento y su pesar.

Ahora, alábalo por ello, dale gracias de manera explícita. Dile que crees que incluso esto cae dentro de sus planes para contigo y que sacarás de ello provecho para ti y para los demás, aunque no veas ese bien. Deja este y todos los acontecimientos de tu vida pasada, presente y futura en manos de Dios y descansa en la paz y el alivio que esto te reporta."

Esta metodología de oración está en consonancia con lo que san Pablo enseñaba: "Estad siempre alegres. Orad constantemente. En todo dad gracias, porque esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de vosotros" (1 Tes 5,16-18). "Recitad entre vosotros salmos, himnos, cánticos inspirados; cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor, dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef 5,19-20). "Estad siempre alegres en el Señor, os lo repito, estad alegres. No os inquietéis por cosa alguna; antes bien, en toda ocasión presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la súplica, acompañadas de acción de gracias. Y la paz de Dios, que supera todo conocimiento, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús" (Flp 4, 4-7).

Es fácil dar gracias a Dios por los beneficios recibidos, pero es heroico —e igualmente necesario— darle gracias a Dios y aceptar nuestros "males". Job decía: "Yahveh me lo dio, Yahveh me lo quitó. ¡Sea bendito el nombre de Yahveh!" (Jb 1, 21). Y: "Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?" (Jb 2, 10).

Algunas personas temen que aceptar de las manos de Dios los males que nos suceden (pecados, faltas, enfermedades… y errores) nos pueda conducir a una cierta indolencia o fatalismo. Esta dificultad es más teórica que real. Quien haya practicado con sinceridad esta forma de oración de aceptación sabe que hacemos de nuestra parte todo lo posible para obrar el bien y evitar el mal. Y sólo después aceptamos, como de la mano de Dios, el resultado, cualquiera que este sea. No se trata tampoco de reprimir nuestras emociones desagradables, sino de transformarlas: si en otro tiempo nos habíamos sentido tensos y tristes por los acontecimientos acaecidos (un tren que llega con retraso, mal tiempo cuando pensábamos hacer un viaje o excursión, una observación desafortunada en una reunión o conversación), ahora procuraremos hacer lo que buenamente podamos, dejando el resultado en manos de Dios, creyendo —porque se trata de tener fe en la Providencia (Mt 6, 25-39)— que todo saldrá bien, es decir que todo redundará en nuestro bien, aun cuando en apariencia no suceda así, al no acaecer según nuestros planes.

Una historia china habla de un anciano labrador que tenía un caballo para cultivar su campo. Un día el caballo escapó a las montañas. Cuando los vecinos del lugar se acercaban para condolerse con ancianos y lamentar su desgracia, el labrador les replicó: "¿Mala suerte, buena suerte? ¿Quién sabe?". Una semana después, el caballo volvió de las montañas trayendo consigo una manada de caballos salvajes. Entonces los vecinos vinieron para felicitar al anciano por su buena suerte. Y este les respondió: "¿Buena suerte? ¿Mala suerte? ¿Quién lo sabe?". Cuando el hijo del labrador trató de domar uno de los caballos salvajes, cayó y se rompió una pierna. Todo el mundo consideró esto como una desgracia y así se lo dijo al anciano labrador. Pero este respondió: "¿Mala suerte? ¿Buena suerte? ¿Quién lo sabe?" Una semana más tarde, el ejército entró en el poblado y fueron reclutados todos los jóvenes que se encontraban en buenas condiciones; cuando vieron al hijo del labrador con la pierna rota, lo dejaron tranquilo. ¿Había sido buena suerte o mala suerte? ¿Quién lo sabe? El anciano labrador no lo sabía, pero nosotros sí: todo lo que nos sucede, en manos de Dios providente, puede ser —y de hecho lo es— para nuestro bien. Como dice san Pablo: "en todas las cosas interviene Dios para bien de los que lo aman, de aquellos que han sido llamados según su designio" (Rom 8, 28). O como dice el refrán popular: "Dios escribe derecho en líneas torcidas".

Todo lo que a primera vista parece un contratiempo puede ser —y lo es— el disfraz de un bien futuro.

Confianza plena: Hay una manera de llevar al extremo esta oración de aceptación; adelantarnos y aceptar, si fuera voluntad de Dios, lo que nos desagrada; imaginarnos qué nos puede suceder y aceptarlo de las manos de Dios que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene.

Esto no nos debe hacer dejar todos los esfuerzos posibles para que el contratiempo no tenga lugar ni dejar de pedirle a Dios que todo termine bien, pero aceptamos de antemano que no sea así. Sería la oración que el Señor rezó en el Huerto de Getsemaní y la oración que Ignacio recomienda en su "nota" al coloquio de los Binarios (EE 157). Pero no basta leer esto con buenos propósitos, sino que hay que tratar de practicarla y, repetidamente, hasta hacer de este modo de orar un hábito. No consideremos perdido todo el tiempo que nos lleve habituarnos a esta manera de orar: tenemos el hábito contrario, de sólo aceptar lo que pensamos nos conviene y… lleva tiempo quitar un hábito con otro hábito.

¿Cuándo nos daremos cuenta de que comenzamos a adquirir el hábito de aceptar, de las manos de Dios, todo lo que nos sucede, aunque nos parezca un mal? Cuando experimentemos alegría con todo lo que nos sucede: por lo bueno, porque es bueno y lo malo, porque parece mal y será bueno para mí. "Dios escribe derecho con líneas torcidas."

Deseo de perfección y arrepentimiento

Cuenta Casiano de un monje del desierto que recibió, de un ángel de Satanás, la sugestión de tirarse "de cabeza a un pozo cuyo fondo no podía ver. Estaba seguro, de acuerdo con la promesa que se le había hecho, de que por el mérito de sus virtudes y trabajos no sufriría daño alguno. Esto era tan cierto que la experiencia iba a demostrarlo: se haría evidente de un modo clamoroso cuando lo vieran salir sano y salvo. Y así, a media noche, se precipitó al fondo del pozo esperando demostrar su notable mérito saliendo indemne de la prueba: pero los hermanos tuvieron muchas dificultades para sacarlo de allí medio muerto. Dos días más tarde, expiró. Lo peor fue que se obstinó en su ilusión: ¡la experiencia que le costó la vida no consiguió persuadirlo de que había sido juguete del demonio!" (Colación 2, cap. 5).

¿De qué fue víctima este buen monje? Del hecho de que uno de sus deseos adquirió una dimensión indebida y llegó a suplantar a los demás. Se trata de lo que todavía se llama, en lenguaje corriente, "deseo" o "ideal" de perfección, que se confunde con una imagen narcisista de la propia perfección, imagen que puede movilizar todos los esfuerzos y la generosidad de la persona. En toda acción que se emprenda, se mirará de reojo hacia esta imagen: no cesará uno de medirse, de compararse, de situarse respecto de ese ideal con el que se identifica y, ¡lástima!, no mirará nunca a lo más hondo de su ser, sino a una cierta "altura", falsamente espiritual, que lo separa de su realidad más profunda.

Lo sabían los Padres del desierto cuando hacían notar, respecto de la oración: "El que sabe que ora, todavía no ora de verdad", porque el que de verdad ora, se ha olvidado de ello completamente. Incluso, en la mayor parte de los casos, está convencido de que no sabe orar. Vivir mirándome de reojo, comparándome con un cierto ideal, me corta de mi terreno profundo, que sólo puede ser el de mis verdaderos deseos. Como el ideal intenta ordenar, rechazar y por fin ahogar mis deseos, me voy convirtiendo en irreal, incapaz de tener verdaderos deseos.

En la medida en que el ideal de perfección es incapaz de adaptarse a mis deseos más profundos, de reconocerlos, de asumirlos y, sobre todo, en la medida en que no puede escuchar la parte de verdad profunda que se oculta en cada deseo, tal ideal es un mal instrumento de discernimiento: está en mi cabeza, pero no en mi corazón ni en mis entrañas. A la larga, corre el riesgo de estrangular en mí toda espontaneidad y reducirme a ser "un buen cristiano", "buen religioso", "buen sacerdote"… o, lo que es peor aún, "una regla viva" cuando, según el Génesis, Dios insufló su aliento en el hombre para hacerlo "un ser viviente".

El discernimiento tendrá que hacerse en el nivel de los deseos. La tarea no es fácil. Se tropezará con el deseo mal identificado, disfrazado, camuflado, con el deseo no asumido. Tendrá que descubrir en cada deseo la parte que puede —y a veces debe— ser tenida en cuenta y la parte que no debe serlo y que se puede enterrar. Con el lenguaje más clásico, podría decir que será preciso discernir entre el deseo bueno, que viene de Dios, y la ilusión o deseo malo, que procede del diablo (EE 32).

Toda terapia espiritual tiene que verse necesariamente confrontada con nuestros deseos, para ordenarlos, dándole precedencia a algunos deseos que se deben retener, ordenando todos los demás hacia ellos. La gracia actúa e interviene en el creyente a nivel de deseos. Y al revés de lo que a veces se cree, el punto de impacto de la gracia es la debilidad que existe en nosotros y no nuestros esfuerzos, más o menos convenientes, de generosidad o de virtud. ¿Acaso no dijo el mismo

Jesús que no había venido para justos, sino para pecadores? Por tanto, su gracia se dirige en primer lugar a esa parte que en nosotros todavía está marcada por la debilidad del pecado.

Hay que dejarse conducir por los deseos más profundos y verdaderos. No estar bajo la influencia de cierto "ideal" que enmascara la propia realidad y la de los demás. Ser libre para tomar conciencia de sus deseos —y debilidades— y confrontarlos entre sí, de modo que los deseos buenos reduzcan los malos y acaben ocupando su lugar.

El antídoto más potente contra el ideal de perfección es el arrepentimiento. Incluso se trata del antídoto esencial, porque el arrepentimiento no es sólo una toma de conciencia del propio pecado, sino que a la vez es toma de conciencia del amor en el que el pecado ya está perdonado. Así uno se da cuenta de que no es un "perfecto" que se perfecciona cada día más, sino que, esencialmente, es un pecador, y un pecador perdonado.

Un apotegma de los Padres reza: "Un hermano que habitaba en el desierto caía frecuentemente en el pecado de lujuria por instigación del demonio. Pero no cesaba de esforzarse por dejar el hábito y, al rezar su oficio, rogaba a Dios con gemidos y decía: 'Señor, quiera o no quiera, sálvame, porque yo, que soy ceniza, amo el pecado; pero tú, Dios poderoso, impídemelo'. Repetía siempre esta oración, tanto si caía como si no. En una ocasión, tras caer de nuevo en su vicio inveterado, se levantó inmediatamente, y comenzó su oración. El demonio, estupefacto por su confianza y audacia, se le apareció y le dijo: "¿Cómo no te da vergüenza, cuando salmodias, estar ante Dios y pronunciar su nombre?". El hermano le replicó: "Te juro en nombre de Aquel que vino a salvar a los pecadores llamándolos a penitencia, que no cesaré de pedir contra ti mientras tú no me dejes de hacer guerra. Y veremos si vencerás tú o Dios". Cuando el diablo oyó esto le dijo: 'Ya puedes estar seguro de que no volveré a atacarte para no procurarte una corona por tu perseverancia'. Así, pues, la paciencia es buena porque no se desanima, aunque, con frecuencia, caigamos en las luchas, los pecados y las tentaciones."

La lección de este apotegma o dicho de los padres es sencilla. El demonio, que se aparece a ese monje en el momento de la oración, es la personificación del "ideal" del rigor ascético: sólo es capaz de hacerle reproches. De hecho, el ideal al que se mira siempre de reojo y con relación al cual yo me juzgo, es siempre una fuente de desánimo. Lo que por el contrario recomienda este apotegma, dentro del más puro estilo evangélico, es algo totalmente distinto: la paciencia. No la paciencia estoica, sino la paciencia bíblica: *hypomoné*. Se trata de instalarse en la propia miseria, para ser salvado de ella por Dios. Porque Dios salva siempre al pobre que se abandona a él (Lc 18, 13). Lo más curioso de este apotegma o dicho de los padres es que lo que nosotros llamaríamos "la voz de la conciencia" se atribuye al diablo y se convierte en una tentación. Personifica una instancia interior que no sabe salvar, sino solamente condenar: no eres digno de orar, debería darte vergüenza. Se trata del "ideal de perfección" que culpabiliza y paraliza; que, como dice san Ignacio en sus reglas de discernir, "muerde y trista" (EE 315) y no "punza y remuerde" (EE 314). Dios actúa en sentido totalmente contrario, a través de su gracia y amor. Porque Dios salva por causa de su propio amor, sea cual fuere la enormidad del pecado o vicio. Y para ser curado basta confiar en el amor de Dios.

El verdadero arrepentimiento (EE 314) es siempre gozoso, porque supone la revelación del amor. Es lo contrario de la culpabilidad paralizante (EE 315). Sólo el arrepentimiento nos sitúa ante el verdadero Dios, el Dios vivo, que es amor. Nuestra culpabilidad nos entrega a un Dios falso, al "ídolo" que nuestra psicología ha intentado fabricarse a la luz de un falso "ideal de santidad".

La opción entre estas dos actitudes es esencial, aunque en parte escape a las posibilidades del hombre dejado a sí mismo. Es gracia. Pero el final al que conducen las dos actitudes es revelador: nos llevan al mismo núcleo del Evangelio, en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14): el fariseo no cesa de vivir bajo la mirada de su ídolo; sólo el publicano ha encontrado la mirada del Dios verdadero, que es un Dios de amor que perdona.

Consideremos una experiencia de san Jerónimo: "*San Jerónimo había ensayado la vida eremítica en una gruta del desierto de Judá. Este ensayo no fue brillante. Con el celo propio de su edad, el joven Jerónimo se lanzó generosamente a practicar las numerosas formas de ascesis corrientes entre los monjes de la época. Sin mucho fruto aparente. De hecho, el tiempo acabaría llevándolo a ver su verdadera vocación en otro lugar de la Iglesia universal (como exégeta que dirigía las almas de la nobleza romana desde el Aventino). Pero mientras le llegaba esta luz, el joven novicio estaba en plena crisis: estaba de nuevo en medio de las antiguas tentaciones, que no habían tardado en reaparecer. Jerónimo había perdido el ánimo y estaba a punto de abandonarlo todo cuando, entre las ramas de un árbol, se le apareció el Crucificado. Inmediatamente se prosternó y comenzó a orar. Muy pronto tomó la palabra el mismo Jesús y le dijo, desde su cruz: 'Jerónimo, ¿qué puedes darme? ¿Qué puedo esperar de ti?'. Jerónimo, animado, reflexionó enseguida acerca de lo que le podía dar al Crucificado: 'La soledad, Señor, con la que estoy luchando'. 'Muy bien, Jerónimo, gracias. Es verdad que muestras tener buena voluntad. Pero, ¿tienes todavía algo más que darme?'. Jerónimo no dudó ni un instante, porque tenía muchas cosas que ofrecer a su maestro: 'Desde luego, Señor: ayuno. Sólo como después de la puesta del sol'. De nuevo dijo Jesús: 'Muy bien, Jerónimo, gracias. Pero, ¿tienes todavía algo que darme'. Y Jerónimo reflexionaba qué podía ofrecer a Jesús: una vez tras otra, presentó sus vigilias, su larga salmodia, sus estudios de la Biblia día y noche, el celibato que intentaba cultivar cuanto podía, su falta de confort, su pobreza, los grandes calores del día y de la noche, los huéspedes inesperados a ios que intentaba atender sin demasiada queja… y, por fin, el frío de la noche. A cada una de estas cosas, Jesús lo felicitaba y le daba las gracias; pero también cada vez, con una leve sonrisa en los labios, le preguntaba: '¿No tienes otra cosa que darme?'. Al fin, Jerónimo había ya nombrado todas las buenas obras que podía recordar; y cuando Jesús le hizo una vez más la misma pregunta, sólo le quedó decir, al borde del desánimo: 'Señor, ya ves que te he dado todo. Ya no me queda nada'. Pero Jesús le dijo: 'Sí, Jerónimo. Te has olvidado de algo: dame también tus pecados para que pueda perdonártelos*."

La Primera semana de los Ejercicios

La materia es "la consideración y contemplación de los pecados" (EE 4). El tiempo dedicado a esta materia de los pecados es lo mínimo para "llegar hasta cierto grado de contentar el ánima, para luego confesarse de los pecados" (EE 18).

¿Es necesario buscar de esta manera, a través de la consideración de los pecados actuales cometidos, a un Dios que estaría escondido bajo el "hombre viejo"? ¿No se podría decir, por el contrario, que todo retorno a Dios exigiría un olvido del pasado —y sobre todo, del pecado personal en él involucrado—, saliendo fuera de sí, para ponerse en manos de la misericordia de Dios?

Cuando Cristo nos llama, parecería que habría que dejar inmediatamente las "redes", sin demorarnos en "remendar" nada (Mt 4, 20-21). En cambio, se nos hace pasar la cuarta parte —y a veces más— de los Ejercicios para volver a mirar lo que hemos sido, impacientes como estamos de ser renovados en Cristo y de convertirnos en "hombres nuevos" (Flp 3, 13: "Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante").

Los hombres de otras épocas probablemente pensaron que san Ignacio era demasiado parco en sus descripciones del pecado y del infierno e incluso durante su vida añadieron al texto en su versión primera que se podían dar otras meditaciones: sobre la muerte y otras penas del pecado, sobre el juicio, etc. La dificultad que exponemos es real. Y no concierne solamente a la distribución del tiempo en EE, sino que atañe igualmente a la vida espiritual en general: ¿qué lugar hemos de darle en la vida espiritual —y no sólo en los EE— a la consideración de nuestros pecados?

En primer lugar, en la Primera Semana se trata de una "revelación de Dios", porque sólo Dios puede revelar al hombre su pecado. Hay en esto un misterio profundo: lo que tenemos de más nuestro —el fruto de nuestra libertad— escapa a nuestro conocimiento. El pecado ciega y hace amar las tinieblas: "Todo el que obra el mal, aborrece la luz y no va a la luz, para que no se censuren sus obras" Un 3, 20). Habría que ser santo para reconocerse pecador y sólo conoce uno verdaderamente las faltas de las que se convierte. ¿Hay aquí un "círculo vicioso"? ¿Cómo, en efecto, convertirse, si uno no conoce sus faltas?

Humanamente hablando, no hay salida: el mal cometido encierra nuestra conciencia en una prisión sin ventanas (EE 47: "considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto —de cuerpo y alma— en este valle, como desterrado entre brutos animales"). La única esperanza es que la gracia de Dios haga brillar un rayo de verdad a través de la muralla que levanta nuestro pecado. Entonces quizá se dará el comienzo de nuestra salvación.

La primera señal de la proximidad de Dios es el entrar uno dentro de uno mismo. Más aun, es imposible distinguir el momento en que Dios viene a un hombre de aquel en que este hombre entra dentro de sí mismo. El descubrimiento religioso de la falta no es un simple preludio al reencuentro con Dios, sino que es ya su primer efecto: es preciso que, desde el comienzo, Dios esté allí y hable. La actitud, pues, con que hay que abordar la Primera Semana de EE es la de quien va a oír la palabra de Dios.

La palabra de Dios no hace otra cosa que colocar al ejercitante en contacto con la revelación, de la misma manera que lo hacía el gran mensaje de los profetas al denunciar el pecado del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento:

"Oíd, cielos, escuchad tierra, que habla Yahveh. Hijos crié y saqué adelante, y ellos se rebelaron contra mí. Conoce el buey a su amo y el asno el pesebre de su dueño. Israel no conoce y mi

pueblo no discierne" (Is 1, 2-3). Es en referencia constante a la palabra de Dios, contenida en la Escritura, como ha de leerse el texto ignaciano de la Primera semana de los Ejercicios: el destierro (EE 47), la cárcel (ibid.), la corrupción corpórea (EE 58), etc., son otras tantas imágenes bíblicas del pecado.

¿No soy acaso el "hijo menor" que terminó "entre brutos animales" (EE 47), después que "malgastó su hacienda viviendo como libertino" (Lc 15, 13-16)?

Los textos Bíblicos están ahí para ayudarnos a recibir de Dios el llamado a la conversión que nos transmiten. Olvidar esto nos conduciría a los peores contrasentidos. Basta un solo ejemplo: el segundo ejercicio de la Primera semana nos sugiere "mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima" (EE 58). ¿Qué cosa más mórbida que semejante comparación, si dejamos de lado la perspectiva de la revelación divina? Ya que no se trata aquí, en primer término, de excitar el disgusto de sí mismo, cuanto de recibir de Dios el conocimiento que él tiene de su creatura, creada a su imagen (Gn 1, 26-27; 5, 1-3; 9, 6) y que luego ha caído en la prevaricación. El verse así, revelado por la gracia, se convierte en fuente de confianza. Testigo entre otros muchos es este apunte espiritual de san Pablo de la Cruz cuando dice: "He tenido un conocimiento muy grande de mí mismo. Cuando Dios me da este altísimo conocimiento de mí mismo, me parece ser peor que un demonio, y que soy una cloaca inmunda, como lo soy de verdad; pero jamás me abandona la muy tierna y muy grande confianza en mi Esposo, presente en el sacramento."

Es preciso que Dios verdaderamente quiera nuestro mayor bien para que nos haga así, por un don gratuito, descubrir nuestro mal. Como dice san Ignacio, "la fealdad y la malicia que cada pecado mortal (o capital, según EE 244-245) cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado", porque todo pecado es, no solamente contra un "mandamiento", sino sobre todo una "lejanía" de Dios nuestro Señor y Salvador. El Espíritu Santo no ha desdeñado inspirar al salmista estas palabras con las siguientes fuertes imágenes de corrupción: "Nada sano en mi carne, nada intacto en mis huesos debido a mi pecado. Mis llagas son hedor y podredumbre, debido a mi locura. Están mis lomos túmidos de fiebre. Mis amigos y compañeros se apartan de mi llaga, mis allegados se quedan a distancia" (Sal 38, 4-12).

Si la revelación del pecado —como toda revelación— es una gracia, hay que saber entrar en la Primera semana con la convicción de nuestra ignorancia respecto de nosotros mismos y, sobre todo, de lo que es más propio nuestro, nuestro pecado. Puede ocurrir que cristianos, habituados a la confesión frecuente, atentos a las faltas de cada día, pierdan de vista su incapacidad radical para saber algo profundo de ellos mismos. Creen que, con sólo volver su mirada al pasado, están en condiciones de conocer sus faltas e infidelidades. Pero hay en esto una gran ilusión y deberían más bien asombrarse sin cesar del misterio impenetrable que hay en una mínima falta, "dado que —como dice Ignacio— no fuese vedada" (EE 57) por un mandamiento.

Además, para tener el sentido del pecado no basta recordar los pecados cometidos. La revelación versa sobre todo acerca de la calidad de cada uno de ellos: como acabamos de ver que dice san Ignacio, acerca de "la fealdad y malicia que cada pecado mortal o capital tiene, dado que no fuese vedado" por un mandamiento.

Por último, Jesús "puesto en cruz" (EE 53) es, para san Ignacio, la verdadera revelación del pecado y de su "sentido". Sin necesidad de oírlo pronunciar ninguna palabra. Él recoge, en su sufrimiento, todo lo que la Escritura podría decir acerca de nuestra iniquidad. En primer lugar, en el "coloquio" final del primer "Ejercicio" (EE 53) se nos dice que "de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna (es venido) a muerte temporal, y así a morir por mis pecados".

Y luego, en el coloquio de las repeticiones de la Primera semana, se nos presenta como mediador ante el Padre, "siempre vivo para interceder" por nosotros (Heb 7, 25, con nota de BJ), para que se nos concedan las gracias propias de la Primera semana: "interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos, sienta el desorden de mis operaciones, y conocimiento del mundo" (EE 63). Más tarde, los siglos de nuestra historia humana vienen a alinearse a un lado y a otro, antes y después de Aquel que todos ellos designan, sea en la expectación de su venida, sea en respuesta de sus dones (EE 71). Finalmente, ya dentro de la Segunda semana, miramos una y otra vez cómo "al cabo de tantos trabajos, de hambre y de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí" (EE 116). Esta consideración que Ignacio hace con motivo del nacimiento vale para todos los momentos de su vida sobre la tierra, hasta su misma muerte en cruz.

La cruz de Cristo resume y sintetiza toda su vida: llegándonos a ella, estamos en el centro del universo. No hay consideración cristiana de los pecados que no sea un reencuentro con Cristo. Solamente en él se le encuentra "sentido" al pecado. Y solamente él puede conducirnos, como buen pedagogo, desde nuestra inconsciencia e ignorancia hasta su propio sufrimiento y, consiguientemente, al verdadero conocimiento del mal que es el pecado, por leve y pequeño que parezca a nuestros miopes ojos. Por eso la Primera semana, como la Carta a los romanos, nos conduce a Cristo (16, 25-27).

La Buena Nueva en la Primera semana

En Marcos 1, 14, se dice que "marchó Jesús a Galilea, y proclamaba la Buena Nueva de Dios" (kerys son to evangelion: "proclamaba el evangelio"). ¿Cuál es "la Buena Nueva" que san Ignacio nos "proclama" (o kerigmatiza) durante la Primera semana de sus Ejercicios Espirituales?

Kerigma es la proclamación, en voz alta, de un heraldo que grita lo que proclama. En el Nuevo Testamento se usa para designar la proclamación de Jesús o de los apóstoles, sobre todo —aunque no exclusivamente— la primera proclamación a los paganos. "Buena Nueva" es una expresión característica del Nuevo Testamento, que expresa el núcleo del acontecimiento cristiano.

Kerigma dice el modo de proclamar la buena nueva, mientras que esta es el contenido que se proclama o núcleo de lo que se proclama.

Ciertamente en el Nuevo Testamento hay afirmaciones "nucleares" que se proponen, sea de un modo amplio, como en los Hechos de los Apóstoles, sea en una fórmula breve, sencilla, que se reduce incluso a una sola frase. Evidentemente que el cristianismo no se puede reducir a una sola frase, pero si se lo hace esta frase es como una semilla, un protón o neutrón generador de todo un desencadenarse de reacciones atómicas. El Nuevo Testamento sabe que es posible, incluso útil, exponer a veces, de manera nerviosa, brevísima, concisa, la novedad cristiana.

Cuando Pablo, por ejemplo, dice que "no me avergüenzo del Evangelio, porque es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree" (Rom 1, 16), da una síntesis que, explicada, nos daría toda la predicación del Apóstol o, por lo menos, una buena parte de la misma. Así también, siempre en la Carta a los romanos, nos dice que "si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo" (Rom 10, 9). Aquí se trata, en forma sintética, de que Jesús es Señor (Kyrios) y de que Dios lo resucitó de entre los muertos. Esta frase, explicada en el ámbito del Nuevo Testamento, resulta seminal, nodal, ganglio vital de donde parten las otras formas del kerigma o proclamación de la Buena Nueva.

En conclusión, por kerigma o "proclamación de la Buena Nueva" entendemos aquí el núcleo de una predicación; en este caso, de la contenida en la Primera semana.

El núcleo de la Buena Nueva ¿es uno o múltiple? De por sí es claramente uno y no puede dejar de serlo.

Al respecto, dice san Pablo, escribiendo a los gálatas: "Me maravillo de que, abandonado al que os llamó por la gracia de Cristo, os paséis tan pronto a otro evangelio —no que haya otro, sino que hay algunos que os perturban y quieren deformar el Evangelio de Cristo—. Pero aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciaran un evangelio distinto al que os hemos anunciado, ¡sea anatema! Como lo tenemos dicho, también ahora os lo repito: si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡sea anatema!" (Gál 1, 6-9).

Hay un solo núcleo del Evangelio, que es Cristo muerto y resucitado. Sin embargo, el Nuevo Testamento conoce una cierta multiplicidad de kerigmas y de Evangelios. El hecho mismo de que los cuatro Evangelios tengan este extraño título: "según…" (katá) Mateo, Marcos… indica que se expresaba el mismo Evangelio de distintas maneras. Estas modalidades expresivas no correspondían solamente al deseo de variar las fórmulas verbales, sino que constituían la aplicación del único Evangelio a diversos momentos, necesidades, etapas de la experiencia cristiana. El único Evangelio, pues, se vuelve múltiple.

Incluso las condiciones o las situaciones históricas del auditorio podían exigir un cierto tipo de Evangelio, el que san Pablo llama "su Evangelio": "Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David según mi Evangelio" (2 Tim 2, 8). Claro que es el Evangelio de Jesucristo, resucitado de entre los muertos; pero san Pablo lo llama "suyo", con lo que quiere decir que hay en él algo de específico, como se ve mejor en la Carta a los efesios: "Por lo cual yo, el prisionero de Cristo por vosotros los gentiles si es que conocéis la misión de la gracia que Dios me concedió en orden a vosotros: como me fue comunicado por una revelación el conocimiento del misterio, tal como brevemente acabo de exponeros. Según esto, leyéndolo podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo" (Ef 3, 1-4).

El Apóstol reivindica su modo de intuir el momento histórico salvífico, que para él es el anuncio directo a los paganos, la unidad de los dos pueblos (judío y pagano) en uno solo. El Evangelio se convierte para él en el modo de anunciar la misericordia de Dios en Cristo, que se dirige directamente a los paganos llamados a participar de un único pueblo de Dios. Puede decirse que este es el "Evangelio de Pablo". Es el único Evangelio, vivido en una situación histórico-salvífica, que es su experiencia y la experiencia de aquellos a los cuales predica.

Podemos decir que el kerigma es uno solo, pero que se expresa en una cierta multiplicidad de kerigmas y de Evangelios.

Una de las formas primarias del Evangelio se podría expresar más o menos así: Dios me ofrece gratuitamente la salvación, en Cristo, a mí pecador. Dios me salva, en Cristo, a mí, pecador. Es el primer escalón, el Evangelio elemental; pero que ya tiene todo lo esencial. Y no basta decir que Dios es bueno, que Jesucristo resucitó, sí con esto no se entiende que la bondad de Dios, en Cristo muerto y resucitado, me ofrece a mí, pecador, la salvación.

El Evangelio tiene también la percepción de mi pecado, de mi incapacidad para salvarme, de mi necesidad de salvación. Dios viene a mi encuentro gratuita y misericordiosamente en la muerte y en la resurrección de Jesús. Esto se podrá explicar más, pero el kerigma es este anuncio: en el Crucificado está tu salvación, que tanto necesitas. A esto apela el publicano que, en el templo —ignorando el aspecto cristológico— dice: "¡Oh Dios, ten compasión de mí, que soy pecador!" (Lc 18, 13) y que baja justificado (v. 14). Supone el conocimiento de Dios, de su misericordia gratuita, de la necesidad de salvación que tiene el hombre. Si ponemos en esta conciencia el acto misericordioso de Dios que sana al hombre en el amor de Cristo, tenemos la fórmula primaria del kerigma, a la que reconducen todas las otras expresiones de la predicación y de la catequesis: una predicación y una catequesis que no reflejen esta verdad suenan vacías y falsas. Y esto es lo que se confiesa en la Primera semana de los Ejercicios de san Ignacio, cuando este nos hace imaginar "a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, (y nos hace) hacer un coloquio, cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo (considerar) lo que he hecho por Cristo, lo que hago, lo que debo hacer por Cristo, y así, viéndolo tal y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere" (EE 53).

Así como el publicano baja a su casa "justificado" (Lc 18, 14), aun antes de saber lo que tiene que hacer —renunciar a su oficio, devolver a los que ha defraudado, etc.—, así el ejercitante se siente perdonado, aun antes de conocer su propio pecado (meditación de los pecados propios, EE 55-61) y de saber lo que tiene que hacer (lo sabrá en el momento de la elección o reforma de vida, más adelante, cuando a partir del "quinto día" de la Segunda semana se plantee "la materia de las elecciones", EE 163). Otro modo de expresar este "Evangelio del perdón", muy conocido en la práctica monástica oriental, es la invocación que está en la base de la "oración de Jesús": "Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador".

Es una síntesis del kerigma y se supone expresada delante de Cristo, el Hijo de Dios, crucificado y resucitado. La "oración de Jesús" es alimento de vida espiritual precisamente porque expresa el kerigma o proclamación de la Buena Noticia, en una de sus formas.

Puede haber otras formas de expresar este kerigma, pero esta primera forma elemental es, concretamente, la fórmula del acto de dolor o de contrición (como lo expresa el Salmo 51 cuando dice —y esto es lo que resuena en el acto de dolor del publicano—: "un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias" Sal 51, 19).

En la parábola del fariseo y del publicano, de Lc 18, 9-14; de ella se han dado diversas interpretaciones, pero no todas llegan al fondo de las cosas. Por ejemplo, se ha querido ver en ella una lección sobre la oración que debe fundarse no en los méritos personales, sino en la iniciativa de Dios y que debe ser humilde. Lucas habría relacionado dos perícopas sobre la oración (Lc 18, 1-8; 9, 14), con el fin de organizar un pequeño tratado eucológico; pero no se explicaría el v. 9, que subraya el cambio de público como para diferenciar mejor los dos episodios.

De hecho, la parábola es primero y ante todo una lección: un pecador penitente es más agradable a Dios que un orgulloso que se cree justo (Lc 16, 15) y a quien le falta mucho para serlo. Puede descubrirse, más allá de los dos personajes de la parábola, la posición de dos tipos de justicia: la del hombre que se concede a sí mismo un "aprobado" personal cuando cree haber cumplido perfectamente con todo lo mandado (Lc 18, 21) y la que Dios otorga al pecador que se convierte. El tema de la justificación paulina por la fe se encuentra ya esbozado en este relato (Rom 1—9 y Ef 2, 8-10).

La oración del publicano se inspira en el Salmo 51 [50]: refleja una profunda desesperación que los oyentes de Jesús debían comprender perfectamente, porque para ellos la postración del publicano tenía solución. ¿Cómo podría realmente obtener perdón sin cambiar de oficio y sin reembolsar a todas las personas expoliadas por su actuación? (tener en cuenta el episodio de Zaqueo en Lc 19, 1-10, sobre todo en el v. 8). Su caso es realmente desesperado; la justicia parece negársele definitivamente. Sin embargo, la conclusión de Jesús se pronuncia contra la opinión de su auditorio: Dios es el Dios de los desesperados y el hombre que recibe su justicia —o justificación (Rom 4, 25)— es precisamente quien no tiene ningún derecho a ella, puesto que ni siquiera ha reparado todavía su falta.

La mirada del Señor en la Primera semana

San Ignacio comienza toda hora de oración con la consideración de la mirada del Señor sobre nosotros (EE 75, Tercera adición). Y esta mirada tiene una fuerza especial en la Primera semana de sus Ejercicios, cuando el ejercitante se ha de considerar como un pecador perdonado, como el publicano del Evangelio (Lc 18, 13-14: "…bajó a su casa justificado"). Veámoslo, siguiendo a san Benito en sus Reglas.

San Benito pedirá al monje que ore in intentione cordis (Regla, cap. 52, 4). Esta expresión, frecuente en Casiano, no sólo pondera la aplicación del corazón, sino que también insinúa cierta cualidad de la mirada interior. Podríamos parafrasearla ligeramente y traducirla así: "Con el ojo del corazón bien abierto hacia el interior".

Cuando san Gregorio escribió la vida de san Benito en el libro II de sus Diálogos, decía de él que "habitó consigo" y dio la siguiente exégesis de esta expresión: "Decía yo que este venerable varón habitó consigo por cuanto, teniendo constantemente fija la mirada en la guarda de sí mismo, mirándose de continuo ante los ojos del Creador y examinándose sin cesar, no alejó nunca de sí el ojo de su espíritu" (Diálogos, II, cap. 3).

En el mismo capítulo, un poco antes, Gregorio Magno había escrito: "Solo, bajo las miradas del celestial espectador —o sea, Dios— habitó consigo". Tener abierto el ojo del corazón es encontrar otra mirada: la de Dios que observa constantemente al hombre; y el recuerdo de esa mirada hará que el monje se guarde de todo mal. Esta terminología es la de san Gregorio; pero la idea es muy de san Benito, el cual considera la guarda del corazón bajo la mirada de Dios como el primer grado de su escala de humildad. De ese modo, la convierte en el primer esfuerzo —y el más elemental— que pide a su discípulo (Regla, cap. 7, 10-30).

La presencia de Dios adquiere densidad nueva cuando la persona se consagra a la oración y —más especialmente para el monje— a la "obra de Dios" que es la Liturgia de las Horas: "Creemos que Dios está presente en todas partes; pero debemos creerlo sin la menor vacilación —insiste san Benito— cuando asistimos al Oficio divino. Por eso acordémonos siempre de lo que dice el Profeta: "en presencia de los ángeles te alabaré" (Sal 137, 1). Consideremos, pues, de qué manera hemos de asistir ante la presencia de la Divinidad y de sus ángeles" (Regla, cap. 19).

No debemos sorprendernos por la mención de la corte celestial, que revela la profunda penetración de la mirada interior del corazón. Esta mirada se abre hacia el cielo, aunque san Benito no precisa si su discípulo se siente transportado por encima de sí mismo a un más allá o si, más bien, las profundidades de su corazón se abren y dejan entrever un reflejo del cielo en la raíz de su ser.

Otra imagen que utiliza san Benito es la del corazón herido o de la compunción (sentimiento, por otra parte, muy propio de la Primera semana de los Ejercicios de san Ignacio, EE 314: "punzándoles y remordiéndoles las conciencias"). El sentido primitivo de *compungere* es "pinchar en distintos lugares, punzar, aguijonear". La antigua literatura cristiana utiliza con frecuencia este verbo para describir cierta experiencia de un hombre pecador en su relación con Dios: en ella el corazón es siempre el complemento directo. Expresa el quebranto interior que causa la presencia de Dios vivida de un modo más intenso. De ese quebranto nace un sentimiento de arrepentimiento y de amor que se traduce frecuentemente por las lágrimas —más de alegría que de tristeza— que brotan de un corazón así "pinchado" o "punzado".

La "compunción" no tiene nada que ver con el sentimiento de culpabilidad (que Ignacio llama "morder y tristar", EE 315) estéril y paralizante que se enraíza en la psicología de cada uno. Hay que distinguirlo con cuidado (como san Ignacio lo hace entre el "punzar y remorder", de EE 314,

y el "morder y tristar" de EE 315): la compunción es la señal más clara de que el Espíritu Santo ha intervenido y ha conmovido el corazón desde dentro, mientras que el "morder y tristar" es clara señal de tentación.

Para san Benito, las lágrimas suelen ir unidas a la mirada interior del corazón y al recogimiento. En el capítulo sobre la oración privada, san Benito hace notar que "somos oídos, no por el mucho hablar, sino por la pureza del corazón y compunción de las lágrimas" (Regla, cap. 20, 3). Durante la Cuaresma, tiempo en que se ha de "guardar la vida 1 con toda pureza" (Regla, cap. 49, 2), recomienda que uno se entregue más que de costumbre "a la oración con lágrimas, a la lectura, a la compunción del corazón" (cap. 49, 4). Cuando se ora solo en el oratorio, fuera de los oficios comunes, sugiere hacerlo "no en voz alta, sino con lágrimas y fervor del corazón" (cap. 52, 4). Las lágrimas son un signo apenas perceptible de la dulzura de Dios que casi no se manifiesta en lo exterior, pero que no cesa de impregnar el corazón en el recogimiento interior. Finalmente, en la enumeración de la trilogía de los instrumentos más especialmente consagrados a la "obra de Dios" —en el cap. 4 de la Regla—, san Benito une íntimamente "oír con gusto las lecturas santas, postrarse con frecuencia para orar, confesar a Dios todos los días en la oración con lágrimas y gemidos las culpas pasadas" (Regla, cap. 4, 55-57).

Se puede decir que esta trilogía viene a ser como los tres tiempos de la oración interior. Quien escucha la palabra de Dios siente su corazón herido por el amor de Dios y por el recuerdo de sus pecados. Tal recuerdo no es estéril: quien de veras encuentra a Dios ya ha recibido el perdón de sus pecados. El sentimiento de amor que produce la Palabra en el corazón es el del amor misericordioso que perdona incansablemente y restaura aún más magníficamente que antes del pecado. Quedan curados los primeros reflejos de una culpabilidad todavía natural. Corren las lágrimas, que lo son de alegría y de acción de gracias, atestiguando cierta humildad y el comienzo de la pureza interior que san Benito recomienda a quien quiere orar "con toda humildad y pura devoción" (Regla, cap. 20, 2).

No hay que sorprenderse de que la cumbre de la experiencia espiritual en san Benito, lo mismo que la cumbre de la oración, en el grado doce de humildad, se sitúen en la actitud y la oración del publicano. San Benito desea reconocerlo en su discípulo que, sin cesar, repite con los ojos fijos en el suelo: "Señor, no soy digno, yo pecador, de levantar mis ojos al cielo" (Lc 18, 13; Mt 8, 8), mientras los tiene clavados en el suelo (Regla, cap. 7, 65).

Puede resultar útil una comparación entre los grados de humildad de san Benito —más bien "consejos" para vivir la humildad o, como dice Casiano, "indicios" que son a la vez como normas de conducta— y ciertos consejos o normas de acción de la espiritualidad ignaciana.

El primer grado de humildad para san Benito es la mirada del Señor (o Tercera adición, para san Ignacio, EE 75), que descubre toda nuestra miseria y, al mismo tiempo, lo perdona. No es la mirada de un "tirano", sino la de un Padre que, como decía Teresa del Niño Jesús, incluso se adelanta en nuestro camino y nos quita las piedras en las que podríamos tropezar (es decir, no sólo perdona, sino también previene con su gracia e impide, si aceptamos esa gracia, que caigamos en el pecado). El segundo grado, para san Benito, es el afán o deseo de la voluntad del Señor: lo que Ignacio llama, en el Principio y fundamento, "indiferencia, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos creados", que es la voluntad de Dios, no eligiendo, por tanto, "de nuestra parte" (EE 23), sino de la de él. El tercer grado es la obediencia que, en el caso del religioso, es a su superior y en cualquier cristiano es la obediencia del que hace Ejercicios Espirituales al que se los da, no en la vida, sino en la materia de las meditaciones y contemplaciones que, en Ejercicios, siguen un orden pensado y querido por san Ignacio (EE 2).

El cuarto grado de san Benito equivale al propósito que san Ignacio hace hacer, en el momento de la elección (Rey eternal, Dos banderas y Tres binarios), de aceptar el "pasar oprobios e

injurias, por imitar a Cristo nuestro Señor, sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su Divina Majestad" (EE 147). El quinto grado es, según san Benito, la claridad de conciencia con el superior —en el caso del religioso— y con el director espiritual o persona que da los Ejercicios, en el caso de cualquier cristiano. O sea, no ocultar "ninguno de los malos pensamientos que sobrevengan a su corazón" (Regla, cap. 7, 44).

Esta "humildad", si la cual no se puede hacer bien los Ejercicios Espirituales, es el único camino que la tradición conoce para alcanzar la discreción. Como dice Casiano en sus Colaciones: "la verdadera discreción no se adquiere más que a cambio de una verdadera humildad. Y la primera prueba de esto será que todo cuanto uno hace y piensa (por ejemplo, durante los Ejercicios) lo someta al juicio de los ancianos (o sea, al que da los Ejercicios), de suerte que no se fíe para nada de su propio criterio, sino que en todas las cosas se conforme a sus decisiones, para saber juzgar por bueno o por malo lo que ellos hubieren juzgado tal. Esta disciplina no solamente le enseñará al principiante (o ejercitante) a andar directamente por la senda de la discreción, sino que le hará adquirir una especie de inmunidad frente a los ardides y asechanzas del enemigo. Toda la astucia del demonio no prevalecerá contra este hombre que no sabe encubrir, con falsa vergüenza, los pensamientos que nacen en su corazón (EE 326), sino que se abandona sin más a la sabiduría de los ancianos, para saber si los debe admitir o rechazar" (Colaciones, II, cap. 10).

Los siete restantes grados —indicios, consejos o normas— de humildad de san Benito se hallarían —cuál más, cuál menos— en las Reglas —llamadas de la modestia— de san Ignacio.

Misericordia de Dios y pecado propio

En la Primera semana san Ignacio nos hace considerar primero la misericordia y el perdón de Dios (meditación de los tres pecados, EE 45-54) y luego los propios pecados (EE 55-61). En el examen de conciencia "para limpiarse y para mejor confesarse", nos hace primero dar gracias a Dios, antes de hacemos considerar nuestros pecados personales (EE 43). Este mismo orden se encuentra en algunos salmos en los que el Señor renueva su alianza con su pueblo; por ejemplo, en el Salmo 95 [94].

La misericordia y el perdón de Dios para con nosotros, pecadores, debe despertar nuestra acción de gracias y nuestra alegría por haber sido salvados y estar —todavía— en camino de salvación. Sólo así estaremos en condiciones de reconocer nuestro pecado y de apreciar toda su "fealdad y malicia, dado que no fuera prohibido" (EE 57).

Hay varios salmos en que se da el mismo orden: primero, un himno de alegría y de acción de gracias; luego, la acusación —que hace el mismo Dios— de los pecados del pueblo. Por ejemplo, el Salmo 95 (1-7), la alegría por lo que Yahveh ha hecho con su pueblo; v. 7d-11, la acusación que Yahveh hace a su pueblo de sus pecados. Lo mismo en Salmo 50 (1-6 y 7-23); en Salmo 81 (6a y 6b-17) y en otros salmos.

Veamos el Salmo 95 (94): Los personajes entran rápidamente en escena: se ve a Israel venir multitudinariamente a la presencia de Yahveh, a quien trae su homenaje, ya que gracias a él es lo que es; enseguida se oye a Yahveh que responde en persona con una dura lección que Israel escucha en silencio profundo: "Venid, cantemos gozosos a Yahveh" (v. 1-7). "¡Oh, si escucharais hoy su voz!; (y esta voz es:) ¡No endurezcáis vuestro corazón como en Meribá, como en el desierto!" (v. 7d-ll).

En la primera parte se repite una palabra: "aclamemos a la Roca, aclamémoslo con salmos". La "aclamación" designaba ordinariamente el grito de guerra que precedía al asalto: es la palabra hebrea *teruah*, que designaba un clamor guerrero (Núm 10, 5; Sal 33, 3,). Es una palabra que figura con frecuencia en los salmos, porque ahí se lo saludada a Yahveh como Rey y Jefe de la guerra, y también al arca, como paladión y señal de su presencia en medio del pueblo (Éx 25, 8, con nota de BJ). Este clamor tuvo, frente a los muros de Jericó, el poder de echar por tierra sus muros (Jos 6, 5.20). Expresó luego un clamor triunfal con el que a veces se saludaba la entronización de un soberano, pero que con más frecuencia se usaba para rendir honores a Yahveh. Y hoy, en nuestra lucha, "no contra la carne y la sangre, sino contra los espíritus del mal" (Ef 6, 12-13), al tomar "las armas de Dios" (Ef 6, 13-17), "siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu, velando con perseverancia e intercediendo por todos" (Ef 6, 18-20), podemos también "aclamar a la Roca" que nos ha de salvar.

En esta primera parte hay dos "invitatorios", introducidos por una palabra-clave ("porque"): "Porque es Yahveh un Dios grande" (v. 33) y "porque él es nuestro Dios" (v. 7), que se amplifica en los v. 3- 6. Pero hay una diferencia: en el primer "imitatorio", es el pueblo que entra rumorosa y confusamente; mientras que en el segundo la entrada es más solemne y según una etiqueta cortesana. Toda esta primera parte del salmo celebra el triunfo de Yahveh: no lo dudemos nunca, porque formamos parte del "partido ganador" (Jn 16, 33: "¡Ánimo! Yo he vencido al mundo". Mc 3, 27: "Nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar —como lo he hecho yo—, si no ata primero al fuerte —al demonio—"). Yahveh es celebrado como "Dios grande, Rey grande sobre todos los dioses" (v. 3-7).

En el mundo antiguo, la grandeza sólo se entendía del rey: en Sumer, el rey era llamado el "hombre grande"; en Palestina, Saúl superaba por una cabeza a todos los hombres de su tribu (1 Sam 9, 2). Yahveh, por su parte, era tan alto que su mirada recorría el universo, sin que ninguna

creatura pudiera escondérsele. Tan alto que, dominándolo todo, era inaccesible y, por tanto, invulnerable. Esta grandeza de Yahveh se ha manifestado en la creación —apenas insinuada en este salmo. Pero que en otros se detalla— y en la génesis histórica de Israel; pero, entre la creación del mundo (w. 4-5) y la propia creación del pueblo de Dios (v. 6 b), esta última es la que más admira a Israel.

En realidad, la creación del mundo apunta a la elección del pueblo que la habita; como dice san Pablo: "A los que de antemano conoció, también los predestinó; y a los que predestinó, a esos los justificó también; y a los que Justificó, a esos también los glorificó" (Rom 8, 30: Dios todo lo ha ordenado a la gloria que tiene destinada para sus elegidos). Todo esto que Yahveh ha hecho por su pueblo justifica sus exigencias sobre él, la obediencia que hoy le exige. Pero ¿no pertenecen sus "maravillas" al pasado? No ciertamente. Las acciones y las palabras de Dios están fuera del tiempo: siempre actuales, pueden y deben motivar a la obediencia a todos los pueblos que se van sucediendo sobre la tierra. "Reconoce, pues, y medita hoy en tu corazón que Yahveh es el único Dios allá arriba en el cielo y aquí abajo en la tierra; no hay otro. Guarda los preceptos y los mandamientos que yo te prescribo hoy, para que seas feliz, tú y tus hijos después de ti, y prolongues tus días en el suelo que Yahveh tu Dios te da para siempre" (Deut 4, 39-40).

Es importante reconocer y recoger las tradiciones, pero más importante aún es reconocer su actualidad perenne. Sobre esta verdad se basa la segunda parte del salmo. Los pensadores de Egipto aconsejaban a sus discípulos hacer silencio en su interior para poder percibir la voz de una sabiduría que se expresaba a través de la tradición. Pero otra es la voz de todos los predicadores de la alianza (profetas, sabios…) que con insistencia invitaba a Israel a que escuchara: se trata de la voz del mismo Dios. La humanidad, dejada a sí misma, nunca lo hubiera pensado: en el pseudo-diálogo que sostenía con su "dios", no escuchaba sino el eco de sus propios deseos. Israel, en cambio, escucha a Yahveh que usa un lenguaje que no es el de los hombres. Por eso, a través de toda la Biblia, repetidamente se dice: "Escucha, Israel…". Cerrar los oídos a esta Palabra es cerrar el propio corazón: es "endurecer el corazón". O como también dice la Biblia, ser de "dura cerviz" (Deut 9, 13; Jer 7, 26) o como una "vaca brava" (Os 4, 16), que no se deja conducir. Por eso, cuando Israel se endurece, Yahveh tendrá que cambiarle el corazón (Ez 36, 26).

Tampoco el cristiano puede dejar de estar a la escucha de Dios sin faltar a su vocación, recibida en el bautismo. Por eso la Iglesia en el invitatorio de la Liturgia de las Horas, dice todos los días: "No endurezcáis vuestro corazón". A continuación menciona los dos nombres históricos del "endurecimiento" de los hebreos, Meribá (disputa) y Massá (tentación), dos nombres que nos remiten al tiempo del f desierto, tiempo clásico en el drama de la alianza, cuando Yahveh "tentó" a Israel y este "tentó" a aquel. Porque "tentar" es poner a prueba: Yahveh probó la disposición de sus elegidos, antes de hacerlos entrar en la tierra prometida a los padres. ¿Serán fieles, una vez entrados, y colaborarán con los designios salvíficos de Dios? E Israel prueba a Aquel que le exige tanto y que le ha prometido tanto, para ver si puede satisfacer las esperanzas que ha suscitado en su pueblo. El error de Israel es creer que el derecho a la "prueba" era el mismo en ambos participantes de la alianza: Yahveh tiene todo el derecho, porque sus aliados son inseguros por naturaleza. Pero Israel, que había recibido continuas pruebas del poder y de la benevolencia de Yahveh, no tiene ningún derecho, aunque —como lo ha hecho y también lo hacemos hoy nosotros— se olvidará de todas esas pruebas pasadas, que aún son actuales, porque Dios está fuera del tiempo de los hombres. ¡No han conocido "mis caminos"! (v. 10). Sin embargo, son caminos que conducen inequívocamente a "mi reposo": a la Tierra prometida y al templo en el que Dios reside, en el descanso definitivo (Heb 3, 7-4.11).

La misericordia y bondad de Dios

San Ignacio, en la Primera semana de sus EE, pone dos meditaciones, de las cuales la primera es la de "primero, segundo y tercer pecado" (EE 45) y la segunda "de los pecados (personales)" (EE 55). ¿Por qué este orden, en que la consideración de los pecados ajenos precede a la de los propios? Parecería obvio que si san Ignacio pretende que consideremos nuestros pecados, comenzara por aquí, "sin perder tiempo" en la consideración de los pecados ajenos. La razón podría ser que es más fácil animarse a considerar los pecados propios si se tiene bien clara la misericordia de Dios. En otros términos, como si fuera necesario estar seguro del perdón y de la misericordia de Dios, para poder mirar, en toda su profundidad, los pecados personales.

El objetivo de la primera meditación sobre el "primero, segundo y tercer pecado ajeno" es caer bien en la cuenta de la misericordia de Dios para con nosotros. ¿Cómo se logra en esta meditación? De la siguiente manera: la meditación nos hace considerar su castigo y su castigo eterno en algunos casos, no en todos. Y yo —al menos, todavía— no he sido castigado.

Es el castigo experimentado por otros pecadores y que yo —al menos, todavía— no he experimentado lo que me permite considerar la misericordia que Dios ha tenido —hasta hoy— conmigo. Por eso, en esta meditación no he de limitarme a considerar el pecado de los otros, sino pasar a la consideración del castigo terrible de cada uno de esos pecados y pensar que yo no he sido castigado "por mis tantos pecados" (EE 48).

Así puede nacer en mí lo que pido en la petición (EE 48): "vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecería ser condenado para siempre por mis tantos pecados". Pero no he de quedarme en este sentimiento de vergüenza que pido en la petición, sino que he de tratar de pasar al sentimiento del amor generoso respecto de Cristo en la cruz, razón de no haber sido castigado: "lo que he hecho, lo que hago, lo que debo hacer por Cristo", como san Ignacio dice en el coloquio (EE 53). Pero podría uno decir, al comenzar estos Ejercicios: ¿dónde están "mis tantos pecados" en estos momentos?

Dice santa Teresa, en respuesta a esta nuestra pregunta:

"*Os parecerá que estas almas, a las que el Señor se comunica tan particularmente (son almas que están en la Moradas Sextas), que estarán ya tan seguras de que han de gozarle para siempre, que no tendrán que temer ni que llorar sus pecados. Esto será muy grande engaño, porque el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de Dios. Y yo tengo para mí que, hasta que estemos donde ninguna cosa puede dar pena, que esta pena no se quitará. Verdad es que unas veces aprieta más que otras; y también es de diferente manera, porque no se acuerda de la pena que ha de tener por ellos, sino de cómo fue tan ingrata con quien tanto debe y con quien tanto merece ser servido. Espántase cómo fue tan atrevida, llora su poco respeto, parécele una cosa tan desatinada su desatino, que no acaba jamás de dolerse cuando se acuerda de las cosas tan bajas por las que dejaba a una tan grande Majestad. Mucho más se acuerda de esto que de las mercedes que recibe. Esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece que se avivan en la memoria, y es harta gran cruz. Yo sé de una persona* (Vida, 10,12-13) *que, dejado de querer morirse por ver a Dios, lo deseaba por no sentir tan ordinariamente pena de cuán desagradecida había sido con Aquel a quien tanto debía, y a quien siempre había de deber; y así le parecía que no había, en ninguna otra persona, maldades como las suyas, porque entendía que no habría ninguna a quien tanto hubiese sufrido Dios y a quien tantas mercedes hubiese hecho. Yo no tendría por seguro que un alma, tan favorecida que está de Dios, se olvidase de que en algún tiempo se vio en miserable estado; porque, aunque es cosa penosa, aprovecha para muchas. Quizá me parece esto por haber sido yo tan ruin (¡y, sin embargo, sus confesores dijeron, después de su muerte, que no había cometido un pecado venial siquiera!), y*

esto es la causa de traerlo siempre en la memoria. Las que han sido buenas, no tendrán que sentirlo así, aunque siempre hay quiebras mientras vivimos en este cuerpo mortal. Para esta pena, ningún alivio es pensar que tiene nuestro Señor ya perdonados y olvidados los pecados, antes añade a la pena el ver tanta bondad, y que se hacen mercedes a quien no merecía sino el infierno. Yo pienso que fue este un gran martirio en san Pedro y la Magdalena, porque como tenían el amor tan crecido y habían recibido tantas mercedes y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios, sería harto recio de sufrir, y con muy tierno sentimiento" (Moradas Sextas, 7, nn.1-4).

¿Y qué decir de quien no recuerda haber cometido ni un pecado mortal en su vida, por el cual pudiera merecer el infierno? ¿Podría este tal hacer la meditación que propone san Ignacio en la Primera semana de sus Ejercicios?

La respuesta nos la da santa Teresita del Niño Jesús. Dice así en sus Manuscritos autobiográficos:

"Estoy muy agradecida a Jesús, que no me ha permitido encontrar 'más que amargura en las amistades de la tierra'. Con un corazón como el mío, me hubiera dejado cautivar y cortar la alas; y entonces, ¿cómo hubiera podido 'volar y descansar? (Sal 54, 6). ¿Cómo un corazón, entregado al afecto de las creaturas, puede unirse íntimamente con Dios? Comprendo que es imposible. ¡Ah, lo sé! Jesús me veía demasiado débil para exponerme a la tentación. No tengo, pues, ningún mérito por no haberme entregado al amor de las creaturas, ya que fue la misericordia de Dios la que me libró. Reconozco que sin su ayuda hubiera podido caer tan bajo como santa Magdalena, y las palabras de Nuestro Señor a Simón resuenan con gran dulzura en mi alma. Yo sé que 'a quien menos se le perdona, ama menos' (Lc 7,47), pero sé también que Jesús me ha perdonado más que a santa Magdalena, ya que me perdonó de antemano, librándome de caer. ¡Ah, cuánto me gustaría explicar lo que siento! He aquí un ejemplo, que explica de algún modo mi pensamiento. Supongo que el hijo de un sabio doctor, al tropezar en el camino con una piedra, cae y se rompe un miembro. Acude inmediatamente su padre, le levanta con amor, cura sus heridas, empleando en ello todos los recursos de su ciencia y luego, completamente curado, el hijo le demuestra su agradecimiento. Sin duda, este hijo tiene razón en querer a padre tan bueno. Pero he aquí otra suposición. Habiéndose enterado el padre de que en el camino de su hijo hay una piedra, se apresura a ir adelante y la retira, sin ser visto por nadie. Ciertamente, este hijo, objeto de ternura tan previsora, si desconoce el daño que su padre le ha evitado, no le demostrará su reconocimiento y le amará menos que si hubiera sido curado por él. Pero si llega a conocer el peligro del que se ha librado, ¿no le amará aún más? Pues bien, yo soy ese hijo, objeto de amor previsor de un Padre que no ha sido enviado a rescatar a justos, sino a pecadores. Él quiere que yo lo ame, no porque me ha perdonado mucho, sino todo. Él no ha esperado que yo le amase mucho como santa Magdalena; ha querido que supiera cómo me había amado, con un amor infinitamente previsor, para que yo le ame ahora hasta la locura. He oído decir que no se había encontrado un alma pura que amase más que un alma penitente. ¡Ah, cómo me gustaría desmentir esa afirmación!" (Manuscrito autobiográfico A, folio 38).

Esta consideración de la misericordia de Dios para con nosotros, tanto la que nace del perdón recibido como del previniente, debe despertar en nuestro corazón una actitud peculiar que posibilitará que, a continuación, consideremos mejor nuestros pecados y faltas. Esta actitud es descripta así por Teresa del Niño Jesús:

"*Supongamos que un padre tiene dos hijos revoltosos y desobedientes; y que al ir a castigarlos, ve que uno de ellos tiembla y se aleja de él con temor aunque en el fondo de su corazón tiene el sentimiento de que merece ser castigado. Su hermano, muy por el contrario, se arroja en brazos de su padre diciéndole que siente haberle causado pena, que lo ama y que para probarlo será en adelante bueno. Luego, si este hijo le pide a su padre que lo castigue con un beso, yo no creo*

que el corazón del dichoso padre pueda resistirse a la confianza filial de su hijo, cuya sinceridad y amor conoce. Sin embargo, él no ignora que más de una vez su hijo volverá a caer en las mismas faltas; pero está dispuesto a perdonarlo siempre, si siempre su hijo le toca el corazón. No le digo nada del otro hijo. Usted comprenderá que su padre no puede amarlo tanto ni tratarlo con la misma indulgencia que al primero" (Carta 229).

La actitud con que en la meditación de los pecados personales debemos acercarnos a la consideración de nuestros pecados y faltas no es la del temor, sino la de la confianza filial en la misericordia de nuestro Padre. "No hay temor en el amor, sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor servil mira al castigo. Quien teme no ha llegado a la plenitud en el amor. Nosotros amemos, porque él nos amó primero" (1 Jn 4, 18-19). Sin embargo, también es bueno el temor "de la penas", "para que, si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado" (EE 65). Como dice san Ignacio al final del libro de sus Ejercicios: "No solamente el temor filial es cosa buena, más aun el temor servil, donde otra cosa mejor el hombre no alcance" (EE 370).

La misericordia de Dios en el Antiguo Testamento

Se suele presentar al Dios del Antiguo Testamento como Dios del temor; o sea, todo lo contrario del Dios del amor y la misericordia. Y nada más falso ni contrario a la realidad. El calificativo de misericordioso es el que más veces se atribuye a Dios en el Antiguo Testamento: ¡más de trescientas veces! Y, en la Biblia hebrea, este término contiene una enorme riqueza de matices de amor.

La misericordia es el perdón: El rey David había pecado gravemente (adulterio y homicidio); pero, ciego por la pasión, no lo había reconocido. El profeta Natán se lo hace ver y David llora su culpa (2 Sam 11—12). Probablemente es en esta ocasión cuando escribe la maravillosa oración que es el Salmo 51 (50). En él todo hombre sincero clama a Dios con David: "Por tu inmensa ternura, borra mi delito. Lávame a fondo de mi culpa y purifícame de mi pecado. Rocíame con hisopo, y seré limpio; lávame y quedaré más blanco que la nieve" (3, 4, 9).

Dios escucha toda oración, pero una humilde y confiada súplica de perdón alcanza lo más sensible de su misericordia y lo mueve a responder. "Aunque fueran vuestros pecados como la grana, cual nieve blanquearán. Aun cuando fueran rojos como el carmesí, cual lana blanca quedarán" (Is 1, 18).

Dios aparece, en el Antiguo Testamento, como el gran perdonador. Antes nos cansamos nosotros de pedir perdón, que él de concederlo (Gn 18). Da la impresión de que disfruta perdonando. Su perdón es infinitamente mayor y más completo que el nuestro: cuando él perdona, no sólo olvida nuestras culpas, sino que las borra, las hace desaparecer. "Tú borras nuestras rebeldías" (Sal 65, 4). "Has quitado la culpa de tu pueblo, has cubierto todos sus pecados" (Sal 85, 3).

La misericordia es fidelidad: Uno de los términos más usados en la Biblia hebrea para designar la misericordia es *hésed*. Podemos traducirlo como fidelidad en el amor. Entre dos hombres, *hésed* indica que ambos son mutuamente bondadosos en virtud de la fidelidad a un compromiso. *Hésed* también se traduce como "gracia" o "amor", basándose en dicha fidelidad.

Cuando en el Antiguo Testamento se emplea este término referido a Dios, es siempre en relación con la alianza que hizo con Israel como don gratuito y benévolo. Él se comprometía a guardarla por su bondad y fidelidad (hésed). Cuando Israel rompe la alianza, el mutuo compromiso entre Dios e Israel deja propiamente de obligar. Pero Dios no rompe con su pueblo, sino que lo sigue amando y ayudando, porque su actuación bondadosa no depende de la conducta de su pueblo, sino que brota de la fidelidad a sí mismo, de su propio amor inmutable: "No lo hago por vos, casa de Israel, sino por el honor de mi nombre" (Ez 36, 22). Entonces, el hésed manifiesta su aspecto más profundo: Dios actúa con bondad, no por obligación jurídica externa, sino por su amor fiel, más fuerte que la traición o el pecado. Esta idea se refuerza en hebreo con el recurso frecuente del binomio hésed we émet, que significa "gracia y fidelidad" (Éx 34, 6; Miq 7, 20, etc.).

Cuando Israel —y cada uno de nosotros— ha pecado, no tiene derecho a recurrir al hésed de Dios por justicia legal, pues ha roto el compromiso. Pero sí puede y debe confiar en obtener el perdón y la restauración de la gracia y alianza, basándose en la misericordia de Dios, que es fidelidad inquebrantable a su propia esencia de amor y bondad. Israel lo canta como un himno pascual: "¡Alabad a Yahveh todas las naciones, celebradle todos los pueblos! Porque es fuerte su amor (hésed) hacia vosotros, la fidelidad (émet) de Yahveh dura por siempre" (Sal 117).

La revelación del amor fiel de Dios llegará a su plenitud al enviar a su propio Hijo al mundo (Jn 3,16). Así lo profetiza e interpreta Zacarías en el Benedictus, utilizando la palabra "misericordia" con el significado de hésed: "haciendo misericordia a nuestros padres, recordando su santa

alianza y el juramento que juró a nuestro padre Abraham" (Lc 1, 72 s.: este texto tiene como trasfondo Deut 7, 9.12; Sal 106, 45;…). También la Virgen lo utiliza con este sentido en el Magníficat (Lc 1, 50.54).

Misericordia es ternura: La palabra "misericordia", tanto en castellano como en su etimología latina, recalca la relación con la miseria (piedad, perdón). Pero gracias a Dios su misericordia no consiste solamente en perdonar. Seria descorazonador saber que, a lo más, podemos aspirar que no se tengan en cuenta los pecados, pasando la vida en una continua petición de perdón. Ser perdonados es poco para nosotros y perdonar es poco para Dios. Una madre no se limita a perdonar a su hijo por estar enfermo. Todo lo contrario, lo atiende más, aumenta su cariño, su cuidado, hasta que lo pone más fuerte que antes.

Existe, en hebreo, otro vocablo que expresa la misericordia: rahamim. El sustantivo réhem significa primariamente "seno" o "regazo materno". En virtud de la unidad biológica que liga a la madre con el niño en gestación, brota un instinto para con él de afecto y de ternura que, por su origen, también se llamará réhem. Es evidente que este amor no es por los méritos del niño, sino fruto de una necesidad interior de la madre, una exigencia del corazón. Así como el vocablo hésed recalcaba matices de responsabilidad a la fidelidad hacia sí mismo, que de alguna manera pueden considerarse caracteres masculinos, rahamim tiene un matiz semántico diferente: denota el amor de la madre, la delicadeza femenina.

En las culturas contemporáneas al primitivo Israel se utilizaba también este vocablo. En Ugarit, por ejemplo, se aplica a las mujeres; en el Código de Hammurabi nunca se aplica al amor del padre o de los dioses, sino al amor de las diosas. Por el contrario, en el Antiguo Testamento Dios se revela en muchas ocasiones como rahúm (que tiene réhem, entrañas maternales). La primera ocasión es cuando se define a sí mismo, ante Moisés, como "Dios misericordioso" (Éx 34, 6s.). Para recalcar este aspecto se usa la endíadis "el Señor es clemente y misericordioso" (rahúm we henúm), que abunda extraordinariamente en la Biblia (Sal 86, 15; 103, 8; 111, 4; 116, 5; Jon 4, 2; Neh 9, 17.31; etc.).

Esto es revolucionario en la historia de las religiones. Y debe serlo en nuestra espiritualidad personal. Estamos relativamente acostumbrados a ver cómo Dios se presenta como padre, esposo o amigo. Pero la revelación nos presenta el corazón de Dios en el Antiguo Testamento con expresiones aún más evocadoras y dulces: ternura, bondad, cariño, fidelidad, delicadeza maternal. Todo esto queda comprendido en el vocablo "misericordia". El papa Juan Pablo exclamaba: "Dios es Padre, pero sobre todo, es Madre". Para quien logra comprenderlo y experimentarlo vivencialmente, la religión adquiere un matiz más íntimo y entrañable y la vida espiritual se convierte en algo atrayente y cordial. La manifestación del amor misericordioso y maternal de Dios comienza con la creación del universo. El Salmo 136 (135) da la clave y el motivo: Creó, porque es eterno su amor. La primera manifestación de la acción de Dios "fuera" de su vida intra-trinitaria es de amor y misericordia.

Podemos llamar "protohistoria de la misericordia" a los primeros capítulos del Génesis (creación, promesa de redención, salvación de Noé, etc.). Pero ya desde el comienzo el hombre muestra su corazón pequeño y rebelde (Adán, Caín, Babel, etc.). Por eso la historia se perfila ya como una lucha entre la cerrazón humana y la misericordia divina, que al final triunfará. Los patriarcas tratan íntimamente con Dios y lo consideran bueno, cercano, entrañable. La forma de orar de Jacob denota: "Oh Yahveh, Dios de mi padre Abraham, de mi padre Isaac, que me dijiste: 'Vuelve a tu tierra y a tu patria, que yo seré bueno contigo': ¡qué poco merecía yo todas las mercedes y toda la confianza que has dado a tu siervo! Fuiste tú quien me dijiste: 'Yo seré bueno contigo y haré tu descendencia como la arena del mar, que no se puede contar de tanta que hay' "(Gn 32, 10-13). Y Dios no lo defraudó.

El nacimiento del pueblo de Israel suele situarse en la liberación de la esclavitud de Egipto, paso por el Mar Rojo y peregrinación hacia la Tierra prometida. Es un tiempo de continua manifestación de la misericordia divina, incesantemente contrastada con la rebelde obstinación de los israelitas: esos cuarenta años pueden resumirse en una frase del himno que canta tras atravesar el Mar Rojo: "En tu misericordia te has hecho guía del pueblo que has liberado, y con tu poder lo has conducido a tu santa morada" (Éx 15, 13). Y así por el estilo, a lo largo de toda la historia de la salvación en el Antiguo Testamento (y por supuesto, en el Nuevo Testamento y en la Iglesia). Hay, sin embargo, un pasaje que considero importantísimo en la revelación y quiero destacarlo: Moisés pide ver a Dios. Y este le responde: "Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahveh (es decir, que me mostraré a ti)" (Éx 33, 18 ss.). Es que es Dios mismo quien se va a definir revelando su propia intimidad. Y Dios exclama, pasando ante Moisés: "Yahveh es Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado" (Éx 34, 6-7). Es el mismo Señor quien se manifiesta solemnemente en Moisés como Dios de ternura, de gracia y misericordia, haciendo su autorretrato.

San Ignacio considera la misericordia de Dios en el primer ejercicio, el de la historia del pecado (EE 45-53), presentando a pecadores y su castigo, mientras que yo no he sido aún castigado: el ángel rebelde, Adán y Eva, y pecadores concretos (Caín, Esaú, Saúl…).

La misericordia del Corazón de Jesús

La Biblia expresa, con imágenes delicadísimas, cómo la ternura divina supera todo amor de la tierra: el amor que Dios nos tiene a cada uno de nosotros es mayor e infinitamente más tierno que el de todos los padres y madres juntos y, aunque estos fallaran, el de Dios continuaría (Is 49, 15): "¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque esas llegasen a olvidar, Yo no te olvido".'

En la encarnación se manifiesta plenamente esta misericordia divina. Así lo interpreta Zacarías cuando dice que "por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, nos visitará una luz de lo alto" (Lc 1, 78): en la expresión "entrañas de misericordia" subyace el término hebreo rahamim, con el sentido de ternura materna. Esta misericordia de Dios se hizo patente en Jesús. Quienes lo trataron lo pudieron experimentar: como dice Santiago, "el Señor es compasivo y misericordioso" (Sant 5, 11). Lo hace utilizando una palabra que ha compuesto él mismo, de dos términos griegos (polys y splajnón) que literalmente significa que Dios tiene "muchas entrañas de madre", es decir, que la ternura divina, manifestada en Jesús, supera a la ternura de todas las madres de la tierra.

La misericordia divina, llegada la plenitud de los tiempos (Gál 4, 4), se encarna en Jesús. La ternura infinita de Dios se manifiesta en su corazón humano: "La revelación del amor y de la misericordia tiene, en la historia del hombre, una forma y un nombre: se llama Jesucristo" (DV 9). Él es la encarnación y personificación de la delicadeza, lealtad, nobleza, fidelidad, finura y cariño de Dios: él mismo es, en cierto sentido, la misericordia que, ante todo, es una propiedad divina (como dice santo Tomás, "el supremo atributo de Dios", Suma Teológica I, q. 21, a. 4).

Al comienzo de su vida pública, Jesús hace en Nazaret una declaración programática de su misión, con el siguiente pasaje de Is 61, 1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió para predicar la libertad a los cautivos, a los ciegos la recuperación de la vista, para dar la libertad a los oprimidos, y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4, 18-19). Poco más tarde, cuando los discípulos del Bautista le preguntan si él es el Mesías esperado, les responde: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva" (Lc 7, 22). Ambos episodios nos indican que, en la conciencia de Jesús, la prueba fundamental de su misión mesiánica es hacer presente el amor y la misericordia de Dios, especialmente a los pobres, los enfermos, los débiles y los pecadores ¡como lo somos todos nosotros! Lo confirma en otras ocasiones. En un banquete, los fariseos se escandalizaron de que Jesús tratara con pecadores. Él les explica la causa: "No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. Id a aprender qué significa aquello de misericordia (hésed) quiero, no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mt 9, 12-13).

El núcleo de la predicación de Jesús es describir la misericordia de Dios: Pone en ello todo su cuidado y busca las imágenes más bellas: en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) —esa perla literaria que ha sido llamada "la reina de las parábolas"—, pone en contraste la actitud del padre y la de los dos hijos: los dos hermanos tienen un corazón pequeño, pues el uno abandona su casa, hundiéndose en la deshonra y la degradación personal, y el otro trabaja en casa, pero sin amor. En ellos nos vemos reflejados todos: en el primero, los pecadores; en el segundo, quienes se tienen por justos. Pero el verdadero protagonista de la parábola es el padre, que espera al hijo menor, corre conmovido a su encuentro, lo abraza con ternura y lo besa efusivamente, lo perdona y le devuelve su filiación perdida. En cuanto al hijo mayor, lo invita a abrir su corazón al amor fraterno. Y a ambos los reúne en torno a su mesa, en la alegría de la fiesta de la reconciliación, imagen del banquete eterno en el amor de Dios.

Al describir al padre, Jesús está describiendo el corazón misericordioso de Dios que nos busca a todos, nos abraza con cariño y nos invita a la ternura de su infinito amor. Los Evangelios nos describen cómo Jesús busca incansablemente a los pecadores, enfermos, pequeños, pobres y débiles. Se hace encontradizo con la samaritana para saciar su sed de agua viva (Jn 4). Se convida en la casa de Zaqueo, porque "el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19, 1 ss.). Tras las negociaciones de Pedro, toda la misericordia de su corazón se expresa en sus ojos, que miran a Pedro (Lc 22, 61-62): ¡qué habría en aquella mirada, que el apóstol rompe a llorar con lágrimas de arrepentimiento y amor! El mismo Jesús, que transformó el corazón de la samaritana, de Zaqueo, de Pedro… hoy quiere realizar similares conversiones. Murmura en cada uno de nuestros corazones: "Dame tu corazón" (Prov 23,26). ¡Yo lo purificaré! ¡Yo lo fortaleceré! Porque "donde abundó el pecado, sobreabundará la gracia" (Rom 5, 20).

El pecador arrepentido se encuentra a gusto con Jesús: este acoge y perdona a la adúltera (Jn 8, 2-11). Las lágrimas sinceras de la pecadora son la prueba de su perdón (Lc 7, 47, con nota de BJ) y merecen que la defienda en público (Lc 7, 40 ss.). Ante la menor muestra de arrepentimiento del buen ladrón, parecería que Jesús se precipitara a perdonarlo: "Yo te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23, 39 ss.). En un gesto inimaginable, Jesús institucionalizó el perdón, dejándolo a la Iglesia perpetuamente en el sacramento de la penitencia. Es el sacramento de la paz, la reconciliación, la alegría, el reencuentro, el abrazo amistoso, el regalo pascual. En este signo expresivo de la misericordia de Dios se pone la omnipotencia creadora a las órdenes de la misericordia perdonadora: es como el acto creador, pero a la inversa. Borrando el pecado totalmente y aniquilando todo lo malo, devuelve los méritos perdidos, vuelve a proyectar un nuevo plan, una nueva creación, mejor que la anterior, que hace exclamar a la Iglesia, el sábado Santo: "¡Feliz culpa"!

Dios se manifestó a Moisés como "clemente y misericordioso". También Jesús revela su intimidad: "Venid a mí los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Yo soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 28 ss.). Se presenta como el "Buen Pastor" (Jn 10, 11), que viene a buscar la oveja perdida (Mt 18, 12-14), imagen delicada que refleja muy bien su persona y su obra.

A modo de anécdota, uno de los primeros padres sub-apostólicos narra un hecho que indicaría la delicadeza de la ternura de Dios transparentada en Cristo: un anochecer frío de Palestina, al acostarse Jesús y sus discípulos para dormir, alguno vio cómo se levantaba Jesús a media noche y pasaba junto a cada uno para atender a los que se habían desarropado, "y los tapaba" (si non é vero, é ben trovato). Los Evangelios nos describen un corazón sensible, tierno, afectuoso, accesible, sencillo. Ante las muchedumbres que se olvidan de comer para oírlo y que están "como ovejas sin pastor", se conmueve, cura a sus enfermos y les da de comer multiplicando panes y pescados (Mt 14, 14; 15, 32). Al ver el dolor de la viuda de Naim por la muerte de su hijo único, se compadece y, sin que nadie se lo pida, resucita al joven (Lc 7, 11 ss.). En la muerte de Lázaro, ante el dolor de las hermanas de este, Juan indica repetidamente que Jesús se conmueve, se emociona y llora (Jn 11, 33.38). En la parábola del rico egoísta y del pobre Lázaro, sentimos que la preferencia de Jesús le hace vibrar con el débil (Lc 16,19 ss.). Le duele que no reciban su amor: "Jerusalén, Jerusalén, ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como gallina a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido!" (Lc 13, 34).

Toda la vida de Jesús es una continua revelación de la misericordia divina, pero esa revelación alcanza su punto culminante en la pasión y la resurrección. Su cuerpo roto y su corazón traspasado nos muestran un amor más fuerte que la muerte y que no se detiene ante el sacrificio más extraordinario. "Cuando nos damos cuenta de que el amor que Dios tiene por nosotros no se para ante nuestro pecado, no se echa para atrás ante nuestras ofensas, sino que se hace más solícito y generoso; cuando somos conscientes de que este amor ha llegado incluso a causar la

pasión y la muerte del Verbo hecho carne, que ha aceptado redimirnos pagando con su sangre, entonces prorrumpimos en un acto de reconocimiento: Sí, el Señor es rico en misericordia, y decimos también: el Señor es misericordia" (RP 22).

Del corazón abierto de Cristo "salió sangre y agua" Un 19, 34). Al ver así cumplirse la profecía de Zacarías ("mirarán al que traspasaron", Jn 19, 37), recordaremos con Juan que en esta misma profecía se anunciaba que Dios derramaría "un espíritu de gracia y misericordia" (Zac 12, 10). Así, el Corazón de Jesús queda como fuente inagotable del torrente de la misericordia divina (Jn 7, 37-39; Ap 22, 1 ss.; Ez 47, 1-12). "La Iglesia profesa, de manera particular, la misericordia de Dios y la venera dirigiéndose al corazón de Cristo. En efecto, precisamente el acercarnos a Cristo en el misterio de su corazón nos permite detenernos en este punto de la revelación del amor misericordioso del Padre, que ha constituido el núcleo central de la misión mesiánica del Hijo del hombre" (DM 13).

A un mundo cerrado y materialista, que no conoce —y no reconoce— la misericordia de Dios, Jesús quiere mostrar su corazón humano en toda su sensibilidad, para que crean en su amor, lo esperen todo de su bondad y no duden nunca de su perdón. Su misericordia es inagotable para los pecadores; para las almas tibias, es fuego que abrasa; para los fervorosos, es ímpetu de santidad.

Primer ejercicio. Los tres pecados (EE 45-53)

Este primer "ejercicio" está orientado a suscitar en nosotros la experiencia de la misericordia o paciencia que el Señor ha tenido con nosotros: la petición (EE 48) habla de "demandar vergüenza y confusión de mí mismo", pero es "viendo cuántos han sido dañados (o castigados) por un solo pecado mortal, y cuantas veces yo merecerla ser condenado para siempre por mis tantos pecados", y no lo he sido hasta ahora.

En todas las meditaciones de la Primera semana, san Ignacio habla de pecado "mortal" o de "pecado" en general. Pero no piensa solamente en el pecado "grave", moralmente considerado, sino también en el pecado "capital" o raíz de pecado que, por una gracia previniente de Dios, no da sus frutos graves, pero los podría dar, si faltara esa gracia de Dios. Por eso esta meditación —y las siguientes— la pueden hacer tanto santa Teresa de Jesús como santa Teresa del Niño Jesús: ninguna de las dos cometió pecado mortal, entendiendo por tal grave. Pero la primera tenía un afecto desordenado a sus amistades, con quienes trataba largo tiempo en el locutorio. La segunda dice que "el 25 de diciembre de 1886, recibí la gracia de salir de la infancia; en una palabra, la gracia de mi completa conversión" (o sea, era naturalmente "infantil" y ese era su "pecado capital"). Consiguientemente, en los "tres pecados" —y en el proceso de los pecados propios— debemos llegar a considerar el pecado "capital" o raíz de pecado: el ángel rebelde habría pecado, como dicen los santos Padres, por envidia del hombre o por soberbia frente a Dios, su Creador y Señor; Adán y Eva, por curiosidad; Caín, por envidia de su hermano. Todos esos pecados capitales se dan en mí y si no han dado sus frutos letales es por la gracia previniente de Dios que —como dice Teresita del Niño Jesús— ha quitado las piedras que estaban en mi camino.

Un pecado capital descuidado puede llevar al venial y aun al mortal; sólo la gracia previniente de Dios puede impedirlo. Conviene, pues, leer algo sobre la misericordia de Dios que se manifiesta en el perdón de nuestras faltas, defectos y pecados y también en su gracia previniente. Por ejemplo, 2 Ped 3, 15: "La paciencia de Dios nuestro Señor juzgadla como salvación, según os escribió Pablo". Y también 1 Tim 1,15-16: "Es cierta esta afirmación. Si hallé misericordia, fue para que en mí primeramente manifestara Jesucristo toda su paciencia" (Rom 2, 4; 1 Tim 1, 16; 1 Jn 3, 20).

A lo largo de su historia, el pueblo de Dios, pueblo de "dura cerviz" (Deut 9, 14, con todos los lugares donde Dios habla así a su pueblo), adquirió una conciencia cada vez más clara de la misericordia y paciencia de Dios. En el momento de la revelación hecha a Moisés, Dios le dice: "Yahveh, Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por millares (de generaciones), que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes" (Éx 34, 6). En las revelaciones sucesivas se seguirá insistiendo cada vez más en el amor misericordioso y la justicia salvífica de Dios y su paciencia: tres atributos que están muy relacionados entre sí, sobre todo si advertimos que la justicia de Dios es salvífica (Rom 3, 25-26: "en orden a mostrar su justicia, por ser él justo y justificador del que cree en Jesús").

Después de estas "lecturas espirituales", podemos hacer nuestra meditación de los "tres pecados" (EE 45-53), según los siguientes pasos, que son los mismos en toda la meditación, cambiando la materia.

1- Considerar que el Señor me mira, etcétera, y hacer una reverencia (EE 75): La mirada del Señor es algo más personal que su mera presencia: cuando estamos en un cuarto con alguno que hace su trabajo y no nos mira, aunque no nos diga nada está más presente.

San Ignacio dice, además, "etcétera": o sea, el Señor, además de mirarnos, puede hacer otra cosa, como decirnos algo o pedirnos algo, ya desde el comienzo de la oración y antes de que nosotros hagamos algo o digamos algo. Estemos, pues, muy atentos.

San Ignacio nos dice, además, que hagamos una reverencia. Recordemos que, como vimos en el Principio y fundamento, uno de los objetivos de la creación del hombre es "hacer reverencia a Dios nuestro Señor" (EE 23). Practiquémoslo al comienzo de nuestra oración para afirmar más nuestra fe en su presencia. Bastaría un gesto muy simple, como arrodillarse o inclinarse profundamente: hagamos la prueba y, si nos resulta beneficioso, no dejemos en adelante de hacerlo.

2- Pedir gracia al Señor—que me está mirando— para que todo sea ordenado a su servicio y alabanza (EE 46): En cada hora de oración, debemos cumplir con el objetivo de la creación, que es —como vimos en el Principio y fundamento— la alabanza y el servicio de Dios (EE 47). Y para ello debemos pedir gracia, porque lo es y es grande.

3- Composición, viendo el lugar: leer EE 47 y 74: En estas meditaciones de la Primera semana, el "lugar" soy yo mismo, como un pecador. Es decir, considerar "con la vista imaginativa, mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto (de alma y cuerpo) como desterrado entre brutos animales" (EE 47). Estas dos "imaginaciones" que aquí hace san Ignacio nos recuerdan las dos experiencias del pueblo de Dios en la Biblia: la de la cárcel —o esclavitud— en Egipto y la del destierro en Babilonia.

En el comienzo de su historia de salvación, el pueblo de Dios tuvo la experiencia de una cárcel originaria, cuando la tierra que había acogido a los patriarcas vino a ser, para sus descendientes, una "casa de servidumbre" (Éx 13,14 y Deut 7, 8). Más adelante, el pueblo de Dios tuvo más de una vez la experiencia de la deportación. Pero en el lenguaje tradicional la cautividad de Babilonia —aunque en realidad fue un destierro— quedó como la cautividad por excelencia. A través de estas dos experiencias de una cautividad temporal, el pueblo de Dios entrevé otra, de la cual la anterior viene a ser como el símbolo expresivo: la cautividad que padecen los pecadores. Así es como la palabra de Dios nos revela nuestra situación de pecadores. Cuando san Ignacio nos sugiere (EE 58) "mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoñas tan turpísimas", esto sería mórbido si dejáramos de lado la revelación divina. Pues no se trata aquí, en primer término, de excitar el disgusto de sí mismo, sino de recibir de Dios el conocimiento que él tiene de su criatura, creada a su imagen (Gn 1, 26-27; 5,1-3; 9, 6), y que luego ha caído en el pecado, que es la deformación de la imagen de Dios. Y esto no es para excitar el disgusto de sí mismo, sino para excitar nuestra confianza en la misericordia de Dios. Testigo de ello, este apunte espiritual de san Pablo de la Cruz: "He tenido un conocimiento muy grande de mí mismo. Cuando Dios me da este altísimo conocimiento de mí mismo, me parece ser peor que un demonio y que soy una cloaca inmunda, como lo soy en verdad; pero jamás me abandona una muy tierna y muy grande confianza en el Señor."

4- Pedir lo que quiero y deseo. Aquí será vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados (EE 48: recordemos lo que dijimos más arriba sobre el significado que para san Ignacio tiene el "pecado"). He de insistir en esta petición; en el curso de la meditación, no dudaré de volver sobre ella, repetirla y repetirla, hasta que sienta en mí esa "vergüenza y confusión de mí mismo", que debe crecer al recordar la misericordia con que Dios me ha perdonado mi pecado e incluso me ha prevenido de él.

5- Considerar algunos de estos pecados: EE 50: el pecado del ángel rebelde: Ez 28, 1-19, sobre todo 11-19; Is 14, 12-15; Mt 25, 41. EE 51: el pecado de Adán y Eva: Gn 2, 5-3. EE 52: pecados de los otros: Caín, en Gn 4, 1-16 (envidia). Esaú, en Gn 26, 34-35 y cap. 27 (lujuria). Saúl, en 1

Sam 15, 10-35 (desobediencia). En todos estos pecados debemos considerar los castigos que merecieron: castigo que no siempre es el eterno (salvo en el caso del ángel rebelde, Mt 25, 41), pero que fue muy duro. Yo no he sido castigado y aun he sido ayudado para no caer en pecado (por la gracia previniente de Dios): ¡el peor castigo de un pecado es caer en otro!

6- Coloquio: "imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal; y así a morir por mis pecados" (EE 53). En este coloquio puedo considerar también "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo: y así viéndole colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere" (EE 53).

El coloquio lo indica san Ignacio al final, pero se puede hacer en cualquier momento de la oración (cf. EE 54). "Él no vino ciertamente en auxilio de los ángeles, sino en auxilio de la descendencia de Abraham" (Heb 2, 16). Vino "para reducir a la impotencia, por la muerte (suya, en cruz), al que retenía el imperio de la muerte, es decir, el demonio" (Heb 14-15), "y libertar a cuantos, por el temor de la muerte, estaban sometidos de por vida a la esclavitud".

El misterioso pecado de los ángeles

Cuando san Ignacio nos presenta en sus Ejercicios el pecado de la humanidad —desde el de los primeros padres (EE 51) hasta "el tercer pecado de uno que por un pecado personal es ido al infierno" (EE 52)—, comienza hablándonos de "el primer pecado, que fue el de los ángeles" (EE 50). Podríamos preguntarnos por qué, queriendo san Ignacio que meditemos sobre el pecado del hombre, nos hace meditar antes sobre el misterioso pecado de los ángeles.

El pecado de los hombres —sea el de nuestros primeros padres, sea el de cualquier hombre— no es comprensible si no se lo contempla en conexión con el misterioso pecado de los ángeles. Este trozo de la revelación —el del pecado de los ángeles—, hoy día casi desconocido debe ser puesto a plena luz. Sin el conocimiento que proviene de la fe, sin hablar del hecho de que Dios haya creado un mundo de espíritus puros, que no permanecieron en su gracia sino que se precipitaron en ese definitivo alejamiento de Dios que se llama infierno, "preparado para el demonio y sus ángeles" (Mt 25, 41); sin meditar que este mundo espiritual caído estaba en misteriosa conexión con el primer hombre, mostrando que es así que el pecado original se hace inteligible; no podremos hablar, con precisión, acerca de la redención, del reino de Cristo y su victoria sobre Satanás, de la gracia bautismal como rechazo del diablo y de la historia universal de la salvación como "del echar afuera al príncipe de este mundo" (Jn 12, 31).

Génesis y Apocalipsis, principio y fin, intrínseco dirigirse a su fin el reino de Dios: todo esto se hace ininteligible si no hablamos, apoyados en la Biblia, acerca de Satanás y sus ángeles, al tratar de los comienzos mismos de la historia del hombre.

¿Cómo se debe plasmar este kerigma —o proclamación de fe— sobre Satanás? A veces parecería que una de las maldades de Satanás, que "ronda buscando a quien devorar" (1 Ped 5, 8) fuese la de envolver en una nube la mayor parte de las verdades dogmáticas sobre él mismo. Nadie habla del diablo con gusto. En los círculos cultos existe la inclinación a volatilizar la doctrina bíblica sobre Satanás, reduciéndola a un influjo iránico, comprobable en la historia de las religiones o convirtiendo el demonio en una "personificación" del mal que, por lo menos, suene algo más noblemente y no parezca tan peligrosa.

En los círculos populares, por el contrario, Satanás es una figura lúgubre, la exacta anti-imagen de los dulzones ángeles rosados con amables cuerpecillos de niños. En este punto, nuestro hablar debe modelarse en las fuentes de la revelación: san Juan, san Pablo, Apocalipsis. "Quien hace el pecado es del diablo" (1 Jn 3, 8): tan verdad es esto que Orígenes habla, con razón, de "un cuerpo místico del diablo", porque todos los pecados, desde el comienzo del mundo hasta el juicio final, se conectan entre sí y la sentencia dada contra el diablo se extiende a los pecados de todos los hombres (1 Tim 3, 6; 2 Ped 2, 4; Jds 6).

Las poderosas imágenes de Isaías y del Apocalipsis y el conjunto de todo lo que ha dicho y hecho Jesús contra Satanás nos proporcionaría una plenitud de habla kerigmática, para una exposición profunda y espiritual de la doctrina sobre el gran enemigo de los hombres en el mundo; enemigo sin el cual no se entiende el drama de la redención.

Una cuestión significativa para el edificio de nuestra fe es la que versa sobre el motivo del misterioso pecado de los ángeles rebeldes. La revelación es aquí más silenciosa, pero hace bastantes sugerencias y en la imagen completa que da sobre el destino del reino de Dios se dejan leer profundas indicaciones. El pecado de los ángeles se podría explicitar sobre la base de aquella prueba de fe, en la cual previeron la futura encarnación del Verbo, Hijo de Dios. Desde luego, la esencia íntima del pecado angélico consiste en una soberbia sublevación contra el Dios revelante: según la doctrina de muchos Padres, esta soberbia consiste en una rabiosa negación de la encarnación, la cual les fue propuesta como punto central de la elevación de las criaturas al

estado de filiación divina. Esta opinión puede mantenerse aunque se acepte —como lo hacen muchos teólogos— que la encarnación del Hijo de Dios ha sido resuelta sólo posteriormente a la previsión del pecado de los hombres y no antes, como coronamiento divino-humano de la elevación de la creatura a la adopción divina.

Aceptada esta concepción —según la cual los ángeles, encabezados por Lucifer, habrían negado por soberbia el sometimiento al Hijo encarnado y, llenos de rabia, habrían vuelto las espaldas a este misterio— se podría mostrar, mucho más clara y certeramente que de otro modo, el paralelo entre el reino del "misterio de la iniquidad" y el "Reino de la gracia". Se vería cómo el odio abismal entre los ángeles caídos se dirige sobre todo —y casi se podría decir exclusivamente— contra el Encarnado, contra el Cristo físico y el místico. Jesús mismo dice que Satanás es el "homicida desde el principio" (Jn 8, 44): esto significa que desde el comienzo del pecado el demonio piensa en el asesinato del Encarnado, en la muerte de Dios en la cruz, en la muerte de aquel que debe salir del género de Adán; y, justamente por esta muerte, "es expulsado el príncipe de las tinieblas" (Jn 12, 31).

Desde este punto de vista se hace comprensible que, desde los días del paraíso, el odio de estos espíritus caídos intervenga en el destino del hombre. Según una opinión bastante general, a los ángeles les fue revelada, antes de su caída, la futura encarnación del Hijo de Dios. Esta opinión tiene su más firme fundamento en la suposición —no tan general— de que el Verbo humanado, cabeza de todos los principados y potestades y primogénito de todas las creaturas, según el Apóstol (Col 1,15-17), fue predestinado, de antemano en el plan universal de Dios para cabeza y rey de los ángeles y como tal había de ser también para ellos fuente de gracia y de gloria sobrenaturales.

Supuesta la probabilidad de la misma, se sigue necesariamente que los ángeles habían de adorar como Dios al Hijo del hombre que se les presentaba con naturaleza humana. Además, habían de reconocer y honrar, en un portador de la naturaleza humana, en un hombre, la fuente de la gracia y de la gloria destinadas a ellos, como más tarde los ángeles fieles habían de adorar —según el Apóstol (Heb 1, 6)— al Primogénito, cuando fuese introducido en la tierra. Esto era naturalmente una profunda humillación para los ángeles. Aunque muy superiores por naturaleza al hombre, habían de ver a este hasta tal punto preferido a ellos, que la naturaleza humana era levantada en dignidad por encima de la suya. No solamente habían de reconocer que, a pesar de sus altas perfecciones naturales, no podían pretender la filiación divina, que solamente como extraños y por benévola condescendencia podían ser domésticos de Dios, sino que habían de resignarse a que el Unigénito de Dios —el cual, como Primogénito de todas la creaturas, quería comunicar su dignidad divina a las mismas— no se aposentase en medio de ellos, antes bien levantase el trono de su gracia en la naturaleza humana que les era inferior y desde allí les irradiase a ellos su gloria divina. Hasta habían de dar gracias a Dios por unirse de un modo tan íntimo con la humanidad, poner en ella el sol de la gracia y escogerla para servir de punto céntrico al universo.

¿Es posible explicar el pecado de los ángeles de un modo más natural que con esta suposición? ¿Comprender más profundamente la malignidad de su rebeldía?

Si el ángel —sobre todo el más brillante, Lucifer— se abismaba en la contemplación de su espléndida naturaleza altísima, daba preferencia a la humana (Flp 2, 7-8) y hasta lo hacía depender a él de un hombre en lo que para él era el más alto y noble privilegio, ¿no había de creer que Dios lo despreciaba? Su satisfacción natural, ¿no había de transformarse en orgullo muy sensiblemente herido? ¿No había de irritarlo que Dios prescindiera de su naturaleza y llenarse de envidia contra el linaje humano así favorecido (Sab 2, 23 ss.) y, sobre todo, sentir un odio irrefrenable al Hijo del hombre, al cual había de rendir homenaje, al cual había de adorar?

No es necesario afirmar, como hacen algunos teólogos, que el orgullo de Lucifer consistió en reclamar para sí la unión hipostática. Esto parece completamente antinatural, ya que así habría renunciado precisamente a su propia personalidad, cuando el orgulloso se encastilla precisamente a su propio "yo". Si Lucifer, según las palabras de la Escritura (Is 14, 14 y Ez 28, 2), quiso con loca osadía ser semejante al Altísimo y fundar frente a él su propio reino, ello se explica de la manera más sencilla por el disgusto que había de causarle el que una naturaleza creada y, precisamente la humana, fuese encumbrada por encima de él y él hubiese de someterse a la misma. El furioso despecho por la elevación de la naturaleza humana y por la humillación de la suya propia parece haber sido la forma original de su orgullo, en el que iban incluidas la envidia a los hombres así favorecidos y a su cabeza, el Hijo del hombre, y la rebelión contra Dios, que tomó una disposición tan enojosa para él. Solamente en este sentido puede explicarse la doctrina de algunos Padres que hicieron consistir el pecado del ángel en la envidia del hombre, porque el único privilegio del hombre era que un miembro de su linaje fuese escogido para la dignidad de Hijo de Dios y así hubiese de ser Cabeza y Rey de los ángeles.

El proceso de los pecados actuales (EE 55-61)

San Ignacio lo llama "el segundo ejercicio", pero que puede útilmente llenar un día de Ejercicios.

NO se trata de prepararse para la confesión general —que se ha de hacer antes de terminar la Primera semana (EE 44)—, sino de caer en la cuenta del estado general de cada ejercitante ante los ojos de Dios, o sea, del pecado o pecados actuales —sean graves, sean leves o simples imperfecciones— que más nos impiden, aquí y ahora —en este momento de la vida— en nuestra relación personal con Dios nuestro Señor.

El orden de la meditación es el mismo que el indicado en el ejercicio anterior, de los "Tres pecados" (EE 45 ss.), salvo la petición y el coloquio. Pero esto no excluye que se puedan hacer los mismos de la meditación anterior o integrarlos en una sola petición y en un solo coloquio.

La petición es ahora (EE 55) "pedir crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados". Comparada con la anterior (EE 48), implica un cierto progreso de la "vergüenza y confusión de mí mismo" al "dolor y lágrimas", sobre todo por estas últimas. Por la importancia que estas lágrimas tienen para Ignacio en la conversión, propia de la Primera semana, hay que pensar si —como dice en la Anotación décima— no hay que hacer alguna penitencia exterior, en cualquiera de sus "tres semanas" (EE 83-86), "para haber intensa contrición de sus pecados o llorar mucho sobre ellos" (EE 87), que es uno de los "tres efectos" principales por los que se hacen penitencias externas.

En cuanto al coloquio, puede ser —como indicábamos al principio— el mismo de la meditación anterior (EE 53); o bien el indicado expresamente para esta meditación: "coloquio de misericordia —insistiendo en esta, demostrada de tantas maneras por Dios nuestro Señor—, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque me ha dado vida hasta ahora", para que pueda ser perdonado, y "proponiendo enmienda con su gracia para adelante" (EE 61).

No nos hemos de olvidar de la misericordia en este "ejercicio": sin ella, la consideración de los pecados personales y actuales sería "pagana", no cristiana. Por eso, el "proceso de los pecados" es precedido, en los Ejercicios, por los "Tres pecados".

El objetivo de este segundo ejercicio —o segundo día de la Primera semana— no es prepararnos para la confesión general, que se hará en su momento: como dice san Ignacio en sus "Notas sobre Ejercicios dadas de palabra", "lo que se dice en el primer punto del segundo ejercicio, que para considerar la multitud de los pecados se discurra por lugares, tiempos, etc. (EE 56), ha de hacerse más bien por medio del examen general que por el particular; porque para el dolor de los pecados (objetivo de este ejercicio) no ayuda tanto hacer exacta disquisición de los pormenores, como el poner ante los ojos de un modo global la gravedad de los pecados".

Para tener este dolor —y lágrimas— de mis pecados, puede ayudar, en lugar de "traer a la memoria todos los pecados ("notas sobre Ejercicios dadas de palabra"), mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: la primera, mirar el lugar y la casa donde he habitado; la segunda, la conversación que he tenido con otros; la tercera, el oficio en que he vivido" (EE 56), puede ayudar leer despacio las cartas a las siete Iglesias, en Apocalipsis 2, 1-3;22. Aunque parecen haber sido escritas para Iglesias concretas, situadas histórica y geográficamente, por "siete" (número que significa plenitud o universalidad) y por la falta de precisión en los detalles, están escritas para la Iglesia universal de todos los tiempos, o sea, para cada ejercitante.

Se trata de leer tratando de descubrir cuál de estas cartas —o qué parte de ellas— ha sido escrita para mí, ejercitante del siglo XXI y de esta Iglesia local. O leerlas "en diagonal", teniendo en

cuenta cada una de las partes del esquema literario en las siete cartas: después del destinatario, sigue una autopresentación de Cristo que, en general, se vincula con la visión inicial (1, 9-20); luego, el juicio de cada Iglesia desde el punto de vista positivo y negativo; siguen dos exhortaciones, una más particular, con referencia a la visión concreta de cada Iglesia, y otra más general y siempre la misma, que invita a escuchar la voz del Espíritu (las tres primeras cartas tienen, además, una promesa escatológica).

Otra manera de conseguir este "dolor y lágrimas de mis pecados" puede ser considerar las raíces de los mismos: los pecados capitales. Pero de esto hablaremos más en particular en otra ficha de lectura espiritual, titulada "los pecados capitales".

Para lograr el objetivo de esta meditación, indicado en la petición —"crecido e intenso dolor y lágrimas" (EE 55, 2° preámbulo)— san Ignacio hace cuatro consideraciones.

EE 57: 'ponderar los pecados, mirando la fealdad y malicia de cada pecado mortal (tal vez capital, según EE 224-245) cometido tiene entre sí, dado que no fuese vedado".

EE 58: "mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: 1°. Cuánto soy yo en comparación de todos los hombres. 2°. Qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso. 3°. Mirar qué cosa es todo lo creado (visible e invisible) en comparación con Dios: pues yo solo, ¿qué puedo ser?; 4°. Mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea. 5°. Mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan torpísima".

EE 59: "considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia".

EE 60: terminar con una "exclamación admirativa con crecido afecto, discurriendo por todas las creaturas, cómo me han dejado con vida y conservado en ella: los ángeles, cómo sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, creando nuevos infiernos para siempre penar en ellos".

Como se ve, esta cuádruple consideración ignaciana va in crescendo desde la consideración de "la fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí", hasta la "exclamación admirativa con grande afecto" que nos recuerda —en cierta manera— las exclamaciones o himnos de san Pablo en la Carta a los romanos (5, 1-11; 8, 31-35; 11, 33-36) con la doxología final (16, 25-27).

Puede ayudar caer en la cuenta, en primer lugar, de que este ejercicio segundo de la Primera semana se trata de una "interiorización del pecado".

En el ejercicio o día anterior hemos contemplado el pecado en otros (ángel rebelde, Adán, Eva y otros pecadores), viendo el castigo de cada uno de ellos —que, aunque no siempre haya sido la pena eterna, ha sido un castigo muy duro—; ahora, en este segundo ejercicio o día lo consideramos en nosotros mismos. Además, este ejercicio de los pecados propios es una "acusación" que Dios nos hace, similar a la que hacía en el Antiguo Testamento, cuando quería renovar su alianza con el Pueblo. Por lo tanto, también ahora no se queda en la "acusación", sino que también quiere renovar con nosotros su alianza. Por ejemplo, Miqueas 6, 1-8: "Escuchad lo que dice ahora el Señor. Levántate y pleitea, y oigan las colinas tu voz. ¡Escuchad el pleito de Yahveh, prestad oídos, pues Yahveh tiene pleito con su pueblo, se querella contra Israel! Pueblo mío, ¿qué te he hecho?"

Y también Isaías 1, 2-20: "Oíd, cielos, escuchad, tierra, que habla Yahveh. Hijos crié y saqué adelante, y ellos se rebelaron contra mí. Conoce el buey a su amo; Israel no conoce, mi pueblo no discierne."

Dios nos acusa, pero para renovar su alianza con nosotros. Dios acusa y esto significa que, cuando buscamos nuestros pecados personales en este "ejercicio del proceso de los pecados", más debemos confiar en la luz de Dios que en nuestras propias luces y esfuerzos. Como dice Jeremías 17, 9-10, "el corazón es lo más retorcido, ¿quién lo conoce? Yo, Yahveh, exploro el corazón". Y el Salmo 139 *138+, que comienza con la frase: "Señor, tú me escrutas y me conoces" (comparar la actitud confiada del salmista ante la mirada del Señor, con la de Job, que teme la mirada escrutadora de Dios, en Job 7, 17-20).

Sólo Dios puede revelar al hombre su pecado. Nos hallamos aquí ante una misteriosa paradoja: lo que tenemos de más "nuestro", el fruto de nuestra libertad, escapa a nuestro conocimiento: "quienquiera obra el mal, odia la luz, y no viene a la luz" (Jn 3, 20). El pecado ciega y hace amar las tinieblas. Sólo se conocen verdaderamente las faltas de las que uno se convierte. Pero ¿cómo convertirse si no se conocen las faltas? ¿Hay aquí un "círculo vicioso"? La única esperanza es que la gracia del Señor —que hay que pedir y pedir, sin cansarse— haga brillar un rayo de la luz a través de la muralla de esta "cárcel" en la cual nos encierran nuestros pecados (EE 47: "considerar mi ánima ser encerrada en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo lo compuesto de ánima y cuerpo").

La primera señal de la proximidad de Dios es el entrar el hombre dentro de sí mismo. Más aun, es imposible distinguir el momento en que Dios entra dentro del hombre del momento en que el hombre entra dentro de sí: el descubrimiento religioso de la falta no es el preludio del reencuentro con Dios, sino su primer fruto. Desde el comienzo, es preciso que Dios esté allí y me hable.6. Lo dijimos más arriba y lo volveremos a decir: en este ejercicio basta con conocer una falta —grave, leve o simple imperfección— para poder dolemos de ella, incluso hasta las lágrimas. Porque no se trata de prepararnos para la confesión, sino de sentir "intenso dolor y lágrimas de mis pecados" (EE 55), aunque más no sea de uno solo.

El Apocalipsis en la Primera semana

Hay una parte del Apocalipsis que nos puede ayudar a hacer la Primera semana de los Ejercicios ignacianos: el prólogo (1,1-3) y la introducción de la primera parte (1, 4-8) con la visión inicial (1, 9-20); y las cartas a las siete Iglesias (2, 1 -3, 22).'

1. El prólogo (1, 1-3): este fragmento cumple con la función literaria de prólogo, pues introduce en lo vivo de la obra, presenta sus características fundamentales, y especifica su fuerza de atracción sobre los lectores.

El libro se presenta como una "revelación de Jesucristo" (1, 1): es decir, hecha por Jesucristo. Pero su origen último es Dios y, en algún modo, don suyo, y como tal hay que recibirlo. Y esta revelación tiene como objetivo suyo específico "lo que va a suceder enseguida". Dios realiza esta revelación "por medio de un ángel", enviado "a su siervo Juan", quien expresa por escrito cuanto le es manifestado, de modo que la revelación llega a ser así "el testimonio de Jesucristo" (v. 2), o "palabra de Dios" (ibid.), destinada a la lectura litúrgica: habrá uno que lee y muchos que escuchen. De este modo, la palabra de Dios reúne y atrae a cada cristiano, ejerciendo sobre ellos una acción profética y de iluminación que, a continuación, será mejor precisada, pero que ya desde ahora despierta su vigilante atención.

2. Introducción (1, 4-8) y visión inicial (1, 9-20): primero la introducción, que es una celebración doxológica que se articula en cuatro tiempos, caracterizados, el primero y el último, por la expresión "el que es, el que era, el que viene"; y el segundo y el tercero por el "amén".

El primer elemento de la doxología es una intuición de Dios, relacionada con la historia de la salvación: Dios es el que determina el pasado, presente y futuro; tiene la plena iniciativa en la historia humana en orden a la salvación. La vaga mención de los "siete espíritus" apela al Espíritu Santo con sus siete dones. Se pasa después a Cristo y se ponen de relieve sus atributos de testimonio o testigo fiel respecto de las promesas de Dios, de primogénito y de príncipe o jefe en el desarrollo del plan salvífico. En un presente continuado, él nos ama y este amor lo ha llevado, en el pasado, a dar su vida para construir el reino de sacerdotes para Dios Padre, es decir, el nuevo pueblo de Dios. En lo venidero, como final del desenvolvimiento histórico de la salvación, Cristo retornará y habrá un juicio que, para algunos —los que no hayan aceptado su testimonio— será de condenación.

La visión inicial (1, 9-20): en ella Cristo es presentado, ante todo, en términos simbólicos. Su figura emerge de cada uno de los elementos brutos, los cuales exigen una elaboración personal reflexiva. Cristo se presenta como aquel que está presente en medio de su Iglesia que ora (v. 12), en la cual despliega una misión sacerdotal (v. 13). Él es el Mesías en el sentido más completo y trascendente: las prerrogativas divinas, bajo rasgos descriptivos reservados a Dios en el Antiguo Testamento, se encuentran en él (14-15). Presente activamente en la Iglesia, Cristo le asegura la inmortalidad y, entretanto, la juzga y la purifica con el poder de su Palabra, una espada de dos filos sale de su boca (v. 16). A la presentación, hecha en términos simbólicos, sigue una descripción en términos reales: Cristo se califica expresamente como muerto y resucitado (v. 18). Como consecuencia de este hecho fundamental, manifiesta tener en su mano, energéticamente, todo el desarrollo de la salvación (v. 17-18). En esta condición, confiere a Juan el encargo de escribir (v. 19-20).

3. Las siete cartas (2,1-3, 22): dirigidas a las "siete" Iglesias, las cartas deben considerarse, por esto mismo, como un mensaje a la Iglesia universal (el número "siete" implica totalidad).

Es Cristo el que habla y lo hace siempre en primera persona: él juzga así, mediante su Palabra, a la Iglesia entera. Pone de relieve los aspectos positivos, alienta al compromiso y a la prueba; por otra parte, fustiga duramente toda forma de flaqueza.

Mediante esta acción judicial de Cristo, la Iglesia es purificada interiormente y se pone en condiciones de interpretar su hora en relación con las fuerzas hostiles externas (este será el objetivo de la Segunda semana de los Ejercicios y, por otra parte, de la segunda parte del Apocalipsis, a la que esta primera parte introduce).

Cada una de las cartas presenta un esquema literario fijo y elaborado. Después del destinatario, sigue una auto-presentación de Cristo que, en general, se vincula a la visión inicial. Luego tiene lugar el juicio de la Iglesia desde el punto de vista positivo y negativo. Siguen dos exhortaciones: una, más particular, con referencia a la situación concreta de cada Iglesia; otra, más general y siempre la misma, que invita a escuchar la voz del espíritu. Concluye el esquema con la promesa de un premio escatológico a quien venza.

Carta a la Iglesia de Éfeso (2,1-7): Cristo se presenta a la Iglesia de Éfeso propiamente en calidad de salvador que, presente a la totalidad de la Iglesia en oración —en medio "de los siete candeleros de oro" (v. 1)—, le asegura con su fuerza mesiánica —es "el que tiene las siete estrellas" (ibid.)— el logro de la dimensión trascendente.

El juicio de la Iglesia es sustancialmente positivo: Cristo alaba la constancia, la rectitud, la ausencia de compromisos doctrinales. Pero… la Iglesia corre un riesgo: después de un comienzo fervoroso, está ahora deslizándose a una situación de estancamiento y su amor a Cristo se enfría. El riesgo es grave: si la Iglesia continúa en este alejamiento, podrá ser separada del contexto vital de las Iglesias donde ahora tiene su lugar. Urge, pues, un arrepentimiento que lleve a una decidida renovación. Como las demás Iglesias, también ella debe aplicarse, con una atención particular, a percibir "lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (v. 7).

Carta a la Iglesia de Esmirna (2, 8-11): Cristo se presenta a la Iglesia en la realidad luminosa de su misterio pascual. Es "el que murió y ha vuelto a la vida" y ahora es el principio y el fin —el Primero y el Último— de la historia de la salvación.

La Iglesia se encuentra en una difícil situación: es objeto de persecución de parte de los judíos y es pobre (v. 9); las dificultades tenderán a aumentar en un futuro próximo. Pero Cristo vigila sobre la Iglesia y la asiste: su pobreza se convertirá en riqueza, los días de la tribulación están contados; si ella continúa siendo fiel hasta dar su vida, obtendrá en premio la inmortalidad (v. 10) y la "muerte segunda" —la perdición definitiva, de la cual la muerte actual es sólo una pálida imagen— no tendrá poder sobre ella (v. 11).

La palabra de Cristo, dirigida a la Iglesia de Pérgamo, actualiza su irresistible fuerza, "la espada aguda de dos filos" (v. 12): en Pérgamo, centro notorio de paganismo, está "el trono de Satanás" y, aunque la Iglesia ha resistido hasta dar la vida por la fe (v. 13), hace sin embargo sentir su contagio en una serie de ideologías de inspiración pagana que serpentean en ella. El autor las denomina por sus nombres del Antiguo Testamento, Balaam-Balac (Núm 31, 16; 25, 1-2), que recuerdan precisamente la contaminación pagana de Israel y son una advertencia para la Iglesia de todos los tiempos (14-15). Es necesaria una conversión, que es posible y casi se da por descontada. En efecto, a quien vence le está prometida la eucaristía —"el maná escondido"— y, además una personalidad renovada —"una piedra blanca… *Donde] escribiré un nombre nuevo"— que pondrá a cada cristiano en relación personal e irrepetible con Cristo (v. 17).

La situación de la Iglesia de Tiatira es más bien movida: por una parte, el fermento lozano de elementos positivos —"tus obras, tu amor, tu servicio, tu constancia"—; por la otra, la insidia de un paganismo materialista (v. 20), que amenaza mellar la vitalidad de la Iglesia. Es una insidia

siempre presente —como lo sugiere el nombre de Jezabel, dado a una protagonista de esta corriente pagana en Tiatira (1 Rey 16, 21)— y que constituye una grave amenaza. Habrá entonces una intervención de Cristo que, tendiendo a eliminar el mal, podrá ser importante para aquellos que han permanecido fieles (v. 20-24). La Iglesia deberá, por lo tanto, mantener su vitalidad, no obstante las dificultades (v. 25). La victoria así obtenida no sólo asegurará, en último término, la incolumidad de la Iglesia, sino que también le permitirá asociarse a la acción misma de Cristo contra el mal (v. 26-27).

Cristo se presenta a la Iglesia de Sardes como el que tiene "los siete espíritus de Dios", es decir, la plenitud del Espíritu. A la Iglesia se le reprocha el vivir en una situación contradictoria: a una vida aparente se contrapone la realidad de la muerte espiritual (v. 1). Se trata de una situación moral negativa, no precisada en detalle, pero grave. La Iglesia es llamada a sacudirse, a colmar sus lagunas, a salvar aquello que todavía es salvable (v. 2). La exigencia de un sacudimiento espiritual que, eliminada la pereza, lleve a la vigilancia está subrayada por la amenaza de una visita imprevista y punitiva de parte de Cristo. Pero la situación de la Iglesia de Sardes no es totalmente negativa: un número reducido de personas que "no han contaminado sus vestidos", que se han mantenido en una situación moral positiva, evitan prácticas idolátricas o inmoralidades sexuales. Su validez moral subsistirá en un nivel trascendente ante el Padre y los ángeles y esto sucederá por obra de Cristo (vv. 4-5).

La situación de la Iglesia de Filadelfia es delicada: ella se ha mantenido plenamente fiel en un clima de sufrimiento y persecución, pero ahora se acerca al límite de sus fuerzas. Cristo, sea como fuere, la sigue: su amor vela por ella. Manteniendo su fidelidad, obtendrá la corona del triunfo, será como una columna permanente en el templo celestial y verá plenamente actuada en sí misma la salvación mesiánica propia de Cristo resucitado (v. 11-12).

El juicio de la Iglesia de Laodicea pone de relieve una situación negativa particularmente riesgosa: existe en ella un estado de indiferencia, de obstinación moral que, paradójicamente, aparece todavía más repugnante que una situación absolutamente negativa (v. 15-16). La Iglesia se cree perfecta y es desenmascarada dramáticamente por Cristo. La finalidad del severo juicio de Cristo es pedagógica (en el AT: Prov 3, 12; en el NT: Heb 12, 5-11) y tiende a que la Iglesia recupere su fervor espiritual (v. 19). Si acepta el amor de Cristo, se establece entre el cristiano y Cristo un lazo de intimidad gozosa (v. 20).

Conocimiento de las "frases" que nos motivan

Hay una frase que nos motiva —y que acompaña— la decisión. Es interior, aunque a veces se expresa o, al menos, va acompañada de un gesto exterior. Por ella, en las luchas de la naturaleza con la gracia —o la tentación—, en las dudas de la vida espiritual, uno se resuelve a hacer una cosa más que otra, se entrega al bien o al mal. Porque en estas ocasiones hay que frenar una inclinación o vencer una repugnancia, al tiempo que la naturaleza y la gracia proponen sus "razones", y la voluntad, después de luchar un cierto tiempo, se entrega a una o a otra, por un "motivo" que la mueve. Y este motivo decisivo se presenta bajo una fórmula o frase que es como la última palabra, que nos motiva a la acción. Por eso la llamaríamos la "frase motiva".'

Hay frases para el mal: para los pecados graves y para los de menos consideración. Consideremos las siguientes frases motivas:

En los pecados graves, uno dice…: No puedo resistir. La tentación es muy fuerte. Esta vez y no más. Después me confesaré. Debo acabar con este deseo. La ocasión es muy buena y sería un tonto si la desaprovecho. Quiero darme este gusto.

En las negligencias y pecados más pequeños: No es gran cosa. Otra vez me portaré mejor. No se trata de costumbre. Hay que saber darse un gusto en la vida. Nadie es tan fuerte que no sucumba alguna vez. No se puede ser impecable. Dios vela para que no caiga en pecado mortal. No está en pequeñeces el negocio de ser bueno.

En las condescendencias con el amor propio: Uno no es de hierro. Hay que darse el gusto alguna vez en la vida. No se puede combatir sin intermisión. Hay que saber tomarse algún descanso, alguna tregua. No hay que hilar tan delgado. Dios no te pide tanto.

En las palabras de cólera contra el prójimo: Esto es demasiado. Hay que enseñarle a vivir. Esto le vendrá bien. En adelante, tendrá más cuidado. Hay que saber corregir a los débiles.

Hay también frases decisivas para el bien, diversas según los progresos diversos en la virtud.

El principiante, puede decir: Conviene acostumbrarse poco a poco. Cuanto más se difiere, más cuesta. Se gana tiempo venciéndose al principio. La recompensa bien vale la pena. Tendré más facilidad si lo hago ahora. Quedaré más contento. No me arrepentiré de haberlo hecho.

Un proficiente dice: Es mi deber. Hay que hacerlo, cueste lo que costare. El amor a Dios lo exige. Así puedo testimoniarle mi amor. Obras son amores y no buenas razones. "No diga mi enemigo: he podido más que él" (Sal 13 112+, 3).

Estas frases se relacionan con el conocimiento propio, porque: Nos hacen conocer el llamado de la gracia y el vicio dominante. La preferencia por un motivo respecto de otros es signo evidente de nuestra inclinación hacia él y de que tiene poder sobre nosotros. Nos hacen ver en qué grado de virtud o de vicio estamos. Nos dejan ver hacia qué virtud o vicio estamos más inclinados. Nos persuaden de que no se necesitan muchos "discursos" para mover nuestro corazón: de hecho, una sola palabra basta.

El conocimiento propio

Para llegar a él puede ayudar atender a los principios de nuestra acción, que podríamos decir que son tres: dentro de nosotros mismos, la inclinación natural o adquirida; fuera de nosotros, el llamado de la gracia; y fuera también de nosotros, las tentaciones del demonio (EE 32).

Las inclinaciones, anteriores a toda reflexión, suscitadas por el conocimiento de algún objeto, ni bien este actúa sobre nosotros. Hay diversas inclinaciones, que provienen del temperamento, de la familia o de la educación. Por el momento, nos basta tener en cuenta las inclinaciones que provienen del temperamento y lo haremos respecto de tres posibles centros de atracción: nosotros mismos, Dios y finalmente el prójimo.

Respecto de nosotros mismos, la delicadeza o sensibilidad, que nos hace buscar el reposo o el menor esfuerzo y nos hace temer la menor lucha; el amor al placer sensible y a todo lo que halaga el sentimiento, como los juegos, los entretenimientos y la risa; la vanidad o el orgullo o la ambición, que nos hace amar la propia excelencia y nos inclina a la hora de la gloria; finalmente, el espíritu interesado, que busca el propio interés hasta el punto de buscar en todo lo que es ventajoso para sí. Respecto del prójimo, cuatro son también las inclinaciones: la frialdad o indiferencia, que ni ama ni aborrece a nadie; el placer de reírse del prójimo, de ridiculizarlo, de contradecirlo, no para apenarlo, sino para divertirse un rato; la violencia, la altanería o el imperio, que quiere dominar, llevándolo todo por delante, haciéndonos ásperos, intratables, temerarios; y, finalmente, un bajo fondo de malicia o malignidad, que nos hace suspicaces, envidiosos, recelosos, inclinados a dañar, a mentir, a ser pérfidos y traicioneros. Respecto de Dios, son también cuatro las inclinaciones: la desconfianza; el cuidado de no excederse, que nos hace reservados, no nos deja entregarnos enteramente a Dios, buscando acomodar la devoción a las pasiones, de donde se sigue la falta de sinceridad y los tapujos; la presunción y la suficiencia, que nos hacen creer que hacemos mucho para darnos a Dios y que lo hacemos por nosotros mismos o por propia iniciativa o que nos valemos de nuestras propias fuerzas; finalmente, el apresuramiento, que da lugar a una devoción exagerada y a un fervor indiscreto.

El llamado de la gracia es una luz afectuosa que nos muestra el bien y nos lo hace amable. Puede ser conocido atendiendo a los principios de la conversión, a las disposiciones naturales y a las gracias que se repiten, volviendo con cierta frecuencia:

A. En los principios de nuestra conversión, el Espíritu Santo pone en nosotros un germen de vida y nos da una gracia que contiene, en pequeño, toda la perfección que nos es propia y que se irá desarrollando sin cesar cuando somos fieles.

B. Nuestras disposiciones naturales, porque la gracia trabaja siempre sobre la naturaleza ya que el Espíritu, autor de ambas, armoniza la una con la otra.

C. La repetición frecuente de la misma gracia, porque implica que allí hay un plan, llevado adelante por el Espíritu.

La tentación es un impulso mediante el cual el demonio, "enemigo de nuestra naturaleza humana" (EE 7), trata de llevarnos al mal o, al menos, apartarnos del bien.

¿Por dónde ataca el demonio?

Por "donde nos halla más flacos y necesitados" (EE 327). Sea de parte del entendimiento, sea de parte de la voluntad. Por parte del entendimiento: valiéndose de errores y falsas máximas. Por parte de la voluntad: por todo lo que en ella halla de repugnancia para el bien o inclinación al mal.

En cuanto al modo de atacar, este es doble: sutilmente y con ilusión, proponiendo el mal bajo apariencia de bien "trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos" (EE 332) o groseramente, proponiendo el mal por la sola razón de que halaga a la pasión, "haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más no conservar y aumentar en nuestros vicios y pecados" (EE 314).

En cuanto a las tentaciones, estas pueden ser ordinarias o extraordinarias. Las tentaciones ordinarias lo son de sensualidad o placer o de negligencia o desaplicación o de perplejidad o inquietud. Las tentaciones extraordinarias son sobre todo dos: la de desesperación y la de odio a Dios o blasfemia.

Para el conocimiento propio, conviene tener en cuenta las distracciones: no tanto las que son extravíos momentáneos de la imaginación y que versan sobre objetos diferentes en los que el corazón no toma mayor parte, sino las que se refieren a objetos capaces de conmovernos, por ejemplo, distracciones de placer, temor, fastidio o deseo. De estas últimas distracciones se puede conocer fácilmente qué inclinaciones tiene nuestro corazón: por ejemplo, al placer, la vanidad, la amargura o resentimiento, etc.

Los pecados capitales

El proceso de la meditación es el mismo que en el anterior: la mirada del Señor y la reverencia ante el mismo (EE 75), la petición de la gracia de que todo sea ordenado a su servicio y alabanza, durante esta hora de oración (EE 46), la composición viendo el lugar, que es el yo, simbolizando el estado de pecado (EE 47). Lo único que cambia —además del tema— es la petición, que es aquí el conocimiento de mis pecados capitales y dolor y lágrimas por ellos. Ambas cosas son importantes: la primera, porque Dios es quien me debe revelar mi pecado; y la segunda, porque el arrepentimiento es también gracia de Dios y hay que pedirlo.

Sólo Dios puede revelar al hombre su pecado. Nos encontramos aquí ante una paradoja: lo que tenemos de más nuestro, el fruto de nuestra libertad, escapa a nuestro conocimiento; porque en Ejercicios no interesa tanto cualquier pecado, sino el que Dios quiere que veamos en este momento. "Quienquiera obra el mal, odia la luz, y no viene a la luz" (Jn 3, 20; cf. Jb 24, 13-17). El pecado ciega y hace amar las tinieblas.

Habría que ser santo para reconocerse pecador; sólo se conocen verdaderamente los pecados de los que uno se convierte. ¿Hay en esto un círculo vicioso? ¿Cómo, en efecto, convertirse de lo que uno no conoce? Humanamente hablando, no hay salida: el mal cometido encierra nuestra conciencia en una prisión sin ventanas. La única esperanza es que la gracia de Dios haga brillar un rayo de verdad a través de esa muralla que levanta nuestro pecado: entonces puede dar comienzo a nuestra salvación.

La primera señal de la proximidad de Dios es el entrar en uno mismo. Más aun, es imposible distinguir el momento en que Dios entra dentro del hombre, viniendo a él, del momento en que el hombre entra dentro de sí mismo: el descubrimiento religioso de la falta no es preludio del reencuentro con Dios, sino que es su primer fruto o efecto. Es preciso, desde un comienzo, que Dios esté ahí y hable.

La Primera semana de los Ejercicios Espirituales no hace otra cosa que colocarnos en contacto con la revelación, como lo hacía en el Antiguo Testamento el mensaje de los profetas: "Escuchad, cielos y tierra, porque habla Yahveh. He criado y hecho crecer hijos, pero ellos se han rebelado contra mí. El buey reconoce a su dueño, y el asno el pesebre de su amo. Israel, en cambio, no conoce nada: mi pueblo no comprende nada" (Is 1, 2-3).

El texto ignaciano debe releerse en una referencia constante a la Escritura: la cárcel, el destierro, la corrupción física (EE 47), "la llaga y postema de donde han salido tantas maldades" (EE 58), son otras tantas imágenes bíblicas del pecador: ¿acaso no estoy, como el hijo pródigo, "como desterrado entre brutos animales"? (Lc 15, 15-16). Olvidar esto conduciría a los peores contrasentidos. La medida del verdadero conocimiento, Inspirado por Dios, de nuestros pecados es, como dice la Iglesia en la "Invitación" que reza el sacerdote antes de comenzar la confesión sacramental, la misma medida del conocimiento de Dios y de su misericordia: "Dios, que hizo brillar la luz en nuestros corazones, te dé la gracia de reconocer con sinceridad tus pecados, y su misericordia". Es preciso que Dios quiera verdaderamente nuestro bien para hacernos así, por don gratuito, descubrir nuestro mal. Por lo demás, Dios ha inspirado al salmista las mismas imágenes de corrupción que san Ignacio pone en su libro de Ejercicios (EE 58): "Nada hay sano en mis huesos, mis llagas son pestilencia y podredumbre a causa de mi locura, mis entrañas están llenas de fiebre, los amigos se apartan de mi llaga" (Sal 38, 4-12).

Si la revelación del propio pecado es una gracia, hay que saber entrar en este ejercicio de los pecados capitales con la convicción de nuestra propia Ignorancia.

Puede ocurrir que cristianos habituados a la confesión sacramental frecuente, atentos a sus faltas de cada día, pierdan de vista su incapacidad radical de saber algo profundo de sí mismos. Deberían más bien asombrarse del misterio impenetrable que rodea la más mínima falta y pedirle a Dios que se lo revele.

Esta disposición de quien va a recibir una gracia contribuye más al buen desarrollo de este ejercicio de los pecados capitales que cualquier esfuerzo de introspección: en lugar de entrar en polémica con una multitud de impresiones que nos acusan y nos excusan, lo importante es disponernos a escuchar a Dios: "Habla, Señor, que tu siervo te escucha" (1 Sam 3, 10).

El tema de este ejercicio: Los pecados capitales. "Del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, Injurias", dijo el Señor en el Evangelio (Mt 15, 19); y Orígenes lo interpreta de los ocho "pensamientos", que Casiano llamará "pecados capitales". No depende de nosotros que esos pecados capitales acudan, como "pensamientos", a turbar nuestra alma; pero sí depende de nosotros el admitirlos o no. Si los admitimos, se convierten en pecados actuales.

Una manera de combatir los pecados capitales, como dice Casiano en las Colaciones, es: *"...por notable que sea la diversidad de estos pecados capitales en su origen, es notorio que los seis primeros, es a saber, la gula, la lujuria, la avaricia, la ira, la tristeza y la pereza o acedía, están unidos por un cierto parentesco y, por así decirlo, existe entre ellos una cierta trabazón, en cuanto que la sobreabundancia de uno suele dar lugar a la existencia del siguiente. En efecto, el exceso de la gula produce necesariamente la lujuria; el de la lujuria, la avaricia; el de la avaricia, la ira; el de la ira, la tristeza; el de la tristeza, la acedía o pereza. Convendrá, pues, adoptar contra estos vicios una actitud constante y poner en juego una táctica siempre igual. O sea, que por el precedente hay que emprender la lucha contra el subsiguiente. Es como cuando se desea cortar un árbol altísimo, cuya sombra contraproducente domina una gran extensión. El medio más sencillo es dejar al descubierto, ante todo, las raíces, y luego cortarlas…"*

Consecuencia: si se quiere vencer la pereza, es menester dominar de antemano la tristeza; para vernos libres de esta, debemos reprimir antes la ira; la extinción de la ira exige como condición previa pisotear la avaricia; para extirpar la avaricia hay que refrenar con anterioridad la lujuria; y mal se podrá contener la lujuria quien no corrija primero el vicio de la gula. En cuanto a los dos últimos vicios, la vanagloria y la soberbia, están asimismo relacionados entre sí de la forma que acabamos de indicar: el incremento del primero da origen al segundo, porque el exceso de la vanidad engendra la soberbia. No obstante, difieren totalmente de los seis primeros, como quiera que estos dos vicios, lejos de originarse de aquellos, se manifiestan siguiendo un orden y trayectoria distintos: cuando aquellos quedan extirpados, estos dos brotan de nuevo y con más violencia; cuando mueren, pululan estos y crecen con más vitalidad.

También es diferente la forma como nos atacan: en los seis primeros vicios, el que nos precipitemos en cada uno de ellos depende de la victoria que ha obtenido sobre nosotros su inmediato precedente; en cambio, en estos dos de la soberbia y la vanagloria, corremos el riesgo de perecer al vernos vencedores de los demás. Es necesario hacer hincapié sobre estos vicios que se originan por el incremento de su precedente respectivo, así, al menguar en la fuerza anterior, se sigue una purificación en el siguiente.

Desde el principio fluye una conclusión clara: para aniquilar la soberbia hay que eliminar, ante todo, la vanidad. Y así sucesivamente: superado el primero, se mitiga el segundo; vencido aquel, este languidece y se anula sin dificultad." Para terminar: "…debemos convencernos de que no podemos prevalecer contra tan poderosos enemigos —termina diciendo Casiano— con solas nuestras fuerzas. Es menester afianzarnos en el auxilio de Dios, a quien debemos atribuir siempre el éxito de nuestros triunfos. Cuando la victoria haya coronado tus combates contra los

pecados capitales y te veas libre de su cieno, no lo atribuyas a tu virtud y sabiduría, infatuado por el feliz éxito de la lucha. Ni creas que has logrado la victoria sobre las potestades del alma y de los vicios de la carne gracias a tus esfuerzos, a tu coraje y a tu libertad. Porque es indudable que no hubieras podido prevalecer contra ellos si el auxilio de Dios no te hubiera fortalecido y amparado."

El tema de los pecados capitales nos introduce en el discernimiento de espíritus, porque "el enemigo de la naturaleza humana, rodeando mira en torno, y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos" (EE 327). Es decir, el enemigo suele atacarnos por nuestros pecados capitales, que es "por donde nos halla más flacos y más necesitados".

La oración termina con el coloquio, que puede ser el mismo ejercicio anterior (EE 53), o con el "coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque nos ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante" (EE 61).

Puede también ayudarnos el triple coloquio de EE 63, pensando que "el desorden de mis operaciones" es el de mis pecados capitales más habituales.

Los ocho pensamientos

Todos los pensamientos (o afectos, mociones, designios o espíritus) pertenecen a alguna de las ocho clases de pensamientos (o pecados capitales) siguientes:

GULA – LUJURIA – AVARICIA – TRISTEZA – CÓLERA – ACEDIA – VANAGLORIA – ORGULLO O SOBERBIA

No depende de nosotros que estos malos pensamientos acudan a turbar nuestra ánima. Lo que depende de nosotros es admitirlos o no (EE 313), que muevan nuestras pasiones o no. Esto sí que depende de nosotros. El pensamiento malo de la gula nos sugiere (o hace imaginar) que nuestro esfuerzo ascético (ayuno) va a terminar pronto (y mal). Nos hace pensar en nuestro estómago, hígado, en la hidropesía, en un mal crónico (que vamos a contraer pronto); y qué será de nosotros cuando nos falte lo necesario (por estar enfermos y no podernos valer); y que, además, cuando estemos enfermos, no tendremos médico que nos atienda (todos estos pensamientos y argumentos tienden a apartarnos del esfuerzo ascético, como causa de tantos males). A menudo trae también el recuerdo de algunos que cayeron en estos males. A veces incita a algunos de estos enfermos a visitar a los que viven en la abstinencia y a contarles sus desgracias (de modo que se hacen causa de tentación para otros), pretendiendo que estas cosas les han pasado a causa de la ascesis.

El demonio de la lujuria impulsa a desear los atractivos corporales. Ataca violentamente a los que viven en castidad, para apartarlos de ella, persuadiéndolos de que se han metido por mal camino (pretende apartar de la castidad, como un estado peligroso: no podrán resistir). Manchando el ánima, la inclina a acciones vergonzosas, le sugiere diálogos enteros (que pueden suscitar la lujuria), como si el objeto (por lo vivido de las imágenes interiores) estuviera presente.

La avaricia (para impulsar a los actos propios suyos que son atesorar) sugiere una larga vejez (para la cual hay que ahorrar), hace creer que uno no podría ganarse la vida trabajando, pone delante las hambres que van a sobrevenir (escasez, inflación, crisis económica, desocupación, inseguridad futura…), las enfermedades que van a venir (¿si me enfermo y no puedo trabajar?), los horrores de la pobreza (miedo a la pobreza y miedo al pobre también), la vergüenza de tener que depender de otros para su sustento y tener que pedir lo necesario (también la avaricia puede darse respecto de las cosas —aparatos, etc.— que se adquieren con dinero).

La tristeza puede venir o bien por deseos frustrados o bien por causa de la cólera (sobre todo la reprimida). Cuando es por deseos frustrados, aparece así: primero sobrevienen pensamientos que conducen al ánima a recordar su casa, sus padres y familiares y su vida en otro tiempo. Cuando estos pensamientos ven que el ánima, en vez de resistirlos, se entrega y se abandona a ellos y que se expansiona interiormente en el deleite que producen, entonces se apoderan de ella y la sumergen en la tristeza, recordándole que los deleites pasados han pasado efectivamente para siempre y que no pueden volver a ser más a causa de esta vida y situación presente. Y cuando más se ha dilatado el ánima desgraciada con los primeros pensamientos (cuanto con mayor avidez ha mordido el cebo), tanto más abatida queda con los que le sobreviven después (de modo que el que no se enfrenta con la primera frustración y no le "pone mucho rostro" —EE 325— viene a dar en otra frustración igual o peor).

La cólera es una pasión muy vivaz. Se dice de ella, en efecto, que es como un hervor de la parte irascible (de la voluntad) y que es un movimiento contra aquel que nos hace daño o que parece habérnoslo inferido. Ella enfurece el ánima durante todo el día, pero es sobre todo durante las oraciones cuando se apodera del pensamiento, poniéndole delante el rostro del que lo perjudicó. A veces incluso, cuando perdura y se transforma en resentimiento, llega a provocar durante la noche (en la hora de sueño) trastornos que pueden ir acompañados de languidez física, palidez,

asaltos de bestias venenosas (o sea, pesadillas, ante las cuales uno se siente como paralizado). Estos cuatro signos que siguen al resentimiento pueden ir acompañados de numerosos pensamientos ("ideaciones", una sucesión vertiginosa de pensamientos que aún no logra dominar).

El demonio de la acedía, al que también se le llama "demonio del mediodía", es el más pesado (o duro de sobrellevar) de todos. Ataca a la hora cuarta (dos horas antes del mediodía) y asalta al ánima hasta la hora octava (dos horas después del mediodía). Primero, produce la sensación de que el sol se ha detenido y tarda en avanzar (el día no pasa nunca) y que el día tuviera cincuenta horas (se pierde el sentido temporal y el día se "siente" demasiado largo). Luego, lo obliga a tener los ojos fijos en las ventanas, lo empuja fuera del cuarto para observar la posición del sol, para ver si está lejos la hora nona (o sea, tres horas después del mediodía, hora normal en aquel entonces para comer) y para ver si no anda por ahí alguno con quien conversar (y "pasar" el tiempo: el recreo tarda en llegar). Además, le inspira una viva aversión por el lugar donde está, por su estado de vida, por el trabajo. Le inspira también la idea de que la caridad ha desaparecido (ninguno me quiere) y que no hay nadie que lo pueda consolar (aislamiento interior y dificultad en la comunicación). Si por casualidad ha sucedido en esos días que alguien lo haya entristecido, el demonio se sirve de eso para aumentar su aversión. Le hace desear estar en otro lugar (en cualquier lado menos aquí) donde podrá encontrar (allí sí) con facilidad lo que necesita y no encuentra, donde podrá tener una ocupación menos penosa y más provechosa. Razona que servir a Dios no es cuestión de lugar porque está escrito que a Dios se le puede servir en todas partes (Jn 4, 21- 26). Añade a esto el recuerdo de sus parientes y de su vida anterior; le hace imaginar lo larga que es la vida (¿cómo vas a soportar tantos años este martirio?), poniéndole delante de los ojos las fatigas de la vida ascética. Como dicen: mueve todos los resortes para que abandone y huya de la lucha (abandone su vocación). Este demonio no es seguido inmediatamente por ningún otro: después de la lucha, suceden en el ánima un estado de paz y una alegría inefable.

El pensamiento de vanagloria es muy sutil y se disimula fácilmente en el virtuoso, haciéndolo (por ejemplo) publicar sus luchas y procurar la gloria que viene de los hombres (hambre de estima). Ella le hace imaginar demonios que gritan (expulsados; le hace soñar pues que hace milagros; le sugiere el rol de salvador), mujeres curadas, una turba que se acerca a tocar su hábito (signos de agradecimiento que le ofrecen los curados por él); le predice que será sacerdote y le hace ver la gente que viene a golpear a su puerta; él rehúsa ser elevado a esa dignidad, pero igual lo obligan a aceptarla. Habiéndolo hecho exaltarse así por medio de esperanzas vanas (es un espíritu de irrealidad), desaparece de pronto (lo deja caer de la altura donde lo ha subido) y lo abandona a las tentaciones o bien del demonio del orgullo (si lo mantiene engañado en el espejismo) o bien de la tristeza (si lo devuelve a la realidad), la cual le trae pensamientos diversos y contrarios a sus ilusiones. A veces incluso entrega al demonio de la lujuria al mismo que un poco antes era un santo sacerdote al que se lo llevan atado para imponerle una dignidad contra su humilde resistencia.

El demonio del orgullo (o soberbia) es el que conduce al ánima a la caída más grave. La incita, en efecto, a no ver ni reconocer la ayuda divina, a creerse ella misma que es la causa de sus buenas obras y a mirar desde arriba a los demás, considerándolos carentes de inteligencia porque no reconocen sus méritos. Su cortejo es, por lo tanto, de cólera, de tristeza (se lo priva de la gloria, el honor y la estima que le corresponde, es un incomprendido, un relegado, un perseguido). Por fin, el peor de los males, el extravío mental (desequilibrio), la locura, la visión de una turba de demonios en el aire (o sea, ve males por todas partes, todo lo ve mal). Evagrio Póntico usa la palabra "ánima" (psijé) en el sentido bíblico: no significa sólo la parte del hombre que, junto con la otra parte (el cuerpo) forma a todo el hombre, sino toda la vida o la persona humana (Mt 16, 25).

Languidez en la vida espiritual

Esta enfermedad del alma requiere remedios que despierten. En primer lugar, conviene oír algo que incluso al que duerme despierta: "No sabe el hombre si es digno de amor o de odio" (Eclesiastés o Qohelet 9, 1 en la antigua Vulgata). Terrible es este texto, decía san Bernardo en el Sermón 23 sobre el cantar y "tal que quita toda la tranquilidad. Todo entero me estremezco". Y si este pensamiento ha hecho temblar a hombres tan santos, que eran como columnas de la Iglesia, ¿qué efecto habría de causar en nosotros, que por muchas razones tenemos presagios de muerte, si no nos confortasen algún tanto conjeturas e indicios de nuestra salvación? Por tanto, no hay que vivir lánguida y tibiamente, sino con ardor y esfuerzo.

Miseria del estado de tibieza: Ha de considerarse la miseria de este estado, que es tal como si lo consumiera una fiebre que, como cada día quebranta más, cuanto más lo ataca, menos la siente.

Peligros de este estado: Se han de indicar los peligros que hay en este estado, ya que fácilmente se consentirá en la tentaciones —si es asaltado por ellas en este estado de debilidad y languidez—; porque, quien no está fijo en Dios sino que se mueve como un péndulo, en su obrar, apenas si hará algo que vale la pena o que sea digno de su vocación (cristiana, religiosa, sacerdotal).

No pensemos —dice san Bernardo en un sermón contra el vicio de la ingratitud— que "los que vemos apostar de Dios, repentinamente se han vuelto pésimos, sino que consideramos que han ido cayendo poco a poco, y que perdieron su fortaleza sin darse cuenta de ello".

Con este estado se mezclan muchos vicios: El que padece este estado ha de entender que, así como en el orden natural en las disposiciones templadas casi siempre se halla mezclado algo de su contrario y no es óbice para que algo sea cálido el que tenga también mucho de frialdad. Así también, en esta tibieza, aun en aquellas virtudes que nos parece tener se hallan mezclados muchos vicios. Así por ejemplo, nos lisonjeamos de nuestra vida de obediencia, porque las más de las veces obedecemos y porque nos parece tener algo de afecto por esta virtud. Empero, cuando la obediencia es remisa y lánguida, cometemos muchos actos por los que nos gloriamos de ser obedientes. Y lo mismo puede decirse de las otras virtudes (templanza, paciencia, celo por la salvación de nuestros prójimos).

En este estado de languidez, así como tenemos por una parte de qué alabar a Dios y confortarnos, así también no nos falta por la otra algo por lo que debemos gemir. Y esto se ha de meditar con diligencia para que nos sirva de acicate que nos anime a la perfección.

Examínese el origen: En el orden natural o corporal, la languidez puede provenir de la abundancia de los malos humores; en este orden espiritual, de buscarse a sí mismo, teniendo fines particulares. Pero también puede proceder de la falta de alimento que, en el orden espiritual, son los sacramentos, la meditación, oración y demás Ejercicios Espirituales.

En el primer caso, ha de dejar de buscarse a sí mismo y a sus propios intereses. En segundo caso, esfuércese por averiguar por qué no se nutre. Pues el que tales medios no le hagan medrar ni lo fortalezcan, ya de por sí es bastante malo e indica que hay algo latente que debe ser cuidadosamente investigado y diligentemente enmendado.

Buen remedio es la confesión y la comunión frecuente. Dispóngase a comulgar y a confesarse con más frecuencia. Pero no lo haga sin prepararse de un modo especial, no sea que, si lo sigue haciendo por rutina, más bien aumente el mal en lugar de disminuir. "Del Señor es la salvación" (Sal 3, 9; cf. Jon 2, 10) y su Espíritu crea en el corazón de sus fieles la luz y la vida y todos los bienes. Por lo tanto, nadie se apoye en diligencia humana, sino que recurra a la oración por sí

mismo y por medio de otros. Porque de nada vale la corrección exterior, si no concurre la acción interior de la gracia. De donde se sigue que no basta pedir, sino que uno mismo se ha de hacer "petición" (y esto vale tanto del mismo, que padece la languidez como del que lo dirige o confiesa o tiene, como superior, responsabilidad de ayudarlo en su enfermedad). Lea, para ayudarse más en su debilidad, vida de los santos que le sean más apropiados: viendo en otros la acción de la gracia, puede crecer en la esperanza de la ayuda del Señor. Pero no lea de corrido, sino como un ejercicio espiritual. Haga con frecuencia memoria del pasado, que fue mejor. El salmista dice: "Pienso en los días de antaño, me acuerdo de los años antiguos" (Sal 77 *76+, 6), pero sobre todo "me acuerdo de las gestas del Señor, sí, recuerdo tus antiguas maravillas". Y trate de sacar fuerzas de esa memoria: si entonces sí, ¿por qué no ahora? Tome una u otra virtud, la que considere más apropiada. Si un día no se hubiese dado ninguna ocasión de practicarla, al menos en el examen de conciencia pídala a Dios y ofrézcase a practicarla en la primera ocasión que tenga. Mortifíquese, negándose en algunas cosas, aunque sean en sí leves o pequeñas, para despertar el espíritu contra la "carne" y contra sus propios quereres y deseos, para acostumbrarse poco a poco a recortarlos. Piense finalmente que ninguna virtud se consume sin trabajo; ni a nadie le es posible acceder a la deseada estabilidad sin esfuerzo, ya que —como dice Job— "la vida del hombre es —y será siempre— una milicia" (Jb 7,1; cf. 14, 14. "Milicia" tiene el sentido de un "servicio militar" en que se lucha contra "los espíritus del mal", según Ef 6,12 ss.; además, el sentido de una "prueba").

"El Reino de los cielos —dice el Señor— sufre violencia, y los vientos lo arrebatan" (Mt 11, 12).

Puede considerarse, también, los milagros del Señor en que este cura a paralíticos: la languidez y debilidad espiritual que estamos considerando, ¿no es como una parálisis? Por ejemplo, en la curación del paralítico de Cafarnaúm (según el evangelista san Marcos 2, 1 ss.), lo que mueve al Señor a hacer el milagro es "la fe de ellos" (Mc 2, 5), o sea, al menos, la fe de los que "al no poder presentárselo —por la puerta de la casa— a causa de la multitud, abrieron el techo encima de donde él estaba y a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde estaba el paralítico" (Mc 2, 4).

No pierda nadie la esperanza de ser curado de la parálisis que lo aqueja —la languidez, la debilidad—, sino confíe; si nota que su propia fe es poca, a la vez que le pide al Señor como el padre del endemoniado epiléptico —"creo, ayuda a mi poca fe", Mc 9, 24— no deje de pedir a otros que pidan por él. "Puede resultar extraño —dice san Agustín en una Carta a Proba, segunda lectura del domingo al jueves de la Semana 29 durante el año— que el Señor nos exhorte a pedir a Aquel que conoce nuestras necesidades aun antes de que se las expongamos. Pero debemos comprender que nuestro Señor y Dios no pretende que le descubramos nuestras necesidades, sino que pretende que, por la petición —que es una oración de espera— se acreciente nuestra capacidad de pedir, para que así nos hagamos más capaces de recibir los dones que nos prepara.

Desterremos de la oración las muchas palabras. Hablar mucho en la oración es hacer una cosa necesaria con palabras superfluas. "Orar sin cesar" —como dice el Apóstol en 1 Tes 5,17— es en cambio llamar durante largo tiempo con un ardiente deseo del corazón a la puerta de Aquel a quien pedimos.

La oración, en efecto, consiste más en gemidos y lágrimas que en discursos y palabras. Las palabras nos son necesarias para movernos a considerar las cosas que hemos de pedir —y lo mismo la meditación y consideración de las verdades evangélicas—, pero no para mover o persuadir al Señor."

La parábola del juez inicuo (Lc 18, 2-8) está en un contexto en que parece hablarse de la perseverancia de la oración (como si la perseverancia fuera a moverlo a Dios a concedernos lo

que le pedimos). Pero la aplicación (Lc 18, 6-8) manifiesta que el centro de la parábola es el juez —algo así como un "negativo" de Dios— y no la viuda y su oración insistente. Porque, ¿a qué apunta la historia que Jesús cuenta? Los versículos 7-8 responden que los oyentes deben trasladar la conclusión del juez a Dios: si este hombre, sin consideraciones con nadie y que rehúsa escuchar a la viuda, finalmente, aunque sea después de largas dudas, la ayuda en el aprieto, ¡cuánto más lo hará Dios! Las necesidades de los suyos le llegan al corazón y "pronto les hará justicia" (Lc 18, 8). En otros términos, ni podemos ni debemos dudar del poder de Dios y de su bondad y en el momento oportuno recibiremos su ayuda (Heb 4, 16). Lo mismo, la parábola del amigo a quien se pide ayuda de noche (Lc 11, 5-8), doble de la del juez inicuo. El centro de la parábola no está en quien pide ayuda, sino en el amigo, molestado de noche. La parábola trata, no propiamente de la insistencia del que pide, sino de la seguridad que debe darnos el pedirle a Dios, mucho más que un amigo para nosotros.

El infierno (EE 65-71)

El castigo del pecado. Esta palabra "castigo" significa podar, desarmar, cercenar, muy en armonía con la tradición bíblica de la pedagogía (paideia) de Dios, que educa a su pueblo para conducirlo a que no peque. "Date cuenta -Deut 8, 2-5- de que Yahveh, tu Dios, te corregía como un hombre corrige a su hijo" (Prov 3, 11-12). En el NT, Hebreos 12, 5-11 dice así: "Habéis echado en olvido la exhortación que como a hijos se os dirige. Como a hijos os trata Dios, y ¿qué hijo hay a quien su padre no corrige? Mas si quedáis sin corrección, señal de que sois bastardos y no hijos. Cierto que ninguna corrección es de momento agradable; pero luego produce fruto de justicia a los ejercitados en ella" (Ap 3,19).

En el NT, además de este primer sentido, aparece otro: el del castigo definitivo, destinado a los que rechazan la corrección. Como dice Mt 25, 46: "irán a un castigo eterno" (2 Ped 2, 9: "El Señor sabe guardar a los impíos para castigarlos en el día del juicio"). Esta ambigüedad de la palabra "castigo" —por una parte, significa "correctivo" y, por la otra, "castigo definitivo" — ayuda, según su primer sentido, al amor de Dios y según su segundo sentido, a un sano temor de Dios. Y permite situar este último en el contexto del amor. Por eso san Ignacio justifica —en la petición (EE 65)— la meditación del infierno diciéndonos que sirve "para que, si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no caer en pecado". En otros términos, esta meditación del infierno se ha de hacer en el contexto del amor a Dios logrado en la Primera semana: si se hace sólo con temor, no se logra el fruto pretendido por san Ignacio con esta meditación en estos momentos de los ejercicios.
¿Qué pretende san Ignacio? Lo que dice el coloquio final de esta meditación: "Darle gracias —al Señor— porque hasta ahora ha tenido de mí tanta piedad y misericordia" (EE 71). Lo que se dice en la petición –"interno sentimiento de la pena que padecen los condenados" (EE 65)- es el camino para despertar en nosotros la gratitud hacia el Señor que "no me ha dejado caer en el infierno, acabando mi vida" (EE 71).

La meditación misma del infierno: El proceso de esta meditación es el mismo que el de las anteriores sobre el pecado. Únicamente cambia el tema: A) Mirada del Señor, etc. (EE 75). B) Pedirle la gracia de servirlo aquí y ahora (EE 46). C) Composición de lugar: "es aquí ver con la vista de la imaginación la longitud, anchura y profundidad del infierno" (EE 65).

Puede ayudar considerar la "experiencia" que **Teresa de Jesús** tuvo del infierno, cuando "*quiso el Señor ponerla en espíritu en un lugar del infierno que tenía merecido por sus pecados". Dice así: "Después de mucho tiempo que el Señor me había hecho muchas mercedes… estando un día en oración, me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendía que quería el Señor que viese el lugar que los demonios me tenían allá aparejado y yo merecido por mis pecados. Parecíame la entrada a la manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de un horno muy bajo y oscuro y angosto. El suelo me parecía como lodo muy sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas malas en él. Al cabo estaba una cavidad metida en la pared, a la manera de una alacena, donde me vi meterme con mucha estrechez. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Esto que he dicho va mal encarecido*" (Vida, cap. 32).

Pedir "interno sentimiento de la pena que padecen los condenados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no caer en pecado". A esta petición debo volver en cualquier momento de la meditación, sobre todo cuando me distraigo del tema.

El tema se considera en cinco "puntos": "El primer punto será ver, con la vista de la imaginación, los grandes fuegos, y las almas como en cuerpos incandescentes" (Mt 25, 41: "Apartaos al fuego eterno"; Mt 3, 12, etc.). "El segundo, oír con los oídos llantos, alaridos,

voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos" (Mt 8, 12; Mt 13, 42, etc.). "El tercero, oler con el olfato humo, azufre quemado, pozos fétidos y cosas podridas" (Ap 14,10-11, etc.). "El cuarto, gustar con el gusto cosas amargas, como lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia" (Mc 9, 48). "El quinto, tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas." En todos estos puntos, hay que saber pasar del lenguaje figurado (fuego, alaridos, humo…) a la realidad profunda del castigo de Dios y de su cólera (cf. Rom 1, 18-20: "La cólera de Dios se revela en el cielo"; Heb 10, 26-31: "Es terrible caer en las manos del Dios vivo"); y de la pena de daño (en los cuerpos) a la pena de sentido (en la misma alma: tristeza, amargura por la lejanía de Dios, por su eterna separación).

Coloquio (EE 71), que se puede hacer en cualquier momento de la meditación, "según en mí sintiere". "Traer a la memoria las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento de Cristo, otras porque creyendo no obraron según sus mandamientos; haciendo tres partes: La primera antes del advenimiento de Cristo. La segunda, en su vida. La tercera, después de su vida en este mundo.

Después, darle gracias porque no me ha dejado caer en ninguna de estas, acabando mi vida. Y agradecerle también porque hasta ahora ha tenido de mí tanta piedad y misericordia. Acabar con un Padre Nuestro."

Puede ayudar el leer la descripción que de "su infierno" nos hace santa Teresa: "*Sentí un fuego en el alma, que yo no puedo entender cómo decir de la manera que es. Los dolores en el cuerpo son tan insoportables que, con haberlos pasado en esta vida gravísimos (porque fue encogérseme todos los nervios cuando me tullí, sin otros muchos dolores que de muchas maneras he tenido), todo esto no es nada en comparación de lo que allí sentí, y de ver que había de ser sin fin y sin jamás cesar. Esto no es nada en comparación del agonizar del ánima, un apretamiento, un ahogamiento, una aflicción tan sentida, y con tan desesperado y afligido descontento, que no sé yo cómo encarecerlo, porque decir que es un estarse siempre arrancando el alma, es poco. El caso es que yo no sé cómo encarezca el fuego interior y aquel desesperanzamiento sobre tan gravísimos tormentos y dolores. No sentía yo quién me los daba, mas sentíame quemar y desmenuzar, y digo que aquel fuego y desesperación interior es lo peor.*"

El misterio de la muerte

La Escritura atestigua la procedencia de la muerte a partir del pecado en el Génesis.

Al principio de su historia, el hombre recibió de Dios la promesa de que, a pesar de su carácter de creatura, sería preservado de la muerte. La promesa divina, no implica que las leyes biológicas fueran invalidadas ni que los hombres continuaran sin fin su vida sobre la tierra. La promesa divina implicaba más bien que las leyes naturales, bajo el imperio de la gracia divina, se cumplieran de forma que condujeran a una transformación, pero no a la muerte en el sentido de nuestra experiencia, es decir, no a la disolución a menudo tan dolorosa, prematura y aparentemente absurda que llamamos muerte. Lo prometido en el actual plan salvífico como plenitud de toda la historia del hombre, hubiera sido, sin el pecado, la plenitud de la vida individual. La promesa de Dios estaba vinculada a una condición, a saber, la obediencia del hombre: "Y le dio este mandato: de todos los árboles del paraíso puedes comer; pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás" (Gn 2,16-17). Los hombres son requeridos, por tanto, a entender y aceptar la vida como continuo regalo de Dios. Sólo la poseerán recibiéndola con continua disposición y apertura para Dios. La libertad de la muerte estaba, por tanto, vinculada al comportamiento del hombre, a su modo de encontrarse con Dios.

En la relación del yo humano con el tú divino debía decidirse la vida y la muerte en la historia e incluso en el cosmos. Se decidió a favor de la muerte, porque el hombre no cumplió la condición de su libertad de la muerte. Como quiera que se interprete el primer pecado, fue un intento de configurar, con soberanía apartada de Dios incluso atea, la vida que sólo es posible como regalo de Dios. Los hombres quisieron tomar en sus manos su propia vida y hacerla con las fuerzas terrenas sin ayuda de Dios. Quisieron agradecerla a sus propios esfuerzos.

Su anhelo de autonomía tuvo éxito, pero tuvieron que pagar un alto precio. Perdieron precisamente lo que querían alcanzar: la vida abundante e inmortal. Según el Gn 3, 19, dice Dios al hombre que había pecado: "Con el sudor de tu rostro comerás del pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás."

La libertad de la muerte se perdió para siempre. No volverá a ser alcanzada jamás dentro de la historia. Esto se expresa en la Escritura diciendo: "Y Dios arrojó al hombre del jardín de Edén y puso delante un querubín que blandía flameante espada, para guardar el camino del árbol de la vida" (Gn 3. 23-24).

Lo que cuenta el Génesis quiere descubrir el origen de la muerte y con ello revelar su sentido. Sin pecado, no existiría la muerte: esta tesis representa el fundamento de la historia sagrada del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. La decisión del primer hombre fue fatal para la humanidad, porque en esta decisión participan todas las generaciones, por tanto, del destino de la muerte. "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado" (Rom 5, 12). La muerte alcanzó, por el pecado de uno, el imperio sobre todos.

La estrecha relación de la muerte con la rebelión contra Dios se ve especialmente en el hecho de que, según el testimonio de la Escritura, es expresión y signo el imperio del demonio: la muerte es el instrumento con que el Príncipe de este mundo esclaviza a los hombres.

Los pecados personales aparecen así como raíz secundaria de la muerte, mientras que el pecado original es su raíz primaria. Vemos, por tanto, que la muerte procede de una raíz humana y de otra histórico-sagrada: del carácter de creatura del hombre y del poder del pecado. Tiene, por tanto, doble aspecto.

Dentro de la historia humana —que tiende en cuanto totalidad hacia una meta, que es la segunda venida de Cristo—, la vida de cada hombre se mueve hacia su fin, que es la entrada en el mundo celestial en que vive Cristo. Es lo que ocurre en la muerte. La muerte es el fin irrevocable de la vida de peregrinación y el principio de una vida cualitativamente distinta de la vida que experimentamos en este mundo.

La vida que empieza después de la muerte no es ni prolongación ni continuación de la vida de peregrinación, sino que es una vida misteriosa, análoga a la actual, pero más desemejante que semejante a ella.

La ineludible importancia de la función de la muerte de dar fin definitivo consiste en que la muerte significa una decisión definitiva. No sólo es el fin en sentido terminal o cronológico, sino en el sentido de una fijación definitiva del destino humano. Más allá de la muerte no se pueden tomar resoluciones que cambien la forma de vida adquirida en la muerte. Después de la muerte ya no hay posibilidad de adquirir méritos o deméritos. Esto no significa el fin de la actividad humana, sino que el hombre alcanza, más allá de la muerte, la posibilidad y capacidad del supremo amor o del supremo odio. Pero ni lo uno ni lo otro tendrán jamás carácter de mérito o demérito.

La Sagrada Escritura testifica muchas veces que la muerte es origen del estado definitivo. En el Antiguo Testamento, la muerte es descripta como fin irrevocable de la vida terrena, aunque los libros veterotestamentarios no hacen manifestaciones claras sobre el estado definitivo. Los testimonios del Nuevo Testamento son más numerosos y precisos. En la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, Cristo dice que la muerte sella para siempre la suerte de cada uno. El destino del hombre mundano y ateo, a quien la riqueza hace orgulloso y egoísta, es fijado en la muerte para siempre como castigo por su vida. También la suerte del pobre, que se ha mantenido alejado de la mundanidad, es sellada para siempre. También en la parábola de las vírgenes prudentes y las necias (Mt 25, 1-13) se confirma la unicidad e imposibilidad de repetir la decisión humana. Cuando el Señor llega al hombre y lo encuentra descuidado, sobre su vida resuenan, inextinguibles, las palabras “demasiado tarde”. Pero cuando encuentra al hombre preparado y lo lleva a su Reino, en él permanecerá para siempre.

La vida es el día concedido al hombre: mientras dura, deben ser hechas las obras mandadas por Dios. Después viene la noche y ya nadie puede trabajar. La vida de peregrinación es el tiempo de siembra concedido al hombre para que arroje la semilla de la vida eterna; cuando se pasa, no se concede ningún aplazamiento. Después llega la cosecha.

San Pablo compara la vida de peregrinación a la vida en tiendas de campaña. Quien está en camino no edifica casa, tiene que continuar su camino. Pero continuamente anhela la estabilidad, el descanso y seguridad, la protección y plenitud. Su anhelo no persigue un fuego fatuo o un fantasma. Es satisfecho justamente en el momento en que la vida terrena visible se acaba. En un texto que se refiere a la plenitud del hombre en particular y no a la de la historia —aunque tal vez aluda también a ella—, escribe Pablo a los corintios:

“*Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombre, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando revestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos allá vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudos, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión; pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por*

serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiera hecho con el cuerpo, bueno o malo" (2 Cor 5,1-10).

En último término, al morir el hombre va al Señor, que ha preparado moradas para los suyos en la casa del Padre. Los que mueren vuelven a casa. Por eso, se alegra san Pablo de la muerte. Es la llegada del Señor. Y así puede escribir desde su prisión en Roma a la comunidad de Filipo: "*Conforme a mi constante esperanza, no me avergonzaré; antes, con entera libertad, ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, por la vida, o por la muerte. Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, no sé todavía qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor*" (Flp 1,20-23).

San Pedro advierte a sus lectores que deben mirar siempre hacia su meta: "*Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos*" (1 Ped 1, 3-4).

Y así esta consideración sobre la muerte, que comenzó con esta como castigo del pecado, termina con Cristo y la esperanza de encontrarnos para siempre con él.

El juicio de la misericordia divina

Durante nuestra vida terrena, poseemos el arte de olvidarnos de las acciones culpables. Nos es dado eliminar de la memoria lo que hemos hecho y, cuando lo recordamos, podemos hasta asombrarnos y mostrarnos incrédulos. Además, podemos hacer que los verdaderos motivos de nuestras acciones no se nos presenten con absoluta claridad y hasta podemos desfigurarlos a nuestros propios ojos.

En el juicio, después de nuestra muerte, la verdad de Dios omnipresente y omnisciente de tal manera nos recordará la totalidad de nuestra vida pasada que (cada particularidad de la misma así como las consecuencias de cada una en el conjunto) se nos harán presentes a nuestros ojos con absoluta claridad. Nos veremos a nosotros mismos, tal como hemos llegado a ser. Nuestro pasado, suscitado en nosotros mismos, resultará así ante nosotros como algo vital. No podremos, como durante nuestra vida terrena, apartar la vista de nosotros mismos o cerrar los ojos ante nosotros: nos sentiremos envueltos en la luz de Dios y seremos transparentes a nuestra propia vista. Precisamente porque nos consideraremos a nosotros mismos como somos, seremos nuestro propio juez. Y como este juicio se realizará como una imposición de Dios omnipotente, nuestro propio juicio será el mismo juicio de Dios. O más precisamente, el juicio de Dios se realizará en un auto-juicio. El juicio de Dios se nos representará entonces como justo en sumo grado y de manera que no podremos rebatirlo, como lo haríamos en un juicio humano.

El juicio, al cual el hombre se somete por su muerte, es la coronación de todos aquellos juicios que llevó a cabo —bien o mal— durante toda su vida.

El tiempo de su peregrinación fue aquel en que se juzgó a sí mismo por el veredicto de su conciencia: entonces, si uno no se juzga, nadie —hablando en general— lo juzga. En la conciencia, Dios juzga al hombre (EE 314): “en las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, el buen espíritu usa contrario modo (al mal espíritu), punzándoos y remordiéndoles por la razón”.

Durante el tiempo de su peregrinación, el hombre es capaz de adormecer su conciencia. Una vez llegado al término, el hombre no puede no inclinarse ante el juicio de Dios. Durante la vida terrena, no hay un acercamiento de Dios al hombre que no sea un juicio. Lo testimonia abundantemente la Escritura. Por ejemplo, el siguiente caso: “¡Ay de mí, estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros y formo parte de un pueblo de labios impuros, que al rey Yahveh Sebaot han visto mis ojos!” (Is 6, 5).

Si verdaderamente es el Señor en persona quien viene a nosotros, es imposible que no experimentemos algo semejante: ¡Ay de mí, estoy perdido! Falla aquí toda seguridad humana. Nada hay en mí que pueda soportar la proximidad del Dios vivo (Ap 1, 10-17: “Caí en éxtasis, y oí detrás de mí una gran voz. Mc volví para ver qué voz hablaba y al volverme, vi como a un Hijo del hombre. Cuando le vi, caí a sus pies como muerto…”). Pero entonces puede alguien estar tentado de protestar: ¿dónde está la bondad de Dios y la extrema humanidad de Cristo (Tím 3, 4)? ¿Dónde está su perdón? ¿Acaso no ha sido olvidado el pasado?

Sí, el pasado ha sido olvidado y el perdón está ahí, sobre esa cruz donde contemplo a mi Salvador y Redentor. Pero eso es precisamente lo que me juzga: tanta bondad desde un comienzo, tanto perdón después de mis faltas; he aquí lo que más me condena.

Nada hay en Jesucristo que no sea misericordia (Heb 2, 17): “misericordioso, en orden a expiar los pecados del pueblo”). Pero es precisamente su misericordia la que me condena y esa es su manera de ser mi Juez. La verdadera vergüenza se experimenta cuando uno se siente perdonado por la misericordia de Dios y no antes.

Dice así el profeta Daniel: "¡Ah, Señor, Dios grande y temible, que guardas la alianza y el amor a los que te aman y observan tus mandamientos! Nosotros hemos pecado, hemos cometido iniquidad, hemos sido malos, y nos hemos rebelado y apartado de tus mandamientos y de tus normas. A ti. Señor, la justicia (o sea, la misericordia), a nosotros la vergüenza en el rostro. Yahveh, a nosotros la vergüenza. A ti, Señor, la piedad y el perdón" (Dn 9, 4 ss.; Bar 1, 15 ss.).

Es el perdón el que provoca la vergüenza y no la vergüenza la que merece el perdón. Ezequiel 16, 62-63: el profeta insiste en este texto en la gratuidad del perdón concedido por Dios a Israel, no en virtud de su arrepentimiento —que vendrá después de la nueva alianza— sino por pura benevolencia.

Una de las claves de la Primera semana de los Ejercicios es esta: jamás se encuentran en ella opuestas, en Dios, su justicia y su bondad, pues todo es uno y lo mismo. Lo único que se da es una oposición entre la bondad y la Justicia divina por una parte y, por la otra, nuestra iniquidad y perversidad.

La consideración de esta oposición nos hace tomar conciencia de nuestra ingratitud y nos sentimos juzgados por ellos. Comparecemos "delante del rey y de toda su corte" y "nos sentimos avergonzados y confundidos de haberle mucho ofendido" (EE 74). Por eso san Ignacio, al indicar cómo debemos examinar nuestra conciencia (EE 43), en un "primer punto" nos hace considerar y recordar los beneficios y gracias recibidos; recién en un "tercer punto" nos hace pedirnos cuenta de los pecados y faltas cometidos. Nunca debemos olvidar, cuando queremos juzgarnos como Dios nos juzga, los beneficios y gracias recibidos. El recuerdo de los beneficios ya recibidos de Dios da una fuerza especial a nuestra consideración del pecado y nos muestra su verdadera raíz y su más profundo sentido: no es sólo infracción de una ley sino sobre todo ofensa de nuestro Bienhechor, una ingratitud. Todo pecador se debería sentir como un traidor, como un "perverso caballero", EE 94. Fácil es reconocer aquí un tema inspirado en la caballería medieval, pero aquí también se halla el tema de la alianza rota o el tema igualmente bíblico del "adulterio", según Oseas 1, 2. La simple confrontación de nuestro ser de pecadores con el Ser bondadoso de Dios nos juzga: él nos ha hecho y ha hecho tanto por nosotros; nosotros hemos respondido a su generosidad con nuestro pecado repetido. Dios y la creatura comparecen en este juicio, en un contraste absoluto: "mirar quién soy yo" (EE 58) y "considerar quién es Dios, contra quien he pecado" (EE 59).

Si nos cuesta a menudo considerarnos y reconocernos como pecadores, es tal vez porque descuidamos comparecer ante Dios, fuente de todo bien. Si lo hiciéramos así, nos llenaríamos de confusión y podríamos luego ver mejor nuestros pecados. Claro que ver nuestros pecados es una gracia y debemos pedirla (EE 43, segundo punto del examen de conciencia), pero nos puede ayudar considerar no sólo los beneficios y gracias recibidos (ibid., primer punto), sino al Dador de todos ellos (EE 234), que "habita en las creaturas" (EE 235), que "trabaja y labora por mí en todas las cosas creadas sobre la haz de la tierra" (EE 236) y de quien "todos los bienes y dones descienden" (EE 237). También es una gracia reconocer, en este juicio, que mi ingratitud es mayor ante los múltiples beneficios recibidos, por la multitud y multiplicidad de mis pecados.

Cuatro veces san Ignacio pondera que por un solo pecado vino el castigo sobre otros: en el caso de los ángeles rebeldes, en el caso de Adán y Eva y dos veces en el "tercer pecado" (EE 52).

¿Querrá oponer la severidad de Dios para con algunos a su indulgencia conmigo? Esta interpretación no parece traducir la intención de san Ignacio en la Primera semana de sus Ejercicios. No hay que considerar como dos comportamientos de Dios, sino dos modos de perversidad de la creatura: unos no han pecado más que una sola vez (quizás más gravemente, como en el caso de los ángeles rebeldes), mientras que yo en cambio he redoblado mi pecado.

La repetición del pecado no es una adición pura y simple, pues la duración en el pecado no es como la de las agujas del reloj, en que todos los instantes valen lo mismo: perseverar en el mal es más que el pecado inicial, porque es instalarse en el rechazo de Dios y esta instalación en tal actitud es peor que el simple comenzarla.

La Primera semana es la experiencia espiritual de una intervención de Dios en nuestra vida, de un "alto" divino que interrumpe el curso de nuestra vida cotidiana y nos juzga. Por una gracia especial de Dios ha llegado la hora, el día decisivo, según las expresiones bíblicas para designar el último día. Pero es una hora y un día que Dios nos ofrece como favorables (2 Cor 6, 2). Es también el momento de decidirme a repetir, día a día, esta misma experiencia del "juicio de Dios". ¿Cómo?

En un examen —verdadero "juicio" de Dios— de mi conciencia, hecho dos veces al día (después de almorzar y de cenar) como lo enseña san Ignacio en EE 43: "considerando que me mira, etc." (EE 75) y que es el Dador de tantas gracias, en el pasado y en este día (primer punto) y a quien le pido que me dé la nueva gracia de conocerme como él me conoce (segundo punto), etc. Sin embargo, podríamos pensar que es demasiado examinarnos dos veces al día y que cuando lo hemos intentado —en Ejercicios o retiros espirituales— no hemos encontrado gran cosa y a veces nada. Pero ¿nos parece poco grave haber perseverado en la mediocridad o haber hecho poco caso del perdón recibido? Además, ¿no nos basta lo que hemos hecho en el pasado inmediato? Con sólo recordarlo y con sólo volvernos a arrepentir, tendríamos por bien empleado un cuarto de hora dos veces al día… Nos ponemos tensos, porque no recordamos nada malo en el medio día que acabamos de vivir, en lugar de distendernos, volviendo a pedirle perdón al Señor por tantos males cometidos en el pasado. Y así, distendidos, será difícil que no se nos ocurra nada malo en el medio día que acabamos de vivir (y si no se nos ocurre, demos por bien empleado el tiempo con sólo volver a pedirle perdón de corazón al Señor).

El pecado es la iniquidad (1 Jn 3, 4)

Solemos confesarnos del pecado como si fuera meramente una falta contra un mandamiento: he faltado a misa el domingo —decimos—, he tenido malos pensamientos… y así por el estilo. Y el pecado es algo más grave y profundo. Lo podremos entender a la luz de la frase del apóstol san Juan en su primera carta: "El que comete el pecado (ten amartían), comete también la iniquidad (ten anomían), porque el pecado (e amartía) es la iniquidad (e anomía). En el texto de san Juan anomía podría entenderse sin-ley (o contra-la-ley), como se traduce en toda la literatura clásica el término griego, pero en el Nuevo Testamento no tiene sólo ese sentido. En el Nuevo Testamento el término anomía tiene siempre una nueva resonancia. Este nuevo aspecto está atestiguado por numerosos textos, tanto judíos como cristianos: en estos casos, anomía se encuentra siempre en singular y no designa el acto particular de pecado, sino un estado colectivo de pecado. Es un término esencialmente escatológico, que designa la hostilidad de las fuerzas del mal contra el reino de Dios en los últimos tiempos, hostilidad que se caracteriza por su aspecto satánico, por el imperio que ejerce el demonio.

Entre los evangelistas, sólo Mateo emplea el término anomía, siempre en un contexto mesiánico y escatológico. En cuanto a Pablo, recordemos que el Anticristo es llamado "el hombre de iniquidad" (2 Tes 2, 3) y su hostilidad secreta contra el reino de Dios es llamada "misterio de iniquidad" (2 Tes 2, 7). Es absolutamente cierto que, en la mayor parte de los textos del cristianismo primitivo, anomía expresa el estado de hostilidad a Dios en los últimos tiempos. Y observamos dos cosas: ante todo, la idea de transgresión de una ley, corriente en la lengua griega de la época clásica —y en el Antiguo Testamento griego—, es totalmente extraña al término en el Nuevo Testamento: no encontramos ni un solo texto en que "iniquidad" y "ley" pertenezcan al mismo contexto. En segundo lugar, en la mayor parte de los textos de esta época la iniquidad es representada bajo un aspecto satánico.

Se ha observado que toda la sección de la Carta de Juan que va de 2, 29 a 3, 10 forma una unidad circunscripta por el procedimiento denominado "inclusión": la fórmula inicial ("el que practica la justicia, ha nacido de él") expresa el tema en forma positiva y la fórmula final ("el que no practica la justicia, no es de Dios"), en forma negativa. El tema anunciado por estos dos versículos es desarrollado en los siguientes y se lo podría formular así: hijos de Dios e hijos del diablo y cómo manifiestan su pertenencia a uno o a otro grupo. Notemos que el tema de la filiación no es sino una repetición o variante del tema general de toda la carta de san Juan: la comunión con Dios (1, 3).

En la estructura literaria de Juan, el lugar central lo tiene la idea de una realidad espiritual invisible, manifestada por un signo exterior, es decir, por el comportamiento moral de quien se dice cristiano. El objetivo central de la carta no es dar una enseñanza sobre la necesidad de la fe y del amor fraterno para obtener la vida eterna, sino manifestar claramente quiénes son aquellos que poseen verdaderamente la vida divina en ellos, la comunión con Dios. En otros términos, el tema de la carta no es una exhortación a los cristianos para que practiquen la virtud y huyan del pecado, sino el anuncio de una realidad espiritual profunda, que ellos llevan en sí mismos y cuyas manifestaciones visibles son señaladas por san Juan. Esta realidad es la filiación divina, brevemente descripta en 3, 1-2 (2, 29): por un regalo de Dios, nosotros somos hijos de Dios. Sin embargo, esta realidad profunda permanece todavía oculta y sólo se manifestará en el más allá, en el gran día, pues entonces aparecerá claramente que seremos semejantes a Dios. Los v. 3-10 muestran, en forma antitética, cuáles son las actitudes concretas generadas por esta realidad misteriosa.

San Juan tiene predilección por los grandes contrastes: opone los hijos de Dios a los hijos del diablo y describe los comportamientos morales respectivos que sirven para descubrir a cuál de

los dos grupos pertenecen los hombres. Además, al grupo de los hijos de Dios se le añade una referencia a Cristo que consiste en un estado (v. 3: "Él es puro", etc.) o una obra (v. 8: "destruir las obras del diablo", etc.). Del mismo modo, para el otro grupo se señala la acción del demonio (v. 8: "es pecador desde el principio"). Pero, sobre todo, san Juan presenta antitéticamente los dos comportamientos morales y, a la vez, la realidad profunda a la que responden. El comportamiento del hijo de Dios es "hacerse puro" (v. 3), "no pecar" (v. 6), "practicar la justicia" (v. 7), "no pecar" (v. 9); la realidad profunda es "tener esperanza" (v. 3), "permanecer en él" (v. 6), ser "justo" (v. 7) y "nacer de Dios" (v. 9). Todas estas frases, expresadas de manera positiva o negativa, en el fondo son equivalentes. Cada una de ellas se compone de dos miembros: uno, que describe la manera moral de vivir del cristiano; otro, que indica la realidad profunda que motiva o inspira este comportamiento moral.

En oposición al hijo de Dios, el hijo del diablo "comete el pecado" (v. 4), "peca" (v. 6 y 8), "no practica la justicia" (v. 10); la realidad profunda es "cometer la iniquidad" (v. 4), "no ver ni conocerlo a él" (v. 6), "proceder del demonio" (v. 8), "no ser de Dios" (v. 10). También aquí salta a la vista la correspondencia de las cuatro proposiciones y es aún más clara que en el caso precedente. De modo que se señala, de un modo u otro, el estado espiritual y la realidad profunda del que comete el pecado. En nuestra perícopa (1 Jn 3, 1-10), el v. 4 tiene un paralelismo exacto con el v. 8: "el que comete el pecado, comete la iniquidad" (v. 4); "el que peca, procede del demonio" (v. 8). Otro paralelismo sugerente es el de los v. 5 y 8b, que describen ambos la obra salvífica de Cristo: "él se manifestó para quitar los pecados" (v. 5); "el Hijo de Dios se manifestó para destruir las obras del Demonio" (v. 8b). Los pecados son "las obras del Demonio", que nos hace pertenecer a él, y no meras transgresiones contra una ley.

Definiendo el pecado como la iniquidad, Juan quiere subrayar la realidad espiritual profunda del pecado: al explicar amar- tía (pecado) por anomía (iniquidad), quiere llevar a todo cristiano a que desplace la atención del plano meramente moral y atienda el plano teológico y religioso, que es lo verdaderamente profundo. Como obispo, el anciano apóstol encontraba en las Iglesias y en todas partes (Ap. 2 y 3) la realidad cotidiana del pecado: pero los cristianos se inclinaban a minimizar su importancia. Entonces él les recuerda su vocación cristiana, el misterio de su filiación divina, su comunión con Dios en la luz.

El pecado no es sólo un acto contra una ley, sino también el rechazo de todas esas grandes realidades, la libre aceptación de dominio de Satanás, el hundimiento en las tinieblas: el que comete el pecado vive bajo el influjo de Satanás, se torna hijo del diablo. Esto es lo que, en sustancia, dice el v. 4 del capítulo 3 de la primera Carta del apóstol Juan: "El que comete el pecado comete también la iniquidad, porque el pecado es (también) la iniquidad". Al enseñar esto a los cristianos, san Juan quiere mostrarles todo el carácter trágico del pecado como poder satánico, invitándolos así a medir toda su misteriosa profundidad. Para hablar, pues, de nuestros pecados, no basta hablar de Cristo, nuestro Redentor, sino que además hay que hablar de Satanás. A veces parecería que una de las maldades de Satanás -que "busca a quién devorar" (1 Ped 5, 8)- fuera la de envolver en una nube la mayor parte de las verdades teológicas sobre él mismo. Nadie habla del diablo con gusto: el dramatismo de la lucha entre Cristo y Satanás se expresan en la teología paulina y en el lenguaje litúrgico de la Iglesia, en las ceremonias de la bendición del agua y en todas las bendiciones. "Quien hace el pecado es del diablo" (1 Jn 3, 8): tan verdad es esto que Orígenes habla, con razón, de un "cuerpo místico del Diablo" (Comment. ad Rom. V, n. 9), porque todos los pecados, desde los comienzos del mundo hasta el juicio final, se conectan entre sí y la sentencia dada contra el diablo se extiende a los pecados de todos los hombres.

En resumen, no se entiende el pecado en toda su profundidad -que no es la meramente moral sino la teológica- sin hablar de Satanás, que "peca desde el principio" (1 Jn 3, 8).

Tomar en serio el pecado… y a Dios

La Primera semana de los Ejercicios de san Ignacio supone tomar en serio el pecado: verlo como hecho en el mundo que nos rodea y en nosotros mismos. Y el pecado, cualquiera sea su gravedad, es una rebeldía frente a Dios. Pero la gente —y más precisamente la "piadosa"— no se siente rebelde frente a Dios, porque minimiza su pecado.

Jesús no desconoció la seriedad con que los fariseos, por ejemplo, se esforzaban por obedecer la voluntad de Dios: ve su generosidad, sus ayunos, los sacrificios económicos que realizan. Jesús no dice que no cuando el joven rico afirma que ha cumplido todos los mandamientos (Mt 10, 20). Y cuando a los piadosos los llama "justos" (Mc 2, 17; Lc 15, 7), no debemos pasarlo por alto como si se tratara de una ironía. Lejos de eso, a los ojos de Jesús, son las personas decentes que se esfuerzan de veras por cumplir la voluntad de Dios. No tenemos derecho a imputar a Jesús una imagen caricaturesca de los fariseos. No obstante, Jesús ve que precisamente las personas piadosas —de su tiempo y de todos los tiempos— se hallan en especial peligro y se encuentran especialmente alejadas de Dios: no toman en serio el pecado.

Es verdad que el judaísmo antiguo tenía una conciencia marcadamente viva del pecado. Reina un profundo pesimismo ético (Bar 1,15—3, 8). El pecado no se considera como una necesidad natural. Sino que cada hombre es considerado como responsable de sus yerros. En Pablo, la conciencia del pecado es uno de los mejores legados que él recibe de la piedad judía. Ahora bien, en el judaísmo antiguo el pecado pierde su virulencia por dos cosas: por la casuística y por la idea de los méritos.

La casuística considera aisladamente cada pecado: El pecado —se dice— consiste en la transgresión de uno o de varios de los 248 mandamientos y 365 prohibiciones de la Torah o de los preceptos de la tradición. Se clasifican los pecados en graves y leves. Lo principal es no cometer pecados graves. Esta casuística tiene como consecuencia el no considerar ya el pecado como rebelión contra Dios.

La idea del mérito: el pecado queda minimizado por cuanto el mérito ofrece un contrapeso al pecado. Los méritos compensan el pecado. Y son numerosos los méritos a los que puede apelar el hombre piadoso. En primer lugar, está el mérito de los padres, mérito en el que Israel participa por su linaje. En segundo lugar, está el mérito propio: el que uno adquiere por el cumplimiento de los mandamientos y, adicionalmente, por las obras buenas, es decir, por las obras de amor, de las que Mt 25, 31-46 enumera seis: alimentar a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, albergar a los forasteros, vestir a los desnudos, cuidar a los enfermos y visitar a los presos.

El mérito, según una imagen utilizada con frecuencia, es como un capital que va creciendo en el cielo y que queda allí acumulado para el piadoso. Lo único que interesa es que, en el juicio final, los méritos pesen más que las transgresiones. El fariseo estaba convencido de que así ocurría en su caso, a diferencia de lo que ocurrirá con los pecadores. La minimización del pecado por medio de la casuística y de la idea del mérito tiene una terrible consecuencia. En efecto, cuando no se toma en serio el pecado, el hombre piensa demasiado bien acerca de sí mismo. Se siente seguro de sí mismo, se siente justo por sí mismo y deja de tener amor. El fariseo estaba convencido de que él pertenecía al verdadero pueblo de la salvación. Él no dudaba, ni por un instante, de que el beneplácito de Dios descansaba sobre él y tenía conciencia de estar por encima del nivel de los pecadores. En opinión de Jesús, esta seguridad en sí mismo destruye toda la vida espiritual. El hombre que piensa demasiado bien acerca de sí mismo no toma ya en serio a Dios: puesto que está seguro del juicio positivo de Dios acerca de su vida, lo único que se pregunta es cómo piensan de él los hombres. Toda su piedad está orientada única y exclusivamente a que los hombres lo consideren como persona piadosa. Así que su piedad se convierte en hipocresía. De la misma manera, el hombre que piensa demasiado bien acerca de sí

mismo no toma en serio al hermano: se considera a sí mismo como mejor que él y desprecia al hermano.

Jesús ataca de raíz este mal, poniendo fin a la minimización del pecado. Aquí, como en muchos casos, no debemos engañarnos: Jesús usó relativamente pocas veces expresiones como "pecado" y "pecar", pero de aquí no debemos sacar la conclusión de que Jesús no hubiera hablado del pecado sino de pasada. Aunque utilice relativamente pocas veces esos vocablos, sin embargo, la realidad objetiva tiene, en las palabras de Jesús, un puesto tan central como tienen los mismos vocablos, por ejemplo, en Pablo. Sólo que Jesús habla con imágenes constantemente nuevas como: frutos malos, sepulcros llenos de huesos de muertos, oveja extraviada, dracma perdida, hijo pródigo… mientras que Pablo utiliza el lenguaje teológico.

Jesús rechaza cualquier minimización casuística del pecado: aunque Jesús escoge intencionalmente la forma de la sentencia jurídica de tipo casuístico, sin embargo, pone fin realmente a toda casuística al enseñar que no sólo el homicidio sino también cualquier palabra injuriosa merece la pena de muerte. Vemos también que en otros lugares Jesús juzga muy duramente, una y otra vez, el pecado de la lengua, que los contemporáneos consideraban como bagatela. Tiene especial radicalismo aquella declaración de principio que hace Jesús en Mc 7, 15b: "Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre". Esta frase, cuya primera mitad conoció Pablo y que cita como palabra de Jesús (Rom 14,14), y que en su radicalismo no tiene analogía en el judaísmo, afirma que el pecado de la lengua es lo único que mancha al hombre. Esta radicalización del pecado se aplica, v. gr. a la esfera sexual: aun la menor falta, aun la mirada codiciosa a la mujer casada es pecado, un pecado que pone a su autor bajo el juicio de Dios.

Su oposición a la casuística judía y el radicalismo de su comprensión del pecado, no sólo los expresó Jesús tomando en serio aun el menor pecado, sino también de otra manera, a saber, no conociendo más que un solo pecado que no se perdona, en **Marcos 3, 28-29**: "*Todos los pecados puede Dios perdonárselos a los hombres, e incluso blasfemias, por muchas que profieran; pero al que blasfeme contra el Espíritu de Dios, a ese no le perdonará Dios en toda la eternidad*''.

¿Qué significa "pecar contra el Espíritu"? (Mc 3, 28-29)

¿En qué se diferencia la blasfemia perdonable (v. 28) de la que no es perdonable (v. 29)?

La respuesta brota obviamente al recordar que, según las ideas contemporáneas, el Espíritu se consideraba como extinguido. En cambio, Jesús sabe que el Espíritu de Dios está actuando otra vez: Mc 3, 28 habla acerca del pecado contra el Dios todavía oculto; el v. 29, acerca del pecado contra el Dios que se revela. Aquel pecado se puede perdonar, este es imperdonable. Por tanto, en el caso del pecado imperdonable, no se trata de un determinado delito, como en el ámbito de la casuística rabínica (aunque en este sentido puede entenderse, una y otra vez, Mc 3, 29), sino que el único pecado imperdonable es el pecado que surge con la revelación. Es imperdonable únicamente el rechazo del perdón (Mt 11, 20-24). La casuística, al chocar con el Evangelio, se hace pedazos.

Así como Jesús rechaza la casuística en cuanto a la apreciación del pecado, así también pone fin a la idea del mérito: ante Dios no hay méritos. Pero ¿no habla Jesús también de recompensa? El número de pasajes es incluso sorprendentemente grande. Lo de la recompensa se entiende a veces en sentido muy realista: es una recompensa que, en cierto modo, preexiste. La recompensa es —se trata de una imagen antijudía corriente— un capital celestial, que aguarda a un poseedor. Además, Jesús conoce también grados en la recompensa: hay una recompensa para los profetas, una para los justos, una para los discípulos (Mt 10, 41 s.). ¿No indica esto que la idea del mérito, propia del judaísmo antiguo, sigue teniendo cabida a la predicación de Jesús? No hay que perder de vista que Jesús enlaza con la manera de hablar de su tiempo y, sobre todo, en las cuestiones situadas dentro del contexto polémico, hay que tomar como punto de partida el lenguaje de los adversarios. Así, por ejemplo, en Mt 6, 1 s., donde Jesús emplea el vocablo "recompensa", pero que él presupone objetivamente que sus discípulos se han desligado por completo del afán de la recompensa. En efecto, los discípulos deben olvidar el bien que han hecho.

Al acabar Jesús con la minimización del pecado que había surgido por la casuística y la idea del mérito, pone a la luz ineludiblemente toda la lejanía de Dios en que vive precisamente el hombre piadoso de su tiempo —y de todos los tiempos—: puesto que las personas piadosas minimizan el pecado y piensan demasiado bien acerca de sí mismas, se hallan infinitamente más lejos de Dios que los pecadores notorios. El hijo que había permanecido en el hogar, en la parábola del hijo perdido, vivía alejado del padre; y no el hijo que regresa al hogar, cargado de la miseria de la que él mismo es culpable (Lc 15, 11- 32). El fariseo Simón sabe lo que es el perdón y, sin embargo, no siente de veras lo que es.

Las numerosas palabras de juicio que leemos en los Evangelios van dirigidas, casi sin excepción, no contra los que cometían adulterio, engañaban, etc., sino contra los que condenaban enérgicamente el adulterio y expulsaban de la comunidad a los mentirosos y engañadores. "¡Raza de víboras!": en Mt 12, 24 y 23, 33 no se llama así a los pecadores sino a las personas piadosas. Y en Lc 18, 9-14, quien agrada a Dios no es el fervoroso fariseo, sino el publicano. ¿Por qué? Porque las personas piadosas, con su teología y su piedad, se han separado de Dios. Pues una piedad que conduce a la insolencia y a la seguridad de sí mismo es algo que casi no tiene esperanza. En opinión de la época, la penitencia es especialmente difícil para el publicano, porque el publicano tiene primero que resarcir y es imposible que sepa quiénes son todos a los que él ha engañado. En opinión de Jesús, es muy difícil la penitencia del hombre piadoso, precisamente porque al piadoso no lo separan de Dios pecados demasiado groseros, sino su piedad. Nada separa tan radicalmente de Dios como la piedad segura de sí misma. En este terreno Jesús tuvo experiencias tan dolorosas, que al fin se quedó convencido de que su llamamiento era inútil: "Vosotros no habéis querido" (Mt 23, 37).

Las parábolas del "Padre Misericordioso" (Lc 15)

El capítulo 15 de san Lucas es el que mejor declara la noción de pecado en los Evangelios sinópticos. No es casual que sea precisamente el pasaje que con más ternura nos revela el amor de Dios." La enseñanza principal de las tres parábolas de este capítulo 15 de Lucas recae sobre la misericordia de Dios, cuyo mensajero e instrumento es Cristo nuestro Señor: este quiere justificar su actitud respecto de los pecadores, actitud que precisamente es la del padre respecto, no sólo del hijo menor, sino también del mayor, invitado con insistencia a "celebrar una fiesta y alegrarse" por la vuelta del hermano (Lc 15, 32). En la parábola, todo está centrado en el Padre: sólo es mencionada su alegría, no la del hijo menor; su amor de padre sigue siendo incomprensible, no sólo para los servidores, sino para el mismo hijo mayor. Por eso se ha dicho que en lugar de llamarse del "Hijo pródigo", la parábola debería llamarse del "Padre misericordioso". Pero, además, de esta parábola se puede deducir una doctrina muy precisa sobre el pecado y su naturaleza.

La parábola opone dos nociones de pecado y dos nociones de justicia:

El hijo mayor, aunque no representa propiamente a los fariseos, tiene una idea de la justicia muy semejante a la de ellos, pues se funda en la noción de la retribución o mérito: esta justicia consiste esencialmente en salvaguardar el orden externo, mucho más que en las relaciones personales entre el hombre y Dios. El hijo mayor comparte exteriormente, sin duda, la vida familiar; pero su alma es un alma de mercenario, no de hijo, ni, consiguientemente, de hermano. El amor paterno al hijo menor constituye, para él, un enigma y como un escándalo: en su pensamiento, el pecado es esencialmente la violación de un orden externo, una desobediencia a un precepto, una transgresión. Él no concibe que pueda haber pecado si no existe una transgresión formal y exterior a él. A esta concepción, típicamente judía, la parábola opone otra. No es que el pecado deje de ser una ofensa a Dios; por el contrario, el hijo menor lo repite en dos ocasiones (v. 18 y 21); pero todo está en saber dónde está la ofensa. ¿Está en haber despilfarrado la herencia familiar? Así lo juzga el hijo mayor ("ha despilfarrado tu herencia", v. 30), de acuerdo con la idea que se había formado de la justicia y del pecado y así se la presenta con frecuencia, so pretexto de que la partida de casa no parece ser considerada como un acto de desobediencia. Pero esta no es la enseñanza de la parábola. La enseñanza es que el hijo pródigo ha ofendido a su padre rehusando ser su hijo. Es decir, rehusando recibirlo todo del amor de su padre, pretendiendo no depender de él sino sólo de sí mismo, como otrora lo hizo Adán. Este rechazo y esta pretensión fueron traducidos exteriormente por el alejamiento de la casa familiar (v. 13), según el esquema bíblico que concibe el pecado como alejamiento de Dios. De la misma manera, la conversión es concebida como una vuelta a la casa de Dios (v. 18-20). Por lo demás, el alejamiento espiritual —en el cual consiste el pecado—, así exteriorizado, se revela a la conciencia (v. 17: "entrando en sí mismo"); esta es la primera condición para que el retorno sea posible. Precisamente este retorno del hijo es lo que alegra al padre: no el retorno con buena salud, como imaginan los servidores (v. 27), sino el retorno sin más (v. 32: "ha sido hallado"), porque es el hijo. Más aun, a través de su pecado —o más bien, a través del perdón de su padre, que en cierta manera condiciona su pecado—, el pródigo, descubriendo el amor paternal, reencuentra —o experimenta, quizás, por primera vez— sentimientos de hijo. El mayor, aquel que se cree justo so pretexto de que no viola ningún precepto —sin caer en la cuenta de que transgrede el más importante de todos, precisamente el de ser hijo—, continuará viviendo en la casa familiar como un extraño. En cuanto al hijo perdido y hallado, vivirá en adelante como hijo, como hasta ahora nunca había vivido. Lo que no había conseguido por el camino de la "inocencia" lo conseguirá por el camino de la "penitencia", como dice la Iglesia en la misa de san Luis Gonzaga: "Señor, que asociaste en san Luis Gonzaga la práctica de la penitencia con una vida de admirable inocencia, concédenos, por sus méritos e intercesión, que sepamos imitar su espíritu de penitencia, ya que no hemos seguido el ejemplo de su vida inocente."

Visión paulina del pecado del hombre

Las afirmaciones de san Pablo sobre el pecado, sus efectos y su universalidad —véase sobre todo su Carta a los romanos, por ejemplo 3, 9- 18— han hecho que se lo acusara de pesimismo. Lo mismo le ha sucedido, por la misma razón, a san Agustín (y también a san Ignacio, cuando se advierte que dedica la cuarta parte de sus Ejercicios de mes —o sea, la Primera semana de los mismos— a "la consideración y contemplación de los pecados", EE 4). Esta acusación se debe a no haber captado la exacta significación del pecado en el contexto doctrinal de estos autores que, por sobre el pecado, apuntan a revelarnos el papel excepcional de Cristo en la historia de salvación."

No hay duda de que, entre los autores del Nuevo Testamento, nadie —como san Pablo— le ha concedido al pecado un lugar tan relevante. Nadie como él ha descrito, en términos tan fuertes, su poder maligno. Pero, al recordar tan explícitamente la solidaridad de la humanidad entera en Adán pecador, es para revelarnos otra solidaridad: la de la humanidad entera en Cristo. Si Dios ha permitido el pecado de Adán y sus funestas consecuencias, ha sido porque Jesucristo debió triunfar sobre todo ello: todo se ordena (también —y sobre todo— el pecado), en la visión paulina —y de los otros autores mencionados al principio— a la gloria de Jesucristo, nuestro Señor (EE 23).

Así se ve el papel del pecado en la historia de salvación. Cierto es que toda la responsabilidad del pecado le incumbe al hombre: Dios no puede querer —con querer positivo— el pecado. Con todo, Pablo no duda en atribuirle al pecado un lugar importante en el plan de Dios; más exactamente, en el plan de la sabiduría de Dios. Porque, a propósito del pecado y de las misteriosas razones por las cuales Dios lo permite, el Apóstol evoca el tema de la "sabiduría de Dios…" (Rom 11, 33: "¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! ¡A él la gloria por los siglos! Amén"). Precisamente meditando san Pablo sobre el pecado —la infidelidad del pueblo de Dios (Rom 9—11)— que fue, para su corazón, la herida más sangrante y un verdadero escándalo para su espíritu, comprende hasta qué punto esta infidelidad —por otra parte, parcial y provisoria (Rom 11, 25)— entraba también en el designio salvífico de Dios acerca de todo el género humano, sobre todo del pagano de entonces. El pecado, que es el obstáculo por excelencia que la creatura puede oponer al plan de Dios centrado en Cristo ("el hombre es creado para Dios nuestro Señor", EE 23), juega un papel en la historia de salvación gracias a Cristo nuestro Señor, "pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía, para usar, con todos ellos, de misericordia" (Rom 11, 32; Gál 3, 22).

San Ireneo, comentando este versículo de la Carta a los romanos, ha expuesto magníficamente esta teología de la historia del pecado (EE 45 ss.): "*Dios ha sufrido que el hombre, en su mismo origen, fuera engullido por el dragón infernal —como Jonás por el monstruo marino (Jonás 2, 1)— no para que permaneciera engullido y pereciera definitivamente, sino para que resucitara de entre los muertos y, habiendo recibido de Dios una salvación tan inesperada, glorificara a Dios, dejando de imaginarse —en su vano orgullo— que poseía la inmortalidad por naturaleza. Así es como la misma experiencia del abismo en que estaba metido le revelaría, a la vez, su extrema flaqueza y la omnipotencia de Dios, capaz de conferir la inmortalidad al mortal y la eternidad al hombre efímero. Así como —dice san Ireneo— el médico se manifiesta en los enfermos, Dios se revela en los hombres. Por eso, Pablo ha dicho que "Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar, con todos, de misericordia*" (S. Ireneo, Adv. Haer., III, XX, 1-2).

Difícilmente se podría imaginar una visión más optimista de la historia de salvación y del lugar que en ella tiene el pecado. Es precisamente en la pasión del hijo de Dios (EE 53): "imaginando

a Cristo en cruz") donde se revela, para Pablo, el misterio de la "sabiduría de Dios", "multiforme" en recursos (Ef 3,10) y tan "hábil" como para utilizar, en provecho del hombre, incluso el pecado (Rom 8, 28). En efecto, san Pablo declara, en una de sus afirmaciones más paradojales, que el Padre, "a quien no conoció pecado —o sea, a su Hijo— le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él" (2 Cor 5, 21). Si —como es muy verosímil— Pablo emplea los dos términos: "pecado" y "justicia", en el sentido habitual de "poder" respectivamente "maligno" y "salvífico", ha querido con ello decir que el Padre decidió que su Hijo bienamado fuera sometido a los efectos de ese poder de muerte que es el pecado, a fin de que nosotros nos sometiéramos a los efectos de ese poder de vida que es la justicia de Dios.

Por una parte, tanto san Pablo como san Juan repiten incansablemente que el Señor nos ha salvado por el acto de amor y de obediencia que realizó muriendo por nosotros en la cruz. Por otra parte, esta muerte y todas sus circunstancias fueron todas efecto del pecado del hombre: traición de Judas, negación de Pedro, insultos de los soldados, etc. En otros términos, Dios se ha servido de nuestros pecados para colocar a su Hijo en situación de amarnos como nadie jamás nos ha amado (Jn 15,13: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos"). Así se comprende el canto que Pablo eleva, al final del cap. 8 de los romanos, al "amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro", lo mismo que al final del cap. 11 y al final de toda la carta.

La intuición de san Pablo en la Carta a los romanos (la parte dogmática del cap. 1 al 11), para ciertos autores —tanto católicos como protestantes— el Apóstol pretendería dar una descripción total y equilibrada del Evangelio. Según esta intención, trataría primero del pecado (1, 3-20), luego de la justificación (3, 21—4, 25) y, finalmente, de la santificación (cap. 5 en adelante), de modo que el resto de la carta sería una sucesión de apéndices, más o menos independientes de la parte doctrinal.

Estudios de otros autores han propuesto otra estructura ordenada sobre una intuición central del Apóstol y más conforme con la manera concéntrica como procedían los profetas del Antiguo Testamento, es decir, por repeticiones concéntricas —y no por un desarrollo lógico— de la intuición central. Según esta estructura concéntrica, san Pablo describiría, en cuatro expresiones, lo que sería su intuición religiosa de la historia de salvación: la extrema miseria de la humanidad por una parte y, por la otra, la victoria del Evangelio o Buena Nueva de Cristo. Es decir: Primera descripción (1,18 a cap. 4 inclusive): miseria de paganos y judíos (1, 18—3, 20) bajo la condenación divina y justificación gratuita de todo creyente por Jesucristo (3, 21—4, 25). Segunda descripción (caps. 5 y 6): miseria del hombre solidario con el primer Adán (5,1-14) y salvación del hombre solidario con Jesucristo (5,15—6, 23; pero de manera que, en el cap. 5, los dos temas de la miseria y la salvación se mezclan íntimamente). Tercera descripción (caps. 7 y 8): miseria del hombre esclavo de la ley (7, 1-25) y liberación por el Espíritu (8, 1-39). Cuarta descripción (caps. 9—11): miseria de Israel que rechaza a Cristo (9,1—10, 21) y participación escatológica de Israel en su salvación (11,1-36).

Este plan en cuatro círculos concéntricos alrededor de un único tema dual (miseria y salvación) —aun siendo hipotético— tiene la ventaja de poner en evidencia la miseria del hombre sin Cristo y la salvación en Cristo, al expresarlas en cuatro terminologías teológicas de naturaleza y origen diferentes: más jurídica la primera, por la imputación de la fe como justicia; sacramental la segunda, por la significación del rito bautismal; más espiritual la tercera, por la intervención del Espíritu Santo; más histórica la cuarta y última, en cuanto escatológica. Y podríamos preguntarnos si estas cuatro descripciones corresponden a cuatro etapas sucesivas en la historia humana o si cada una expresa, en categorías diversas, la totalidad de la existencia humana.

Si fuera la primera hipótesis, resultaría: 1) el hombre ante todo justificado; 2) luego, solidario con Cristo; 3) después, liberado o santificado por el Espíritu; 4) integrado en la historia que se encamina hacia la salvación escatológica.

Pero parece que la segunda hipótesis responde mejor a la intuición fundamental del Apóstol que quiere expresar de todas las maneras indicadas la totalidad de la existencia cristiana.

San Ignacio tiene la misma visión optimista del hombre cuando nos presenta, en la Primera semana, una revelación del nombre de Dios que se continuará en las siguientes semanas y que culmina —dentro de la misma Primera semana— con el descubrimiento, al pie de la cruz (EE 53), de la condescendencia de aquel que nos ha amado "cuando todavía éramos pecadores. ¡Con cuánta razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos salvados por su vida!" (Rom 5, 8).

David encuentra a Dios en su pecado

La Primera semana de los Ejercicios es un encuentro con Dios en el pecado, si en ella se sabe reconocer la misericordia de Dios (primer ejercicio, de los tres pecados, EE 45-53), a la vez que se reconoce el propio pecado (segundo ejercicio, de los pecados propios, EE 53-61). Es un encuentro, es verdad, lleno de "intenso dolor y lágrimas" (petición del segundo ejercicio, EE 55), pero bienhechor, por el que vale la pena emplear una "semana" de nuestro tiempo: "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20).15

Una síntesis del 2° libro de Samuel, capítulos 11-12, describe el pecado de David con Betsabé. David ha mandado su ejército a la guerra contra los amonitas, pero él se ha quedado en Jerusalén y una tarde se pone a pasear en la terraza de su palacio. "Desde la terraza vio a una mujer que estaba bañándose. Esta mujer era muy bella. David hizo que se informasen de aquella mujer y le dijeron: Es Betsabé, mujer de lirias el Hitita. Entonces David mandó mensajeros a buscarla. Vino ella a su casa, y él se acostó con ella. Ella acababa de purificarse de su impureza menstrual. Después volvió a su casa. La mujer concibió y envió a decir a David: Estoy encinta." Aquí comienzan las dificultades de David: manda a llamar a Urías, el marido, que viene. Lo invita David a ir a su casa, pero él duerme ante la puerta del palacio real. David lo vuelve a llamar al palacio, trata de embriagarlo y de hacerlo ir con su mujer, pero el marido se detiene a la puerta de su casa. Finalmente David escribe una carta para que, cuando Urías regrese al campamento, se lo ponga en el punto más peligroso de la batalla y se lo deje solo, de tal manera que el enemigo lo mate.

¿Quién es este hombre, David, que se metió en semejante problema? ¿Quién es David en este momento de su vida?

Es un hombre maduro, tan es así que ni si-quiera va a la guerra: él, que era un gran guerrero, manda a otros. Está en la cumbre de su carrera. Es un hombre fundamentalmente piadoso que ama mucho a Yahveh y que ha escrito muchos salmos que se le atribuyen a él: uno de los más bellos es el Salmo 18, en el cual habla de tú a tú con Dios que lo ha liberado. Un hombre, pues, de religiosidad profundísima, uno de los hombres más religiosos del Antiguo Testamento, que escribió páginas tan bellas que todavía nosotros usamos (véase Tob 1,3). También es un hombre bueno, que no es capaz de hacerles mal a los enemigos. Pocos capítulos antes (2 Sam 9, 7 ss.) se cuenta cómo hace buscar por todas partes a los descendientes de sus enemigos: encuentra a uno, descendiente de Saúl y Jonatán, lisiado de ambos pies, y lo hace llamar. Viene lleno de miedo, pues cree que David lo va a matar y en cambio le dice: "No temas, porque quiero tratarte con bondad por amor a Jonatán, tu padre; y te restituyo todos los campos de Saúl, tu abuelo, y siempre comerás a mi mesa". Un hombre capaz de amar hasta el más miserable de sus enemigos. Un hombre también profundamente leal. Entre las narraciones más bellas de la vida de David está la de 1 Samuel 24, 6 ss.; en ella se cuenta cómo David, cuando huía de Saúl, tenía que vivir en las montañas, en cuevas. Una noche logra entrar al lugar donde Saúl está durmiendo. "Y la gente de David dijo: hoy es el día en que te dijo Yahveh: Yo pongo a tu enemigo en tu mano; trátalo como bien te parezca. David se levantó, y cortó calladamente la orla del manto de Saúl. Después le latía fuertemente el corazón por haber cortado la orla del manto de Saúl. Y dijo a sus hombres: Yahveh me libre de hacer tal cosa a mi Señor, el ungido de Yahveh. Después se levantó David, salió de la gruta, y gritó a Saúl: ¡Oh rey, mi señor! ¿Contra quién ha salido a campaña el rey de Israel? ¿A quién persigues? ¡A un perro muerto, a una pulga! ¡Que Yahveh sea árbitro entre tú y yo! ¡Que él examine mi causa y me haga justicia, librándome de tu mano!"

Por tanto, David es un hombre de una integridad y de una lealtad que se vuelven proverbiales en la historia de Israel (1 Sam 26, 5 ss.). Pero he aquí que un hombre así, en pocas horas, pasa de un instante de curiosidad a un momento de debilidad, tal vez como consecuencia de un gesto de

orgullo: ¿Acaso no soy el rey, no puedo hacer lo que quiero, no son todos súbditos míos? Y entonces, tan lleno de sí, ahí lo tenemos en poco tiempo metido en una situación que rápidamente se vuelve insostenible. Probablemente, antes del anuncio de Betsabé David tenía todavía esperanzas: todo quedará oculto, nadie sabrá nada. Pero cuando Betsabé le dice: "Estoy encinta", se siente perdido y piensa: ¿Qué hice? No sólo perjudiqué a una mujer, sino que perjudiqué a un marido. Además, quedó expuesto a una vergüenza pública: el gran rey, el piadoso, el que no hace mal ni siquiera a sus enemigos. La gente va a decir maliciosamente: él es también como todos nosotros. Entonces, siente miedo y vergüenza.

¿Cuál es la situación del hombre David?

En el fondo, es un hombre bueno, que ama a Betsabé y no quiere hacer nada contra ella. Ama al niño que va a nacer y, por tanto, no quiere hacer nada contra él. Ama también a Urías, que es uno de sus soldados más fieles, y tampoco quiere hacer nada contra él. Pero también se ama a sí mismo, su nombre y su fama de rey. Pero estas cuatro cosas no se pueden mantener juntas. Así se encuentra en una situación dramática porque, muy a pesar suyo, no logra evitar cometer el mal, no logra salir de este problema en que se ha metido, primero por diversión y luego por algo de orgullo. No sabe qué hacer. Pero David es también un hombre astuto, un hombre que ha combatido en muchas guerras, que conoce todos los vericuetos políticos para llegar a donde él quiere. Es inteligente y piensa: ya sé lo que voy a hacer, llamaré a Urías, a escondidas lo haré regresar a su casa y todo quedará arreglado, oculto. Podemos imaginar su rabia cuando, después de la primera noche, el siervo al que mandó vigilar todos los movimientos de Urías, le informa: durmió aquí, a la puerta de tu palacio real, junto con sus soldados y no con Betsabé. Entonces, David redobla su astucia y pasa a la falsedad: lo llama a Urías, lo abraza, lo hace beber, lo embriaga. Vean cómo aquí un hombre leal comienza a llenarse de maldad, de doblez, obligado por la situación; pero no logra salir de ella. Urías, que probablemente sale del palacio borracho, es llevado casi a la fuerza a su casa. Pero luego reacciona, se acuesta a la puerta con sus soldados y el rey nuevamente queda burlado. David no sabe cómo salir de este lío y finalmente piensa: alguien tiene que pagar. No quiero que se perjudiquen la mujer ni el niño. Tampoco yo quiero perjudicarme. Uno tiene que pagar: será Urías. Siguiendo su astucia, no quiere matarlo abiertamente, ni hacerse reo de la sangre de nadie, pero inventa una situación para que los enemigos lo maten.

El pecado de David llega al extremo: un hombre leal, piadoso, bueno, que no se atreve a tocar a ningún enemigo —como a Saúl mientras dormía en la cueva—, a quien encontramos aquí transformado en un hombre hipócrita, injusto, deshonesto, desleal, que manda que su soldado sea muerto por el enemigo. ¡He aquí la paradoja a la que puede llegar el hombre en poco tiempo, llevado por una pasión!: ha quedado revelada su verdad de hombre, que antes estaba oculta incluso para él. Si pocos días antes le hubieran dicho: tú te pondrás de parte del enemigo contra un fiel siervo tuyo, lo habría tomado como un insulto y, sin embargo, ha llegado a ese punto.

Dice el texto: "Urías cayó, porque lo han hecho ir hasta las murallas; luego, se retiran, lo dejan solo y los enemigos lo matan" (2 Sam 11, 14 ss.). El texto continúa: "El Señor envió al profeta Natán a David. Se presentó a él y le dijo". Natán es también muy astuto: conoce al rey y no lo afronta directamente, sino que ante todo trata de que David juzgue, por él mismo, sobre un hecho en sí. Luego, le dice claramente: Tú eres ese hombre". Natán le dice: "Había dos hombres, uno rico y otro pobre: el rico tenía mucho ganado y el pobre solamente una ovejita, que había crecido en su casa junto con sus hijos, que comía de su pan, bebía de su copa y dormía en su cama. Al hombre rico le llega un huésped y para atenderlo le roba la ovejita al pobre para no gastar nada de lo suyo. David se llenó de ira y dijo: "Vive Yahveh que el que ha hecho tal cosa es digno de muerte. Entonces Natán dijo a David: ¡Tú eres ese hombre!".

Ante la palabra de Dios que le revela su verdad (por sí solo no hubiera podido), David comprende y dice: "He pecado contra Dios". Noten: aquí David reconoce que, en todo lo que ha hecho, es a Dios a quien ha ofendido. David es un hombre que ante Dios vuelve a encontrar la verdad de sí mismo y, al reencontrarla, ya no le teme a nada de lo que antes lo tenía sofocado. No tiene miedo de reconocer su pecado, ni de aceptar que él es el perdedor: el Señor haga de mí lo que quiera, porque yo soy un pecador. Y después de haber reconocido su pecado y de ser perdonado, David experimenta el castigo: ha de ver morir a su hijo, a quien tanto quería y por quien había cometido tantos pecados (2 Sam 12, 14 ss.).

También aquí David obra como amigo de Dios: hace oración y ayuna por su hijo ("¿Quién sabe si Yahveh tendrá compasión de mí, y el niño vivirá?"). Pero cuando el niño muere se conforma con la voluntad de Dios ("ahora que el niño ha muerto, ¿por qué he de ayunar? ¿Podré yo hacer que vuelva? Yo iré donde él, pero él no volverá a mí"). David ve en el castigo de su pecado la amorosa providencia de Dios, que sabe —cuando perdona y cuando castiga— qué es lo que hace: en este caso, darle otro hijo, Salomón, que será su verdadero sucesor, el heredero de las promesas hechas a David (2 Sam 12, 25, con nota de BJ).

¿Qué nos enseña este episodio de la vida de David?

Que a Dios se lo encuentra en el pecado, cuando se lo reconoce como tal: ante la palabra de Dios, que le revela su verdad, David comprende y dice: "He pecado contra Dios". Aquí David reconoce que, en todo lo que ha hecho, es a Dios a quien ha ofendido.

David es un hombre que, ante Dios, vuelve a encontrar la verdad de sí mismo y, al reencontrarla, ya no le teme a nada de lo que antes lo tenía como sofocado. No tiene miedo de reconocer públicamente su pecado ni de aceptar que él es el perdedor: haga el Señor lo que quiera de mí, porque yo soy un pecador. No tiene miedo de que se sepa públicamente lo que él ha hecho: si nosotros conocemos esta narración, fue porque se divulgó públicamente. Cuando este hombre, que en defensa de sí mismo había llegado a matar a un hermano, renuncia a esta pretendida honestidad y se reconoce pecador ante Dios, recupera su libertad, la fuerza de aceptar la situación, de mirar con la frente alta a los demás, de dejarse purificar por el Señor. Este es el fruto de la Primera semana de los Ejercicios.

La conversión

La conversión es necesaria, no sólo para los llamados pecadores, sino también —y más aún— para los que, a juicio de quienes los rodean, "no tienen necesidad de penitencia" (Lc 15, 7): para las personas decentes y piadosas, que no han cometido pecados groseros. Para ellos es urgentísima, de un modo especial, la conversión. Por eso nadie se debe considerar dispensado de hacer la Primera semana de los Ejercicios de san Ignacio.

Jesús ve a los hombres corriendo a su perdición. Todo está pendiente de un hilo. Es la última hora. El plazo de gracia está pasando. Incansablemente, Jesús señala lo peligroso de la situación. ¿No ves —dice— que eres un acusado que se halla ante el palacio de Justicia cuyo proceso es un caso perdido? Es el último minuto para intentar un arreglo con tu adversario (Mt 5, 25). ¿No ves que eres como un administrador que tiene el cuchillo a la garganta, porque se han descubierto sus engaños? ¡Aprende de ese administrador! En cualquier instante puede resonar el clamor: ¡Llega el esposo! Entonces el cortejo nupcial entra en la sala, con las antorchas, y se cierra irrevocablemente la puerta. Ten cuidado de que a tu lámpara no le falte el aceite (Mt 25, 1-2). Vístete el vestido de boda, antes de que sea demasiado tarde (Mt 22, 11-13). En una palabra, conviértete mientras hay tiempo. La conversión: ¡he aquí la exigencia de la hora!

¿Cuál es la exigencia de Jesús cuando dice: "¡Convertíos!"?

Los vocablos que usa (metanoia y metanoien) no dan una imagen exhaustiva de lo que Jesús entiende por "conversión". Las parábolas hablan un lenguaje más claro; de manera sumamente clara y sencilla lo expresa la parábola del hijo perdido. El cambio efectuado en su vida se nos describe con las palabras: "entrando en sí mismo" (Lc 15,17), detrás de las cuales podría estar la expresión aramea "hadar be", que no significa, como la formulación griega, "adoptó una actitud racional". En esto, lo primero es afirmar su propia culpa (v. 18).

De la misma manera, el publicano afirma también su culpa: "No se atrevía ni a alzar los ojos al cielo" y menos aún —así hemos de completar la frase— las manos (Lc 18, 13). En vez de hacer el gesto corriente para la oración, que consiste en levantar las manos y los ojos al cielo, el publicano se golpea desesperadamente el pecho pronunciando las palabras iniciales del Salmo 51 (50), palabras a las que él añade el dativo —de sentido adversativo—: "¡Oh Dios, sé clemente conmigo, aunque yo sea pecador!". El sentido, seguramente, es que el publicano pronunció todo el salmo penitencial: "Tenme piedad, oh Dios, según tu amor".

Esta afirmación de la culpa no tiene que hacerse únicamente ante Dios, sino también ante los hombres. Esta afirmación se exterioriza en el hecho de pedir perdón al hermano y en la valentía de confesar públicamente los pecados.

Ahora bien, la conversión es algo más que arrepentimiento. La conversión es un apartarse del pecado. Jesús está exigiendo sin cesar, en imágenes constantemente nuevas, este apartarse del pecado. Y lo hace siempre en términos muy concretos, exigiéndoselo a cada uno en la situación en que se encuentre. Del publicano Jesús espera que se aparte del engaño (Lc 19, 8). Al rico le exige que deje de estar dominado por Mammón (Mc 10, 17-31). Al vanidoso le exige que se aparte de su vanidad: cuando Jesús habla, en Mt 6, 1-18, de actuar "en lo oculto", no sólo quiere decir que oculten las limosnas, la oración, los ayunos, sino también: desiste de tu vanidad, del afán de que tus semejantes te ensalcen. El que haya cometido una injusticia contra alguien deberá repararla.

La conversión no debe hacerse con el corazón a medias. Así lo dice la breve parábola del espíritu malo que fue expulsado de su casa (Mt 12, 43-45). En efecto, el v. 44b contiene una dificultad: la reincidencia se considera, por lo visto, como inevitable; ¿para qué, entonces, la expulsión del

espíritu inmundo? La respuesta es que el v. 44b debe entenderse lógicamente como proposición condicional y habrá que traducir, por tanto: si el demonio regresa y se halla que la casa está vacía, entonces vuelve con siete refuerzos (el número siete expresa la totalidad). No se habla de un proceso inevitable, como si todo exorcizado tuviera que reincidir forzosamente, sin que valiese ningún remedio, sino que se habla de una penitencia a medias. ¡Ay del que deje su casa vacía! ¿Qué quiere decir esto? En Oriente, aun en el día de hoy, se considera al poseso como la "casa" del demonio que lo posee. La "casa" estaba habitada por un demonio. Es verdad que ahora se ha expulsado al demonio. Pero la casa no debe quedar vacía. Un nuevo amo debe aposentarse en ella y ha de apoderarse de la luz brillante de su corazón. La conversión sólo es auténtica cuando abarca al hombre entero y a toda su vida.

Por muy exacto que sea todo esto —la penitencia significa arrepentimiento, el arrepentimiento significa apartarse del pecado, la penitencia significa perfecta entrega a un nuevo señor—, sin embargo, no hemos llegado todavía al meollo del asunto. El núcleo de la penitencia es otra cosa distinta. En muchos pasajes del Antiguo Testamento vemos que se mencionan las condiciones para entrar en el Santuario. Así, por ejemplo, en la liturgia de introito del Salmo 24 (23), se hace la siguiente pregunta: "¿Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién podrá entrar en su recinto santo?" (v. 3). Y la respuesta dice así: "El de manos inocentes y puro corazón, el que a la vanidad no lleva su alma, ni con engaño jura. Él logrará la bendición del Señor, la justicia del Dios de su salvación".

Jesús utilizó repetidas veces fórmulas de introito como estas. Entre estas palabras de Jesús que mencionan las condiciones **para entrar en el Reino**, se cuenta el pasaje de Mateo 18, 3: "Amén, os digo que si no os volvéis a haceros como niños, no entraréis en el Reino de los cielos". ¿Qué significa "hacerse de nuevo" o "volverse a hacer como niños"? ¿Será la humildad -Mt 18, 4-? Difícilmente, porque en cuanto a la idea de que el niño es tipo de humildad, no tenemos paralelo alguno en el mundo ambiente en que vivió Jesús. ¿O el punto de comparación será la pureza de los niños? Tampoco esta idea es corriente en el judaísmo palestinense antiguo.

La pista acertada podría ser que Mateo 18, 3 tiene alguna relación con la invocación divina Abba. Tal será, en efecto, la solución: "volver a hacerse niños" significa aprender de nuevo a decir Abba.

Con esto llegamos a lo central del sentido de la penitencia. Convertirse significa aprender de nuevo a decir Abba, depositar toda la confianza en el Padre celestial, regresar al hogar paterno y a los brazos del Padre. La prueba de que esta manera de entender la penitencia no estaría completamente desacertada la tenemos en Lc 15,11-32: la penitencia del hijo perdido consiste en hallar el camino de regresar al hogar, a los brazos de su padre.

En definitiva, la penitencia no es más que abandonarse a la clemencia, a la gracia de Dios. También el Bautista había hecho un llamado a la penitencia. Pero en el caso de Jesús la conversión es algo completamente distinto. ¿En qué está la diferencia?

Una respuesta nos la ofrece la historia de la conversión de Zaqueo, jefe de publicanos (Lc 19, 1-10). El hecho de que Jesús quiera albergarse en su casa, en casa de este hombre despreciado y a quien todos evitaban, es para él inconcebible. Jesús le devuelve el honor perdido, hospedándose en su casa y partiendo el pan con él. Jesús le concede su comunión. Esta bondad de Jesús sobrecoge a Zaqueo. La bondad de Jesús logra lo que todos los reproches y desprecios de sus conciudadanos no habían logrado. Zaqueo confiesa públicamente su culpa y promete reparación (v. 9).

Muy parecido es todo en la historia de la gran pecadora (Lc 7, 36-50). En la parábola de los dos deudores, Jesús explica su manera de obrar. La remisión de la gran deuda fue lo que hizo que la

mujer —por medio de la acción— confesara públicamente su pecado y que sintiera una gratitud que casi se siente desvalida porque no sabe cómo expresarse.

En estas historias estamos viendo sin cesar que la diferencia decisiva entre el llamamiento a penitencia lanzado por el Bautista y el lanzado por Jesús es el motivo mismo de la penitencia. En el Bautista, el motivo es el miedo ante el juicio amenazador; en Jesús no falta este miedo (por ejemplo, Lc 13, 1-5), pero el motivo decisivo para él es la experiencia de la incomprensible bondad de Dios (por ejemplo, Lc 13, 6-9). De la experiencia de la gracia nace la conversión. La bondad de Dios es el único poder que a un hombre puede conducirlo realmente a la conversión.

Con esto Jesús enlaza con los puntos culminantes de la predicación profética, principalmente con el Déutero-Isaías. "He disipado como una nube tus rebeldías, como un nublado tus pecados. ¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado!" (Is 44, 22). La gracia y bondad de Dios sobrecoge a los rebeldes. Lo que resuena aquí, en el Antiguo Testamento, aunque sólo ocasionalmente, se convierte en tema central de la predicación de Jesús. La penitencia no es un acto de humildad humana o el vencerse el hombre a sí mismo, sino que la penitencia es un ser vencido por la gracia de Dios. En los profetas, es la gracia prometida; en Jesús, la gracia presente, ofrecida ya ahora. La conversión se realiza desde el Evangelio, al fulgor del Evangelio. Tan sólo cuando se abren los ojos para ver la bondad de Dios, el hombre conoce su culpa y la lejanía en que está de Dios. Jesús mismo y el Nuevo Testamento en su totalidad no conocen, en último término, más que un solo motivo de penitencia: la promesa y la seguridad personal de la salvación.

Cuando se ha comprendido que la bondad de Dios es el motivo de la penitencia, entonces es cuando se comprende lo supremo: la penitencia es gozo. La penitencia es poder regresar al hogar paterno. Se oye de lejos el júbilo de los que danzan de alegría: un hijo perdido ha encontrado el camino de regreso a la casa paterna (Lc 15, 25). Un muerto ha vuelto a la vida, una de las ovejas del rebaño, que se había extraviado, ha sido hallada (v. 24-25). Por eso, regresar al hogar es como resucitar de entre los muertos, porque la vida no se da más que dentro del reino de Dios. El que pertenece a este Reino se encuentra ya desde ahora en la consumación del mundo, se encuentra más allá de la frontera de la muerte (Mt 8, 22).

Esta nota de gozo se expresa sin cesar en las imágenes que Jesús utiliza para describir la conversión: convertirse es ponerse el vestido de bodas (Mt 22, 11-13); el vestido de fiesta es el manto de la justicia. La conversión es, con una imagen distinta, una cabeza ungida con aceite (Mt 6, 17), no como una nueva forma de hipocresía, sino como expresión de gozo por el don de la salvación. Puesto que la penitencia es gozo, vemos en Mc 2, 15 que Jesús celebra un convite de alegría con los que se convierten. La conversión es gozo de que Dios sea tan clemente y misericordioso. Más aun, la conversión es el gozo de Dios (Lc 15, 7): Dios se alegra como se alegra el pastor que ha encontrado un animal perdido, como la mujer que ha encontrado sus monedas, como el Padre que recibe de nuevo en casa a su Hijo.

Confesión de los pecados, confesión de fe

San Ignacio pondera en la Primera semana, la confesión general por tres "provechos": "*El primero, por el mayor dolor actual de todos los pecados de toda su vida. El segundo porque, como en los EE se conocen más interiormente los pecados y la malicia de ellos, habrá mayor provecho y mérito. El tercero porque, estando más bien confesado y dispuesto, se hallará más aparejado para recibir el santísimo sacramento de la eucaristía, cuya recepción no solamente ayuda para que no caiga en pecado, más aun para conservarse en aumento de gracia*."

Consideremos un aspecto de la confesión que se recuerda poco: no sólo es confesión de los pecados, sino —y principalmente— es confesión de fe." Si existe hoy una palabra cuyo sentido parezca claro es esta de "confesión": ir a confesarse, buscar un sacerdote para confesarse y tantas otras expresiones designan, en el lenguaje corriente de los cristianos, un acto bien determinado que no necesita mayores explicaciones. Se trata de ir en busca de un sacerdote para decirle las propias faltas y recibir su perdón. Pero ¿se trata solamente de esto? ¿Es verdad que los pecados se confiesan –solamente- a un sacerdote y a él se le pide perdón?

La palabra castellana "confesión" deriva del latín confíteor, que esencialmente significa "reconocer" o "profesar". En los primeros siglos de la Iglesia se utilizaba el término "confesores" para designar a los cristianos que, sometidos a los interrogatorios y a las torturas por parte de los perseguidores, habían inquebrantablemente "profesado" la fe. Los "confesores de la fe" eran aquellos para los cuales la vida misma tenía menos importancia que la adhesión a Dios y la proclamación de la fe en Jesucristo. Pero el término confíteor tiene otro sentido que se encuentra frecuentemente en la versión o traducción latina de los salmos. Contemplando la grandeza y la misericordia de Dios, el creyente exclama: "Por eso te bendeciré (en latín, confitebor) entre los gentiles y ensalzaré tu nombre" (Sal 18, 50, citado por Rom 15, 9).

En esta línea se inscribe el título que **San Agustín** le dio a su escrito **autobiográfico**: a pesar de la interpretación que muchos le han dado, el libro de **Las Confesiones** es esencialmente el libro en el cual Agustín reconoce y proclama la misericordia y la bondad que Dios ha tenido con él. Pero, aun en los tiempos del mismo san Agustín, algunos están tentados de olvidar la importancia de esta "confesión de alabanza".

En el transcurso de uno de sus sermones, comentando el comienzo del **Salmo 118** (117) ("Confesad al Señor, porque es bueno"), san Agustín juzga necesario precisar lo siguiente:

"*Hay dos clases de confesiones: La confesión de aquel que alaba a Dios, y la del que se arrepiente de sus faltas. Hay personas poco instruidas que apenas oyen la palabra "confesión", inmediatamente se golpean el pecho, como si no hubiera otra confesión que la de los pecados. Pero, como bien sabéis, la confesión no concierne solamente a los pecados. Basta con oír la exclamación de Aquel que es sin pecado y que dice: "Yo te bendigo (confíteor tibí). Padre, Señor del cielo y de la tierra" (Mt 11, 25). Aquel que dice confíteor –Jesús- no es un pecador, sino que alaba al Padre*."

Toda confesión de los pecados debe ser al mismo tiempo una confesión de alabanza. Los "confesores de la fe" hacen una proclamación pública de su fe: delante de todos, dan testimonio de su adhesión a Dios y de la importancia capital de esta fe en sus vidas. Frente a esta proclamación pública de la fe, ¿no nos resulta extraña la manera secreta y furtiva —por no decir vergonzante y oculta—con que algunos conciben la confesión de los pecados? Nosotros, en cambio, deberíamos hacer que nuestra confesión de los pecados sea una verdadera "confesión de fe".

Como confesión de fe, la confesión de mis pecados debe nacer de una actitud de fe: sea lo que fuere lo que yo haya hecho, y por más graves y reiteradas que hayan sido mis faltas, mi fe en el Señor que perdona me salva de la desesperación, del desaliento y de la resignación ante el mal. Porque mi fe en el amor de Dios es inconmovible, me adelanto hacia él sin ningún temor, como el hijo pródigo que, en **Lucas 15, 18**, dice: "Me levantaré e iré…". Porque tengo fe en la misericordia y omnipotencia de Dios, una y otra vez me acerco a Aquel que perdona y que levanta al caído. Como dice el padre en la misma parábola del hijo pródigo, que debería llamarse del "Padre misericordioso": "estando él todavía lejos, lo vio su padre y corrió, se echó a su cuello y lo besó".

Tal vez a semejanza de los contemporáneos de San Agustín, apenas oímos la palabra "confesión" tenemos tendencia a encerrarnos en no sé qué tristeza, surgida de la conciencia de nuestras faltas, y olvidamos que hay también -y aun antes- una "confesión de alabanza". Ciertamente, quien reconoce y confiesa sus faltas no parece que se pueda decir que canta una alabanza a Dios. Sin embargo, la confesión de nuestras faltas no puede limitarse a la comprobación de un fracaso o una carencia. Muy por el contrario, al confesar nuestras faltas a Dios en la persona del sacerdote, "confesamos" —es decir, reconocemos— que sólo Dios es santo. La confesión de nuestras faltas debe siempre expandirse en una alabanza del Dios salvador, del Dios rico en misericordia y cuyo Espíritu renueva la faz de la tierra. Lejos de encerrarnos en la contemplación de nuestras pobres vidas, toda confesión —sacramental o no— debería ser para nosotros una alabanza de la santidad y de la misericordia sin fin de Dios que nos salva cualquiera sea nuestro pecado.

Este es el sentido pleno que tiene la confesión sacramental desde los primeros tiempos del cristianismo: es una "confesión" —de fe y de alabanza— de Dios. Confesión de fe y de alabanza, nuestra confesión sacramental es también confesión de los pecados. Por ello san Agustín explica, después de haber subrayado que "la confesión de los pecados es cosa saludable", en qué consiste: "*Algunos, apenas han comenzado a acusarse, se excusan. El uno dice: es el diablo el que me hizo hacer esto. Otro dice: fue el azar. Y un tercero: es el destino. Y nadie se vuelve contra sí mismo. Haz lo que has oído en el Salmo 40, 5: "Yo dije: Señor, ten piedad de mi alma". Dice "yo dije", no el diablo o el azar o el destino. 'Yo dije'; o sea, me acuso y no me excuso. Yo he pecado contra ti*."

Por nuestra confesión, nos reconocemos responsables. Tampoco se trata de que hagamos como Adán, que arroja la responsabilidad de su falta sobre su compañera: "La mujer que me diste por compañera me dio del árbol" (Gn 3, 12). O como Eva que, a su vez, dice: "La serpiente me sedujo y comí" (Gn 3, 13). Pero reconocernos culpables ¿no será sentirnos abrumados por la presencia del mal en nosotros? No, porque no es a un hombre a quien nos confesamos, sino a Dios misericordioso, por mediación de un hombre como nosotros. "*Si quieres confesar tus pecados, ¿a quién confesarlos con más seguridad que a Aquel que es bueno? ¿Los confiesas sólo a un hombre? Porque es malo, serás condenado. ¿Los confiesas a Dios? Porque es bueno, serás purificado*" (San Agustín).

En definitiva, en una misma práctica —la sacramental— los cristianos confían sus pecados a Dios porque es bueno y confiesan de todo corazón que Dios es bueno. Confesión de los pecados, confesión de fe, confesión de alabanza: no son sino una sola y única actitud del cristiano frente a Dios, originada en la conciencia del propio pecado y en la confianza en la misericordia y el amor de Dios.

La confesión general en Retiros y Ejercicios

Hay dos cosas —dice el beato Isaac, abad del monasterio de Stella, contemporáneo de san Bernardo— que corresponden exclusivamente a Dios: el honor de recibir la confesión y el poder de perdonar los pecados. Por ello debemos manifestar a Dios nuestros pecados y esperar de él nuestro perdón. Porque sólo a Dios corresponde perdonar los pecados, sólo a él debemos confesar nuestras culpas.

Pero ¿no es nuestra costumbre confesarnos ante un sacerdote? Y san Agustín ¿no se confiesa, "no solamente delante de ti, sino también delante de los hombres, mis compañeros de gozo y consortes de mi mortalidad, conciudadanos y peregrinos conmigo, anteriores y posteriores" (Confesiones, libro X, cap. 1-5)? ¿Qué hacen todos estos hombres en la confesión y, consiguientemente, en el perdón de nuestros pecados?

Lo explica en los siguientes términos el beato Isaac: "Así como el Señor todopoderoso y excelso se unió a una esposa insignificante y débil —la Iglesia, formada por hombres y por pueblos—, haciendo de una esclava una reina, así, de manera parecida, el Esposo comunicó todos sus bienes a aquella esposa a la que unió consigo y también con el Padre. Por ello, en la oración que hizo el Hijo en favor de su esposa —en la última cena— dice al Padre: 'Quiero, Padre, que así como tú estás en mí y yo en ti, sean también ellos una cosa con nosotros' (Jn 17, 21). El Esposo, por tanto, que es uno con el Padre y uno con la esposa, destruyó aquello que había hallado menos santo en su esposa y lo clavó en la cruz, llevando al leño sus pecados y destruyéndolos por medio del madero. De esta manera participa él en la debilidad y en el llanto de su esposa, y todo resulta común entre el Esposo y la esposa, incluso el honor de recibir la confesión y el poder de perdonar los pecados. Por eso dice —en otro sitio de su Evangelio—: 'Ve a presentarte al sacerdote' (Mt 8, 4; todo milagro tiene, en los Evangelios, un sentido sacramental).

La Iglesia, pues, nada puede perdonar sin Cristo y Cristo nada quiere perdonar sin la Iglesia. La Iglesia solamente puede perdonar al que se arrepiente, es decir, a aquel a quien Cristo ha tocado con su gracia. Y Cristo no quiere perdonar ninguna clase de pecados a quien desprecia a su Iglesia. No debe separar el hombre lo que Dios ha unido. Gran misterio es este, el de Cristo y la Iglesia (Ef 5, 32). No te empeñes, pues, en separar la Cabeza del cuerpo, no impidas la acción del Cristo total, pues ni Cristo está entero sin la Iglesia, ni la Iglesia está íntegra sin Cristo. El Cristo total e íntegro lo forman la Cabeza y el cuerpo. Este es el único —el Cristo total e íntegro— que perdona los pecados: el que primero lo toca (Mt 8, 3), para obrar la contrición en el corazón, luego lo envía al sacerdote, para que se confiese de palabra (cf. Mt 8,4); y el sacerdote lo remite a Dios, para que satisfaga con sus obras."

Estas tres cosas, concluye diciendo el beato Isaac (Sermones del beato Isaac, abad del monasterio de Stella, en la Segunda Lectura del viernes de la Semana XXIII del Tiempo ordinario de la Oración de las Horas), hacen perfecta la penitencia sacramental: el arrepentimiento de corazón, la confesión con la boca y la satisfacción con las obras.

San Agustín hace mucho más que confesarse con un sacerdote, pues se confiesa de sus pecados ante todos los hombres, los de su tiempo y los de todos los tiempos, porque escribe sus Confesiones como libro. Y como siempre hace bien el tener ante nuestros ojos ejemplos de "más", aunque nosotros tengamos que hacer "menos", porque el Señor no nos pide tanto.

En el Libro X, cap. 1-5 de las Confesiones, san Agustín explica su "confesión" —no sacramental— ante todo el mundo. Es un ejemplo que nos puede servir cuando buscamos tantas condiciones humanas y espirituales en un sacerdote, que nunca encontramos; uno con quien confesarnos con la frecuencia conveniente (que nos comprenda, que aconseje bien, etc., cuando lo que más importa es que haya sido puesto por la Iglesia para oír nuestros pecados y

perdonárnoslos). Dice san Agustín (y lo que él dice de su confesión ante los hombres vale, y con más razón, de la confesión ante un sacerdote):

"*Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana, ¿qué podría haber oculto en mí —ante ti—, aunque yo no te lo quisiera confesar? Lo que haría sería esconderme a ti de mí, no a mí de ti… Quienquiera, pues, que yo sea, manifiesto soy para ti, Señor. No hago esto con palabras y voces de carne, sino con palabras del alma y clamor de la mente, que son las que tus oídos conocen. Así, pues, mi confesión en tu presencia, Dios mío, se hace callada y no calladamente: calla en cuanto al ruido de las palabras, clama en cuanto al afecto del corazón. Porque ni siquiera una palabra puedo decir a los hombres si antes no la oyeres tú de mí, ni tú podrías oír algo de mí si antes no me lo hubieras dicho tú a mí (recordemos que es el Señor quien nos hace conocer nuestro pecado, quien nos lo revela, y no cada uno de nosotros a nosotros mismos). Pero si esto es así, "qué tengo yo que ver con los hombres para que oigan mis confesiones, como si ellos fueran a sanar todas mis enfermedades? Curioso linaje este el de los hombres, para averiguar vidas ajenas, desidioso para corregir las suyas. ¿Por qué quieren oír de mí lo que soy, ellos que no quieren oír de ti quiénes son? Mas porque la caridad todo lo cree —entre aquellos, digo, a quienes unidos contigo haces una sola cosa—, también yo, Señor, aun así de tal manera me confieso a ti, para que lo oigan los hombres.*

No obstante esto, Médico mío íntimo, hazme ver claro con qué fruto hago yo esto. Las confesiones de mis males pretéritos —que tú ya perdonaste y cubriste, para hacerme feliz en ti, cambiando mi alma con tu fe y tu sacramento—, cuando son leídas y oídas, excitan el corazón para que no se duerma en la desesperación (el que las lee y las oye, que también es, como yo, pecador) y diga: 'No puedo', sino que lo despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia (que, así como ha obrado en mí, puede también obrar en él), gracia por la que es poderoso todo débil (es decir, todo hombre) que se da cuenta por la misma gracia de su debilidad. Y, además, deleita a los buenos oír los pasados males de aquellos que ya carecen de ellos; pero no los deleita por aquello de ser malos, sino porque lo fueron y ya no lo son. Pero, además de confesar lo que fui, ¿con qué fruto, Señor —a quien todos los días se confiesa mi conciencia, más segura ya con la esperanza de tu misericordia que de su inocencia—, con qué fruto, te ruego, confiese delante de ti a los hombres, por medio de este escrito, lo que soy ahora, no lo que he sido? Porque ya hemos visto y consignado el fruto de consignar lo que fui.

Hay muchos que me conocieron, y otros que no me conocieron, que desean saber quién soy yo al presente en este tiempo preciso en que escribo mis Confesiones; los cuales, aunque han oído algo o han oído a otros de mí, pero no pueden aplicar su oído a mi corazón, donde soy lo que soy. Quieren, sin duda, saber por confesión mía lo que soy interiormente, allí donde ellos no pueden penetrar ni con la vista, ni con el oído ni con la mente. Pero, ¿con qué fruto quieren esto? ¿Acaso desean congratularse conmigo al oír cuánto me he acercado a ti por tu gracia, y orar por mí al oír cuánto me retardo por mi peso? Mc manifestaré, pues, a los tales, porque no es pequeño fruto, Señor Dios mío, el que sean muchos los que te den gracias por mí, y seas rogado de muchos por mí.

Ame en mí el ánimo fraterno lo que enseñas se debe amar, y duélase en mí de lo que enseñas se debe doler. Haga esto el ánimo fraterno, no el extraño, no el de los hijos ajenos, cuya boca habla la vanidad y su diestra es la diestra de la iniquidad (Sal 144, 7-8), sino el ánimo fraterno, que cuando aprueba algo en mí, se goza en mí, y cuando reprueba algo en mí, se contrista por mí, porque, ya que me apruebe, ya que me repruebe, me ama. Me manifestaré a estos tales. Respiren en mis bienes, suspiren en mis males. Mis bienes son tus obras y tus dones; mis males son mis pecados y tus juicios. Respiren en aquellos y suspiren en estos, y suba a tu presencia el llanto de los corazones fraternos, tus turíbulos (Ap 8, 3). Y tú, Señor, deleitado con la fragancia de tu santo templo, (producido por esos corazones), compadécete de mí, según tu gran

misericordia (Sal 51, 7), por amor de tu nombre; y no abandonando en modo alguno tu obra, consuma en mí lo que aún hay de imperfecto.

Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido, sino de lo que soy. Que yo confiese esto, no solamente delante de ti con secreta alegría mezclada de temor, y con secreta tristeza mezclada de esperanza, sino también en los oídos de los creyentes, hijos de los hombres, compañeros de mis gozos y consortes de mi mortalidad, ciudadanos míos y peregrinos conmigo, anteriores, y posteriores, y compañeros actuales de mi vida. Estos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fuesen hijos tuyos, señores míos, y a quienes me mandaste que sirviese si quería vivir contigo de ti. Manifestaré, pues, a estos tales —a quienes tú mandas que les sirva—, no quién he sido, sino quién soy ahora al presente (o sea, mis adelantos en la virtud, por pura misericordia y gracia de Dios), y qué es todavía lo que hay en mí (es decir, de mi pasado pecador). Pero no quiero juzgarme a mí mismo. Sea, pues, oído así (como lo expreso). Tú eres, Señor, el que me juzgas. Porque, aunque nadie de los hombres sabe las cosas interiores del hombre sino el espíritu del hombre que está en él (1 Cor 4, 3), con todo hay algo en el hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él; pero tú, Señor, sabes todas sus cosas, porque le has hecho. También yo, aunque en tu presencia me desprecie y tenga por tierra y ceniza, sé algo de ti que ignoro de mí. Y ciertamente ahora te vemos, por espejo, en enigmas, no cara a cara (ibid., 13,12), y así, mientras peregrino fuera de ti, me soy más presente a mí que a ti. Con todo, sé que tú no puedes ser de ningún modo vencido, en tanto que no sé a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no puedo, estando solamente mi esperanza en que eres fiel y no permitirás que seamos tentados más de lo que podemos soportar, antes con la tentación das también el éxito, para que podamos resistir (ibid., 10,13)."

Una confesión general —cualquiera sea el tiempo que abarque— no es algo que haya que hacer siempre y necesariamente, sino algo que es muy conveniente hacer en retiros o Ejercicios, por el mayor conocimiento y dolor de todos los pecados pasados (EE 44).

Confesión sacramental: regularidad y frecuencia

La disminución de la frecuencia de la confesión sacramental y también de su regularidad puede tener causas múltiples. Aquí conviene escribir a modo de objetivarse y también aconsejarse a sí mismo, como recomienda EE 185: "Mirar a uno que nunca he visto ni conocido —para ser más objetivo en mi consejo— y deseando toda su perfección —este deseo mueve a aconsejar lo mejor posible—, considerar lo que yo le diría y guardar —para mí— la regla que para el otro pongo." Porque una vez que he puesto por escrito mi experiencia, conviene aconsejarse a sí mismo como si fuera otro.

Causas podrían ser que "no siento gusto", "no me gusta ir a un desconocido", "una vez fui y… (expresar la experiencia negativa)", "no me hace bien analizarme tanto" (EE 349), etc. El papa Juan Pablo II hablando del sacramento de reconciliación, insiste que la penitencia conduce a la Eucaristía y está a la penitencia sacramental (Redemptor hominis 20). En esta confesión (sea particular, sea general), el centro lo ocupa el pecador y no el pecado. Nosotros no somos pecadores sólo cuando hemos cometido determinados pecados que aún pesan sobre nosotros, sino también en cuanto nos encontramos bajo las consecuencias de nuestros pecados —aun los ya perdonados en una confesión anterior válida— y nos sentimos inclinados hacia el pecado actual.

Cabe preguntarnos por qué no basta el arrepentimiento, manifestado en nuestra conciencia delante de Dios nuestro Señor. Y la respuesta es que hay "algo" (una "gracia" especial) en cada sacramento, que no se recibe en la misma forma fuera de él.

Cada confesión sacramental es un nuevo encuentro con Cristo bajo el "signo sacramental" particular de este sacramento: es Cristo quien nos perdona y no el hombre, su ministro. ¿Cómo va a perdonar un hombre como nosotros nuestros pecados, aunque sean leves y no graves? Sólo Dios perdona (Lc 5, 21-26). Sólo "el Hijo del hombre tiene poder en la tierra de perdonar los pecados" (Lc 5, 24). Y en este título —Hijo del hombre—Jesús combina los dos sentidos bíblicos del mismo: el del "siervo doliente" (Isaías y sus "poemas") y el Hijo "glorioso" (Dn 7, 13). A este sentido se puede añadir el que también tiene en los Evangelios, indicando la actividad humana de Jesús de Nazaret en la "humildad" de su "carne". Recordemos que todo sacramento se enraíza en los hechos humanos de Jesús y se ejercita en la Iglesia —sacramento fundamental— gracias a la pasión, resurrección y ascensión del Señor.

Cada confesión sacramental de nuestros pecados es una nueva "confesión"(o sea, alabanza, bendición…) de la misericordia de Dios que se ejercita sobre nuestros pecados, incluso los ya perdonados en una confesión anterior. Nosotros pensamos demasiado en la confesión de los pecados y poco en la "confesión" de esta misericordia de Dios. Es decir, pensamos demasiado en la "miseria" (así, en abstracto) y nos olvidamos de que su confesión sacramental es nuestro encuentro de personas concretas con la misericordia de una Persona igualmente concreta. El centro de la confesión sacramental es el pecador y Dios (y no el pecado).

Cada confesión sacramental nos hace crecer en la sinceridad con nosotros mismos y delante de Dios y también delante de la Iglesia, representados por el sacerdote que oye nuestra confesión privada.

No basta la regularidad en la confesión.

¿Por qué? Porque "cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias e insinuaciones (pensamientos, mociones, tentaciones) al ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto" (EE 326). Y mucho más desea que nuestros pecados, sobre todo los leves y las imperfecciones, sean tenidos "en secreto", porque sabe que así nos priva de la gracia sacramental

que ciertamente recibimos al confesarnos y con cuya ayuda podemos luchar victoriosamente contra toda tentación o pecado. Además, somos más condescendientes con nuestras faltas "pequeñas" y por eso necesitamos más gracia para corregirnos.

Es necesario DISCERNIR: formar parte del "primer binario" o grupo (EE 153) es dejar la confesión "para más adelante". Del "segundo binario" (EE 154) es no querer considerar si el Señor nos pide más frecuencia en nuestra confesión.

En la oración litúrgica del día de san Luis Gonzaga (21 de junio) la Iglesia nos hace pedir que "si no lo hemos seguido en la inocencia, lo imitemos en la penitencia". La confesión sacramental es el mejor camino de "penitencia" que podemos seguir, porque en él nos encontramos ciertamente con Cristo, bajo un signo eficaz.

El Evangelio de Lucas (que es el de la misericordia divina) nos dice, en la doble parábola de la oveja y de la dracma perdida, que hay "más alegría en el cielo por un pecador que se convierta, que por noventa y nueve justos" (Lc 15, 7.10). Puede ayudar a sentir esta alegría el pensar, cuando nos confesamos, más en la vuelta "a la casa del Padre" que en "el país lejano" donde hemos estado con nuestro pecado: el hijo pródigo no piensa solamente en el "aquí" donde se muere de hambre, sino sobre todo en "el padre" a quien vuelve (Lc 15, 17-18; ver más arriba, en el punto 4.2.).

Algunos siempre se confiesan de lo mismo.

Por eso muchos afirman que es mejor no confesarse con frecuencia. No dicen "nuevos" pecados, sino siempre los "mismos". Si este criterio se usara para ir al médico… Cuando sentimos un síntoma de enfermedad, no esperamos a que el síntoma sea "nuevo", sino que basta sentirlo, aunque lo hayamos sentido en otras ocasiones (al contrario, le damos más importancia a los síntomas ya sentidos que a los nuevos…).

Las faltas "constantes" son mayor peligro, porque en general nacen de nuestro temperamento. Son, pues, un "síntoma" de una enfermedad congénita (EE 327: "El enemigo de natura humana, por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos"). Precisamente aquí necesitamos más de la gracia que en las faltas que nacen meramente de la ocasión (2 Cor 12, 9). Y además la experiencia enseña que, si no disminuyen en número las faltas frecuentemente confesadas, sí disminuye siempre su intensidad.

El aguijón de la conciencia de san Buenaventura

El hombre tiene tres maneras de ejercitar el aguijón de la conciencia: primero, despertándolo con el recuerdo o memoria de su pecado; segundo, aguzándolo con la consideración del castigo del mismo; tercero, enderezándolo con la reflexión sobre el bien que puede hacer, saliendo del pecado y viviendo la vida de la grada." El recuerdo o memoria del pecado consiste en que el hombre se reprenda a sí mismo por la múltiple negligencia, avidez, agresividad. A esta terna de vicios pueden reducirse todos nuestros pecados y maldades, actuales o habituales.

Las negligencias. Hay que fijarse, en primer término, si hubo negligencia en guardar el corazón, en emplear el tiempo, en procurar el fin. Pues hay que observar muy cuidadosamente estas tres cosas: es a saber, que se guarde bien el corazón, que se emplee útilmente el tiempo, que se ponga el debido fin o intención a toda obra. En segundo término, debe examinar si fue negligente en la oración, en la lectura —estudio—, en la ejecución de la obra buena. Porque el que quiera dar buen fruto a su tiempo se debe ejercitar y trabajar muy diligentemente en estas tres cosas; pero de modo que una de estas cosas, sin las otras, no basta en manera alguna. En tercer término, debe recapacitar si fue negligente en arrepentirse, en resistir, en adelantar. Pues cada uno debe con sumo cuidado llorar los pecados cometidos, repeler las tentaciones diabólicas, adelantar de una a otra virtud, para poder llegar así a la "tierra prometida" de la perfección, en la medida que a cada uno sea posible.

Las avideces. El hombre debe considerar si está en él viva la avidez del placer, la avidez de la curiosidad, la avidez de la vanidad; las cuales avideces son las raíces de todo mal.

Debemos, en primer lugar, considerar la avidez del placer o deleite, que entonces está viva en el hombre, cuando en él actúa el apetito de las cosas dulces, de las cosas delicadas, de las cosas carnales. Esto es, cuando el hombre busca manjares sabrosos, vestidos finos, deleites lujuriosos. No sólo es reprensible apetecer estas cosas con asentimiento — sobre todo las últimas, que son los deleites lujuriosos—, sino que también deben ser rechazadas al primer movimiento. En segundo lugar, se ha de considerar la avidez de la curiosidad, por si está —o estuvo— viva en el hombre. Esto se conoce cuando uno apetece saber cosas ocultas, ver cosas hermosas, tener cosas costosas. En todas estas cosas se da el vicio de la avaricia y de la curiosidad, que es muy reprensible. En tercer lugar, se ha de considerar la avidez de la vanidad, que entonces está —o estuvo— viva en el hombre, cuando en él hay —o hubo— apetito a favor, apetito de alabanza, apetito de honra. Todas estas cosas son vanas y hacen vano al hombre y se ha de huir de ellas, como del apetito de mujeres. De todo esto la conciencia debe argüir al corazón humano.

La agresividad: todo hombre debe investigar si en él tienen vigor —o alguna vez tuvieron— la ira, la envidia, el resentimiento, las cuales hacen al alma agresiva.

En primer lugar, se ha de averiguar de la irritabilidad que se manifiesta en el ánimo, en el gesto, en la palabra. O en el corazón, en el rostro, en las voces. O en el afecto, en las palabras, en las obras. En segundo lugar, se ha de averiguar la agresividad que proviene de la envidia, la cual se entristece en la prosperidad ajena, se alegra en la adversidad ajena, permanece fría ante la necesidad ajena. En tercer lugar, se ha de averiguar la irritabilidad que desemboca en el resentimiento —o fastidio—, del cual nacen sospechas malas, pensamientos malignos, detracciones. Y toda esta malicia se ha de detestar en gran manera. Así, con el recuerdo o memoria de estos tres pecados —negligencias, avideces, agresividades— se despierta el aguijón de la conciencia y se amarga el hombre.

Visto de qué manera debe despertarse el aguijón de la conciencia, ha de verse cómo debe aguzarse el mismo, lo cual se hace de tres maneras: considerando el inminente día de la muerte, la reciente sangre de la cruz, el presente rostro del juez. Estas tres cosas —**muerte, cruz, juez**—

excitan el dolor contra toda maldad. Primero, se excita el dolor porque el día de la muerte es interminable, inevitable, irrevocable. Quienquiera considere todo esto con diligencia trabajará solícito en limpiarse -mientras hay tiempo- (Gál 6, 10) de toda negligencia, avidez, agresividad. Porque ¿quién perseverará en la culpa, no estando cierto del día de mañana?

Segundo, se aguza el aguijón de la conciencia considerando el hombre la sangre de la cruz, derramada para compungir el corazón humano, para purificarlo, para ablandarlo. O derramada para limpiar la humana inmundicia, para vivificar la muerte, para fecundizar la aridez. ¿Quién será tan necio que permita que reine en él la culpa de la negligencia, de la avidez, de la agresividad, pensando que está bañado con aquella preciosísima sangre?

Tercero, en cuanto al juicio, hay que considerar el rostro del juez, que es infalible, inflexible, inevitable. Puesto que ninguno puede engañar su sabiduría, doblar su justicia, huir de su venganza. Si ninguna obra buena quedará sin premio, ninguna mala sin castigo, ¿quién, considerando estas cosas, no se prevendrá contra todo pecado? Después de todo esto, se ha de ver el modo de enderezar el aguijón de la conciencia con la consideración del bien. Tres son, pues, los bienes con cuya adquisición se endereza el aguijón de la conciencia. A saber, la diligencia contra la negligencia, la austeridad contra la avidez, la bondad contra la agresividad. Conseguidas estas tres virtudes —contrarias de raíz a nuestros tres vicios: la negligencia, la avidez, la agresividad— la conciencia se torna buena y recta. Y esto es lo que dice el profeta Miqueas en 6, 8: "Te mostraré, oh hombre, lo que es bueno y lo que te pide el Señor: esto es, que hagas justicia, ames la piedad, camines solícito con tu Dios", en donde tocan las tres virtudes indicadas. Del mismo modo dice el Señor en Lucas 12,35: "Tened ceñidos los lomos…". Y el primer bien que debemos procurar es la diligencia, que abre el camino a los otros bienes. La diligencia es cierto vigor que lanza de sí toda negligencia y dispone al hombre para hacer todas las obras de Dios vigilante, confiada, amablemente. Esta es la diligencia que abre el camino a todas las virtudes que siguen. El segundo bien es la austeridad o severidad, que es una fortaleza de ánimo que reprime y refrena la avidez y habilita al amor de la austeridad, de la pobreza, de la vileza.

Por último, el tercer bien que se sigue es la bondad, que es una dulzura del ánimo que lanza de sí toda agresividad y hace al hombre hábil para la benevolencia, la tolerancia, la alegría interior. Así se pone término a la purificación de nuestra conciencia, despertando su aguijón, aguzándolo y enderezándolo. Y una conciencia pura es alegre. Por eso, quien desee verse purificado ejercite el aguijón de la conciencia al modo dicho, de las tres maneras indicadas, y sentirá el gozo de la buena conciencia.

Este ejercicio del aguijón de nuestra conciencia puede empezar por cualquiera de las tres materias señaladas (negligencia, avidez, agresividad) según sea la mayor necesidad de cada uno, pasando luego a las otras restantes. Finalmente, una conciencia pura y alegre es el objetivo de la Primera semana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio, que termina —como lo recomienda EE 44— con una confesión general que "se hará mejor inmediatamente después de los ejercicios de la Primera semana", porque "dado que no sea obligatorio hacerla, haciéndola, hay mayor provecho y mérito por el mayor dolor actual de todos los pecados y malicias y porque se conocen más interiormente los pecados y malicia de ellos y se tiene ahora más conocimiento y dolor de ellos, habrá mayor provecho y mérito". De modo que la Primera semana termina experimentando, en una confesión, la alegría del perdón del Señor, presente en su sacramento, como la experimentó el hijo pródigo, vuelto a la casa de su padre (Lc 15, 11 ss.); o como la experimentó la pecadora perdonada por el Señor y cuyo amor no es sólo causa que mueve al Señor al perdón, sino que es causado en ella porque se le ha perdonado mucho (Lc 7, 47).

Nuestras negligencias

Hay que despertar —dice san Buenaventura— el aguijón de la conciencia. Para ello, conviene recordar nuestros pecados, reprochándonos la multiplicidad y variedad de nuestras negligencias, nuestras avideces y nuestras agresividades. Por eso, a continuación consideraremos nuestras negligencias:

1. La negligencia es una falta de vigor, de energía en el obrar: la voluntad no tiene la tensión suficiente como para realizar lo que debe. En otras palabras, en todo el campo de nuestra actividad —o en alguno en particular— "la ley del menor esfuerzo" domina como dueña y señora. 2. La negligencia puede darse en la guarda del corazón, en el empleo del tiempo, en la rectitud de la intención.

Lo primero en lo cual se puede dar negligencia es en la guarda del corazón, que no es otra cosa que la vigilancia en lanzar de sí toda sugerencia contraria al espíritu de Cristo y en recibirlo cuando se presenta con sus inspiraciones. De acuerdo a las reglas de discernir de la Primera semana, estas reglas ayudan "a sentir y conocer las varias mociones que en ánima se causan, las buenas para recibir, y las malas para lanzar" de sí: la vigilancia comienza con el "sentir y conocer" y se corona con el "recibir y lanzar las varias mociones que en el ánima se causan" (EE 313). La guarda del corazón —o también vigilancia— es una actitud del alma que es la condición sine qua non de una vida interior ferviente. Vigilar significa (Mt 24, 42) en primer lugar, no dormirse. En segundo lugar y en lenguaje espiritual, es un estado de alerta, propio de un soldado que lucha; supone esperanza e implica una actitud o presencia de espíritu que no decae y que recibe el nombre bíblico de "sobriedad" (1 Ped 5, 8; 1 Tes 5, 6-8).

En segundo lugar, la negligencia se puede dar en el empleo útil del tiempo, que no tiene menor importancia que la guarda del corazón o vigilancia: la vida espiritual depende del uso —útil o inútil— del tiempo. Pero, así presentado, es una perogrullada. Observemos nuestro día de trabajo y nos sorprenderemos —no gratamente— descubriendo vacíos de actividad o bien actividades superficiales que no se justifican por razón de un conveniente descanso o por condescendencia sana con nuestros prójimos. No es posible "vagar" al ritmo de las inspiraciones del momento. No hay otra alternativa: organizar nuestra actividad… o divagar a tontas y a locas. En tercer lugar, nos queda —dejando de lado toda negligencia— orientar nuestra actividad por la rectitud de intención.

La intención es "el ojo" que hace de lámpara de vuestro cuerpo (Mt 6, 22-23): si tu ojo —dice el Señor— está sano, todo tu cuerpo estará luminoso". Si el móvil de nuestra acción es egoísta, toda nuestra acción, en lugar de prolongar la acción de Cristo y de hacernos vivir la vida divina, toma nuestra medida humana. Si descuidamos responder a las inspiraciones del Señor, si no tenemos el coraje de sacrificar nuestros instintos, nuestra existencia se verá comprometida por el egoísmo o, lo que es peor, por la vanidad. Realmente la negligencia en la guarda del corazón —o vigilancia—, en el empleo del tiempo, en la pureza de intención, pueden paralizar nuestra vida interior en su misma fuente, que es el "corazón". La negligencia puede también darse, sea en la oración, sea en la lectura —o estudio—, sea en la actividad exterior. Porque son tres los tipos de actividades: el orientado hacia Dios u oración; el orientado hacia el crecimiento personal o cultura; el orientado hacia nuestro prójimo o acción externa. Cualquiera sea nuestra vocación —contemplativa o activa—, nuestra vida se presenta como un equilibrio dinámico entre estas tres formas de actividad. Y la negligencia se manifiesta, en primer lugar, en la no realización de este equilibrio, descuidando habitualmente la actividad que más nos cuesta —por ejemplo, la oración o la cultura— para lanzarnos a la que más nos agrada, por ejemplo, la acción. En segundo lugar, la negligencia se diversifica según los caracteres: a algunos les cuesta más comenzar a orar, a estudiar, a trabajar. Otros, en cambio, comienzan con ardor, pero no terminan nada de lo

comenzado. Otros, por fin, todo lo hacen flojamente y sin entusiasmo: como quien se quiere sacar un peso de encima. Cada uno debe examinar su comportamiento y ver si es negligente en la realización del equilibrio o en alguna de estas tres actividades (oración; lectura, estudio o cultura; acción externa). La necesidad del equilibrio entre la oración, la cultura personal y la acción externa, evidente en un sacerdote o religioso apostólico, no lo es menos en cualquier laico o en cualquier religioso contemplativo: la medida de cada una de estas tres actividades es distinta en cada una de estas vocaciones; pero no la existencia equilibrada de las tres, en cualquier vocación, que es una necesidad. Sin la oración, que asegura nuestra relación con el Señor, la cultura personal es puro "paganismo" y la acción en favor de nuestro prójimo no es "la acción del Señor que es Espíritu" (2 Cor 3, 18). Sin la cultura cristiana, especializada según la vocación, la fe se ve amenazada de infantilismo y el servicio al prójimo se puede volver ineficaz. Y sin el servicio al prójimo la oración pierde sentido y la cultura resulta vana.

Negligencia en la oración: quien no trata de acordarse de Cristo (Ap 1,18: "estuve muerto —nos dice— pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos" y —como dice en Mt 28, 20— "estoy con vosotros hasta fin de los tiempos"); quien lo busca descuidadamente, sea en la oración "formal" y a sus tiempos, sea en la oración "continua", sin seriedad, sin devoción… ¿cómo va a realimentar su vida espiritual, cómo va a dejarse vivificar por él, cómo va a llevar una vida dependiente de él?

Negligencia en la cultura personal (estudio, lectura, conversación con otros que saben más…): sólo mediante un esfuerzo sostenido y lúcido podemos adquirir, mantener y actualizar nuestra visión cristiana del mundo. La menor partícula de "justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., desciende de arriba, así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc." (EE 237). Todo pertenece a Cristo y debe glorificarlo por nuestro intermedio, pero esto requiere nuestro esfuerzo paciente y continuado. Como decían los antiguos, "ni un día sin una línea".

Negligencia en la acción: nuestro servicio por el prójimo —sea un trabajo o profesión, sea un apostolado— no puede ser "chapucero", hecho "a la buena de Dios": en último término, miran a Cristo y no está bien hacerlos por él de cualquier manera. Como decía san Ignacio: "servir al mundo con descuido y pereza puede pasar; pero servir a Dios con negligencia es cosa que no se puede sufrir". En último término, debemos examinarnos si hemos sido negligentes, sea al arrepentimos, sea al luchar contra las tentaciones, sea en el progresar en las virtudes. El mal cometido nos invita a la penitencia o conversión. La tentación —permitida por el Señor para nuestro bien, que es lo que su providencia busca en todo lo que nos sucede, porque "sabe Dios escribir derecho con líneas torcidas^ debe ser resistida y hay que progresar en las virtudes, porque, como decía san Bernardo: "No avanzar en la vida espiritual es retroceder". El Salvador ha venido a buscar "no a justos, sino a pecadores" (Lc 19, 10: tema preferido por este evangelista). Una espiritualidad que no mire al pecado personal —que incluso se da en el santo, según 1 Jn 1, 8 ("Si decimos, no tenemos pecado, nos engañamos, y la verdad no está en nosotros")— es ilusoria. Además, una espiritualidad que no tenga en cuenta la lucha contra la tentación está edificada sobre arena: nuestro natural (temperamento, carácter…) y nuestros hábitos y costumbres, adquiridos por educación, cultura, etc., le ofrecen al "enemigo de la naturaleza humana" suficientes ocasiones para darnos guerra (EE 327: "por donde nos halla más flacos y necesitados, por allí nos bate y procura tomarnos"). Finalmente, una vida espiritual que no crezca —o que, al menos, no esté siempre dispuesta a crecer, como Lucas lo dice repetidamente del Señor (Lc 1, 80) y de la Iglesia (Hech 2, 41 y 6, 7)— contrariaría el movimiento de la gracia, que no es sino un poder incesante que nos transforma "de claridad en claridad" (2 Cor 3,18). Pero nuestro examen de conciencia no puede limitarse a nuestras negligencias, porque estas abren la puerta de nuestro interior a los impulsos egoístas que vienen de "abajo". En otras palabras, abren la puerta a nuestras tendencias desviadas. Estas tendencias son de dos tipos: nuestras avideces y nuestras agresividades.

Nuestras avideces

Hay que despertar—dice san Buenaventura—el aguijón de la conciencia. Para ello, conviene recordar nuestros pecados, reprochándonos la multiplicidad y variedad de nuestras negligencias, nuestras avideces y nuestras agresividades. Por eso, a continuación, consideraremos nuestras avideces."

Una primera manifestación de nuestra "avidez" concierne a la sensualidad y nos inclina a buscar uno de estos tres objetos: los alimentos sabrosos, los trajes o vestidos delicados, los sentimientos sensuales. No se trata siempre de faltas graves, pero en la vida espiritual se trata de sopesarlo todo a la luz de la cruz de Cristo. Y a esta luz, en primer término, veremos que es una falta de mortificación de Cristo. Además, tampoco se trata, en espiritualidad, de evitar únicamente las faltas graves. San Ignacio considera que, en el momento de hacer elección o reforma de vida, un ejercitante está en la "segunda manera de humildad", cuando "por todo lo creado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer pecado venial" (EE 166). Por eso, en su Directorio autógrafo n. 17 dice que "quien no está en el segundo grado de humildad, no está para ponerse en elecciones o reforma de vida (que se ha de hacer con la misma seriedad que una elección, según EE 189), y es mejor mantenerle en otros ejercicios hasta que venga a ella".

En nuestras avideces -en dos de ellas—, en la comida y en el vestido o traje, no sólo hay que pensar cómo se comienza, sino sobre todo a qué conducen, porque "si acaba en alguna cosa o mala, o distractiva o menos buena, o la enflaquece a la persona espiritual o inquieta o conturba, quitándole la paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, y clara señal es de proceder del mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna" (EE 334). En cambio, respecto de los sentimientos sensuales (tercer objeto que señalamos de nuestra avidez respecto de la sensualidad), hay que rechazarlos desde el primer movimiento: ni bien se hacen conscientes, hay que rechazarlos, sin esperar a que invadan todo el campo de nuestra conciencia. Quien quiere seguir a Cristo debe estar dispuesto a seguirlo con la propia cruz y no puede pactar con la avidez sensual en su objeto propio. Como dice san Ignacio en la primera regla de discernir de la Primera semana: "acostumbra comúnmente el enemigo proponer placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales" (EE 314), que es todo lo opuesto de la cruz de Cristo.

La segunda "avidez" concierne a la curiosidad, que toma tres formas: desear conocer cosas ocultas, extrañas a nuestras obligaciones de trabajo o de apostolado; desear ver cosas bellas, no necesarias para nuestra cultura, para nuestro trabajo o para nuestro apostolado; desear poseer lo raro en el medio de vida. Son tres formas de la curiosidad que también merecen el nombre de "avaricia". La tendencia a conocer no es mala en sí. Es una actitud fundamental del espíritu humano y, bien orientada, se transforma, en último término, en el deseo de ver a Dios "cara a cara", que será nuestra felicidad eterna; o en el deseo de conocer el misterio de Cristo, "mantenido en secreto durante siglos, pero manifestado al presente, por disposición del Dios eterno" (Rom 16, 25- 26). Lo malo es el conocer por conocer, por vanidad, por curiosidad. ¿Cómo saber que se trata de esto segundo y no de lo primero? Diríamos que, cuando "acaba en alguna cosa mala o distractiva o menos buena, o enflaquece, o inquieta o conturba, quitándole la paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es" de que se trata de una "tentación" (EE 333).

Lo mismo sucede con la tendencia estética. Hay santos a los cuales el Señor les ha pedido un mayor control, como san Agustín que, en sus Confesiones, declara que "más tenazmente me enredaron y subyugaron los deleites de los oídos". Dice, además, que "me engaña muchas veces la delectación sensual, cuando el sentido no se resigna a ir acompañando a la razón de modo que vaya detrás, sino que pretende ir delante y tomar la dirección de ella" (Confesiones, Libro X, cap. 33). Sin embargo, en general, "si el principio, medio y fin es todo bueno, señal es de buen

ángel; más si acaba en alguna cosa mala o menos buena, etc., o la enflaquece o inquieta, etc., clara señal es de proceder del mal espíritu, etc." (EE 333).

En el caso de los alimentos y de los trajes o vestidos, tienen aplicación las "reglas para ordenarse en el comer" (EE 210-217), donde se dice que "cuanto más hombre quitare (probando, no definitivamente) de lo conveniente, alcanzará más presto el medio que debe tener, porque así ayudándose y disponiéndose, muchas veces sentirá las internas mociones, consolaciones y divinas inspiraciones para mostrarle el medio que le conviene" (EE 213). Finalmente, la tendencia a poseer lo raro y precioso. Es decir, lo que está fuera de nuestro ambiente de vida o de trabajo, incluso el apostólico. Esta tendencia se disimula de diversas formas. En el extremo, se puede considerar la tendencia del avaro propiamente dicho, que hace del oro o la plata o las joyas su "ídolo". Pero hay muchas otras formas más disimuladas que nos apartan del ideal cristiano. En el extremo, Cristo clavado en la cruz. En la civilización del consumo y bienestar, el peligro es mayor. Deberíamos recordar con frecuencia que "si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos" (Mt 5, 20, con las ulteriores ampliaciones sobre los diversos mandatos o consejos del Señor), y que "Reino de los cielos" es la Iglesia en la tierra, a la que se refiere el Señor cuando dice que "un rico difícilmente entrará en el Reino de los cielos" (Mt 19, 23), aunque lo que "para los hombres es imposible, para Dios es posible" (v. 26). Todas estas avideces son una de las "taras" más arraigadas en nuestra civilización y uno de los obstáculos más frecuentes en el seguimiento e "imitación" no servil, sino espiritual ("conforme a la acción del Señor que es Espíritu", según 2 Cor 3,18) de Cristo.

Nos queda por considerar la avidez como vanidad, la cual toma tres formas: el deseo del favor, de la alabanza y del honor. Buscar el favor de otro, más que señal de amor por él, es señal de amor propio. Implica, además, pensar más en uno mismo que en los demás, porque todo favor nos distingue y nos separa de los demás: quien se prefiere a otro, estima que debe ser preferido por alguien. Esto es vanidad. Otra cosa es experimentar la amistad verdadera (no falsa o aparente, que es también un favor que nos separa y que excluye a los demás). La verdadera amistad es algo muy distinto del recibir favores: mientras que la amistad es desinteresada, el deseo del favor es egoísta.

El deseo de la alabanza está en la misma línea: quien se aprecia —y desea ser alabado— no se contenta si no oye que los demás lo aprecian. Es decir, ama el ser alabado. Una forma muy sutil del deseo de alabanza es el deseo de la aprobación de los demás: sentimos el silencio e incluso lo sufrimos. Es natural el sentirlo, pero tenemos que tratar de no pactar con ese sentimiento, porque dañaría mucho nuestra vida espiritual. Cuando el Señor nos concede que los demás nos manifiesten su aprobación, debemos agradecérselo. Pero no debemos vivir pendientes de la aprobación de los demás. De nuestra parte, debemos decir: "Siervos inútiles somos" (Lc 17, 10). O sea, somos "siervos" y no "señores", ya que el único Señor es Cristo, quien es el único que merece ser alabado por todo lo que hace por nuestro medio. Como decía el Bautista, "es preciso que él crezca y yo disminuya" a los ojos de los demás (Jn 3, 30). En la medida en que cedemos a esta tentación, el Señor queda excluido y nuestro servicio por los demás se convierte en una ocasión, no de procurar su gloria, sino la nuestra. Porque una cosa es aceptar la aprobación de los demás como de la mano del Señor y agradecérsela a él, y otra cosa es desearla desordenadamente y condicionar a ella nuestro servicio. Lo mismo tenemos que decir del deseo de los honores y de los cargos honoríficos. Hay que desear siempre el servir y no el dominar, según el consejo del Señor a los apóstoles: "los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos. No ha de ser así entre vosotros" (Mt 20, 25-28).

Después de las "avideces", consideramos las tendencias que vienen "de abajo". O sea, nuestras agresividades.

Nuestras agresividades

Hay que despertar —dice san Buenaventura— el aguijón de nuestra conciencia. Para ello, conviene recordar nuestros pecados, reprochándonos la multiplicidad y variedad de nuestras negligencias, nuestras avideces y nuestras agresividades. Nuestras agresividades se manifiestan en **la irritabilidad**, en **la envidia** y en **el resentimiento**."

La irritabilidad se manifiesta en un triple comportamiento en el que el espíritu se descontrola cada vez más en sus reacciones. En primer lugar, una hostilidad razonada que se manifiesta en la actitud exterior y en el tono del lenguaje que expresa distancia, frialdad calculada o indiferencia estudiada. Luego, una hostilidad que llena de tal manera el corazón que nos hace prorrumpir en injurias o en miradas furibundas. En fin, una hostilidad que nos inspira diversas formas de dañar y que nos hace buscar la manera de ponerlas en práctica. Cualquiera de estas hostilidades contradicen el espíritu y la letra del Evangelio, que nos aconseja amar a nuestros enemigos y a no desearles el mal sino el bien (Mt 5, 44; Lc 6, 25. 35: "Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen"). No nos dejemos engañar por "el látigo de cuerdas" que usó el Señor (Jn 2, 15) ni por los "¡ay de vosotros!" que dijo el Señor contra los escribas y fariseos (Lc 11, 42-52), ni por la conmoción interior del Señor que se manifiesta de alguna manera ante la actitud de sus adversarios o de los mismos discípulos (Mc 1, 41; Jn 11, 33; 12, 27), porque en todas estas manifestaciones el Señor busca el bien de alguno y no el mal de nadie. Así como hay un temor bueno que lleva a la vida y un temor malo que lleva a la muerte (2 Cor 7, 8-13), así también hay una "ira santa" y una ira que no lo es, sino muy mala. No creamos con facilidad que nuestra ira es "santa".

La envidia, que es una de las formas más repugnantes de egoísmo y que nos lleva a entristecernos con la prosperidad ajena, a alegrarnos con los fracasos de los demás o a mostrarnos insensibles ante las necesidades de los otros. Mezcla de avidez y de agresividad, mira al "tener" o la "carencia" de los demás. Pero es un "tener" que se experimenta como una carencia propia, como una frustración personal y esta es la que provoca la agresividad. En cambio, todo lo que frustra al prójimo es experimentado como si fuera, para uno mismo, una "posesión", por el sólo hecho de no poseerlo el prójimo. El extremo de esta perversión es ser extraño a todo sentimiento de piedad o compasión y el ser incapaz de aliviar cualquier necesidad ajena, material o espiritual.

El resentimiento -forma generalizada de la agresividad- es el origen de todas las sospechas, de todos los pensamientos malignos, de todas las detracciones. A este extremo llega quien se niega a reconocer su propia culpabilidad: quien se niega a sentirse sanamente culpable —o sea, sin "sentimiento de culpa"— termina por transferir toda la culpabilidad al prójimo, cualquiera este sea. De aquí la actitud desconfiada, rencorosa para con el prójimo, acusándolo de disimular sus vicios, interpretando interiormente todas sus acciones, gestos, palabras, echándolas a mala parte. Por este camino se llega incluso a emprenderla con Dios, a quien se "le echa en cara" todo lo que nos falta. **La "ira santa" es distinta de la ira mala**. Porque es evidente que el Señor experimentó la ira, que por ser de él es santa. En realidad, condena al pecado, pero no al pecador. Por eso, su condena del pecado es justa, porque busca el bien del pecador, apartándolo de su pecado. Esto está patente sobre todo en la condena del adulterio, pero no de la adúltera sorprendida en su adulterio, que fue llevada por los escribas y fariseos para que fuera condenada por el Señor. Al final de la escena, cuando se van los acusadores porque ninguno de ellos se sintió "sin pecado" Jn 8, 7-8), "se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose, Jesús le dijo: 'Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?'. Ella respondió: "Nadie, Señor". Jesús le dijo: "Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más" (Jn 8, 9-11).

SEGUNDA

SEMANA

DE E.E.

La oración en la Segunda Semana

Reflectir para sacar provecho (EE 106)

En las contemplaciones de la Segunda semana —y hasta la Cuarta—, san Ignacio recomienda, al ver a las personas, oír lo que dicen y mirar lo que hacen, "*reflectir para sacar provecho de la tal vista, de sus palabras, y de cada cosa de estas*" (EE 106-108 y en otros números de la 2ª semana hasta la 4ª semana).

¿En qué puede consistir este "reflectir" ignaciano? Puede ser que se trate de un trabajo similar al de las meditaciones de la Primera semana, pero aplicado al texto evangélico del cual sale la materia de las contemplaciones de las semanas siguientes. "Traer la memoria (sobre la escena que se contempla) y luego el entendimiento, discurriendo; luego la voluntad, queriendo todo esto memorar y entender para más sentir el misterio que contemplo." Puede servirnos considerar la actitud que María, la madre de Jesús, tomaba —como dice Lc 2,19.51— en diversas escenas de la infancia del Señor. Como dice el evangelista (sin duda, por testimonio de la misma Virgen): "María guardaba todas estas cosas y las meditaba (symballousa) en su corazón" (2, 51). En esta ocasión se trataba de algo difícil de comprender: que el Niño se hubiera quedado en el templo sin decirles nada a ellos y que luego viviera "sujeto a ellos". Consiguientemente, debe ser un "reflectir" envuelto en petición al Señor de su luz y de su gracia para comprender. De aquí que no convenga dejar la petición de cada contemplación ("conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga", EE 104) para el comienzo de la contemplación, sino que se la debe reiterar durante el curso de la misma.

Lo mismo el coloquio, que no debe quedar para el final de la contemplación, sino para cualquier momento de ella, "pidiendo según en sí sintiere" (109). Es decir, cuando se siente que no se penetra el misterio —como María cuando oyó a los pastores o cuando recibió en el templo la respuesta de su hijo y no la comprendió (Lc 2,50: "ellos no comprendieron la respuesta que les dio"), pedir y pedir, al mismo Señor, gracia de él para poder penetrar más el misterio que se contempla. Sería un "reflectir" de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad, pero envuelto todo ese trabajo en oración de petición, reconociendo que el penetrar el misterio del Señor no depende sólo ni principalmente de nuestro esfuerzo —por importante que este sea—, sino que depende en primer término del Señor, por tratarse de un don o gracia que hay que conseguir pidiéndolo.

Lo que la Virgen hacía es expresado por Lucas con un verbo especial, propio de él en el Nuevo Testamento, que significa una reflexión intensa sobre un problema difícil. Es, en este caso, una reflexión religiosa e íntima, llena de misterio en su humana oscuridad, que se realiza "en el corazón". Literalmente significa "poner junto"; de aquí, "conferir"; de donde "ponderar", "reflexionar sobre". O bien, tratar de entender y de interpretar dándole vueltas en el corazón. María es así el prototipo de los que oyen la palabra de Dios como la semilla que cae en buena tierra (Lc 8,15), de "los que después de haber oído conservan la Palabra con corazón bueno y recto y dan fruto con perseverancia".

Lo que san Ignacio pretende con su "reflectir para sacar provecho", semeja el procedimiento que los exégetas dicen que usó Lucas en su Evangelio de la infancia (Lc 1-2): está plagado de referencias implícitas al Antiguo Testamento, de alusiones que son —cada una— evocación y sugerencia de un mundo de antiguos textos, convocados todos ellos como testigos. ¿Acaso Jesús no había invocado, en su vida terrena, el testimonio de las Escrituras: "Escrudiñad las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí" (Jn 5, 39)? Esta investigación meditativa de la Escritura no es inventada por Lucas. Es un quehacer de la sabiduría de Israel y al que la práctica lo proclama el salmista "bienaventurado" (Sal 1,1-2).

Obedecía a ciertas normas y tenía su nombre: **midrash**, que era una búsqueda o penetración del texto sagrado, para encontrar en él su explicación profunda y su aplicación práctica. Es estudio meditativo para buscar en la Escritura inspiración de la conducta —y entonces se llama halakáh: camino, ruta— o es meditación del sentido salvífico de un acontecimiento narrado en la Escritura. Y entonces se llama haggadá: anuncio de hechos, narración, mensaje. Midrash es, a menudo, una reflexión que tiene por objeto responder a un problema o a una situación nueva, surgida en el curso de la historia del pueblo de Dios; incorporar a la revelación un dato nuevo, prolongando con audacia las virtualidades de la Escritura. El midrash invade en Israel la vida cotidiana, se hace estilo proverbial que colorea la conversación, no sólo la culta sino también la popular y la doméstica. Hay una santificadora contaminación de los temas profanos por los que el israelita oye en la sinagoga sábado a sábado. Toma y acomoda expresiones del texto sagrado a las situaciones de la vida y hace de la Escritura vehículo y medio de su comunicación. Crea un estilo alusivo, metafórico, indirecto; estilo de familia, ininteligible para el no iniciado en la Escritura. Es en ese estilo de arcanas alusiones que habla Gabriel —según Lucas— a María, parafraseando el texto de un oráculo profético de Sofonías: "Alégrate, Alégrate, María, objeto del favor de Dios. Yahveh es rey de Israel El Señor (está) en ti, contigo. No temas Jerusalén, No temas, María. Yahveh, tu Dios, está dentro de ti, Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo y lo llamarás: valiente salvador, Yahveh salva, rey de Israel en ti. Él reinará (Sof 3,14-17 y Lc 1,28-33).

Uno de los procedimientos corrientes del midrash consiste en describir un acontecimiento actual o futuro a la luz de uno pasado, retomando los mismos términos para señalar sus correspondencias y compararlos. Es el procedimiento que usa el libro de la Consolación (Déutero-Isaías) que, para hablar de la vuelta del exilio, usa los términos de la liberación de Egipto (Éxodo): Dios se apresta a repetir la hazaña liberadora de su pueblo. Son como "reminiscencias" del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento y, más en general, de otros textos de la Escritura en el texto que se está contemplando.

¿Cómo lograrlo hoy en día? Una manera podría ser leer repetidamente el mismo texto, como quien trata de memorizarlo. Así se facilita el recuerdo espontáneo de citas y alusiones que se evocan unas a otras, casi sin el menor esfuerzo, por el solo hecho de la similitud de las palabras: cada palabra se engancha, digamos, con otra u otras, y se forma así un discurso que no sigue un orden lógico, sino del corazón.

Estas "reminiscencias" pueden verse facilitadas si se tienen en cuenta las referencias que, por ejemplo, la Biblia de Jerusalén hace, sea al margen del mismo texto, sea en nota al pie de página.

Así se entiende mejor que la contemplación ignaciana —por el "reflectir para sacar provecho"— desemboque como naturalmente en la "aplicación de sentidos". Pero, en definitiva, no es el hombre quien nos enseña a orar, sino el Espíritu Santo que está en nosotros y que en nosotros "intercede con gemidos inefables" (Rom 8, 26), "pues nosotros no sabemos orar como conviene y el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza" (ibid.). Porque no se puede "dar forma ni modo alguno de orar" (EE 238), sino solamente disponer el ánima para que escuche al Espíritu, único maestro de oración.

El fruto o provecho que sacamos de la oración

En la Anotación 2 de sus Ejercicios, san Ignacio nos habla del "**fruto espiritual**" que podemos esperar de nuestra oración reiterada (EE 2). En las contemplaciones de la Segunda semana nos habla con frecuencia y nos recomienda "**reflectir para sacar provecho**" (**EE 106**). ¿De qué "fruto" o "provecho" se trata? Hay un fruto o provecho particular, propio de cada hora de oración en los Ejercicios, que viene indicado en la "petición" de la oración —señalada siempre por san Ignacio— y que depende del "tema" escogido para la hora de oración (por ejemplo, EE 48): "vergüenza y confusión de mí mismo"); o en el coloquio, señalado al final de casi todas las horas de oración (por ejemplo, EE 61: "dando gracias a Dios nuestro Señor").

Fuera de Ejercicios, uno mismo puede fijarse lo que pretende puede ser el fruto o provecho que espera de la oración retirada que hace; fruto o provecho que puede estar inspirado por las necesidades que descubre en la misma acción. Esta sería una de las maneras de practicar aquel "círculo de oración y acción" del cual habla con frecuencia el P. Nadal SJ, cuando explica el ideal ignaciano de "encontrar a Dios en todas las cosas", o sea, el llegar a ser "contemplativo a la vez en la acción". O lo que san Pedro Fabro SJ dice, en su Memorial (nn. 126- 128), acerca de "los buenos deseos de la oración que son caminos que disponen a las buenas obras, y al contrario, de las buenas obras que son como caminos para los buenos deseos". Es decir, de las relaciones que se pueden dar entre oración y acción y viceversa. Pero hay, además, un fruto o provecho general que se puede —y se debe— procurar en todo tiempo de oración retirada: que el encuentro con el Señor, logrado durante la oración retirada, se continúe en la acción subsiguiente. Porque debe darse continuidad entre oración y acción, ya que en ambas está presente Dios nuestro Señor, que quiere que en un momento hagamos nuestra oración retirada y que en otro momento actuemos "en el mundo" en que vivimos, aunque no seamos "del mundo" (Jn 17,).Este continuar en la acción con la presencia del Señor, propia de toda oración retirada (EE 75), es una gracia que no depende sólo de nuestro esfuerzo o industria, sino también —y sobre todo— del Señor. Por eso hemos de pedirla y pedirla, hasta lograrla en una medida cada vez mayor.

Como decía un clásico de la espiritualidad franciscana, llamado Santiago de Milán: "el que quiere tener una vida contemplativa con la activa, de manera que contemple a su Señor en todas las cosas que hace", tenga en cuenta "que esto lo conseguirá, más por gracia divina que por alguna industria humana" (El estímulo de amor, cap. VII). Aunque —añadimos nosotros— no se puede descuidar la "industria humana", por aquello que dice Ignacio en sus Constituciones: Dios nuestro Señor "quiere ser glorificado con lo que él da como Creador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural" (Const. 814). Y añade el mismo Santiago de Milán: "Y si sucediera —como sucederá sin duda— el apartarse de esta noble forma de vida (de esta vida activa a la vez contemplativa), trate el hombre de volver al momento a la misma; y esto lo ha de hacer tantas veces, hasta que llegue a ser para él como un hábito." Y no considere perdido todo el tiempo que uno emplee en adquirir este "hábito", sino muy bien aprovechado.

Nuestra oración nos debe inclinar a la acción y dar como fruto un dinamismo en la acción. Pero ello no debe implicar un desasimiento de las cosas espirituales durante la acción o una pérdida del espíritu de devoción adquirido en las horas destinadas inmediatamente al trato con Dios. "No quiero —dice Nadal— que seas espiritual y devoto solamente cuando celebras misa o estás en la oración. Quiero que entonces seas también devoto y espiritual cuando estás en la acción, para que en todas tus obras resplandezca la fuerza plena del espíritu y de la gracia y de la devoción."

Cuando uno deja Jerusalén, es decir la oración, y baja a los ejercicios de la vocación –vida cotidiana- , entonces debe cuidar no le acaezca lo que al samaritano que, bajando de la ciudad de

Sión a Jericó, fue despojado de sus bienes y quedó maltrecho en el camino. Los dones que se reciben en la oración hay que procurar no perderlos por negligencias: 'estás en Jerusalén cuando recibes los dones; mira que después no bajes a Jericó, a los pensamientos y acciones pasajeros y mudables. Pero si tienes que salir al ejercicio de tu vocación, entonces pon gran cuidado y diligencia en retener el sentimiento de Jerusalén, esto es, el sentimiento de los dones de Dios.

Esta es la idea que se repite no raras veces en los escritos de Nadal bajo una fórmula que intitula "las reliquias de la oración". Es una acomodación del Salmo 75, v. 11 a los sentimientos espirituales derivados de la oración, que han de permanecer después durante el día. Con estas 'reliquias de la oración', o con la participación de la oración, es como se debe entrar en la acción, cuanto sufriere la fragilidad de nuestra naturaleza; y así, 'cuanto con la gracia de Jesucristo se alcanza, la ilustración del entendimiento y el buen afecto de la voluntad y la unión persevere, acompañe y guíe todas las operaciones, en modo que en todo (es decir, sea en la oración, sea en la acción) se halle Dios nuestro Señor'." (P. Nadal SJ). Y en otro texto dice Nadal que, para tratar y hablar de cosas espirituales e interiores, se puede uno "mucho aprovechar de las reliquias de la oración para tratar con firmeza y certidumbre, como el que tiene mucha ciencia, que habla como señor". "Para describir este ideal de acción apostólica (o sea, la acompañada de la oración), se servía Nadal —continúa diciendo nuestro comentarista— de la visión beatífica en los ángeles y santos del cielo, que no impide, antes ayuda, sus potencias para actuarse en la voluntad de Dios. Todo les proviene de la plenitud de su bienaventuranza; y esto es lo que deberíamos imitar en esta vida, que saliéramos a nuestra actuación exterior en virtud de la unión con Dios por la caridad y gusto de aquella unión con Cristo. Explicado de esta suerte el ideal de la oración, poco esfuerzo le costaba a Nadal ponderar que la oración ignaciana ayuda a la ejecución y que se procura que la oración de extienda a la práctica, de modo que las reliquias de la oración, residuos de la oración ayudan en la acción."

San Gregorio Magno, en su Homilía 5 a Ez 1,12-14 (n. 12), explica que podemos permanecer fijos en la vida activa, mientras que en la vida contemplativa: "…de ninguna manera podemos permanecer con el alma atenta. Cuando dejamos nuestra indolencia y avivamos en nosotros el deseo de obrar bien —continúa diciendo el santo—, ¿A dónde vamos sino a la vida activa? Pero cuando de la vida activa subimos a la contemplativa, como el alma no puede permanecer largo tiempo en la contemplación, sino que todo lo eterno, que se ve como en un espejo y en un enigma, lo ve como a hurtadillas y de paso, el ánimo, por su misma debilidad, rechazado de lo inmenso de tanta grandeza, retorna a sí mismo. Y es necesario que vuelva a la vida activa y que se ejercite continuamente en practicar obras buenas, para que, cuando ya no puede levantarse a contemplar lo celestial, no rehuse después obrar el bien, y así suceda el volver, con sus buenos actos, a levantarse a la contemplación, y del pábulo de la verdad contemplada, reciba el alimento del amor. Y porque, debido a la debilidad de la corrupción, no puede mantenerse mucho tiempo en la contemplación, volviendo de nuevo a las buenas obras, se apacienta con el recuerdo de la suavidad de Dios, y se nutre exterior- mente con los buenos actos, e interiormente con los buenos deseos."

En El Memorial de **san Pedro Fabro**, quien, hablando de las relaciones entre la oración y la acción, entre los deseos y la actividad por Dios, dice:

"*Como pensase algo sobre el modo de orar bien y sobre algunos modos de bien obrar, y también de qué manera los buenos deseos de la oración son como caminos que disponen a las buenas obras, y al contrario, las buenas obras como caminos para los buenos deseos, advertí aquí y con claridad sentí que, quien en espíritu busca a Dios en las buenas obras, ese mejor lo encuentra después en la oración, que no lo encontraría si lo buscara primero en la oración, para después hallarlo en las obras, como se hace con frecuencia. Quien busca y halla el espíritu de Cristo en las buenas obras, adelante más sólidamente que quien eso mismo negocia solo en la oración; y esto es así porque, quien tiene a Cristo en la obra y quien lo tiene en la oración, están*

frecuentemente el uno respecto del otro como el que tiene a Cristo en el efecto y el que lo tiene en el afecto. Preciso es, pues, hacer fuerza y pelear principalmente en quebrantarse y pelear fuertemente en vencerte y disponerte a recibir todo bien por medio de las buenas obras, porque de aquí experimentarás que esta es la mejor preparación para la oración… Debe tu vida de tal manera haberse con Marta y María, de tal modo esforzarte a las pías obras y a la oración, y finalmente de tal manera unirse la vida activa y la contemplativa que, si te ejercitares en la una, no por lo que ella en sí es —como frecuentemente sucede— sino como medio para llegar a la otra; es decir, si procurares oración como medio para bien obrar, o al contrario, el bien obrar como medio para la oración, digo que, cuando estas dos cosas, ordenadas la una a la otra, creyeras debes procurar, será lo mejor —hablando más en universal— que ordenes todas tus oraciones al tesoro de las buenas obras, que no al revés, es decir, que dirijas todas tus obras a hacer tesoros por medio de tus oraciones. Otra cosa sería — termina diciendo Fabro— en el que lleva una vida puramente contemplativa, cuyo fin es ejercitarse en acumular tesoros de divino conocimiento y amor, para quien no es menester demandar gracias como las que necesitan los que se ocupan en la acción. Porque estos tienen muchas funciones y responsabilidades sobre sí, y cerca de sí, y dentro de sí, y delante y detrás, para todo lo cual necesitan de diversas virtudes al obrar" (Memorial, nn. 126-128).

La Oración de la 2ª SEMANA

San Ignacio, que en la Primera semana de Ejercicios ha hablado solamente de "meditación", en la Segunda semana comienza a hablar sobre todo de "contemplación" y de "aplicación de sentidos". ¿Qué nos quiere indicar con este cambio en la manera de expresarse sobre la oración en los Ejercicios?

Para san Ignacio, "**NO se puede dar forma ni modo alguno de orar**" (EE 238), sino solamente aparejar y disponer el "**ánima (o persona) para que la oración sea acepta**" a Dios. La oración —esa elevación de la persona a Dios y su diálogo o conversación con él— es asunto peculiar del Espíritu, Maestro de oración, que socorre nuestra incapacidad y nos hace orar "como conviene" (Rom 8, 15-16 y 26-27). "Meditación" es un modo de disponer y aparejar a la persona mediante el empleo de "las tres potencias" (memoria, inteligencia, voluntad) sobre una materia "invisible" como los pecados (cf. EE 47; como lo es toda verdad de fe), para que pueda entrar en diálogo o conversación personal con Dios o con los santos (sobre todo, con la Virgen, Ef 61, 63 y ss). Esto supuesto, entramos en **la contemplación y aplicación ignaciana de sentidos**, y sus diferencias con la meditación y entre sí.

La contemplación: versa sobre la vida de Cristo, tal cual esta nos es proclamada por el Evangelio. Y no se aplican las "tres potencias" —al menos, de una manera explícita y consciente— sino que se tienen en cuenta las personas —o personajes evangélicos—, viéndolas, oyéndolas hablar y mirando lo que hace (EE 106-109). Ahora bien, este ver, oír y mirar es un trabajo de la imaginación, iniciado en la "composición de lugar" (EE 47, 103), que se debe continuar durante el curso de la contemplación ignaciana. Este trabajo de la imaginación —que no se da demasiado en la meditación, salvo en la "composición de lugar" y en otros momentos en que el Espíritu lo inspire— caracteriza a la contemplación ignaciana. Por eso san Ignacio recomienda que, durante toda la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, el ejercitante ha de hacerse como "un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos —a los personajes del Evangelio- contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente se hallase" (EE 114). Esto no se puede hacer sino con la imaginación, por la distancia de tiempo que nos separa de los hechos evangélicos. Ayudándonos con nuestra imaginación, podemos contemplar al "Jesús de la historia", como hoy se dice, y conversar con el "Cristo de la fe" a través de él. Pero lo que caracteriza —por el uso de la imaginación— a la contemplación ignaciana es el "Jesús de la historia". De modo que con toda verdad podemos decir que la contemplación ignaciana es más la contemplación del Jesús de la historia" que la del "Cristo de la fe".

La aplicación ignaciana de los sentidos: versa también sobre los Evangelios. Así que, desde este punto de vista, no se diferencia de la contemplación tal cual la recomienda san Ignacio. La diferencia la podemos encontrar si advertimos que para san Ignacio hay dos tipos de sentidos que se pueden aplicar a la vida del Señor: los sentidos de la imaginación (ver, oír, mirar) y los sentidos espirituales. Es decir, los de la fe, la esperanza y la caridad. Los sentidos de la imaginación se aplican al "Jesús de la historia" y los espirituales, al "Cristo de la fe". Esto supuesto, si dijimos que en la contemplación ignaciana se usan más los sentidos de la imaginación, en la aplicación ignaciana de los sentidos se usan más los sentidos espirituales. Es decir, este último "modo" de orar versa más sobre el "Cristo de la fe" que sobre el "Jesús de la historia".

En ambos modos de orar —**contemplación y aplicación de sentidos**— se tiene en cuenta tanto al "**Jesús de la historia" como al "Cristo de la fe**". En la contemplación, por ejemplo, se tiene en cuenta al "Cristo de la fe" en la Tercera adición —o mirada del Señor (EE 75), que es la del Señor resucitado y glorioso— y lo mismo en el coloquio final (EE 109). En la aplicación de sentidos se comienza por los sentidos de la imaginación, viendo "…las personas con la vista

imaginativa" y oyendo "con el oído de la imaginación lo que hablan o pueden hablar" (EE 122 y 123). De aquí se pasa a "oler y gustar con el olfato y el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima (o persona) y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla" (EE 124), cosas todas que sólo se pueden hacer con los sentidos espirituales de la fe, la esperanza y el amor. Pero en **la contemplación** ignaciana se tiene en cuenta más al "**Jesús de la historia**" y en **la aplicación ignaciana de sentidos** se tiene en cuenta más el "**Cristo de la fe**". Para explicar la diferencia entre contemplación y la aplicación de sentidos espirituales hemos recurrido a la distinción entre el "Jesús de la historia" y el "Cristo de la fe".

Esto no quiere decir que el "Jesús de la historia" quede reducido al personaje que vivió y murió en la tierra, ni que el "Cristo de la fe" no pertenezca a la historia. Ambos se distinguen, pero están indisolublemente unidos. Forman una doble dimensión de una Verdad cuyo significado sigue siendo único. No es posible encerrarse en una alternativa: el "Cristo de la fe" actual o el "Jesús de la historia" pasada. Hay continuidad entre uno y otro, continuidad dada por el Espíritu que nos hace hacer oración con uno y con otro: en el "Cristo de la fe" se actualiza, mediante la acción del Espíritu, el "Jesús de la historia" pasada (Jn 14, 26: "el Espíritu Santo os recordará todo lo que yo os he dicho"). Esta actualización del uno en el otro se indica implícitamente en la petición ignaciana, común a la contemplación y a la aplicación de sentidos: en ambos modos de orar, se pide "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre en la historia, para que más la ame y le siga" como "Cristo de la fe". Además, en el modo de orar ignaciano se parte de los acontecimientos del "Jesús de la historia", para llegar al "Cristo de la fe". Se comienza por un conocimiento externo del "Jesús de la historia"; se comienza por la "historia" (EE 2) o "historia de la cosa que tengo que contemplar" (EE 102), que es un conocimiento externo del pasaje evangélico en cuestión, que quien da los Ejercicios debe "narrar fielmente, discurriendo solamente por los puntos —ver las personas, oír lo que dicen, mirar lo que hacen— con breve o sumaria declaración" (EE 2). Y de aquí se pasa al conocimiento y al diálogo o conversación con el "Cristo de la fe" (que es, a la vez, el "Jesús de la historia").

Este proceso del uno al otro se inicia con el trabajo del hombre —ayudado siempre por la gracia de Dios— y se termina con el trabajo del Espíritu Santo, Maestro de oración: "Él os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn 14, 26). Como primera etapa de la aplicación de sentidos mencionamos los sentidos de la imaginación y a estos mismos los hemos usado preferentemente en la contemplación ignaciana. Ahora bien, existe una "alergia" respecto del uso de la imaginación en la oración, una reacción exagerada en contra de la imaginación en la vida de oración. Sin entrar en detalles, diría, en general, que la raíz de esta alergia nos viene de una tradición espiritual excesivamente intelectualista y abstracta que ha visto, en todo lo que sea imagen o imaginación, un obstáculo para encontrar a Dios en la oración.

Sin embargo, ya entre los Padres encontramos testimonios antialérgicos. Es sobre todo el hecho de la encarnación de Cristo lo que lleva a los Padres a reflexionar sobre el valor cristiano de la imaginación y de la imagen en el camino hacia el encuentro con Dios: "Puesto que Cristo ha nacido del Padre indescriptible, no puede tener imagen —nos dice san Teodoro Estilita—. Pero, en el momento en que Cristo ha nacido de una madre descriptible, tiene ya naturalmente una imagen, que corresponde a la de su madre. Y si no pudiera ser representado por el arte (o por nuestra imaginación), entonces habrá que decir que nació solamente del Padre y que no se ha encarnado. Pero esto es contrario a toda la economía divina de nuestra salvación." A pesar de ello, la alergia iconoclasta perdura en nuestros días y cuando en instrucciones sobre la oración se habla de las ventajas de usar de imágenes o de la imaginación, no es raro encontrar personas que dicen: "No tengo imaginación". Con ello nos quieren decir que su imaginación ha dejado de ser activa, es decir, no tiene fuerza creadora ni dinamismo que colabore constructivamente, integrándose con las restantes facultades (memoria, inteligencia, voluntad). En el polo opuesto,

no es raro encontrar tal desarrollo monstruoso de una imaginación pasiva, que se limita simplemente a recibir las imágenes que le impone la vida moderna, la civilización del consumo.

Como las demás facultades humanas, la imaginación es, en sí misma, indiferente, es decir, ambivalente. Esto significa que podemos empobrecerla o exagerarla, servirnos de ella como un poder creador o destructor (en las distracciones durante la oración), utilizarla para el bien o para el mal. Cristo nos da ejemplo de un buen uso de la imaginación: en las parábolas está poniendo a nuestra disposición sus propios recursos de imaginación humana para ayudarnos a captar mejor su mensaje.

Es interesante ver la imaginación orante en los santos: los que más se distinguen en el uso de la imaginación no son precisamente los menos "intelectuales". Santa Teresa de Jesús da consejos y orientaciones prácticas sobre el uso de la imaginación, sobre todo al hablar de la humanidad de Cristo: la representación imaginativa de Cristo —dice— ayuda en todos los grados de oración; es un método sólido para los comienzos y un modo fácil de avanzar hacia los otros grados de una oración más profunda. La gran apología de la imaginación de la oración la hace en el capítulo 22 de su Vida (n. 6).

La Contemplación en la 2ª SEMANA

En las dos primeras contemplaciones de la Segunda Semana (**Encarnación y Nacimiento**), san Ignacio presenta las **pautas de una "contemplación"** de un "misterio" de la vida del Señor, que son parecidas a las indicadas para una "meditación" de la Primera semana, pero que tiene sus diferencias, debidas al cambio de la materia de la oración y a los diversos objetivos de la misma. Comienza, como todo "ejercicio" (oración, examen…) con la consideración de "cómo Dios nuestro Señor me mira, etc." (EE 75). Y debo detenerme en esta consideración, "sin tener ansia de pasar adelante, hasta que me satisfaga" (EE 76). A partir de este momento, vamos a convivir con el Señor, como lo hicieron los apóstoles y discípulos durante su vida mortal. Pero nuestra convivencia con él es aún mayor, porque ahora vive resucitado y glorioso a nuestro lado, sin las limitaciones que, antes de su resurrección, tenía su presencia entre los hombres.

Sigue la oración "acostumbrada y preparatoria" (EE 101 y 110) que es la misma que la realizada en la Primera semana (y será la misma en la Tercera y en la Cuarta semana) y que consiste en "pedir gracia a Dios nuestro Señor (cuya mirada acabamos de experimentar fija sobre nosotros) para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 46). El "servicio alabanza de su divina majestad" es, como vimos en el Principio y fundamento, el fin u objetivo que Dios ha pretendido en la creación del hombre —de cada hombre— y debe ser el fin u objetivo de toda actividad humana. Para poder cumplirlo así debemos pedirle su gracia, porque "sin mí, nada podéis hacer" (Jn 15, 5). Debemos convencernos de que su Espíritu "viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene, más el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables" (Rom 8, 26); de modo que incluso el "pedir para orar como conviene" no podemos hacerlo solos, sin ayuda del Espíritu del Señor.

Sigue el "primer preámbulo", con la "historia de la cosa (o misterio) que tengo que contemplar" (EE 102). Es el Evangelio que tengo que contemplar. Pero conviene no sólo leer el mismo Evangelio, sino también las observaciones que san Ignacio añade de su propia cosecha. Por ejemplo, en la "historia" de la contemplación de la encarnación, nos habla de "las tres Personas divinas que miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina que la segunda persona se haga hombre, para salvar al género humano" (EE 102). Y, en la "historia" del nacimiento, habla de una asna, un buey y una ancilla (esclava), "como se puede meditar píamente" (EE 111). Más aun, en la serie de los "Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor", que trae al fin del libro, añade al pasaje evangélico (Lc 2, 1-7), como tercer "punto", que "llegóse una multitud del ejército celestial que decía: gloria a Dios en el cielo" (EE 264), tomado de v. 13-14, pasando por encima de los pastores, que contemplará en otra contemplación (EE 265).

El segundo "preámbulo" es la "composición viendo el lugar" en el cual se desarrolla el "misterio" evangélico y que depende, por tanto, del pasaje que se contempla. Esta vista es de la imaginación, pero puede ser ayudada con una estampa o pintura. Decimos "ayudada" y no suplida porque en esta "composición viendo el lugar" conviene imaginarse a uno mismo como un personaje más del Evangelio, como veremos a continuación, cuando consideremos los "puntos" que luego se detallan, donde se habla de ver las personas…" (EE 114). Lo mismo podríamos decir del "oír lo que hablan…" (EE 107) y del "mirar lo que hacen" (EE 108).

Es importante que el que contempla se considere como un personaje más del Evangelio y no sólo como espectador, sino "haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase" (EE 114). Porque este imaginarme "como si presente me hallase nos prepara para la "aplicación de los sentidos espirituales", que es un modo de orar al que nos puede llevar la gracia del Espíritu. Es

una actualización del misterio evangélico que comienza en el orden de la imaginación y nos lleva, como de la mano, a una actualización del orden de la fe, la esperanza y la caridad o amor.

El "tercer preámbulo" o petición: "será aquí demandar conocimiento interno del Señor, para que más le ame y le siga" (EE 104). Es la petición inicial, propia de toda "meditación" o "contemplación" y que durante toda la Segunda semana nos hace pedir "conocimiento interno". Es decir, un conocimiento tal del Señor que nos haga "poner por obra la palabra —del Señor—", no contentándonos "sólo con oírla" (Sant 1, 22 ss.). Porque hay, por así decirlo, como dos conocimientos de Dios. Uno, que proviene del ejercicio de mi inteligencia: no exento de valor, puede ser una sana propedéutica para la etapa siguiente. Y existe otro conocimiento, el conocimiento "bíblico" de Dios, que no es mero conocimiento intelectual sino amor (Os 2, 22), amor que se manifiesta "más en las obras que en las palabras" (EE 230) y que, por tanto, implica cumplir sus "mandatos", que no son meramente los que se enumeran en el decálogo (Éx 20, 1-17), sino —sobre todo dentro de los Ejercicios de san Ignacio— los que se llaman tradicionalmente "consejos", que el Señor manifiesta a cada uno distinguiéndolo de los demás Un 15,16) y que no son meramente uno de los tres consejos "evangélicos" —de castidad, pobreza y/u obediencia— sino alguna de esas "muchas exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento (del decálogo), indicando no sólo lo que es 'necesario' (para tener en herencia la vida eterna, como dice Mc 10, 17), sino lo que es 'mejor'. Así, por ejemplo, la exhortación a no juzgar (Mt 7,1), a prestar 'sin esperanza de remuneración' (Lc 6, 35), a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo (Mt 5, 40-42), a invitar al banquete a los pobres (Lc 14,13-14), a perdonar siempre (Mt 6,14- 15) y tantas otras" (Juan Pablo II, Redemptionis donum 9). Este "conocimiento interno del Señor" es muy importante en los Ejercicios. Por eso es objeto de reiteradas peticiones durante toda la Segunda semana de los Ejercicios de san Ignacio.

Siguen tres "puntos" o consideraciones, que no son —como los de la serie de "Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 261 y ss.)— sucesivos, sino que se han de hacer, ya uno, ya otro, según la gracia le inspire a cada uno. El primer punto es "**ver las personas y reflectir para sacar provecho de la tal vista**" (EE 106). El segundo punto es "**oír lo que hablan las personas y reflectir después para sacar provecho de sus palabras**" (EE 107). El tercer punto es "mirar lo que hacen las personas y después reflectir para sacar algún provecho de cada cosa" (EE 108). Estos puntos —que no se han de considerar sucesiva sino indistintamente, según la gracia inspire— están envueltos en un "reflectir para sacar provecho". "Reflectir" que correspondería al de la Virgen madre quien, como dice Lc 2, 19 y 51, "guardaba todas estas cosas (que contemplaba de la vida de su Hijo) y las meditaba (es decir, les daba vueltas) en su corazón", tratando de encontrar en todo lo que se contempla el mensaje que tienen para nosotros; su gracia interior, propia de cada misterio; lo que ese misterio me dice en este momento, teniendo en cuenta mi vida actual y mi actual seguimiento del Señor, "para más seguir e imitar al Señor nuestro" (EE 109).

Más adelante, en la "aplicación de sentidos" (EE 121 ss.), que es la quinta contemplación del día de Ejercicios en la Segunda semana, se habla de "ver las personas con la vista imaginativa" (EE 122), "oír con el oído (imaginativo o espiritual) lo que hablan o pueden hablar" (EE 123), "oler y gustar con el olfato y con el gusto (espiritual) la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla" (EE 143) y, finalmente, "tocar con el tacto (imaginativo), así como abrazar y besar (no las personas, sino) los lugares donde las tales personas pisan y se asientan" (EE 125).

La "**aplicación de los sentidos**" no es sólo **imaginativa**, sino también **espiritual**. Es también el ejercicio de la fe, de la esperanza y del amor, "según fuere la persona que se contempla", ejercicio al cual se llega, no por propio esfuerzo, sino con la gracia del Espíritu, Maestro de oración. Porque —como dice Ignacio con mucha sensatez— todo lo que él nos dice de la

"manera de orar, es más dar forma, modo y ejercicios, cómo el ánima se apareje y aproveche en ellos, y para que la oración sea acepta, que no dar forma ni modo alguno de orar" (EE 238).

La contemplación termina con un coloquio, "pensando lo que debo hablar a las tres Personas divinas, o al Verbo encarnado, o a la Madre y Señora nuestra, pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro, diciendo un Padrenuestro" (EE 109). Este coloquio está colocado por san Ignacio al término de la contemplación; pero puede ser hecho en cualquier momento de la misma, porque nuestra oración es "coloquio" o diálogo o plática con Dios Padre, con nuestro Señor, el Hijo encarnado, con la Virgen, etc.

Todo lo anterior, o sea, nuestro "reflectir para sacar algún provecho…" (EE 106), es sólo para movernos a hablar con Dios nuestro Señor o con los santos y para encontrar, en este "reflectir…", materia para nuestra conversación. No olvidemos que, a veces, el coloquio puede ser triple y dirigirse primero a nuestra Señora —y terminar con un Avemaría—, luego al Señor —y terminar con un Alma de Cristo— y, finalmente, al Padre —terminando con un Padrenuestro— (EE 147), porque, aunque este consejo lo dé san Ignacio más adelante, a propósito de la meditación de las Dos banderas y siguientes (EE 159), puede adelantarse.

El 5º Ejercicio: "aplicación de sentidos" (EE 121-126)

En los Ejercicios, **cada día de oración termina con un "quinto ejercicio": "la** a**plicación de sentidos"**. ¿De qué sentidos se trata? ¿De los corporales, de los de la imaginación… o de los sentidos llamados —por la tradición, desarrollada por Orígenes— espirituales?

Hay una cierta ambigüedad en el lenguaje ignaciano: en EE 122 habla de "ver con la vista imaginativa"; pero en EE 124 dice "oler y gustar la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes", que no tienen nada de "imaginativo". Por esta ambigüedad los comentaristas se reparten en dos sentencias: una afirma que habla de los sentidos imaginarios; la otra, de los espirituales. En la práctica, parece que no se da diferencia de fondo entre las dos sentencias (a no ser que se entiendan exclusivamente) o, mejor dicho, parece que en el libro de Ejercicios se da un proceso, de modo que el ejercicio de los sentidos imaginarios llevaría— mediante la gracia— al ejercitante al ejercicio de los sentidos espirituales. Conviene conservar la ambigüedad o ambivalencia del texto ignaciano y dejar al mismo **Espíritu Santo** la elección del "sentido" —imaginario o espiritual— que en cada momento hay que ejercitar.

Aquí vale el principio enunciado en la Anotación 15: el que da los Ejercicios "deje que el **Espíritu Santo**, Maestro interior de la oración, le enseñe a cada ejercitante cómo le conviene practicar la "aplicación de sentidos". Como dice san Pablo: "Nosotros no sabemos orar como conviene; mas el Espíritu Santo viene en ayuda de nuestra flaqueza" (Rom 8, 26).

La aplicación de sentidos ignaciana viene a ser el ejercicio por antonomasia para captar la virtud especial del "misterio de Cristo". Vale decir, su realidad profunda y actual, que desborda la esfera de lo sensible y de lo imaginado y se sitúa en el plano teologal y espiritual. Lo propio del sentido espiritual de los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor, contemplados en los Ejercicios, **es el "conocimiento interno del Señor"** (EE 104 y ss). Este se alcanza teniendo el "**sentido**" de las personas por dentro; es decir, por su realidad íntima, **sólo accesible a la fe**, **a la esperanza y al amor** teologales.

Los "sentidos espirituales" mencionados por san Ignacio son:

El ojo espiritual o interior —más sintéticamente, "el ojo de la fe" (bien conocida es la expresión de san Agustín: la fe tiene sus ojos", en la Carta 120, 8) ve todas las cosas en la fe como obras o signos de Dios y manifestaciones de su gloria, "gloria que —Cristo— recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad" (Jn 1, 14). **El oído espiritual** alcanza, de una manera semejante, el sentido más profundo de las palabras —"que hablan o pueden hablar", EE 123— de los personajes evangélicos. Percibe en ellas no solamente una afirmación inteligible a la mente humana, sino la expresión de la verdad divina. Consciente a esta verdad hace que el espíritu se impregne de ella y reforme —según su norma— sus juicios y sus pensamientos. Oye, por ejemplo, el /raí—el "sí"— de la Virgen (Lc 1, 38) como el "sí" esencial de la creatura al Creador, que opera la identificación de la libertad creada con la Increada, como expresión de la entera disponibilidad que, de parte de la creatura, condiciona en cierta manera la obra de la encarnación. Así, todas las palabras de la Escritura descubren su plenitud, escuchadas —como lo son— con la ayuda del "mismo Espíritu con que se las escribió" (Vaticano II, DV, 12). **El olfato espiritual** percibe, según la frase feliz de san Ignacio, "la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima —o persona— y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla" (EE 124). Capta la santidad de Dios en lo que ella tiene de incomparable, de "separado", de absolutamente trascendente, de indefinible. Descubre, por una suerte de perspicacia, la atracción de las cosas de Dios, se guía —como por instinto— hacia las realidades sobrenaturales y se aparta —también instintivamente— de las cosas sensibles que ya no le dicen nada.

El gusto espiritual tiene los mismos efectos, pero en el sentido del gozo de la consolación y no del gusto de la atracción. Por él el corazón saborea el ser y la verdad divina, se llena de ellos, se nutre de ellos, no por una percepción abstracta de valores ideales, sino por una experiencia viviente y personal. Como dice san Agustín:

"*Si… el poeta —Virgilio— puede decir que 'cada uno va en pos de su aflicción', no por necesidad, sino con gusto; no por violencia, sino con placer, ¿con cuánta mayor razón no se podrá decir que es atraído a Cristo el hombre cuyo deleite es la verdad, y la felicidad, y la justicia, y la vida sempiterna, todo lo cual es Cristo? Los sentidos tienen sus gustos; y el alma, ¿no tendrá los suyos? Dame un corazón amante, y sentirá lo que digo. Dame un corazón que desee y tenga hambre; dame un corazón que se mire como desterrado, y que tenga sed, y que suspire por la fuente. Dame un corazón así, y este se dará cuenta de lo que estoy diciendo. Mas si hablo a un corazón que está del todo helado, este tal no comprenderá mi lenguaje*" (In Iohannem, XXVI, 4).

El tacto espiritual: se puede decir que por él se llega a una especie de contemporaneidad entre la persona que contempla y el misterio de la vida de Cristo en su durable actualidad. Toda la vida del Salvador, toda su persona y todo lo que le concierne —los lugares donde ha estado, los objetos que ha usado, las huellas de su paso que ha ido dejando— se vuelve objeto de una respetuosa admiración. Cuando se besa en espíritu la huella de los pasos de Cristo, cuando se acercan los labios a un crucifijo, etc., no es una "imagen" —imaginada o sensible— lo que se toca, sino al mismo que ha hollado nuestro suelo y cuyo cuerpo ha sido clavado en un madero. El gesto es aquí mediador: la persona que ora no se queda en él, sino que mediante él accede a la verdad del objeto que busca.

La eclosión de los sentidos espirituales o aun su mero uso pasajero transforma, desde el momento en que se produce, la personalidad toda y esta se vuelve capaz de vivir en un mundo lleno de la presencia divina. En realidad, en cada uno de los sentidos espirituales es todo el hombre el que actúa. Nuestra psicología separa demasiado las diversas facultades del hombre, haciéndonos olvidar la unidad del mismo. Nos conviene, a este propósito, recordar una formulación de santo Tomás: "Para hablar con propiedad, no es el sentido ni la inteligencia quien conoce, sino el hombre por uno y por otra".

Así se comprende mejor que la inteligencia continúe el conocimiento iniciado en los sentidos y que estos, a la inversa, sean desbordados por el conocimiento intelectual. En esta forma se hace la aplicación de sentidos; más allá de la mera intelectualidad o sensibilidad, como efecto de una actividad cognoscitiva y amorosa de todo el hombre. Esta actividad merece llamarse del corazón. Es una oración de todo el hombre. Va de lo exterior a lo más interior, hacia ese centro de la personalidad que se llama "corazón", hacia el cual recoge a todo el hombre.

La aplicación de sentidos es un diálogo con Dios de corazón a Corazón.

La vista, el gusto y los otros sentidos exteriores —decía en otro tiempo el obispo Diadoco—, cuando nos servimos de ellos sin discreción, aflojan la memoria del corazón. Por el contrario, cuando "nuestro corazón no sigue ya a los ojos, sino los ojos —y los demás sentidos— a nuestro corazón, entonces nuestros sentidos son iluminados por la luz de la gracia y nuestra misma imaginación está como animada por una fuerza ascencional". ¿Quién no ve, en María, el modelo de esta "aplicación de sentidos", de esta "oración del corazón"?: "María —dice Lc 2,19 y 51— conservaba cuidadosamente todas estas cosas —que vivía— y les daba vueltas —así dice el texto original— en su corazón."

La aplicación de sentidos se hace después de dos contemplaciones y de dos repeticiones. Nunca se insistirá lo bastante en la importancia de esta rumia de la misma materia (un tema o a lo más

dos, relacionados entre sí). Es un factor esencial para el fruto de los Ejercicios, porque en estos no se trata de "mucho saber sino de sentir y gustar de las cosas internamente (con el corazón)" (EE 2). En otros términos, se trata de crecer en un "conocimiento interno del Señor" (EE 104) que florezca en amarlo y en seguirlo más de cerca.

La multiplicidad de los temas de oración —dentro de un mismo día— podría estorbar la consecución de este efecto interior. Por el contrario, una mirada interior —y repetida— sobre las mismas escenas evangélicas, sobre las mismas actitudes fundamentales de Cristo, ayuda a conseguir el resultado deseado.

Al término de este trabajo interior, proseguido durante todo un día sobre un tema muy limitado, en el recogimiento y silencio de la oración y bajo la moción de la gracia, la escena evangélica se vuelve familiar. Sus detalles resultan cada vez más conocidos. Las personas, las palabras y los gestos son objeto de una larga consideración. Y el fruto o provecho personal, propio de cada misterio, madura progresivamente. Además, las alternativas de consolación y de desolación robustecen la generosidad del ejercitante y aumentan su amor, su deseo de imitación y de seguimiento de Cristo. Este es el momento de la aplicación de sentidos.

Imaginación y oración

La imaginación tiene, para san Ignacio, una gran importancia en el camino de la oración: comienza su uso en la "composición viendo el lugar" (EE 103) —y aun antes, en la Adición segunda (EE 74)— y se continúa en el curso de la oración o contemplación, "haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno" (EE 114). Termina en el coloquio final, "imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz" (EE 53). Es el primer paso, previo a la aplicación de los sentidos espirituales, en la oración ignaciana.

Cierta tendencia anti-imaginativa de algunos santos Padres se refería a un alto concepto de la oración: se trataba nada menos que de llegar hasta el conocimiento de Dios por medio de una super-ciencia (gnosis), cuya adquisición suponía la renuncia a todo lo que viniese de los sentidos, incluidas —por supuesto— las imágenes. Es ya clásica en este sentido la solemne prohibición de Evagrio el Póntico a sus monjes: "No te imagines, cuando oras, la divinidad en ti, ni dejes a tu inteligencia tener la impresión de forma alguna" (De Oratione, 66). Toda esta corriente patrística se conoce con el nombre de "vía negativa" del conocimiento de Dios y, de una forma o de otra, ha influido a lo largo de la historia en las diversas escuelas de espiritualidad. Reconociendo que en muchos casos el influjo de la vía negativa fue progresivamente liberado de sus elementos más radicales, sin embargo, el germen "alérgico" continuó aun actuando de alguna manera hasta llegar a nuestros días. Ya entre los mismos Padres encontramos, sin embargo, testimonios contrarios. Es sobre todo la encarnación de Cristo lo que ha llevado a los Padres a reflexionar sobre el valor cristiano de la imaginación y de la imagen en el camino hacia el encuentro con Dios. Pero es sobre todo santo Tomás de Aquino quien nos expresa con mayor claridad y precisión el puesto que la imaginación debe ocupar en la oración. La imagen tiene el valor, humilde pero indispensable, de ser la primera piedra en un edificio que podrá más adelante alzarse hasta la más alta iluminación contemplativa. La imagen podría ser sobrepasada, pero nunca preterida. Merece la pena transcribir sus propias palabras: "La contemplación humana, según la condición de la vida presente, no puede estar sin imágenes. Porque es algo connatural al hombre el ver las ideas inteligibles por medio de imágenes. Esto no sucede solamente en el conocimiento natural sino también en las cosas que recibimos por revelación" (II - II, q. 180, art. 5, ad 2).

A pesar de ello, no es raro encontrar a personas que se apresuran a zanjar la cuestión diciendo: **"Yo no tengo imaginación"**. "No tengo imaginación" significa muchas veces "Mi imaginación ha dejado de ser activa". Es decir, no tiene iniciativa ni dinamismo que colabore constructivamente integrándose con los restantes valores personales. Diríamos que el uso —y el abuso— de la imaginación pasiva, fomentada por los medios de comunicación es lo que quita actividad y dinamismo a nuestra imaginación.

La imaginación pasiva es, por tanto, más mundana que cristiana y será fuente de distracciones en la oración, en lugar de ser una ayuda para ella. Cristo, semejante en todo a nosotros menos en el pecado, indica también cómo existe un uso cristiano de la imaginación. Cuando Cristo utiliza imágenes concretas para revelarnos la realidad profunda del Reino (por ejemplo, en las parábolas), está poniendo a nuestra disposición sus propios recursos de imaginación humana para ayudarnos a captar mejor su mensaje, pero al mismo tiempo nos está revelando el sentido de un uso cristiano de la imaginación.

Santa Teresa —doctora de la oración—, en sus Moradas cuartas (cap. 3, 3) llega a decirnos que es excelente manera de meditación imaginar a Dios dentro de sí y que, con el favor del Señor, es este un método asequible en el campo de la oración. Pero la santa se volcará a dar consejos y orientaciones prácticas sobre el uso de la imaginación orante sobre todo al hablar de la humanidad de Cristo. La representación imaginativa de Cristo —dice— ayuda incluso en todos

los grados de oración y es un método sólido para los comienzos y un modo fácil de avanzar hacia otros grados de oración más profunda (Vida, cap. XII, 2-3). La gran apología del método imaginativo la hace especialmente en su Vida, capítulo XXII. Trata allí de lo que ella llama su "engaño" y su gran "traición", por haberse dejado llevar de la corriente espiritual a la que hemos aludido anteriormente, de marcada alergia hacia la imaginación.

¿Cómo ayudar a nuestra imaginación?

En primer lugar, con el uso de imágenes: se trata, no solamente de mirar una imagen del Señor o de una escena evangélica, sino de captar su misterio. Más allá de las formas o de los colores, debemos ver el espíritu del cuadro, el reflejo de aquella misma presencia que el autor percibió de alguna manera al orar precisamente la escena que después pintó como fruto de su imaginación orante. Para que a partir de una imagen la evocación imaginativa sea nítida y penetrante, es necesario que vaya acompañada del afecto. La imagen más eficaz y profunda será, pues, la que aparezca asociada a un sentimiento intenso y profundo. Cuando miramos la imagen fotográfica de una persona que desconocemos o que no es de nuestra amistad, nos quedamos fríos, y la imagen no nos dice nada, pero cuando se trata de una persona querida, la imagen fotográfica nos suscita multitud de sentimientos y de recuerdos.

Santa Teresa decía de sí que tenía tan poca habilidad para representar con el entendimiento cosas, que no aprovechaba nada de su imaginación: "Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás le pude representar en mí sino como quien está a ciegas o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella —porque sabe cierto que está allí—, mas no la ve." Y concluye diciendo que por esta causa era tan amiga de imágenes (Vida, cap. IX, 6). Se ve, pues, la ayuda que las imágenes pueden prestar a personas que, como Teresa, tienen poca imaginación y que, como ella, quieren usar de la imaginación orante.

Otra manera de usar la imaginación orante es la que nos recomienda san Ignacio cuando nos dice que debemos contemplar la escena evangélica "como si presente me hallase" (EE 114): no se trata entonces de contemplar desde afuera, sino de penetrar en, vivir dentro del espacio imaginario y de la situación planteada en él. Lo ideal es que la persona que ora estimule incluso los mismos reflejos físicos y psicológicos que tal situación provocaría en su persona. En otros términos, se trata de imaginarse a sí mismo con las mismas sensaciones (frío, calor…), con los mismos sentimientos, pensamientos, acciones… que la situación produciría si tuviera que vivirla en un presente histórico extra-imaginario y no sólo en un presente imaginario.

Esta recomendación contiene uno de los valores más positivos del recto uso del sentido imaginativo, ya que, según el principio psicológico de que "la energía sigue a la imagen", al imaginarse a sí mismo acogiendo a Jesús, participando de la vida de la Sagrada Familia, etc., estoy también liberando mis mejores cualidades de servicio ("haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, sirviéndolos en sus necesidades", EE 114), de acogida, de simpatía, etc., que despertarán al contacto con la escena y que, en adelante, tendrán a proyectarse sobre los prójimos, miembros vivos de Cristo. La gracia encontrará aquí una excelente disposición humana en su acción de inspirar al orante los comportamientos del "hombre nuevo". En realidad, se debe dar una complementación entre una y otra ayuda de la imaginación orante, mirando primero la imagen y, luego, tratando de entrar en ella, sintiéndome uno más en la escena cuya imagen contemplo.

Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio no son ni exclusiva ni primariamente para enseñar a orar, sino sobre todo para enseñar a discernir. **Pero se da en ellos una enseñanza progresiva de la oración, que es el ambiente dentro del cual hay que "buscar y hallar la voluntad de Dios" (EE 1)**.

Sentidos espirituales y testimonio en san Juan

Cuando san Ignacio habla de la "**aplicación de los sentidos"** en los Ejercicios, usa una cierta ambigüedad: habla de "la vista de la imaginación" (EE 65-66) o, más en general, de los "sentidos de la imaginación" (EE 122). Pero al mismo tiempo invita a "gustar la tristeza y el gusano de la conciencia" (EE 69) o volver a "oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes" (EE 124), cosas todas para las cuales no puede servir de mucho la imaginación o cualquiera de los sentidos corporales, pues son cosas absolutamente espirituales, más allá de todo lo sensible e incluso de toda imaginación.

Esta ambigüedad textual ha dado lugar, en la tradición de los Ejercicios, a dos corrientes de interpretación: una habla de una aplicación de la imaginación solamente (en la línea de "la composición viendo el lugar", EE 47); la otra habla de una aplicación de los sentidos espirituales (en la línea de la petición de cualquier contemplación de los misterios de la vida de Cristo o "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre", EE 104).

Ambas interpretaciones se pueden sostener a la vez viendo, en la aplicación de la imaginación, un paso previo —no siempre necesario— a la aplicación de los sentidos espirituales. **¿Cómo explicar la aplicación de los sentidos espirituales?** Una explicación surge del testimonio en el Evangelio —y las cartas— de Juan.

En el siglo II uno de los títulos que la tradición del Asia Menor atribuía preferentemente al apóstol Juan era la de "**testigo**". Era un título perfectamente justo: estaba inspirado en el mismo Evangelio, puesto que en su conclusión leemos que "este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero" (Jn 21, 24). Por estas palabras finales, todo el cuarto Evangelio se presenta como un testimonio, y esto caracteriza su género literario. Por otra parte, se sabe con qué frecuencia utiliza el autor los términos "**testimonio**" y "**testimoniar**": el sustantivo, ausente en Mateo, empleado dos veces en Marcos y una vez en Lucas, aparece 13 veces en el curso del Evangelio de Juan. El verbo "**testimoniar**", que no aparece en Marcos y que se encuentra una sola vez en Mateo y Lucas, se halla **33 veces** en el cuarto Evangelio. Se han propuesto diversas explicaciones de este hecho —y de la diferencia de los sinópticos, que usan frecuentemente "Evangelio" y "evangelizar"—, pero la explicación más sencilla y mejor es que la idea de testimonio es la más apta para expresar que, para Juan, el Evangelio es una revelación que nos trae Jesús y de la cual nos trae su testimonio, como testigo. Por lo demás, esta concepción tiene en Juan características más elaboradas que, por ejemplo, en los Hechos y tiene más importancia teológica y mayor conexión con la mayoría de los temas Joánicos (Ap 1, 5).

Lo dicho nos define el contexto en que Juan da su testimonio. Pero, para llegar directamente a su naturaleza, tendremos que indagar cuál es su contenido y objeto. En la vida ordinaria, se llama "**testimonio**" a la declaración de una persona a propósito de una cosa que ella misma ha presenciado y de la que tiene conocimiento: en otras palabras, sobre un hecho que conoce por experiencia personal (1 Jn 1, 1: "**lo que hemos visto…**").

En san Juan, igualmente el verbo "testimoniar" está ligado frecuentemente al verbo "ver": el que atestigua es alguien que ha visto. Juan el Bautista, después de la teofanía del Jordán (Jn 1, 32), declara: "Yo lo he visto y doy testimonio de que él es el Elegido de Dios" (3, 34). Jesús, que viene del cielo, atestigua lo que ha visto y oído (3, 11. 32). El mismo apóstol Juan, habiendo visto brotar la sangre y el agua del costado de Jesús, escribe que "el que ha visto, da testimonio" (19, 35). Finalmente, en su carta, dice dos veces que "vimos y damos testimonio" (1 Jn 1, 2; 4, 14). Sin embargo, la relación entre ver y testimoniar no es siempre la misma. Ver y testimoniar no tienen el mismo objeto sino en el caso excepcional de Cristo (3, 32): **Jesús es presentado**

como testigo ocular de las realidades celestes —lo cual presupone su preexistencia eterna—, de lo que él ha visto, junto al Padre. Este testimonio es directamente revelación.

No sucede lo mismo en el caso de los testigos meramente humanos: en ellos se da una disociación entre el objeto de la visión y el testimonio. El acontecimiento que se ha visto da conocimiento de otra cosa que no se ha visto y de esta realidad oculta se dará testimonio. Sin embargo, la visión corporal seguirá siendo importante. Juan el Bautista, en el Jordán, ha visto un hecho exterior: el Espíritu que descendía y se posaba sobre Jesús (1, 32), pero lo que atestigua— pero no ve sensiblemente— es que es "el Elegido de Dios" (1, 34), el Mesías o Cristo. El evangelista ve, en el Calvario, brotar sangre y agua del costado de Cristo, pero insiste de tal manera en este detalle físico (19, 36-37, comparando con 1 Jn 5, 6-8) que este representa para él un signo de la obra de salvación cumplida en aquella hora y de esta realidad espiritual da su solemne testimonio en 19, 35). Esto se ve aún más claro en el prólogo de su carta: el papel de la visión corporal y de otras percepciones sensibles queda subrayado con fuerza (1 Jn 1, 1-3). Sin embargo, también aquí lo esencial para Juan no está en el mero hecho de estas percepciones sensibles sino que, en ellas, ha conocido él al "Verbo de vida". El objeto de su testimonio va más allá del objeto de su percepción sensible: él atestigua la "Vida eterna", realidad que, en sí misma, escapa de la vista sensible.

En todos estos casos, el objeto de la visión corporal es claramente diferente del de su testimonio: gracias a la realidad que ve, el testigo alcanza otra realidad invisible y es de esta realidad de la que él da testimonio. En definitiva, en san Juan, el testigo no lo es tanto de los "hechos" como de su fe. **La vista corporal** es uno de los tantos casos en que un término Joánico se entiende simultáneamente en el plano de la experiencia sensible y en el de las realidades sobrenaturales. La visión no es una vista cualquiera, sino la que conduce a la fe, aquella por la cual un acontecimiento se convierte en "signo". Para los discípulos esta vista sensible era una condición necesaria sin la cual no habrían podido ser testigos: "Vosotros también daréis testimonio —les dice Jesús— porque habéis estado conmigo desde el principio" (15, 27). Pero su testimonio recaerá directamente sobre lo que la fe le ha hecho descubrir en Jesús.

¿Cuál es el objeto que Juan asigna al testimonio? No es ya, como en los Hechos, la resurrección de Jesús o los acontecimientos de la vida de Jesús considerados en sí mismos —como en un **tribunal** humano, en el que sólo cuenta la reconstrucción exacta de los hechos ocurridos—, prácticamente, el testimonio recae sobre **la persona de Jesús**.

Juan el Bautista testimonia sobre él (1, 25). Jesús da testimonio de sí mismo (5, 31-32. 36-37. 39; 8, 14. 18; 10, 25), o de "ti mismo", cuando habla con los judíos (8, 13). Y Dios da testimonio de su Hijo (1 Jn 5, 9). En otras palabras, en todos estos textos el testimonio pretende siempre darnos a conocer quién es Jesús. Más allá del hecho de su presencia, más allá de sus hechos y de sus palabras —mejor, por medio de estos diferentes "signos"— el testimonio recae sobre lo que ellos dan a conocer: la naturaleza íntima de Cristo (como Ignacio nos hace pedir, "el conocimiento interno del Señor"), la misteriosa realidad de su persona y de su misión. Es posible afirmar que "**testimoniar**" es un verbo de "**revelación**", a la vez que se ve que esta concepción del testimonio es propia de Juan, que insiste menos en la obra de la redención que en la persona misma de Jesús.

El testimonio de Juan está esencialmente ordenado a la fe: es una llamada a la fe, una invitación a creer. Para Juan, "recibir el testimonio" y "creer" son prácticamente sinónimos. A la luz de todo lo que acabamos de decir sobre el testimonio y la fe, según Juan, volvemos a nuestro tema de la aplicación de los sentidos en los Ejercicios de san Ignacio: el objeto de la aplicación de los sentidos es no sólo lo que se ve o se imagina, sino sobre todo lo que se cree. Por eso, no se trata sólo de los sentidos corporales ni mucho menos de la imaginación —que prolonga, combinándolos, los objetos percibidos por nuestros sentidos corporales—, sino que se trata —en

último término— de los sentidos espirituales. En otras palabras, se trata del ejercicio de la fe que provoca, en nosotros, la esperanza y el amor a Cristo, el Hijo de Dios encarnado, en quien es "el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios Creador y Señor", como dice san Ignacio en su "predicación sobre la doctrina cristiana".

Es verdad que nos conviene hacer "composición, viendo el lugar" (EE 103), después de haber recordado "la historia de la cosa que tengo que contemplar" (EE 102). Pero no para quedarnos en esto sensible o imaginativo, sino para, a través de lo externo, llegar al nudo del misterio, a la persona y la misión del Señor, a "la acción del Señor, que es Espíritu" (2 Cor 3, 18). Todo lo externo —sea visto en una imagen o imaginando en una "composición viendo el lugar" o en una "historia de la cosa que tengo que contemplar"— es sólo un signo, a través del cual debemos llegar al misterio de cada escena evangélica. Esa sería la razón por la cual la aplicación de los sentidos, en los Ejercicios ignacianos, se halla al término de cada día y como coronación de esta tarea orante. Supone el ejercicio de nuestros sentidos y de nuestra imaginación, pero su fruto espiritual depende más de una gracia —que debemos pedir insistentemente— que de nuestro mero esfuerzo personal.

"Conocimiento interno del Señor" (EE 104)

El Espíritu Santo ejercita en la humanidad una acción que lleva al conocimiento de Dios; conocimiento que no sólo —ni principalmente— es teórico, sino que se constituye en fundamento de la conducta práctica y de la vida. Característica de la acción del Espíritu Santo es hacer conocer a Dios como Señor de los acontecimientos de la historia de salvación.

Podríamos definir este conocimiento como vital, que no proviene simplemente del estudio ni se debe principalmente al propio talento ni a la capacidad que la persona tenga para aprender. Claro está que el estudio y la atención son condiciones que, a veces, se anteponen o se presuponen a esta acción del Espíritu. Está claro también que la buena voluntad del hombre es indispensable y que sin ella el Espíritu Santo no actuará. Ello, no obstante, lo que queremos expresar es que solamente el conocimiento proporcionado por el Espíritu alcanza al Dios viviente que, como tal —y por esto mismo— penetra profundamente la vida real. Todo el Antiguo Testamento está lleno de este Espíritu que nos hace conocer a Dios. No se trata de un conocimiento cualquiera de Dios, sino de un conocimiento tal que introduzca en la historia del hombre la posibilidad de vivir para Dios. Una presencia de Dios tan luminosa, que sea capaz de transformar la vida del hombre.

Existen, por así decirlo, dos conocimientos de Dios. Uno que proviene del ejercicio de mi inteligencia: es este un conocimiento de Dios no exento de valor, conocimiento propio del filósofo, que puede ser una sana propedéutica para la etapa siguiente. Y existe, además, otro conocimiento: el conocimiento bíblico de Dios, que no es un mero conocimiento intelectual, sino amor; un amor que se manifiesta "más en las obras que en las palabras" (EE 230) y que, por tanto, implica cumplir sus "mandamientos", que no son meramente los que se enumeran en el decálogo, sino sobre todos los mandatos —o, como se dice tradicionalmente, los "consejos"— que el Señor le manifiesta a cada uno, distinguiéndolo de los demás (Jn 15, 16).

Este Dios, así conocido, es Yahveh, el Dios de la zarza ardiente, aquel Dios que transformó completamente la vida de Moisés: mientras en el capítulo 2 del Éxodo Moisés trató de liberar a su pueblo aplicando su inteligencia, su ciencia, su poder humano, sólo logrando huir derrotado a Madián (Éx 2, 11-15), en el capítulo 3 del mismo libro, ante la zarza ardiente, resulta inflamado por un conocimiento nuevo de Dios —obra del Espíritu—, y se vuelve así capaz de liberar a su pueblo, como instrumento del poder creador de Dios. Se trata de un conocimiento que podríamos llamar divino, porque supera toda capacidad humana: el conocimiento de Dios como Señor o, como decían los hebreos, del Adonai, el Dios de los dioses, el Dios de mi salvación. El Adonai puede ser impreso con fuerza en nosotros, como le sucedió a Moisés con la zarza ardiente y no existirá ninguna otra fuerza que pueda sustituirse a la zarza ardiente para hacerme alcanzar un conocimiento de Dios que sea liberador de mi vida concreta y que pueda, por ende, conducirme a la salvación (Éx 4, 1-17).

El mismo Dios se nos presenta, en el Antiguo Testamento, cuando llama a Abraham y este sale de su patria para un país desconocido, con una mujer estéril, porque el Adonai lo ha llamado y le ha prometido una posteridad (Gn 12, 1-4). Cuando llama a Samuel y lo consagra como profeta de su pueblo (1 Sam 3,1-10). Y cuando elige a Gedeón, cuyo "clan es el más pobre de Manasés y el último en la casa de mi padre" (Jer 6, 11-24). Cuando elige a Isaías como su mensajero, "un hombre de labios impuros, y que habita entre un pueblo de labios impuros" (Is 6,1-8). Y cuando le comunica a Jeremías que, "antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes de que nacieses, te tenía consagrado" (Jer 1, 4-10) como profeta de su pueblo.

En el Nuevo Testamento este Dios salvífico, conocido de una manera fuerte y capaz de convertirse en el fundamento de la conducta práctica, es el "Kyrios", el Señor, el Hijo de Dios "hecho carne" (1, 14). A Jesucristo se le atribuyen los caracteres divinos que corresponden al Adonai del Antiguo Testamento. El gran tránsito de la generación hebraico-cristiana consistió en

que esta generación —por ejemplo, los habitantes de Jerusalén que se convirtieron al cristianismo— le aplicó a Jesucristo, a Jesús de Nazaret, los caracteres del Dios Adonai, afirmando de él que era el Dios de los dioses, capaz de arrancar de la muerte y de la tumba, imprimiéndose en cada uno y llegando a ser el Dios de la vida. Era este un punto difícil: no se trataba de atribuirle a Jesús de Nazaret un carácter divino cualquiera, sino precisamente aquel carácter único que el Antiguo Testamento exalta, aquella trascendencia vital capaz de hacer del pueblo de Dios un pueblo que camina hacia la salvación, para salvar a toda la humanidad. Este pasaje y esta atribución a Jesús de Nazaret de la gloria del Adonai, el Dios viviente, producida por el Espíritu Santo, constituyó el drama, y por momentos la tragedia, de san Pablo: él, que conocía toda la gloria del Adonai y sabía cómo el poder de la zarza ardiente había obrado en Moisés, debió sostener una lucha terrible antes de admitir que Jesús de Nazaret pudiese ser, él mismo, el sujeto de esta gloria infinita del Padre.

Es esta la lucha terrible que Pablo describe en tantos pasajes de sus cartas, pero quizá en ninguna con tanta precisión como en el capítulo 3 de la Carta a los filipenses. Dice el Apóstol, en el v. 3, que "nos gloriamos en Cristo Jesús, sin poner nuestra confianza en la carne", guiados por el Espíritu Santo de Dios. Lo cual quiere decir que el Espíritu Santo, que ya había obrado por los profetas, haciéndoles reconocer el verdadero Dios por encima de todos los ídolos, ahora obraba en el Nuevo Testamento, haciendo reconocer en Jesús de Nazaret el misterio de Cristo Señor. Y continúa: "Aunque yo tengo motivos para confiar también en la carne. Y si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo". Y enumera todos los títulos por los cuales podría confiar en la carne (v. 3), vale decir, en su ascendencia hebrea. Pero añade que todo "lo que para mí era ganancia (incluida la gloria de ser judío), lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús" (v. 7-8). He aquí que, con una frase de una fuerza sin par, guiado por el Espíritu de Dios, san Pablo logra hacer una transposición sublime. Se da cuenta de que Cristo es su Señor y que él tiene de Cristo un conocimiento superior. Por vía de este conocimiento sublime, habiendo atribuido a Cristo Jesús, el Kyrios, el carácter de Adonai, añade: "Por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe en Cristo" (v. 8-9).

Cristo Jesús, en suma, resume en sí todos los caracteres divinos por medio de los cuales el hombre es capaz de vivir dentro de sí está su imagen de Dios y ser arrebatado, en el conocimiento del amor de Cristo, de la carnalidad de las cosas y ser llevado a un mundo diverso y nuevo en el cual Dios dominará con su poder la vida humana concreta.

En la misma Carta a los filipenses, el capítulo 2, Pablo habla del Jesús humillado, descendido hasta lo profundo de los abismos y, finalmente, glorificado precisamente por su muerte en cruz. "Por esto —termina diciendo san Pablo— Dios le exaltó y le dio el nombre que está por sobre todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que Jesús, el Cristo, es el Señor para gloria de Dios Padre" (v. 9-11).

Nosotros no podemos, dejados a nosotros mismos, entender con nuestra inteligencia humana el poder divino del Señor Jesús. Sólo la venida del Espíritu Santo puede hacernos comprender todo esto y debemos pedirlo y pedirlo, hasta conseguirlo. De hecho, en el capítulo 2 de los Hechos, la venida del Espíritu Santo hace efectivamente que los apóstoles, que sin embargo ya conocían a Jesús por sus enseñanzas, milagros, profecías y parábolas, se dejen dominar en su vida por Cristo-Adonai-Kyrios, realizando por tanto plenamente aquel concepto que habíamos visto en el Antiguo Testamento: es el Espíritu del Señor, el Espíritu Santo de Dios aquel que puede hacer conocer a Jesús de manera vital, hacérnoslo reconocer como Señor y hacer que él domine enteramente nuestra vida de cada día. De otro modo, no tendremos de Cristo sino un conocimiento imperfecto, "según la carne" (2 Cor 5, 16): sabremos teología, podremos conocer

de él tantas cosas maravillosas, podremos incluso ser sus admiradores, como tantos lo fueron durante su vida "según la carne"; pero, para poder conocer "internamente" (EE 104, y durante toda la 2a semana) que Cristo es el Señor y dejarnos dominar por él en nuestra conducta práctica de vida, de tal manera que nos dejemos conducir por él, por su poder, hasta la salvación… para esto se necesita un conocimiento supereminente de Cristo. Este conocimiento supereminente de Cristo es la obra del Espíritu Santo que ha venido a nosotros.

Esta venida del Espíritu Santo en nosotros ya se ha dado en el bautismo. Se reitera todas las veces que recibimos un sacramento, que asistimos a una eucaristía, que hacemos una visita al Santísimo… o que, en el silencio de nuestra oración —por ejemplo, cuando estamos haciendo Ejercicios Espirituales— pedimos, como dice san Ignacio, "conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga" (EE 104).

Este conocimiento "interno" del Señor no es cualquier conocimiento, sino un conocimiento de Jesús como Señor. Conocimiento que, como dijimos más arriba, no es meramente intelectual, sino amor y amor que se manifiesta "más en las obras que en las palabras" (EE 230) y que nos hace que lo sigamos, obedeciendo sus mandatos, que no son sólo los que se enumeran en el decálogo, sino sobre todo los mandatos —o como se dice tradicionalmente, los "consejos"— que el Señor le manifiesta a cada uno, distinguiéndolo de los demás (Jn 15, 16).

La Trinidad y la Cruz en los Evangelios

San Ignacio presenta, como introducción a las contemplaciones de la infancia, dos contemplaciones en los Ejercicios: la de la encarnación y la del nacimiento. Y en ellas agrega al material de los Evangelios (EE 262, 264) dos consideraciones: una, el hacer de las Personas de la Trinidad "personajes" del Evangelio, que hay que "ver, oír lo que dicen, mirar lo que hacen" (EE 106-108); la otra, que hay que considerar "como es el caminar y trabajar (de María y José), para que el Señor sea nacido en suma pobreza y, al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir (finalmente) en cruz; y todo esto por mí" (EE 116). Como estas contemplaciones, introductorias a las demás de la infancia, son también introductorias para todas las de la Segunda semana (e incluso para todas las de la Tercera semana), habría que tener en cuenta, siempre que contemplamos los "misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 261 ss.), estos dos consejos ignacianos: la presencia y la acción de la Trinidad en cada uno de esos misterios y la visión de la cruz en todos ellos.

La presencia y la acción de la Trinidad. Es algo que, a veces, los mismos evangelistas hacen: los sinópticos, en algunos casos, como el bautismo y la transfiguración y el Evangelio de Juan, sobre todo en los discursos del Señor. Pero en Ejercicios lo que interesa es, sobre todo, pensar en "lo que debo hablar a las tres Personas divinas, pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro", como dice san Ignacio en el coloquio de la encarnación (EE 109).

Las Personas de la Trinidad no sólo han estado presentes y han actuado en los "misterios de la vida de Cristo" que contemplamos ahora en los Ejercicios, sino que están presentes ahora y ahora actúan en nosotros y debemos hablar con cada una de ellas. Para pensar "lo que debo hablar a cada una de las tres Personas" nos pueden ayudar las siguientes consideraciones, que son sólo una aproximación al misterio de la Trinidad en nuestra salvación. Dios Padre es el autor y consumador de la salvación. Estar redimido significa aceptar su realeza y participar de su gloria y libertad. Dios Padre realiza su realeza haciendo al mundo donación de su Hijo: "Tanto amó Dios —Padre— al mundo que dio a su Hijo único" (Jn 3,16), que es el don del Padre. A nadie se lo excluye de esta oferta de salvación (1 Tim 2, 4). También para el Nuevo Testamento es válida y en una dimensión insuperable, la verdad salvífica del Antiguo Testamento: "Os he traído a mí" (Éx 19, 4). El camino de salvación lleva desde la lejanía del hombre pecador hasta el Dios misericordioso; de una trascendencia inaccesible a una comunidad transformada, la filiación (1 Jn 3, 2).

Dios Padre se nos hace actualmente presente en Cristo y en él nos llama a la conversión (sinópticos) y a la decisión (Juan). En él nos ha dado todo y se nos ha dado a sí mismo. El camino de Cristo lo hace nuestro camino hacia él. De aquí que "tan gran salvación" (Heb 2, 3) haya que verla siempre como comunicación de Dios en Cristo. En Cristo nos viene la Palabra personal de Dios Padre, su propio Hijo. Juan subraya con toda fuerza, en Jesús de Nazaret, la confrontación personal con Dios Padre, que salva y juzga. La salvación se realiza en el diálogo creyente con el revelador del Padre, porque en él vemos al Padre (Jn 14, 9-11). La inmediatez divina de la salvación encuentra su tercer punto de referencia en el Espíritu, en el Paráclito. El Espíritu —Pneuma— es tanto el contenido de todos los dones salvíficos como la garantía o prenda de la última comunión con Dios Padre. No es un don inactivo, sino principio dinámico de una vida nueva, deiforme y prenda de la más estrecha relación que nos es posible con el Padre, nuestra llamada a la filiación en el Hijo.

En Ejercicios el Espíritu es quien nos enseña a orar como conviene, porque "nosotros no sabemos orar como conviene; mas el Espíritu interviene por nosotros con gemidos inefables y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu" (Rom 8, 26-27). Y, en Ejercicios, el Espíritu es el que nos concede ese "conocimiento interno" de Jesús que san Ignacio

nos hace pedir y pedir durante toda la Segunda semana y del cual depende que "más le ame y le siga" (EE 104). Todo el Antiguo Testamento está lleno de este Espíritu que nos hace conocer a Dios y no se trata de un conocimiento cualquiera de Dios, sino de un conocimiento tal que introduzca en la historia del hombre la posibilidad de vivir para Dios.

La visión de la Cruz, desde la Encarnación.

En la fe cristiana se ha dado siempre una cierta tensión entre el misterio de la encarnación y el misterio pascual: si se pone un énfasis desproporcionado en la encarnación, la vida terrena de Jesús queda vacía de significado. Si todo se realiza en el momento de la encarnación y se olvida la visión de la cruz, la historia concreta de Jesús, su camino al Padre, parece que pierde su significado.

La encarnación fue prevista, desde toda la eternidad, como el primer paso de un camino que conduce al misterio pascual. En el Apocalipsis de Juan se habla del Cordero sacrificado "desde la creación del mundo" (Ap 13, 8). El misterio pascual, el éxodo de Jesús, que va al Padre a través de la cruz, no es un mero accidente. La significación más profunda del misterio de la encarnación es que, ya desde esta, Jesús quiere identificarse radicalmente con nuestra condición. Pero nuestra condición es la condición pecadora. Jesús quiere beber el cáliz de nuestra situación pecadora hasta las heces. Esto significa que acepta nuestra suerte hasta lo más profundo de nuestro estado de dejados de Dios. **Como Dios**, Jesús representa totalmente el amor del Padre a los hombres y, como representante del amor divino, no se reserva nada en este ofrecimiento de sí mismo. **Como hombre**, Jesús se identifica, ya desde su encarnación ("nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley", Gál 4, 4), con nosotros, se coloca totalmente de nuestro lado y no escatima nada en esta identificación.

Fiel a ambas identificaciones —con Dios y con los hombres—, su camino conduce de forma inevitable hacia la cruz. Tomado en el fuego cruzado de dos fidelidades —a Dios y al hombre pecador—, es consumido en el acontecimiento de la cruz como sacerdote y como víctima. La cruz es el centro de la fe cristiana, porque la cruz es el supremo acontecer de una entrega que sólo puede ser entendida en términos trinitarios.

Entre los teólogos se da un consenso creciente en que la fe trinitaria de la Iglesia encuentra su más clara expresión en el acontecimiento de la cruz, de manera que no sólo se da en las contemplaciones ignacianas de la infancia —y de la vida pública— de Jesús, la afirmación de la presencia de la Trinidad y de la visión de la cruz ya desde el nacimiento, sino que ambas afirmaciones están radicalmente relacionadas. La cruz es una entrega que sólo puede ser entendida en términos trinitarios. Primeramente, es la entrega del Hijo en nuestras manos. Pero, además, es la entrega del Hijo en manos del Padre, la aceptación de su voluntad, incluso cuando significa el abandono de la cruz.

"Entrega": es una traducción de la palabra griega paradidonai. Lo primero que se nos ofrece desde la perspectiva del Nuevo Testamento es que autores como Pablo hablan de una doble entrega. Por ejemplo, en Rom 8, 32, dice del Padre: "Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros". Pero en Gál 2, 20 Pablo habla de la entrega del Hijo, que "se entregó a sí mismo por mí". Los estudios exegéticos sobre el vocablo paradidonai subrayan lo radical de esta palabra. Uno de estos estudios dice así: "Que Dios nos entregó a su Hijo es una de las afirmaciones más inauditas del Nuevo Testamento, y debemos entender "entregar" en su sentido literal, y no mitigarlo de modo que signifique "enviar" o "dar". Lo que sucede con Jesús es lo que no llegó a hacer Abraham con Isaac (Rom 8, 32). Cristo fue abandonado con plena deliberación por el Padre a los designios de la muerte. Para formular la idea con mayor relieve, se podrían utilizar las palabras del dogma de la Iglesia primitiva: la primera Persona de la Trinidad rechaza y aniquila a la segunda… La teología de la cruz no puede expresarse de forma

más radical que con estas palabras." Esta formulación tan atrevida debe hacernos reflexionar. Nos hace caer en la cuenta de lo hondo del amor divino, de la humildad de Dios, de la vulnerabilidad y auto-rebajamiento al que Dios está dispuesto a someterse. Nos da una imagen concreta de la afirmación de Juan: "Tanto amó Dios Padre al mundo que le dio a su Hijo unigénito" (Jn 3,16). Al mismo tiempo, esa formulación, tomada en sí misma, es unilateral y engañosa. Por eso no nos sorprenderá que algunos encuentren a ese Dios indigno de adoración, porque es un Dios más verdugo que Padre. Pero, de hecho, lo que sucede en la cruz no es una obediencia a una voluntad ajena. La voluntad del Padre no es ajena a Jesús. Lo que sucede entre el Padre y el Hijo en el Gólgota es la historización de la vida intratrinitaria. De este modo, paradójicamente, el Padre y el Hijo, no obstante el abandono de la cruz, son más uno cuando se encuentran más distantes el uno del otro. El vínculo de unión en su separación es el Espíritu Santo, que es el "Noso- tros-en-persona". Es el "vínculo de amor", aun en la noche oscura del Calvario. Hay, pues, una entrega mutua de las Personas trinitarias en la cruz.

"Los Misterios de la Vida de Cristo…" (EE 261)

Es el tema de las horas de oración de la Segunda a la Cuarta semana de los Ejercicios inclusive y ha de ser tomado de los Evangelios, pudiéndose completar con datos tomados de la tradición que nos habla "píamente"—como dice Ignacio— de "una asna y una ancilla (o esclava) y un buey" (EE 111), sin olvidarse de ponerse —uno mismo— como parte de la escena evangélica, "haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, contemplándolos y sirviéndolos, como si presente me hallase" (EE 114).

La contemplación de los "misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 261-312) hay que prepararla a partir de lo que san Ignacio llama "el fundamento verdadero de la historia" (EE 2), que es el primer sentido del texto o "sentido literal" o primitivo del mismo, en su contexto histórico. A esto puede ayudar una exégesis sana, que es sierva de la contemplación y que debe dejar en libertad al ejercitante para que la realice bajo la acción del Espíritu Santo, autor de las Escrituras, y que es la última fuente de la contemplación propia de los Ejercicios ignacianos (Jn 14, 26).

La preparación debe ser sobria —como las contemplaciones de la encarnación (EE 101-109) o del nacimiento (EE 110- 117); o las que inician la Tercera y la Cuarta semana— y no hay que preparar para cada día más de uno —como mucho dos— de los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor. Así queda tiempo para repeticiones (EE 118-120) y, sobre todo, para la "aplicación de los sentidos" (EE 121- 126), que incluso puede intentarse ya desde la primera hora de oración en el día. Una excepción a esta norma de uno o a lo más dos misterios por día, puede ser la Tercera y la Cuarta semana en las que, como suelen contar con pocos días (cuatro cada una, por ejemplo), puede ser necesario repartir, todos los misterios en esos pocos días.

En tiempo de elección o reforma de vida puede ser necesario preparar sólo un misterio por día, porque hay que dar tiempo a la elección o reforma de vida, pensando en sus términos y en las razones o sentimientos que se nos ocurren a favor y en contra de los mismos y anotarlos brevemente pero con mucha exactitud, pues aquí vale de un modo especial lo que dice san Ignacio, en las "Notas de elección dadas de palabra", de "avisar, al que se ejercita, que escriba sus conceptos y mociones".

Cada día conviene avanzar lentamente en la contemplación echando hacia atrás una mirada; y, como dice san Ignacio: "traer en memoria —durante el día y en las horas de oración— frecuentemente la vida y misterios de Cristo nuestro Señor, comenzando de su encarnación hasta la vida y misterio que voy —cada día— contemplando" (EE 130, Sexta adición), tratando de tener, ante los ojos, el "misterio de Cristo" en su globalidad, como explícitamente lo indica Ignacio, respecto del misterio de la cruz, en EE 116 ("mirar y considerar lo que hacen, así como el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza, y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz, y todo esto por mí") y en EE 206 ("trayendo en memoria frecuentemente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor, que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión en que al presente me hallo").

Después de esta preparación de cada contemplación hay que entrar en ella tratando de llegar al contacto inmediato con el misterio de Cristo, hasta el punto de que hay que imaginar que uno mismo está también allí, "contemplándolos y sirviéndolos" a las personas evangélicas, según sean estas (EE 114). Para este contacto hay que "ver a las personas, las unas y las otras, y oír lo que hablan y mirar lo que hacen" (EE 106-108): si sólo se consideran las palabras, prescindiendo de las personas que las pronuncian, se haría "meditación" —como en la Primera semana— y no

contemplación de los misterios de Cristo, como corresponde desde la Segunda a la Cuarta semana inclusive.

Es muy importante —como lo dice san Ignacio en la contemplación del nacimiento— el imaginarnos que cada uno de nosotros es un personaje más que interviene en la contemplación: "El primer punto es ver a las personas, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo el acatamiento y reverencia posible" (EE 114). Algo equivalente hay que hacer en cada una de las contemplaciones siguientes de la vida de Cristo, siempre formando parte de la historia evangélica. Porque no hay que despreciar la imaginación —que es uno de los usos que tiene la inteligencia humana— para sentirnos parte de la historia evangélica y contemplar —no como espectador meramente tal, sino como parte— el misterio de Cristo, desde dentro del mismo y no meramente desde fuera. Así se actualiza el misterio de Cristo en los Ejercicios de cada ejercitante y este puede escuchar, con el sentido que esta palabra tiene en la Escritura, que no es sólo oírla exteriormente, sino abrirle el corazón (Hech 16,14), ponerla en práctica (Mt 7, 24 ss.), obedecerle con obediencia de fe (Rom 1, 5 con nota de BJ) —escuchar, digo— el "mensaje" —o "provecho" (EE 106)— que para él tiene lo que ve u oye en la contemplación del Evangelio, como si el acontecimiento que contempla tuviera que ver con él directa y personalmente, hasta el punto de "contemplarlo y servirlo" al Señor (EE 114).

Una de las dificultades que se puede presentar a los ejercitantes es el considerar los misterios de la vida de Cristo como hechos o acontecimientos meramente pasados, sin ninguna relación real con su vida presente. Para evitar esta dificultad hay que presentar los temas de las contemplaciones como actuales. Es decir, como misterios del Cristo glorioso, que ejerce su influjo en cada ejercitante. Consiguientemente, estos, cada uno a su modo, reviven la experiencia de Cristo, viviente ahora: en cualquier momento histórico hay una actualización del misterio de Cristo en la propia situación concreta del individuo. Para esta presencialización puede ayudar el ejemplo que nos da la liturgia, que reactualiza perpetuamente en nosotros los misterios de Cristo: "Hoy nos ha nacido Cristo", "Hoy Cristo, que padeció, ha resucitado", etc.

Toda contemplación de los EE comienza bajo la mirada de Cristo (EE 75, Tercera adición: "Un paso o dos antes del lugar donde tengo que contemplar, me pondré de pie, alzado el entendimiento, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc."). Continúa haciendo una petición a este Señor, resucitado y glorioso, para que me dé su gracia "para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 46), porque él va a estar presente y actuante durante toda la contemplación de su "misterio", hasta el coloquio —que no tiene por qué dejarse para el final, sino que se puede ir haciendo durante toda la hora de oración—, que ciertamente hay que hacerlo "propiamente así como un amigo habla con otro o como un siervo a su Señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuando culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y pidiendo consejo en ellas" (EE 54), a él, que es el "ángel del buen consejo" (Is 11, 2) y que ha resucitado y vive para siempre a nuestro lado.

El Cristo actual, resucitado y glorioso, está presente desde el principio (Tercera adición) al fin de la contemplación (coloquio) y no puede faltar en su núcleo, que es el tema o "misterio" de la contemplación: es a él a quien vemos encarnarse (EE 106-108), nacer (EE 114-116), ser bautizado (EE 161), etc. Esta actualización del misterio —y la consiguiente presencia del ejercitante dentro del mismo— nos permite alcanzar el objetivo de toda contemplación que es, en la Segunda semana, el "conocimiento interno de Cristo para que más le ame y le siga" (EE 104; o como dice en otro lugar, "para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado", EE 109) y el objetivo de la Tercera y Cuarta semana, que es unirnos más al Cristo actual, sintiendo "dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va —y no dice, "ha ido" en el pasado— el Señor a la pasión (EE 193; o como dice, aun con mayor claridad, "dolor

con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas y pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí", EE 203).

En cualquiera de los tres casos —Segunda, Tercera y Cuarta semana— se trata de un crecimiento en la unión con Cristo, en la identificación con él, de manera que —como dice san Pablo— "no vivo yo, sino que Cristo vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2, 20).

El "conocimiento interno de Cristo" —objetivo de la **Segunda semana**, pero que lo es, en su forma de "compadecer" y "con-go- zar" con Cristo, también objetivo de la Tercera y la Cuarta semana— no es puramente intelectual, sino muy principalmente fruto del amor, como aparece en la parábola del buen Pastor: "Conozco a mis ovejas y mis ovejas me conocen a mí. Como el Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre" (Jn 10, 14-15, con nota de BJ). Este conocimiento es, por tanto, una entrada en la vida trinitaria, una participación en Cristo del conocimiento mutuo del Padre y del Hijo.

La expresión "conocimiento interno" tiene el sentido bíblico del "conocer" que la Biblia no despliega en un contexto de ciencia sino de vida. En efecto, para el semita, conocer desborda el saber humano y expresa una relación existencial: conocer alguna cosa es tener experiencia concreta de ella. Para toda la Biblia, conocer es entrar en una gran corriente de vida y de luz que brota del corazón de Dios y que vuelve a conducir a él. Es, como dice Pablo, vivir "en Cristo", donde se funde el conocimiento interno del Jesús de la historia y el del Cristo de la fe, resucitado y contemporáneo.

Milagros de Jesús como signos de la gloria de Cristo

San Ignacio presenta seis milagros de Jesús que se podrían clasificar así: Dos (Caná y multiplicación de los panes) son signos de un amor redentor que no se limita al alma, sino que alcanza al hombre por entero; otros dos (calma de la tempestad y caminata sobre el mar) son signos de la sumisión de la creación a Dios; finalmente, otros dos (transfiguración y resurrección de Lázaro) son signos de un mundo renovado.

Los hechos milagrosos de Jesús, si se toman aislados, pueden contemplarse y narrarse, pero no explicarse ni entenderse: están todavía más vinculados a un contexto que las palabras. Dado que no entregan su misterio de buenas a primeras, están aún más expuestos. Por eso, mucho más que las palabras de Jesús, son sus hechos los que están clamando que se los lea y entienda en su contexto. Ahora bien, no es raro que la pregunta de cuál es el puesto y el valor de cada uno de sus hechos no reciba respuesta sino desde su final, donde se esclarecen sus frutos y su misterio. Paradójicamente, ocurre que lo que al final se manifiesta, marca un nuevo comienzo y es desde ahí y hacia allí cómo ha de escribirse la historia de una vida. Ni qué decir que, cuando se trata de un hombre cualquiera, este final no coincide necesariamente con el final biológico del mismo, porque hay quienes "mueren" antes de su muerte.

Cuando se trata de Jesús y de sus milagros, nos vemos inevitablemente remitidos al nuevo comienzo de su vida, inaugurado precisamente por su final: tanto ese final como ese comienzo se encuentran —según el Nuevo Testamento— cuando Dios resucita a Jesús crucificado, que señala el punto histórico de partida de la fe en Cristo y viene a ser la fuente de donde brota y se alimenta la penetración creyente. A la resurrección de Cristo le corresponde tanto el papel de revocar el fenómeno verbal de la comunicación apostólica, como el de ser el contenido de ese fenómeno. Al meollo del mensaje de la resurrección pertenece el que a los apóstoles, en cuanto **testigos**, les sea ya insoportable el callar por más tiempo (Hech 4, 20): el mismo mensaje los obliga a hablar y los capacita para ello. Una vez despierta en ellos la fe en la resurrección, no puede seguir siendo una fe muda. Quiere hablar, confesar y sufrir (Hech 5,41). Crea hombres que tienen algo que decir. Y esto con una necesidad tan apremiante, que no pueden vivir sin decir lo que tienen que decir.

Esta dinámica, que despunta con la Pascua, retoña en la historia de la joven Iglesia con una extensión y una intensidad sin precedentes. La génesis de la Iglesia coincide esencialmente con este milagro "verbal" (Hech 2) o mejor, es ese milagro mismo. Y la fe pascual que ahí se manifiesta, lejos de quedarse en una simple repetición de la breve profesión de que Jesús ha resucitado de verdad, desencadena un proceso de rememoración (Jn 14, 26; 16, 13) que vierte en palabras la vida y la actuación pasadas de Jesús. Ese proceso vuelve a despertar, por así decirlo, todo el pasado de Jesús y proporciona a los discípulos la clave para entender la realidad y el sentido de ese pasado. En la confesión de que el Crucificado ha resucitado vuelve a resonar inconfundiblemente el Jesús histórico: en el caso de los milagros esto quiere decir que la resurrección de Jesús y la fe en ella despiertan en los discípulos el recuerdo de las acciones de Jesús y los pone en trance de hablar de ellas con veracidad. Resulta así que es la realidad del Cristo de la fe, con el desarrollo y la plenitud alcanzada en la Pascua, el texto inmediato al que deben su origen los relatos neotestamentarios de los milagros.

Cuando decimos que es el acontecimiento pascual la fuente de la comprensión de los milagros del Jesús histórico, no estamos excluyendo ni mucho menos la importancia de lo históricamente acontecido. Pero sí decimos que esto último no puede decirse sino por el rodeo y a la luz de lo primero. Si tenemos en cuenta que los discípulos necesitaron que se les abrieran los ojos, no tiene nada de extraño que vieran la realidad pasada de Jesús también de un modo nuevo. Pero

sería equivocar lo que en esa nueva visión de la vida de Jesús hay de influjo divino el preconizar en su nombre que, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, se abre una grieta insalvable.

Las relaciones existentes entre la realidad Cristo y los milagros pueden ponerse de manifiesto en una doble consideración: por una parte, se puede decir que la realidad Cristo, una vez manifestada definitivamente en el acontecer pascual, interpreta los milagros de Jesús; por otra parte, puede decirse que los milagros contribuyen sustancialmente a interpretar el misterio de Cristo.

La realidad de "Cristo" interpreta los milagros de "Jesús".

Al afirmar que sólo la fe en el Resucitado nos da la base para poder hablar de los milagros de Jesús y para creer en ellos, estamos diciendo que el patrón de toda interpretación de los milagros de Jesús no es cada una de las acciones milagrosas del Jesús histórico, sino el único gran milagro que es Cristo mismo y que se manifestó plenamente en su resurrección de entre los muertos: remitiéndonos a la versión de Mateo de la exigencia de un signo por parte de los judíos (Mt 12, 38-40), el signo como tal resulta ser el de Jonás, es decir, la resurrección. Sobre ese horizonte debe moverse en adelante toda interpretación de los milagros. Toda comprensión de los milagros que de ella prescinda es inválida.

Al emprender esta revisión del concepto de milagro a partir de la resurrección, resulta, en primer lugar, que todos los demás milagros se relativizan: su significado cambia desde el momento en que el milagro expresado en la confesión "ha resucitado" se convierte en el límite y en la norma de todos los milagros. Dado que los milagros neotestamentarios (veinticinco, en total) se dicen precisamente del Jesús resucitado de entre los muertos, se establece un nuevo modo de comprender el milagro. Desde entonces, es la realidad Cristo el lugar donde definitivamente se "superan" los milagros. Sólo la resurrección da derecho a atribuírselos a Jesús como "sus" obras (Jn 2,11).

La resurrección proporciona el texto y el contexto donde los milagros deben insertarse. Sólo desde esta perspectiva se dilucida cuál es su puesto dentro de la vida y de la obra de Jesús. Es el misterio de Cristo la fuente y la fuerza verdadera que desencadena y libera de sí mismos tanto a los relatos como a los milagros mismos.

Los milagros de Jesús interpretan la realidad Cristo: Los milagros son ineludibles para una recta comprensión de la realidad Cristo: contribuyen a expresar lo que está en juego en la manifestación de Cristo. Tienen una función intransferible en la determinación de lo que es la realidad Cristo, función que puede ser de carácter explicativo, correctivo, complementario, lindante y deslindante. Son como las huellas imborrables dejadas por el misterio de Cristo. Constituyen el cuerpo visible y tangible de su mensaje. A la luz de los enunciados neotestamentarios, los milagros de Jesús reflejan el misterio de su persona, no a retazos —como sucede con sus palabras— sino en toda su plenitud. Indican y preparan la muerte y resurrección de Jesús, al igual que, de modo provisional pero completo, desarrollan qué significan salvación y redención. Su carácter excepcional y esporádico hace también notar lo que falta para que se colme la realidad Cristo. Mejor que las palabras, los milagros expresan, con su unidad y diversidad, las dimensiones concretas de la realidad Cristo.

Estas dos líneas interpretativas —la realidad Cristo interpreta los milagros y los milagros interpretan la realidad Cristo— forman una unidad indisoluble. La diferencia es que, en un caso, tenemos la base que hace posible el milagro y sus narraciones; en el otro, su necesidad. No se da lo uno sin lo otro. A la interpretación de los milagros por medio de la realidad Cristo le corresponde la interpretación del misterio de Cristo por los milagros. No es este un proceder gratuito. Es un proceso vital necesario y esencial de la fe en Cristo. Sería miope decir que el pasado de Jesús ha de comprobarse y sustentarse por los relatos de milagros. Es la realidad Cristo la que preserva a ese pasado de no ser más que pasado, la que lo pone en marcha y lo varía incluso cuando su reproducción corresponde exactamente al desarrollo histórico de los acontecimientos. Sin esta variación perdería el pasado de Jesús su verdad propia. A todos ellos se añade que las acciones milagrosas de Dios no pueden encuadrarse en ninguno de los métodos racionales y se resisten a todo intento de explicación.

Los seis milagros que san Ignacio presenta para hacerlos contemplar, todos ellos se presentan como una manifestación o epifanía de la gloria de Cristo:

1- El de Caná, por ejemplo, es —para el mismo evangelista— el "comienzo de sus señales. Y manifestó su gloria" (Jn 2,11).

2- Después de sosegar la tempestad, los discípulos "maravillados, decían: ¿Quién es este?" (Mt 8, 27; Mc 4, 41; Lc 8, 25).

3- Después de caminar sobre las aguas, "los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: Verdaderamente eres Hijo de Dios" (Mt 14, 33; Mc 6, 51; Jn 6, 21).

4- En la transfiguración, "Pedro y sus compañeros vieron su gloría. Y vino una voz desde la nube que decía: Este es mi Hijo" (Lc 9, 32. 35).

5- En la resurrección de Lázaro, antes de realizar este milagro, el mismo Señor anuncia que "es para la gloria de Dios, para que el Hijo del hombre sea glorificado" (Jn 11, 4).

6- El milagro de la multiplicación de los panes, el cual —al menos implícitamente— expresa lo mismo, ya que después de él el mismo Señor les dice a sus discípulos, echándoles en cara su poca memoria: "¿Aún no comprendéis ni os acordáis de los cinco panes de los cinco mil hombres, ni de los siete panes de los cuatro mil, y cuántas espuertas recogisteis?" (Mt 16, 8-10; Mc 8,18-20). Y esta "gloria" —si la contemplamos con los ojos del evangelista Juan— no es sólo testimonio del Padre en favor del Hijo, sino que nos da acceso a la misma Trinidad, pues nos revela que el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, unidos por el mismo Espíritu. Como dice Cristo: "Yo y el Padre, somos uno" (Jn 10, 30).

EL "REINO" DE JESUCRISTO (EE 91)

El Rey Temporal abre el camino para ("no ser sordo, sino presto y diligente al llamado de Dios", EE 91) los que van "a contemplar la vida del Rey Eternal —o sea, Cristo nuestro Señor—" desde su encarnación hasta su muerte, resurrección y ascensión.

La contemplación se presenta como un "llamamiento" (EE 93-95), sea del Rey temporal, sea del Rey eternal. Sólo indirectamente versa sobre la persona que —tratándose del Rey eternal— se la supone conocida desde el Principio y Fundamento, cuando se vio que era el centro del plan de salvación del Padre eterno, en el Espíritu Santo; y durante toda la Primera semana, cuando se vio "cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y así morir por mis pecados" (EE 53). En este sentido, esta contemplación es una repetición de la primera parte del Principio y fundamento, cuando se vio el fin de la creación de "el hombre y de las otras cosas sobre la haz de la tierra"; fin que era el "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" (EE 23), o sea, a "Jesús, el Cristo, el Señor" (Flp 2, 11).

En otros términos, si "el hombre es para Dios nuestro Señor —o sea, el Hijo encarnado, muerto y resucitado por nosotros—", como vimos en el Principio y fundamento, es obvio que, respondiendo a esta orientación impresa por Dios Padre, en el Espíritu Santo, en todo hombre, se contemple ahora "a Cristo nuestro Señor, Rey eterno, y delante de él todo el universo mundo, al cual y a cada uno llama y dice: mi voluntad es de conquistar todo el mundo; por tanto, quien quisiere venir conmigo", que oiga mi llamado y me siga.

Lo más original de este ejercicio ignaciano es la doble consideración de "un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor" (EE 92) y de "Cristo nuestro Señor, rey eterno" (EE 95, primer punto). Consiguientemente, la doble respuesta posible a este Rey eternal, una de las cuales es la de "todos los que tuvieren juicio y razón", y la otra la de "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio a su Rey eterno y Señor universal" (EE 96-97). En los Ejercicios ignacianos no se puede prescindir de la primera parte de esta contemplación, en la que se considera "un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor" (EE 92-94).

En esta primera parte se trata de imaginar –no contemplar- un gran rey —por lo demás, "elegido de mano de Dios nuestro Señor"— que tiene un gran plan —como dice Ignacio— "de conquistar toda la tierra de infieles" y que "habla a todos los suyos, diciéndoles que quien quisiere venir conmigo, ha de ser contento de comer como yo…; y asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche…". Y de imaginarnos qué le responderíamos "a rey tan liberal y tan humano; de modo que si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero" (EE 94). Ignacio diría que quien no es capaz de responder al llamado de un gran proyecto, menos va a serlo de responder al Rey eternal, "Jesús, el Cristo, el Señor!" (Flp 2, 11).

Esta doble consideración (EE 92-97) de "un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor" y de "Cristo nuestro Señor, rey eterno", no es una parábola —como a veces se dice— sino un ejemplo, en el que cada elemento de la primera parte tiene su correspondencia con la segunda parte. Pero de manera que, más que la semejanza entre uno y otro personaje, hay que ver su abismal **diferencia** o desemejanza, c**laves de los Ejercicios Espirituales para acceder a la elección o reforma de vida.** Por ejemplo, el "**rey humano**" es "elegido de mano de Dios nuestro Señor", mientras que, en la segunda parte, se trata del mismo Dios nuestro Señor, **Verbo encarnado**, "imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación en quien fueron creadas todas las cosas…", como dice en Colosenses 1,15 ss. Como hemos visto con otros himnos cristo-céntricos de Pablo, en la consideración del Principio y fundamento, cuando consideramos el lugar de Cristo nuestro Señor como centro del plan salvífico y santificador de Dios Padre, en el Espíritu Santo. Y al rey humano "hacen reverencia y obedecen todos los hombres cristianos" (EE

93), que son "todos los suyos" (EE 93); lo cual supone que hay otros hombres que no son "los suyos" y a los que hay que "conquistar con toda la tierra de infieles…").

Mientras que "Cristo nuestro Señor, Rey eterno, tiene delante de sí todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: mi voluntad es conquistar todo el mundo" (EE 95, primer punto). Un hombre solo puede llamar, a la vez, a todos sus súbditos o seguidores —habiéndoles, por ejemplo, de un lugar prominente y valiéndose de micrófonos o escribiendo una proclama—, mientras que Dios encarnado puede llamar a cada uno en particular y desde su interior, convocándolo a su seguimiento, para que lo acompañe en la tarea de "conquistar —o sea, salvar y santificar— todo el mundo y todos los enemigos".

Finalmente, el rey humano llama a "comer como yo, y así beber y vestir, etc.; asimismo a trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc."; o sea, a "trabajos", que son los de una guerra. Mientras que el Rey eternal llama a "la pena", que es algo más serio, porque implica —a nuestra medida humana— la cruz que el Señor llevó por nosotros (y puede ayudar el considerar, en este momento, los cánticos del Siervo de Yahveh, en Is 42,1-4; pues en ellos se expresa, proféticamente, lo que Jesús hizo por nosotros y a lo que nos llama a todos a participar en una pequeña medida).

El Evangelio de la infancia de Lucas tiene una estructura semejante, pues va haciendo una comparación entre Juan el Bautista (el anuncio a su padre Zacarías, su nacimiento y su circuncisión y su vida oculta) y Jesús (la anunciación a su madre, su nacimiento y su circuncisión y su vida oculta); pero de modo que, en esta comparación, pone especial cuidado en señalar la superioridad de este sobre aquel. De modo que el Evangelio de la infancia de Lucas es semejante al esquema o estructura del Rey eternal; mientras que el esquema o estructura del Evangelio de la infancia de Mateo es el de la meditación de las Dos banderas, pues se manifiesta enseguida la lucha —o "contradicción" (Lc 2, 34)— que el nacimiento de Jesús provoca en Herodes, hasta el punto de llevarlo al destierro de Egipto (y, aun antes, en el mismo anuncio a José, Mt 1, 19). Así pues, si se quiere hacer bien la contemplación del rey humano y del Rey eternal, hay que subrayar en todo momento la superioridad —o transcendencia— de este sobre aquel, pues esta es la razón última de la diferencia que existe entre la respuesta que debe esperar un rey humano —o gran hombre, con un gran plan humano— y la que debe esperar el Rey eternal.

La otra originalidad de esta consideración es que, mientras la respuesta del ejercitante que debe dar a este gran personaje —o rey— que tiene un gran plan, es una sola, la respuesta que se puede dar al Rey eternal es doble: la de "los que tuvieren juicio y razón" (EE 96) y la de "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey eterno y Señor universal" (EE 97). La primera respuesta —que es la de los que "ofrecerán todas sus personas al trabajo" (EE 96)— parece buena, pero no lo es en unos Ejercicios en que se trata de "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud —o santidad— del ánima" (EE 1). Y, ¿por qué no? Porque en ella uno se ofrece a un trabajo concreto, como podría bastar si se tratara de responder al llamado de simple ser humano, mientras que aquí se trata de responder al llamado de un Dios que tiene derecho de indicarnos lo que quiere de nosotros, para que, "siguiéndolo en la pena, también lo sigamos en la gloria" (EE 95, al final). Es decir, la primera respuesta es la de los que tienen "juicio y razón", pero… ¡demasiado "juicio y razón"!, pues piensan ellos lo que quieren ofrecer a Dios y no esperan que él les pida —en la elección o reforma de vida— lo que deben ofrecerle.

Aquí la única respuesta válida para este momento de los Ejercicios (cuando no se trata sólo de cumplir con la ley de Dios —como en la Primera semana—, sino de seguir uno de sus consejos —que todavía no conocemos—) es un cheque en blanco, al cual le ponemos la firma y dejamos que él ponga, en su momento, la cantidad.

Porque cuando entramos en la Segunda semana para hacer nuestra elección o reforma de vida, ya no se trata solamente de cumplir con lo que la ley de Dios obliga bajo pecado, sino de alguna de esas exhortaciones evangélicas que —como nos dice Juan Pablo II en Redemptionis donum 9— "sobrepasan la medida del mandamiento, indicando no sólo lo que (bajo pecado) es necesario, sino lo que es mejor. Así por ejemplo, la exhortación a prestar sin esperanza de remuneración (Lc 6, 35), a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo (Mt 5, 40-42) y tantas otras" que tradicionalmente se llaman "consejos" —y no meramente los evangélicos de pobreza, castidad y/u obediencia— y que sólo obligan bajo pena de imperfección positiva.

"Conquistar todo el mundo y a todos los enemigos…" (EE 95b)

La meditación del "Rey eternal"

"*Cristo nuestro Señor, Rey eternal" nos dice –a cada uno en particular-: "Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos" (EE 95). A esta tarea ciclópea llama "al universo mundo y a cada uno en particular, de manera que quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo porque, siguiéndome en ia pena, también me siga en la gloria*" (ibid.).

Aunque también en la parte del Rey temporal se hable de "conquistar toda la tierra de infieles" (EE 63), no se trata, en el caso del Rey eternal, de una conquista en la que hay vencedores y vencidos, sino de una conquista espiritual, en la que "todo el universo mundo", incluidos "los enemigos", son conquistados para Cristo y, por medio de este, en el Espíritu Santo vuelven al Padre que "tanto amó al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3, 16); porque la voluntad de Dios es que "todos se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1 Tim 2,4).

¿De qué "mundo" se trata, cuando Cristo nuestro Señor nos llama a "conquistarlo, junto con todos los enemigos"? Se trata de "todo el mundo y todos los enemigos": o sea, no sólo del mundo de los pobres. Es cierto que hay pobres —y muchos— oprimidos por los ricos y de que hay razas destrozadas por otras y que la salvación del mundo incluye la liberación del oprimido. Pero esta emancipación debe abarcar también la liberación de los ricos y poderosos de este mundo, para que dejen de serlo; porque ellos también, aunque con demasiada frecuencia no lo sepan, están oprimidos por su "codicia de riquezas" (meditación de las Dos banderas, EE 142) y de poder y por su egoísmo. No se trata, pues, de liberar sólo a los pobres y perseguidos de hoy, sino de instaurar una "civilización del amor" en la que todo el mundo, pobres y ricos, oprimidos y opresores, estarían liberados de sus respectivas alienaciones y colaborarían en un nuevo tipo de relaciones fraternas, de encuentros y de diálogos, fundados y "arraigados en la caridad", como decía el -general de los jesuitas- padre Arrupe SJ.

En estos momentos en que contemplamos "el llamamiento del Rey eternal" nos ayudará echar una mirada, aunque sea rápida, sobre la presente generación. "La presente generación —nos dice Juan Pablo II en su Carta encíclica "Dives in Misericordia" 10-12— se siente privilegiada porque el progreso le ofrece tantas posibilidades, insospechadas hace solamente unos decenios. La actividad creadora del hombre, su inteligencia y su trabajo, han provocado cambios profundos, tanto en el dominio de la ciencia y de la técnica como en su vida social y cultural. El hombre ha extendido su poder sobre la naturaleza; ha adquirido un conocimiento más profundo de las leyes de su comportamiento social. Ha visto derrumbarse o atenuarse los obstáculos y distancias que separan hombres y naciones por un sentido acrecentado de lo universal, por una conciencia más clara de la unidad del género humano, por la aceptación de la dependencia reciproca dentro de una solidaridad auténtica; finalmente, por el deseo —y la posibilidad— de entrar en contacto con sus hermanos y hermanas, por encima de las divisiones artificiales de la geografía o las fronteras nacionales o raciales. Los jóvenes de hoy día, sobre todo, saben que los progresos de la ciencia y de la técnica son capaces de aportar no sólo nuevos bienes materiales, sino también una participación más amplia a su conocimiento.

Pero, al lado de todo esto —o más bien en todo esto—, existen al mismo tiempo dificultades que se manifiestan en todo crecimiento. Existen inquietudes e imposibilidades que atañen a la respuesta profunda que el hombre sabe que debe dar. El panorama del mundo contemporáneo presenta también sombras y desequilibrios no siempre superficiales. De ahí que aumente en nuestro mundo la sensación de amenaza. Aumenta el temor existencial, ligado sobre todo —como ya insinué en la encíclica Redemptor hominis— a la perspectiva de un conflicto que,

teniendo en cuenta los actuales arsenales atómicos, podría significar la autodestrucción parcial de la humanidad. Sin embargo, la amenaza no concierne únicamente a lo que los hombres pueden hacer a los hombres, valiéndose de los medios de la técnica militar. Afecta también a muchos otros peligros que son el producto de una civilización materialista, la cual —no obstante declaraciones 'humanistas'— acepta la primacía de las cosas sobre las personas. El hombre contemporáneo tiene pues miedo de que, con el uso de los medios inventados por este tipo de civilización, cada individuo, lo mismo que los ambientes, las comunidades, las sociedades, las naciones, pueda ser víctima del atropello de otros individuos, ambientes, sociedades.

Así pues, junto a la conciencia de la amenaza biológica, crece la conciencia de otra amenaza, que destruye aún más lo que es esencialmente humano, lo que está en conexión íntima con la dignidad de la persona, con su derecho a la vida y a la libertad. Todo esto se desarrolla sobre el fondo de un gigantesco remordimiento, constituido por el hecho de que, al lado de los hombres y de las sociedades bien acomodadas y saciadas, viven, dentro de la misma familia humana, individuos y grupos sociales que sufren hambre. No faltan niños que mueren de hambre a la vista de sus madres. No faltan en diversas partes del mundo, en diversos sistemas socioeconómicos, áreas enteras de miseria, de deficiencia y de subdesarrollo. Este hecho es universalmente conocido. El estado de desigualdad entre hombres y pueblos no sólo perdura, sino que va en aumento. Sucede también que, al lado de los que viven acomodados y en abundancia, existen otros que viven en la indigencia, sufren miseria y con frecuencia mueren incluso de hambre; y su número alcanza decenas y centenares de millones. Por esto, la inquietud moral está destinada a hacerse más profunda. Evidentemente, un defecto fundamental o, más bien, un conjunto de defectos, más aun, un mecanismo defectuoso está en la base de la economía contemporánea y de la civilización materialista, que no permite, a la familia humana, alejarse —yo diría— de situaciones tan radicalmente Injustas.

Esta imagen del mundo de hoy, donde existe tanto mal físico y moral como para hacer de él un mundo enredado en contradicciones y tensiones y, al mismo tiempo, lleno de amenazas dirigidas contra la libertad humana, la conciencia y la religión, explica la inquietud a la que está sujeto el hombre contemporáneo. Tal inquietud es experimentada, no sólo por quienes son marginados u oprimidos, sino también por quienes disfrutan de los privilegios de la riqueza, del progreso y del poder. No es difícil constatar que el sentido de la justicia se ha despertado a gran escala en el mundo contemporáneo. Sin duda, ello pone mayormente de relieve lo que está en contraste con la justicia, tanto en las relaciones entre los hombres, los grupos sociales o las 'clases', como entre cada uno de los pueblos y estados, y entre los sistemas políticos, más aun, entre los diversos mundos. Esta corriente profunda y multiforme, en cuya base la conciencia humana contemporánea ha situado la justicia, atestigua el carácter ético de las tensiones y de las luchas que invaden el mundo.

La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo este profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos los aspectos y no se abstiene ni siquiera de someter a la reflexión los diversos aspectos de la justicia, tal como lo exige la vida de los hombres y de las sociedades. Prueba de ello es el campo de la doctrina social católica ampliamente desarrollada en el arco del último siglo. Siguiendo las huellas de tal enseñanza, procede la educación y la formación de las conciencias humanas en el espíritu de la justicia, lo mismo que las iniciativas concretas, sobre todo en el ámbito del apostolado de los seglares, que se van desarrollando en tal sentido.

No obstante, sería difícil no darse uno cuenta de que no raras veces los programas que parten de la idea de justicia y que deben servir a ponerla en práctica en la convivencia de los hombres, de los grupos y de las sociedades humanas, en la práctica sufren deformaciones. Por más que sucesivamente recurran a la misma idea de la justicia, sin embargo la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad, han tomado la delantera a la justicia.

En tal caso, el ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de Imponerle una dependencia total, se convierte en el motivo fundamental de la acción: esto contrasta con la esencia de la Justicia, la cual tiende por naturaleza a establecer la Igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto. Esta especie de abuso de la Idea de Justicia y, la alteración práctica de ella, atestiguan hasta qué punto la acción humana puede alejarse de la misma Justicia, por más que se haya emprendido en su nombre. No en vano Cristo contestaba a sus oyentes, fieles a la doctrina del Antiguo Testamento, la actitud que ponían de manifiesto las palabras: 'Ojo por ojo y diente por diente' (Mt 5, 38). Tal era la forma de alteración de la Justicia en aquellos tiempos: las formas de hoy día siguen teniendo en ella su modelo. En efecto, es obvio que, en nombre de una presunta Justicia —histórica o de clase, por ejemplo— tal vez se aniquila al prójimo, se lo mata, se lo priva de la libertad, se lo despoja de los elementales derechos humanos.

La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aun, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite, a esa forma más profunda que es el amor, plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: summum lus, summa Muría. Tal aserción no disminuye el valor de la Justicia, ni atenúa el significado del orden instaurado sobre ella: indica solamente, en otro aspecto, la necesidad de recurrir a las fuerzas del espíritu, más profundas aun, que condiciona el orden mismo de la Justicia."

¿Cuál es la respuesta que el Señor nos pide, cuando nos llama a "conquistar todo el mundo y a todos los enemigos" (EE 95)? A ello dedica el resto de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio.

La oblación al Rey eternal (EE 98)

Es una oblación: Nos ofrecemos a aceptar, si él lo quiere, "todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" (EE 98). En esta "oblación" se trata también de desear, que es más que aceptar. Pero ya serla suficiente que aceptáramos "todas las injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" (EE 98). En otros términos, ante el ejemplo que nos da el Rey eternal, Cristo nuestro Señor, en su vida, se trata de aceptar "todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual"; y, de ser posible, incluso desearlo. "Quien quisiere venir conmigo —dice el Rey eternal (EE 95)— ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria." Puede ayudar el recordar la "pena" que él mismo ha sufrido, de una manera global. V para ello puede ayudar leer los cánticos del Siervo de Yahveh (primer cántico, Is 42, 1-4; segundo Is 49, 1-6; tercero, Is 50, 4-9; y cuarto, Is 52, 13-53, 12). Así como la "forma" de la oblación al Rey eternal es doble (aceptar e incluso desear…), así también es doble el "contenido" de dicha oblación: pobreza, por una parte y humillaciones ("todas injurias y todo vituperio"), por la otra.

En cuanto a la pobreza, hay una doble posibilidad: es actual, como sucede en la vida religiosa (en cada congregación religiosa, según las reglas y constituciones de la misma) o es también espiritual. La pobreza "espiritual" es, según Mateo, propia de todo cristiano: "Bienaventurados los pobres de espíritu" (Mt 5, 3). Es, Inicialmente, lo que decía san Pablo: "Mientras tengamos comida y vestido, estemos contentos con eso" (1 Tim 6, 8-10). La pobreza "de espíritu" es aquella de la que habla Sofonías 2, 3 y que hoy se llama "infancia espiritual", necesaria para entrar en el Reino de los cielos (Mt 5, 3). En este último sentido, viene a coincidir con el aceptar —o también desear— las humillaciones, si es voluntad de Dios que las pasemos. Esto segundo —el aceptar, e incluso el desear— las humillaciones, es importante para conservar la paz en nuestra vida de relación con los demás. No podremos conservar la paz si no estamos —al menos— dispuestos a aceptar las humillaciones que los otros que nos rodean, consciente o inconscientemente, nos hacen sufrir. Sean iguales, sean superiores de nosotros, está dentro de la providencia ordinaria de Dios que nos hagan decir —como lo señala **santa Teresa**— "**hiciéronme sin razón, no tuvo razón quien esto hizo conmigo**" (Camino de perfección, cap. 19). Nos puede hacer bien leer lo que, a este propósito, nos dice santa Teresa en el mismo capítulo que acabamos de citar: "Oh, por amor de Dios, hermanas, que miréis mucho en esto de la honra. A ninguna le mueva indiscreta caridad para mostrar lástima de la otra en cosa que toca a estos fingidos agravios." Santa Teresa se refiere aquí a la "indiscreta caridad" de quien nos da la razón cuando nos quejamos de los "fingidos agravios" que los otros —iguales o superiores— nos hacen sufrir: aunque fueran agravios de verdad, es una "verdad" que nos hace daño, porque es, para nosotros, "tentación".

Dice a este propósito **san Pedro Fabro**: "Vine a pensar cómo Dios nuestro Señor no debe tener por bien el reformar algunas cosas de la Iglesia según el modo de los herejes; porque ellos, aunque en muchas cosas —así como también los demonios (Mc 3, 11-12)— dicen verdad, no la dicen con el espíritu de la verdad, que es el Espíritu Santo" (Memorial, n. 51). En otras palabras, la tentación se puede valer de un "bien" — que es la verdad— para hacernos mal, o sea, como dice san Ignacio, para tentarnos "bajo especie de bien" (EE 10). ¿En qué notamos la tentación? En que esa "verdad" nos "inquieta o conturba el ánima, quitándole su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, que es clara señal de proceder del mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna" (EE 333). Continúa santa Teresa: "*Muchas veces os lo digo y ahora lo escribo aquí: que en esta casa, y en toda persona perfecta, se huya mil leguas de "razón tuve", "**hiciéronme sin razón**", "no tuvo razón la hermana". ¡De malas razones nos libre Dios! ¿Parece había razón para que sufriese Cristo nuestro bien tantas injurias y que se las dijesen, y*

tantas sinrazones?" Aquí recurre santa Teresa al ejemplo de Cristo, a la "pena" que él pasó en su vida mortal y, sobre todo, en su pasión (EE 95). Como dice el tercer canto del Siervo de Yahveh, "ofrecí mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos" (Is 50). "La que no quisiera llevar cruz sino la que le dieren muy puesta en razón, no sé yo para qué está en el monasterio (es decir, en camino de perfección); tómese al mundo (o deje el camino de perfección que, por otra parte, ningún cristiano debe dejar, según LG 39 ss.), adonde aún no le guardarán estas razones. ¿Por ventura podéis pasar tanto que no debáis más? Por cierto, yo no lo entiendo. Cuando os hicieren alguna honra o regalo o buen tratamiento, sacad esas razones, que cierto es contra razón os le hagan en esta vida. Mas cuando agravios —que así los nombran sin hacernos agravio— yo no sé qué hay que hablar. O somos esposas (o sea, discípulos verdaderos, Lc 14, 27) de tan gran Rey, o no; si lo somos, ¿qué mujer honrada hay que no sienta en el alma la deshonra que hacen a su esposo? Y, aunque no la quiera sentir, en fin, de honra o deshonra participan ambos. Pues querer participar del Reino de vuestro Esposo y ser compañeras con él en el gozar, y en las deshonras y trabajos quedar sin ninguna parte, es disparate. No nos lo deje Dios querer, sino que a la que pareciera es tenida entre todas en menos, se tenga por más bienaventurada; y verdaderamente así lo es, si lo lleva como lo ha de llevar. Parezcámonos, hijas mías, en alguna cosita a esta sacratísima Virgen, ¡que es confusión nombrarnos monjas suyas! Siquiera en algo, imitemos esta su humildad; digo algo, porque por mucho que nos bajemos y humillemos, no hace nada una como yo, que por sus pecados tiene merecido la hiciesen bajar y despreciar los demonios, ya que ella no quisiese; porque aunque no tenga tantos pecados, por maravilla habrá quien deje de tener alguno por el que haya merecido el infierno." Aquí recurre la santa al argumento que también san Ignacio usa en el libro de los Ejercicios, cuando dice "cuántos han sido condenados por un solo pecado y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados" (EE 48). "Por mis tantos pecados": no siempre son pecados actuales, mortales y merecedores del infierno, sino que ambos santos se refieren a los pecados que cualquiera de nosotros hubiera cometido, si hubiéramos sido dejados de la mano de Dios. El Señor nos previene con su gracia (que por eso se llama preveniente) y nos ayuda a no caer en pecado mortal. Mientras que el mal espíritu, "si antes el ánima no hacía caso de los pecados veniales, procurará que de los mortales haga poco caso" (EE 349).

Por eso santa Teresa puede decir, en el capítulo 22 de su Vida, que: "…Estando un día en oración, me hallé en un instante toda, sin saber cómo, metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allí me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados." Sin embargo, sus confesores dijeron, luego de su muerte, que no había cometido ni pecado mortal ni venial… "Y torno a decir —continúa diciendo Teresa— que no os parezca poco estas cosas de sentirnos agraviados por los demás que nos rodean; que si no las cortáis con diligencia, lo que hoy no era nada, mañana por ventura será pecado venial; y es de tan mala digestión, que si os dejáis, no quedará solo." San Ignacio le da tanta importancia a la pobreza "así actual como espiritual" y a aceptar —o desear— "todas injurias y todo vituperio", que no sólo habla de ambas en su meditación del Rey eternal, sino también en la de las Dos banderas (EE 147). Dice así: "Terminar con un coloquio o diálogo a nuestro Señor, porque me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera; y primero en suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual; segundo, en pasar oprobios e injurias por más en ellas le imitar, solo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad. Pedir otro tanto al Hijo. Pedir otro tanto al Padre, para que él me lo conceda" (EE 147). Y en su Directorio autógrafo 23 dice: "Cuando se trata de la elección, no tiene objeto hacer deliberar sobre el estado de vida a los que ya han tomado un estado de vida. A estos se les podrá proponer qué querrán elegir de estas dos cosas. La primera, el desear injurias y oprobios con Cristo, imitándole en esta parte de su cruz; o bien la segunda, de estar dispuesto a sufrir pacientemente, por amor de Cristo nuestro Señor, cualquier cosa semejante que le suceda."

Los cantos del Siervo de Yahveh (EE 95)

Los cuatro cantos del Siervo de Yahveh (Is 42,1-4; 49,1-6; 50, 4-9; 52,13; 53,12) son considerados hoy como una especie de libreto compuesto por un discípulo del Segundo Isaías y distribuido después, no se sabe con qué criterio, a lo largo de la obra de este último. Reunidos formando una unidad, constituirían quizá una especie de libreto escénico de entronización del Siervo.

Isaías 42,1-4: luz de las naciones (Is 49, 6), el Siervo-Israel debe hacer irradiar su brillo hasta las extremidades de la tierra (v. 4), poniendo de manifiesto la salvación de Yahveh, llevando la ley y la instrucción a las naciones (w. 1, 3, 4). Con eso, no se trata de una tarea propiamente misionera, pues Dios no concederá su salvación más que a Israel, para confusión de las naciones que habrán de reconocer al único Dios verdadero (Is 52, 10) y el derecho preferente de Israel. Por lo demás, el Siervo-Israel se niega a predicarles (v. 2): actúa tan sólo con su presencia y el testimonio de su vida.

El profeta se imagina sin duda a un Israel disperso entre las naciones, pero que goza de un estatuto de libertad y de respeto que pondrían de manifiesto de manera brillante la solicitud de Yahveh respecto de él. Más aun, en Is 49, 6 se trata de convencer al pueblo-siervo que es más importante aprovechar la situación en diáspora para dar testimonio de la luz de Dios a través de todo el mundo, que restaurar al pueblo en Palestina. Por tanto, en este canto puede encontrarse ya la idea de universalismo, pero todavía depende de un contexto ideológico demasiado centrípeto.

Isaías 49,1-6: los exégetas señalan dos tradiciones en este segundo canto del Siervo paciente: la primera (vv. 1-3 y 5b-6) está inspirada en cierta mentalidad universalista; la segunda (vv. 4-5a) es un relato de factura profética. Como antes había visto en Ciro el enviado de Dios, el Segundo Isaías refleja ahora su desilusión: el rey restablece los templos de Marduk y las fiestas paganas del año nuevo, a la vez que apoya la reconstrucción de Israel. El profeta anuncia entonces la desgracia de Ciro: Dios enviará pronto otro mensajero a su pueblo. Al final de su reflexión en torno al fracaso de la misión de Ciro, el Segundo Isaías pasa a considerarse a sí mismo como el enviado de Dios que hubiera debido ser Ciro y a hacer el elogio de su función profética en los términos reservados hasta entonces a Ciro. Su misión tendrá incluso una repercusión universal y su nombre será pronunciado por Dios (v. I; Is 41, 25); le es confiada la espada de Ciro, que debía aniquilar a los reyes (v. 2; Is 41, 2) y se convierte en esa luz de las naciones que Ciro hubiera podido ser (v. 6; Is 42,16) si hubiera permanecido fiel.

El profeta se considera de nuevo llamado por Dios desde la concepción al modo de Jeremías (v. 1. 5; Jer 1, 5). Lo mismo que la de Ezequiel, su misión es la de hacer funcionar la espada (v. 2; Éx 21, 14-22). Cual un nuevo Jacob (Gn 32, 23-33), tendrá que luchar sin desaliento durante la noche (v. 4). Aun en medio de su desaliento, se considera solidario con sus predecesores, los profetas de Israel (v. 6; Jer 15, 10; 20, 9; Is 49,4).

La Iglesia primitiva descubrirá los rasgos de Cristo en el retrato de ese profeta (comparar v. 3. Mt 3, 17; v. 6a. Lc 2, 32). La Iglesia, a su vez, es profética, en el sentido de que su fe sitúa los acontecimientos del mundo actual dentro de la perspectiva del Reino que viene. Defiende su libertad de crítica frente a todo sistema social, como el Segundo Isaías respecto a Ciro, y les aplica su propio criterio de apreciación: la capacidad de preparar la unidad de la humanidad en Jesucristo. La Iglesia no conoce la naturaleza del nexo que existe entre este mundo y el Reino. Pero sabe al menos, y así lo proclama, que el mundo, tal como nosotros lo hayamos hecho, infierno de odio y sufrimiento o tierra habitable, será el material con el que Cristo realizará su Reino. Por consiguiente, el cristiano ejerce su propia misión profética en el mundo y en la Iglesia dentro de estas perspectivas, para leer ahí todo lo que prepara u obstaculiza la constitución del Reino.

Isaías 50, 4-9; este canto es el tercero. En él, el Siervo habla de sí mismo. Compara su lengua torpe ("lengua de discípulo", v. 4) con la de los grandes profetas del pueblo (Éx 4,10; Jer 1, 6). Refiere después las vejaciones sufridas en cumplimiento de su misión, como lo habían hecho los antiguos profetas: "ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban", "mis mejillas a los que mesaban mi barba", "mi rostro no hurté a insultos y salivazos" (v. 6). Sin embargo, convencido de que Dios lo salvará (v. 7), no siente los ultrajes (Jer 1, 18).

Probablemente la figura de Jeremías es el punto de partida para trazar los rasgos característicos del Siervo sufriente. Encargado de "mimetizar" los acontecimientos del exilio (Jer 13,1-11; 16,1-13; c. 18), Jeremías se nos presenta, en efecto, como quien lleva sobre sí a la vez la falta del pueblo y su castigo. Es, además, el único profeta del Antiguo Testamento que insiste tanto sobre su drama personal. Él, el dulce y amante, se ve obligado a soportar vejaciones, persecuciones e injusticias. Se le adivina inocente en medio de un pueblo de pecadores (comparación con el cordero en Jer 11, 19; 10-21; 18, 18-23; 20, 7-18). Frente al pueblo superficial, Jeremías es el hombre de la interiorización de la religión, sensible al drama personal y sus profecías concretan las normas de una nueva alianza fundamentada en el sacrificio interior, la conversión del corazón y la responsabilidad personal.

El Segundo Isaías elabora su doctrina del Siervo sufriente, en los cuatro cantos, reflejando muchos elementos de la vida de Jeremías: a través de sus sufrimientos, el Siervo sustituye al gran número que hubiera debido sufrir por sus propios pecados. Este sufrimiento expiatorio permite al Siervo concretar con Dios una alianza nueva, de alcance universal. Pero el autor presenta al Siervo sufriente unas veces de manera personal (bajo los rasgos de Jeremías), otras de forma colectiva (bajo los rasgos de Israel, perseguido por los paganos). Determinar cuál de los dos temas es más antiguo —si el individual o el colectivo— es imposible. Hay exégetas que le dan prioridad temporal al segundo: Israel, portador del designio de Dios por su castigo. Si bien Cristo no se refirió explícitamente más que una sola vez al tema del Siervo sufriente (Lc 22, 37; ls 53, 12), la tradición primitiva no dejó de advertir múltiples semejanzas: ya desde el bautismo, la vocación mesiánica del Señor aparece como la del Siervo-Hijo (Mc 1, 9; Is 42, 1); las curaciones realizadas por Cristo ponen de manifiesto su función de Siervo expiador (Mt 8, 16; Is 53, 4); su humildad es la que se atribuía al Siervo (Mt 12,18-21; Is42, 1-3; Mc 15, 28; Is 53,12); el fracaso mismo de su predicación recuerda el de Jeremías y el del Siervo (Jn 12, 38; Is 53, 1). El tema del Siervo sufriente es, por tanto, el que más claramente hace referencia a la necesidad que se imponía al Salvador de pasar por el sufrimiento y por la muerte para realizar su designio (Hech 3,13-26; 4, 25-30; Is 53, 5-6. 9. 12; Mc 10, 45; Is 53, 5; 1 Cor 11, 24; Is 53, 5).

Isaías 52, 13; 53, 12: el cuarto canto del Siervo apunta, en primer lugar, a Israel; su interpretación es, pues, colectiva. Pero especialmente a partir del v. 7b, el oráculo hace alusión a una figura personal: la del profeta Jeremías (cordero, en Jer 11, 19; silencio, en Jer 15, 17; coerción, en Jer 33,1; 36, 5; 20, 2). De acuerdo con esto, el aspecto colectivo del Siervo se superpone en el momento presente a un aspecto más personal. Pero a nivel del Antiguo Testamento nos deberemos contentar con esta fluidez entre lo colectivo y lo personal. Será necesaria la interpretación personalista de los Setenta, que remplaza el "retoño" de Is 53, 2 por "niñito". Después, la aplicación de la figura del Siervo a la persona de Cristo, dada por el Nuevo Testamento, para que esta personalidad se descubra por completo.

La fluidez del Antiguo Testamento ha encontrado eco, además, en las versiones e incluso en la tradición hebraica: el texto de estos cantos es, en efecto, muy difícil y el número de variantes hace a menudo imposible la búsqueda del texto original. Sea lo que fuere, el contenido de estos textos es claro: el sacrificio del Siervo le vale de misión redentora sobre la "multitud de las naciones".

Los cantos del Siervo de Yahveh nos pueden ayudar a comprender qué fue, para el Señor, el "**trabajar para conquistar todo el mundo y, así, entrar en la gloria de mi Padre**" (EE 95) y qué puede significar, para cada uno de nosotros, "trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" (ibid.). Los cantos del Siervo sufriente expresan, en lenguaje bíblico, esa "**vestidura y librea de su Señor**" de que habla san Ignacio en el Examen de sus Constituciones, capítulo 4 (Const. 101) y que nos propone: "…vestirse por su debido amor y reverencia; tanto que, donde a 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 —no dando ellos ocasión alguna de ello—, por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Creador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea. Y donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase uno en los tales deseos, si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos (o sea, deseos de deseos). Y para mejor venir al efecto de ellos, sea interrogado si se halla aparejado y determinado para admitir y sufrir, mediante la gracia divina, las tales injurias y oprobios, incluidos en la tal librea de Cristo nuestro Señor" (Const. 102).

Es la materia de elección que san Ignacio nos propone, cuando no elegimos "estado de vida": desear las injurias y oprobios, o meramente admitirlos, cuando nos vengan (Directorio autógrafo 23).

Jesús, el Cristo, es el Señor (Flp 2, 11)

La revelación que la Escritura —sobre todo en Juan y Pablo— hace de Jesucristo, llena nuestras aspiraciones porque es el cumplimiento del plan o designio de Dios: es el "amén" de las promesas (2 Cor 1, 19-21). Según esta revelación, Cristo es el "primogénito de toda creatura" (cf. Col 1, 15-20, con notas de BJ). Es, a la vez, fundamento y fin de la creación, su razón de ser: el que vino en la plenitud de los tiempos es, a la vez, "el que era desde el principio" (Jn 1, 1-18) y antes de todos los tiempos (Jn 1, 30). Según el prólogo de san Juan, en Jesús viene el que existía desde el principio y por el que ha sido hecho todo.

Para entender esto, hay que distinguir dos aspectos en la creación: uno, que podríamos llamar el de la acción creativa de Dios y por tanto del Verbo, pues todas las acciones "hacia fuera" son comunes a las tres Personas (pero pueden ser aplicadas por "comunicación de idiomas", a Jesucristo, el hombre-Dios); el otro, que podríamos llamar el de la intención de Dios en la misma creación, que directamente se refiere a Jesucristo, hombre-Dios, como fin y modelo de la creación. Según el primer aspecto, que podríamos llamar "activo" de la creación, Cristo sería considerado como Verbo, sujeto activo consustancial al Padre y al Espíritu desde toda la eternidad y no como hombre histórico, limitado a un tiempo y posterior al instante de la creación; mientras que en el segundo aspecto, que podríamos llamar "intencional" en la misma creación, Cristo, no sólo como Dios sino sobre todo como hombre, sería el objeto de la intención creadora de Dios —intención común a las tres Personas— y, por tanto, se le puede atribuir el papel de Señor del mundo y de todos los hombres, aun de los que le precedieron históricamente y, también, de los ángeles.

El Principio y fundamento sería la revelación de este doble puesto —pero sobre todo del segundo, del intencional— que Cristo, como Dios, pero sobre todo como hombre, tiene en el plan de Dios. Por consiguiente, la revelación de que Cristo es nuestro Señor, a cuya alabanza, servicio y reverencia ha sido creado el hombre y también el ángel (Heb 1, 4-14).

Cuando en el curso de su Evangelio, Juan pone en boca de Jesús la frase "Yo soy", sea sola (Jn 8, 24), sea acompañada de un predicado como "pan", "luz", "camino", etc. (Jn 6, 35), repite la fórmula con que Yahveh se reveló a sus íntimos en el Antiguo Testamento (Éx 3,14): "Yo soy el que soy". Y así dirás a los israelitas: "Yo soy" me ha enviado a vosotros. El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación." Este es el nombre que, según san Pablo, Dios Padre le ha dado a Cristo Jesús (Flp 2,11; cf. v. 9). El himno de la Carta a los colosenses destaca expresivamente el puesto cósmico de Cristo: "En él fue creado todo cuanto existe, en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, todo ha sido creado por él y para él, él es antes que todo, y todo tiene consistencia en él" (Col 1,15-20). Lo mismo dice el himno de los efesios: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo…" (Ef 1, 3-14).

Esta es la estructura de la economía de salvación y de la historia, la finalidad de los decretos eternos de Dios, el misterio de los tiempos: "Dios nos ha manifestado el misterio de su voluntad, conforme a aquel benigno proyecto suyo que ha formado de antemano sobre él (Cristo), para ponerlo en ejecución cuando se cumplieran los tiempos, de recapitular en Cristo todo cuanto existe en el cielo y en la tierra" (Ef 1, 9-14). "Recapitular todas las cosas en él," ¿Qué quiere decir el Apóstol? Algunos comentaristas latinos traducen este verbo por "instaurar" o "restaurar" a todos los hombres sobre la tierra y el cielo. Es verdad pero no es suficiente, porque Pablo no piensa solamente en las creaturas inteligentes. Otros proponen una explicación en consonancia con toda la carta: Dios ha constituido a Jesucristo jefe o cabeza de todos los seres humanos, de todos los ángeles y de todo lo demás. Esto es verdad, pero es una consecuencia sacada del texto (Kefalaion no viene de "cabeza", sino de "reunir", "resumir", sumar partes y juntarlas en un

todo). Por eso nosotros traduciríamos por "reunir todo en Cristo", establecer en todo la armonía en Cristo como principio de unidad, centro y vínculo del universo (versum-in-unum: vuelto hacia el Uno).

Una cosa que se impone al lector de las cartas de san Pablo: el Jesucristo que de ellas surge es un poder operante, una energía creadora, una luz esplendente, una vida que se da y se produce, más bien que una figura a la que se mira o un rostro que se contempla. Esto es lo más propio de los evangelistas, sobre todo de los sinópticos. En ellos, es el Jesús que va de camino, que mira, habla y obra. Ahí está lo más propio de los evangelistas, su privilegio más preciado; pero ahí también lo que más lo aleja de nosotros, pues nosotros no hemos visto al Señor con nuestros ojos.

Tanto más próximos nos sentimos a san Pablo: él contempla no tanto a Cristo como figura y rostro, cuanto lo siente como poder. Con esto no queremos naturalmente significar una energía religiosa impersonal, sino siempre él, el Jesús real Dios-hombre, el Señor personal. Pero no experimentado como figura, sino como poder, como principio de operación, gobierno y creación. Como fuerza creadora que lleva a cabo una obra enorme, que sólo puede parangonarse con la creación del mundo. El mundo paulino está lleno enteramente de este Cristo. Él obra en los hombres, en cada creyente lo mismo que en la Iglesia. Él impera sobre lo creado. "En el Señor" se saluda y se da gracias, se juzga y se exhorta, se obra el bien y se soporta el mal, se ejercita la paciencia y se alcanza la victoria. Ser cristiano significa tener parte en él. Vivir como cristiano significa que él aliente y obre en nuestro interior.

En el discurso del Señor en la última cena —según Juan 14, 25—, este les dice que deberá venir el Espíritu Santo, que les enseñará todo a los apóstoles. Es esta una frase un poco misteriosa. ¿Acaso ya Jesús no les ha enseñado todo? ¿O acaso el Espíritu Santo vendrá a enseñar algo que Jesús todavía no había enseñado? En este sentido, el Espíritu Santo se haría maestro de los apóstoles, enseñándoles cosas nuevas… ¿Cuál es el significado profundo de estas palabras? Esta pregunta tiene mucha importancia. Podría de hecho ocurrir que algunas veces los cristianos estén en un nivel determinado de su conocimiento de Cristo y les falte —por así decirlo— una presencia fuerte del Espíritu Santo. Tendrían el conocimiento de Cristo que los apóstoles tenían antes de la resurrección y la venida del Espíritu: conocimiento al cual no le faltaba nada… y, sin embargo, le faltaba todo. Tenían todo y no tenían nada. Precisaban del Espíritu Santo para comprender una cosa nueva.

Pero ¿cuál? La respuesta nos la dan los Hechos de los Apóstoles, si caemos en la cuenta de la diferencia que existe entre el primer capítulo y el resto del libro. En el primer capítulo los apóstoles lo saben todo acerca de Jesús: han escuchado sus parábolas, han asistido a sus milagros, lo han visto caminar sobre las aguas, gritar: "¡Lázaro, sal fuera!"; han visto a Jesús mismo resucitado y ascendiendo al cielo. Y, sin embargo —como se les había dicho (Lucas 24, 49)—, se quedan "en la estancia superior, donde vivían" (Hechos 1,13). En el capítulo segundo —y los demás de los Hechos—, la venida del Espíritu Santo hace efectivamente que los apóstoles, que sin embargo ya desde antes conocían a Jesús en su enseñanza, en sus milagros, profecías y parábolas, se dejen dominar por el Señor. También a nosotros el Espíritu es el que nos hace conocer a Jesús como el Señor y hace que domine enteramente nuestras vidas de cada día. De otro modo no tendremos de Cristo un conocimiento sino imperfecto: sabremos teología, podremos conocer cosas maravillosas acerca de su poder, podremos incluso ser sus admiradores, como muchísimas personas buenas que aman y admiran a Jesús. Pero, en cuanto a comprender interiormente que Jesús es el Señor —con todo lo que esto significaba para Pablo—, a dejarnos dominar por él en nuestra conducta práctica de la vida… nada. Este conocimiento supereminente del Señor es la obra del Espíritu Santo. Por eso la Iglesia nace el día de Pentecostés y ni una hora o minuto antes.

Los presupuestos de la Iglesia están todos contenidos en la enseñanza y en los ejemplos de Jesús; pero que el Señor Jesús tome posesión de nuestras almas, esto es obra del Espíritu Santo. Esta venida del Espíritu Santo a nosotros se ha dado ya en el bautismo y se reitera todas las veces que recibimos un sacramento en la Iglesia.

He aquí lo que significa que el Espíritu Santo, y sólo el Espíritu Santo, puede hacernos llegar al Señor: de hecho la Iglesia, obra del Espíritu Santo, pretende eso precisamente en la administración de los sacramentos, en las oraciones litúrgicas, en los sacramentales… en toda la vida, en todo testimonio. Nosotros debemos estar dispuestos a dar testimonio. Pero debemos recordar las palabras de Jesús: "Cuando venga el Paráclito —dice al final de Jn 15— que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros también daréis testimonio de mí."

Entonces, hasta que no venga el Espíritu Santo, hasta que no crezca —cuanto es posible en esta vida— en nosotros el Espíritu del Señor… no podremos dar testimonio de Jesús como Señor: la medida de nuestro testimonio es la del Espíritu Santo recibido.

Alianza con Dios y vida religiosa

"Toda la vida de la Iglesia —dijo Pablo VI— se basa en una alianza que Dios establece con los hombres desde los orígenes de la humanidad. Así también vosotros (religiosos) estáis llamados en la Iglesia a guardar una 'alianza' especial que Dios por su infinita misericordia sancionó con vuestro fundador y con vuestra familia". Vamos a ver un poco más de cerca la alianza que Dios, en diversas ocasiones, sancionó con su pueblo (sobre todo en el Antiguo Testamento) y, luego, la que establece con cada familia religiosa en la persona del fundador.

El tema de la alianza es central en la Biblia. Flota en todas sus páginas y penetra hondamente la teología y la espiritualidad del pueblo de Dios. La presencia de Dios en la historia del pueblo de Dios es esencialmente salvífica. Ahora bien, los hebreos expresaron esa realidad y sus relaciones íntimas con Yahveh en el lenguaje de las alianzas extra bíblicas, con toda su riqueza y sus connotaciones religiosas. A través del mismo lenguaje —el extrabíblico y el bíblico— podemos reconocer un importante hilo de la revelación. Recordemos que la Biblia es, como se ha dicho, palabra humana y mensaje de Dios. La comparación con la literatura extrabíblica no vacía la revelación, sino que la ilumina, mostrando la sabia pedagogía de Dios.

Hay fundamentalmente dos tipos de alianza entre los pueblos en medio de los cuales vivía Israel: los "pactos de igualdad", que se hacían entre reyes de la misma estatura política o militar y los "pactos de soberanía" o de "vasallaje", que se refieren a las relaciones de reyes soberanos con sus vasallos.

Nos interesan estos segundos, porque son los que se prestan para expresar más adecuadamente las relaciones de Dios con su pueblo, que no se hallan en un plano de igualdad sino de vasallaje. En este tipo de pactos se hallan los siguientes elementos: Un preámbulo, que identifica al autor del pacto, dando sus títulos y atributos e insistiendo sobre el poder y la majestad del rey que se digna firmar un pacto con su vasallo.

Un prólogo histórico, en que se detallan las antiguas relaciones entre ambos contratantes, poniéndose el énfasis en los actos de misericordia del soberano respecto de su vasallo. Esta parte nunca es omitida. Es notable además la fórmula "Yo-tú" en esta sección, que subraya las relaciones personales establecidas por el pacto. Las cláusulas, que expresan la completa obediencia que el vasallo le promete al rey: en adelante, no reconocerá a otro soberano, no entrará en connivencia con ninguno de sus enemigos, no tramará ningún complot contra su dinastía. En una palabra, se portará en toda circunstancia como fiel vasallo. Estas cláusulas se formulan en estilo apodíctico: son órdenes y prohibiciones en modo imperativo. Sigue una sección de los dioses testigos, que no tiene paralelo —como es natural en la alianza bíblica, porque en esta uno solo es Dios, el que hace la alianza con su Pueblo—: en las relaciones internacionales de aquel tiempo tiene un sentido particular el recurso al testimonio divino, puesto que no había lugar para un proceso jurídico en el caso de infidelidad.

Las fórmulas de bendición y de maldición: jamás faltan y a menudo cubren una larga sección del documento. Las maldiciones ocupan el primer lugar y el más extenso. Tanto las maldiciones como las bendiciones son pronunciadas solamente por el rey soberano sobre el vasallo, puesto que el pacto es unilateral. Una ceremonia solemne tenía lugar, durante la cual el texto del pacto era puesto bajo la custodia de los dioses en uno de sus santuarios y se hacía el juramento del vasallo al rey. Finalmente, para que el pacto no cayese en desuso o en olvido de los vasallos, estos están obligados —por ejemplo, con motivo de alguna fiesta o solemnidad— a releer la copia auténtica e incluso a presentarse periódicamente ante el rey para renovar el pacto.

Es significativo que los mismos elementos se encuentren en la alianza del pueblo de Dios en el Sinaí: Yahveh se presenta en medio de "truenos, relámpagos y una densa nube sobre el monte"

(Éx 19,16, con nota de BJ): es el preámbulo de la alianza de Dios con su pueblo. Habla con quien acepta como representante del pueblo, Moisés (Éx 19, 9; 24, 2). Otros son admitidos a su presencia, pero él queda envuelto en su misterio (Éx 24, 1-2). Y el pueblo que será su vasallo sólo sabe de él lo que él mismo quiere revelarle (Éx 20,18-21). Yahveh le recuerda al pueblo lo que ha hecho por él desde los tiempos de la promesa hecha a Abraham: es el prólogo histórico. Lo ha hecho salir de Egipto, porque para ser su vasallo no ha de ser esclavo de nadie, y ahora lo ha reunido en el desierto (cf. Ex 19, 3-4). Este recuerdo está constantemente presente en el Antiguo Testamento (y en el Nuevo Testamento, será el misterio pascual —la muerte y resurrección de Cristo— lo que se repetirá en la predicación apostólica): en cada renovación de la alianza, Yahveh volverá a recordarle a su pueblo qué ha hecho por él.

Las cláusulas de la alianza son las "diez palabras" o decálogo (Éx 20, 1-17; Deut 4, 13; Deut 5, 5). Este decálogo expresa, por una parte, las relaciones de Israel con Yahveh, el cual se reserva el guiarlo y regular sus relaciones con el resto del mundo. Por otra parte, expresa las relaciones entre los miembros de la comunidad y las condiciones de vida social y privada. Yahveh hará justicia a sus vasallos, pero estos deben practicar por su parte la justicia. Lo único que Yahveh les pide es obediencia total, continua e incondicional.

El camino que Yahveh abre ante su pueblo conduce a todas las bendiciones (Deut 28, 1-14). Y de una manera rigurosamente complementaria, las maldiciones caerán sobre Israel si prevarica (Deut 28, 15-45). "Mira -le dice Yahveh-, yo pongo ante vosotros bendición y maldición. Bendición si escucháis los mandamientos de Yahveh vuestro Dios. Maldición si desoís, si os apartáis del camino que os prescribo hoy" (Deut 11, 26-28). O como dice en otro sitio: "Mira, yo pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas, si amas, si sigues sus caminos, vivirás y te multiplicarás: Yahveh tu Dios te bendecirá. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si dejas, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio" (Deut 30,15-18). El compromiso de Israel es jurado delante de todo el mundo, tomado como testigo (Deut 30, 19: "Yo pongo hoy por testigos al cielo y a la tierra"; cf. 31, 28; 4, 26). Y el decálogo, debidamente autenticado, es depositado junto al Arca de la alianza (Deut 31, 26) o, según una tradición más antigua, en un lugar sagrado (Jos 24, 26).

Finalmente, el tratado, siempre actual, debe ser renovado, es decir, recordado. Lo será en Siquem, después de la conquista (Jos 24, 1-28). Luego, bajo Josías, después del descubrimiento del Deuteronomio (2 Rey 23,1-3). Finalmente, un texto tardío—aunque parece representar una práctica antigua— prevé una renovación de la alianza cada siete años en la fiesta de las Tiendas, que es la fiesta del Rey Yahveh: "Y Moisés Ies dio esta orden: cada siete años, tiempo fijado para el año de la remisión, en la fiesta de las Tiendas, cuando todo Israel acuda para ver el rostro de Yahveh tu Dios al lugar elegido por él, leerás esta Ley a oídos de todo Israel. Congrega al pueblo para que oigan y aprendan y cuiden de poner en práctica todas las palabras de esta Ley. Y sus hijos, que todavía no la conocen, la oirán y aprenderán" (Deut 31,10-13).

Si la vida religiosa es una alianza que Dios hace con cada fundador, es posible encontrar, en la vida de cada uno de ellos y en las constituciones y reglas establecidas por los mismos, estos seis elementos de toda alianza bíblica. La iniciativa la ha tomado Dios: de esto tiene conciencia cada fundador. En el caso de san Ignacio, lo expresa en el Proemio de las Constituciones (Const. 134) y en la Parte X (Const. 812 y 825); más aún, es una de las razones de su nombre, "Compañía de Jesús", según la visión de La Storta (Autobiografía, 96). La vocación religiosa no es el único de los beneficios hechos por Dios antes de llamar a la vida religiosa. San Ignacio lo recuerda en su Contemplación para alcanzar amor, en su primer punto: "Traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares" (EE 234).

La regla religiosa es, para cada religioso, "palabra de Dios": es la ley de su alianza religiosa. En ellas hay palabras que, como decía san Francisco de Asís se han de cumplir "sin glosa, sin glosa,

sin glosa…" y otras que, por voluntad del fundador —por ejemplo, según san Ignacio— se han de "acomodar a los tiempos, lugares y personas" (Const. 251 y 425).

En la vida religiosa, las "maldiciones" se reducen a un mínimo. En la Compañía de Jesús, sólo obligan a pecado los votos y lo que expresamente se mande "en virtud de santa obediencia" (Const. 602). Sobre la tolerancia de ciertos defectos (Const. 211). Los votos se pronuncian en una ceremonia religiosa, la eucaristía: en el caso de la Compañía, según Const. 525.

Existe la costumbre de renovar, de tiempo en tiempo, los votos religiosos. Para una renovación de la "alianza religiosa", pueden servir los siguientes salmos: el Salmo 99 (98), cuya primera parte es la presentación de Yahveh como soberano y cuya segunda parte son las condiciones requeridas a sus vasallos (vv. 5-8); también el Salmo 50 (49), cuya primera parte es la alegre renovación de la alianza (vv. 1-6 b) y la segunda, el recuerdo severo de las obligaciones de la misma.

La infancia del Señor (EE 101 ss.)

Lo fundamental es lo siguiente: todo Jesucristo es el misterio revelador de Dios. El Hijo de Dios se hizo hombre y así había de vivir, y vivió, historia humana; de ahí que el misterio único de Dios, desplegado en una serie de sucesos en su Hijo hecho hombre, haya de abordarse siguiendo la pauta de esa historia (y no "historias") de su vida. Cada suceso de esta (lo mismo que en cualquier hombre) participa del único misterio conjunto que supone dicha vida.

Pero no hay que caer en el error de pensar que ese misterio total tiene algún tipo de consistencia autónoma, como si precediera, como realidad concreta y precisa, a cada uno de sus misterios. La realidad Cristo no sucedió, es cierto, en un único punto histórico del espacio y del tiempo, sino que abarca toda la vida humano-histórica de Jesucristo. Así que no hay que presentar el misterio conjunto de la realidad Cristo como pura suma de misterios con sentido de sí mismos y por sí mismos; ni, por muy justificado que esté el acentuar lo excepcional y decisivo de un determinado hecho, aunque se trate del más fundamental (por ejemplo, la resurrección), no por eso se puede prescindir gratuitamente de algunos o alguno de los hechos que nos ofrezca uno solo de los Evangelios.

Contradice toda teología cristiana quien se limita a la consideración de la cumbre o el meollo de la obra de Dios en Jesucristo. Es más, ese mismo objetivo como tal no puede lograrse cuando arbitraria o inconscientemente se margina algo de la realidad Jesús, ya que su cumbre o meollo es cumplimiento y plenitud acontecida, a la cual tendían y hacia la cual se dirigían todos aquellos sucesos concretos (véase lo que dice EE 116, acerca de la cruz en todo misterio).

En la vida y en la obra terrena de Jesús, como en toda vida humana, existen puntos álgidos y momentos decisivos. Pero si tenemos en cuenta precisamente el modo concreto y real cómo se produce la revelación del Dios del cristianismo, habremos de preguntarnos si no serán tan decisivos e importantes también hechos de otro tipo, como, por ejemplo, los momentos silenciosos y "pasivos" de la vida del Enviado de Dios e Hijo del hombre. Así, pues, si queremos entender los misterios —en el sentido expuesto— debemos rendir cuentas sobre cuáles de los misterios y procederes de la vida de Jesucristo durante su existencia terrena han de catalogarse y abordarse entre sus "misterios". A esta labor de rendir cuentas hemos de someternos hoy, según parece, en lo referente sobre todo a los primeros misterios y más desde que, en nuestro tiempo, a veces los relatos de la infancia, por ejemplo, se consideran como un redunda- miento secundario del Evangelio y de sólo dos Evangelios. No hay duda de que, según Hech 1, 21 ss. y según otros textos del Nuevo Testamento, el bautismo de Jesús por Juan es un momento decisivo en el decurso de la vida de Jesucristo. Pero tampoco puede olvidarse ni despreciarse el hecho de que Mt 1-2; Lc 1-2; Flp 2, 5-13; Jn 1,1-18 y otros pasajes similares pertenezcan al único e indivisible Evangelio de Dios.

También los llamados relatos de la infancia son Evangelio. No son relatos meramente antepuestos, añadidos al "auténtico" Evangelio por un interés kerigmático no muy serio, humano en exceso. No son concesión a la curiosidad comprensible, pero teológicamente no muy válida, de algunos —y no ya de los primeros— cristianos.

De lo dicho se sigue que la pauta a que hemos de atenernos para abordar los misterios de la vida de Jesús es la Sagrada Escritura; y la infancia de Jesús forma parte de la misma. El período de vida terrena de Jesús, anterior a su bautismo, ocupa muy poco espacio en el Nuevo Testamento, pero se presenta también como Evangelio o Buena Nueva. Y esa es la punta que hemos de seguir nosotros para reflexionar sobre él. No es cosa de intentar acarrear de otras fuentes elementos esencialmente nuevos. En nuestro caso, eso quiere decir que, ante los pocos pasajes que nos dicen algo sobre este determinado período de la vida terrena de Jesús, lo que hay que hacer es leerlos y tratar de entenderlos a la luz de toda la Sagrada Escritura. Del mismo modo que,

después de Cristo, no podemos ya leer e interpretar el Antiguo Testamento sólo veterotestamentariamente, sino que hemos de leerlo a la luz del Nuevo Testamento.

No estaría bien decir que la infancia de Jesús pertenece a su vida privada, contrapuesta a la pública. Puede haber ocasiones en las que asistan razones para hablar así. Pero en un contexto propiamente teológico, ese lenguaje no puede provocar sino desorientación. En teología, no puede uno dejarse llevar por aspectos cuantitativos o de cualquier otro orden que no correspondan a la revelación tal como se da en nuestro Evangelio. Lo que da carácter público a un suceso de la vida de Jesús, no es el número de oyentes ni su pertenencia al estamento "oficial" de Israel: todo lo que tenemos en la Sagrada Escritura, esto es, en la revelación hecha tradición eclesial, participa del carácter de revelador y de revelación que posee Cristo mismo y es, por consiguiente, misterio público de salvación. No hay duda de que, en su vida normal y privada, debió de haber cosas realmente interesantes; pero lo cierto es que, en la tradición eclesial —sea cual fuere el medio como lo ha conseguido el Espíritu de Dios y de Jesucristo—, no ha entrado más que aquello de la vida de Jesús que reviste el carácter de "misterio público" de salvación.

Mateo y Lucas ofrecen sólo una breve selección de episodios de la infancia del Señor y de su precursor, pero de tal modo que ninguno de ellos se encuentra en ambos Evangelios, ni siquiera el nacimiento de Jesús, que no está expuesto en Mateo, sino sólo mencionado como hecho en una frase secundaria (2, la) y dado por supuesto. La diferencia más grande entre ambos es su espíritu y la tendencia que los anima: la narración de Mateo es un sombrío cuadro, al que tampoco presta más que una leve luz la escena de los magos, por ir unida con ella también, de manera inseparable, una serie de dolorosos acontecimientos; mientras que, en Lucas, quedamos transportados a una atmósfera totalmente distinta, pues su relato se compone casi exclusivamente de escenas amables y placenteras. El Jesús de Mateo es el Mesías rechazado y perseguido desde el principio, que ha venido a un mundo lleno de incomprensión y hostilidad y cuya presencia trae el dolor a muchos. En Lucas, en cambio, el primer plano de la narración va dominado por figuras venerables, piadosas y justas y por doquier aparecen sentimientos de alegría y júbilo, que apenas quedan perturbados por el castigo impuesto a Zacarías (1, 20-22), la pérdida del niño Jesús (2, 43-46) y la dolorosa profecía de 2, 34 s. (el nacimiento del Mesías en pobreza y humillación no está presentado como algo trágico).

Una comparación detallada de las dos historias de la infancia del Señor muestra, con toda claridad, que ambas son independientes una frente a otra. También las dificultades que supone el ponerlas de acuerdo entre sí son una prueba de lo mismo. Pero si hay que aceptar como seguro que ambas historias son independientes entre sí y se remontan a dos tradiciones distintas, es tanto mayor el peso que gana su testimonio sobre el material común a ambas. A primera vista, es extremadamente poco, pero de capital importancia.

Se trata de los siguientes datos:

1) La concepción y el nacimiento de Jesús de una virgen llamada María. 2) Según ambos evangelistas, estaba la Virgen desposada con un hombre llamado José. 3) Ambos dan testimonio de que José procedía del linaje de David. 4) Según ambos, la concepción es obra del Espíritu Santo. Los dos afirman claramente que José no era el padre real de Jesús. 5) La concepción de Jesús tuvo lugar cuando María ya estaba prometida con José, pero aún no había sido llevada a casa de su marido. 6) El nacimiento de Jesús, en cambio, tuvo lugar después que María había sido tomada ya por José en su casa. 7) El nacimiento de Jesús tiene lugar —según Mt 2,1, que lo afirma expresamente, y según Lc 1, 5, al menos de manera probable— en "los días del rey Herodes". 8) Ambos evangelistas afirman que el nombre de Jesús fue determinado con antelación por un ángel. 9) Jesús procedía del linaje de David. 10) Nació en Belén, en territorio de Judá (Mt 2, 5 s.), ciudad de David (Lc 2, 11). 11) Ambos evangelistas dan cuenta del traslado posterior o retorno de la Sagrada Familia a Nazaret.

En todos estos rasgos, que les son comunes, ambos relatos se confirmar y aclaran mutuamente. En el mes de Ejercicios san Ignacio se detiene tres días en la contemplación de la infancia del Señor (EE 134), o sea, una cuarta parte de la Segunda semana (EE 161).

¿Por qué tanta importancia? En primer lugar, se trata de aprender la "contemplación" de los misterios del Señor, que es distinta de la meditación propia de la Primera semana. Hay que aprender a "**reflectir para sacar provecho…**" (EE 106, en la Segunda semana y siguientes). Hay que aprender la "**aplicación de los sentidos**" (EE 121), de la que no parece haber rastros en la Primera semana (fuera de la meditación del infierno, que podría interpretarse como una introducción remota a la "aplicación de los sentidos"): "aplicación" que no parece ser solamente de los "sentidos de la imaginación", sino de los "espirituales" (fe, esperanza, amor). Hay que pedir —y tratar de conseguir— el "**conocimiento interno del Señor…**" (EE 104), que ha de ir creciendo en nosotros durante los Ejercicios y fuera de ellos. No se trata de cualquier conocimiento, sino de uno "interno…"; es decir, que nos afecte y nos mueva a "que más le ame y le siga" (ibid.). Y esto, en cada "contemplación": en la de la encarnación, es del Señor "que por mí se hace hombre"; en el nacimiento, que por mí nace… y así sucesivamente en las restantes contemplaciones de la Segunda y siguientes semanas, recordando cada vez, en la petición, el misterio que se quiere contemplar.

En segundo lugar, los Ejercicios están escritos para una elección de estado (EE 135). Pero a veces el ejercitante ya tiene un estado —mudable o inmutable— y no piensa en hacer elección de estado. Y entonces conviene que, durante la contemplación de la infancia, piense en la materia de su elección o reforma de vida (EE 189), para tenerla preparada cuando comience su elección o enmienda de vida (EE 163).

La anunciación a María (EE 101 y 262)

San Lucas (1, 26-38) tiene su contexto literario: el estrecho paralelismo entre la anunciación de Gabriel a Zacarías y la del mismo Gabriel a María; paralelismo que no ha sido utilizado por Lucas por simple placer estético, sino que tiene un sentido: la primera anunciación prepara la segunda y sus diferencias son muy significativas y muestran, en general, la gran distancia que media entre el Bautista y el Señor (esquema del rey temporal, comparada con el eternal, EE 91-98). "

1. La comparación entre las dos anunciaciones es la siguiente: Presentación de los padres (v. 5-7. 26-27). Jerusalén y el templo (v. 8-10); Turbación y temor de Zacarías (v. 12); "No temas, porque…" (v. 13-17); "Zacarías dijo: ¿En qué…? Porque…" (v. 18); "Te vas a quedar mudo…" (v. 19-20); "El pueblo estaba esperando. Cuando salió (Zacarías)…" (v. 21-22); Nazaret y la casa de María (v. 8). Saludo del ángel a María (v. 28). Turbación y sorpresa de María (v. 29). "No temas, María, porque…" (v. 30-34). "María respondió: ¿Cómo… puesto que no…?" (v. 34). "El ángel le respondió: El Espíritu vendrá… Mira, también Isabel…" (v. 35-38). "Dijo María: He aquí… hágase…" (v. 38a). "Y el ángel dejándola se fue…" (v. 38b). Al presentar a los padres del Bautista, Lucas insiste en que son estériles (v. 7), siendo el nacimiento del mismo "espiritual", como dice Pablo (Gál 4, 29), para preparar al lector para el anuncio del nacimiento, ya no de padres estériles, sino de una madre virgen, cosa que es más "espiritual" todavía.

El contraste entre Jerusalén y Nazaret es muy importante: por una parte, la ciudad santa; en esta, el templo y, dentro del mismo, el santuario, de este lado del velo que lo separaba del Santo de los Santos, cuando Zacarías cumple, por primera vez en su vida —y que sin duda sería la última— el acto más solemne de su representante. Por otra parte, no un sacerdote, sino una doncella de 15 o 16 años, en una provincia despreciada —la "Galilea de los gentiles" (1 Mac 5, 15)—; en esta, una ciudad insignificante, de la que "no podía salir nada bueno" (Jn 1, 46) y que no había sido mencionada ninguna vez en la Escritura (y ni siquiera por Flavio Josefo, historiador contemporáneo).

En este contraste resalta la economía de salvación del Nuevo Testamento: las más grandes obras de Dios se realizan en el más grande silencio y oscuridad. Cuanto más grande es la obra de Dios, más necesita este —por así decirlo— de la nada de la creatura. El saludo del ángel tiene lugar únicamente con María y la palabra griega (jaire) puede significar sólo un saludo, común entre dos personas que se encuentran. Pero si se recorre la versión de la biblia Setenta (y es singular, que estos dos primeros capítulos de Lucas —salvo los cuatro primeros versículos— tienen una estructura semítica, como no la tiene el resto del Evangelio y que nace de la cita preferencial de los Setenta), encontramos este mismo saludo cuatro veces y cada vez para introducir un anuncio mesiánico, como en la salutación angélica: Sofonías 3, 14-17; J1 2, 21-27; Zacarías 9, 9; Lamentaciones 4, 21-22. Es un saludo que manifiesta y causa alegría, en este caso por ser María como el favor de Dios personificado ("plena de gracia", o sea, objeto del favor de Dios), lo que implica además la presencia salvífica de Dios (como en los otros cuatro saludos arriba indicados).

La turbación de Zacarías no es la misma que la de María, pues la de esta proviene de la sorpresa que le causa el saludo: como dice el texto: "discurría qué significaría el saludo". Mientras que en el caso de Zacarías, "el temor se apoderó de él" (1,12). Por eso, el "no temas" del ángel a María va acompañado de una explicación del saludo anterior: "Has hallado gracia". ¿Por qué? Porque "vas a concebir y dar a luz un niño, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará y su reino no tendrá fin", que recuerda un pasaje del Antiguo Testamento que debía ser muy repetido en Nazaret y que María debió de haber meditado (Lc 1, 19 y 2, 51) desde su infancia:

"Como el tiempo primero ultrajó… así en el postrero honró el camino del mar, el distrito de los gentiles —que designa a Galilea, v. 23—. El pueblo que andaba a oscuras vio una luz grande" (Is 8, 23—9, 1). Mientras que el "no temas" a Zacarías va acompañado del anuncio de que "tu petición ha sido escuchada; Israel, tu mujer, te dará a luz un hijo".

Zacarías pide una señal de lo que se le anuncia, porque "yo soy viejo y mi mujer es estéril" (Lc 1,18.26). Al pedirla, muestra su poca fe, no recordando otros textos del Antiguo Testamento en que se hablaba de una estéril que, por el poder de Dios, se convertía en madre: Sara, madre de Isaac (Gn 18, 10-15); Ana, madre de Samuel (1 Sam 1, 5-28); la madre de Sansón (Je 13, 2-7). En cambio, la pregunta de María no implica falta de fe en lo que le dijo el ángel; al contrario, su pregunta se justifica porque en el anuncio del ángel ve, de su parte —y no de la de Dios— una imposibilidad: no sólo "no conozco varón", sino que no lo conocerá en adelante, por su decisión de permanecer virgen.

Se dice que tal decisión no podía germinar en la mente de una doncella judía de aquel tiempo, no hablemos del "voto", que sería un anacronismo, sino de simple decisión de permanecer virgen. Pero hoy sabemos que, en la región cercana a la predicación del Bautista, ese ideal estaba vivo en ciertos medios judíos, como los del Qumran, sobre todo entre hombres, como Juan el Bautista y el evangelista. Y si tal decisión había tomado María, se comprende también la necesidad de ponerse bajo la protección de un hombre, José; de modo que se explica que el ángel la hubiera encontrado "desposada con un hombre llamado José", precisamente porque no conocía varón. Así se explica la diversa respuesta del ángel a la duda de Zacarías y a la simple pregunta de María. A Zacarías se le responde con el castigo de su poca fe: "Mira, vas a quedar mudo, hasta el día en que sucedan estas cosas, porque no diste crédito a mis palabras, las cuales se cumplirán a su tiempo". A María, en cambio, se le explica que, precisamente porque es virgen, va a ser madre de Dios.

"El Espíritu vendrá sobre ti": María no ignoraba que con frecuencia en la historia de su pueblo, el Espíritu del Señor había venido sobre ciertos personajes elegidos por Dios para una misión especial y los había investido de su fuerza, se había apoderado de ellos (Je 14, 19), los había llenado (Gn 41, 38 y Éx 31, 3), por un tiempo solamente —cuando la misión era temporal— o de continuo, como la Escritura lo decía de David, el antepasado del Mesías; y ahora oye que este Espíritu del Señor vendrá sobre ella. ¿En qué sentido? "Y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra": en este contexto, este "poder" no puede ser sino el mismo Espíritu Santo. Es decir, el mismo Yahveh, que había reposado sobre el tabernáculo, había llenado la morada hasta el punto de impedir la entrada incluso de Moisés (Éx 40, 34-35), había habitado el templo de Jerusalén, cuando la consagración del mismo por Salomón (1 Rey 8,10-13). Ahora el ángel anuncia que llenaría el seno de María, haciendo de él un santuario, un "Santo de los Santos" viviente. "Por eso el que ha de nacer de ti será santo y será llamado Hijo de Dios". Esa santidad no es como la de Sansón o Samuel o el Bautista, sino una consagración a Dios absolutamente única, porque será el resultado de una Presencia absolutamente única en el seno de María, como se ha dicho en la frase anterior.

La respuesta de María —que no se puede dar en el caso de Zacarías— es un acto de obediencia al mensaje de Dios, pero sobre todo de fe en su palabra, como lo indicará Isabel (Lc 1, 45: "Feliz, porque…"): "Dijo María: He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra". Con su respuesta María merece la primera bienaventuranza del Evangelio (que será la última dicha al incrédulo Tomás, Jn 20, 29). Y así como la historia sobrenatural del pueblo de Dios comienza con el acto de fe absoluta de Abraham, que se pone en camino "como se lo había dicho Yahveh" (Gn 12, 4), así la historia del Nuevo Testamento se inaugura en el momento preciso en que María concibe a Cristo, el Dios con nosotros, el Emmanuel, en quien se recapitula la humanidad. Acto de fe de María que, al incluir en su objeto la divinidad de Cristo —como hemos visto en la frase anterior—, participa de la oscuridad de todo acto de fe y se irá

renovando, a medida que María "medite" la inagotable profundidad de la encarnación (Lc 1,19; 2, 51…). Hoy es Dios que se anonada hasta hacerse un embrión humano (Flp 2, 6-8); mañana, encontrará a Nazaret demasiado confortable para él y para sus padres y nacerá en un establo; deberá escapar luego de sus enemigos… y así por el estilo, hasta morir en cruz (EE 116: "mirar y considerar lo que hacen para que, al cabo de tantos trabajos, morir en cruz; y todo esto por mí"). Y María seguirá, en cada etapa de ese plan de salvación, renovando su "sí", su acto de fe y obediencia, hasta que, en medio de la universal desilusión de los que creían en él, sola, en medio de un mundo inconsciente al acontecimiento más solemne de su historia, repetirá su acto de fe y será "bienaventurada tú, que has creído".

La escena de Zacarías termina diciendo que este "salió y no podía hablarles (al pueblo que estaba esperando) y se extrañaban de su demora en el Santuario. Y permaneció mudo". Y la escena de María termina con que "el ángel, dejándola, se fue".

San Ignacio añade, al relato de Lucas, la consideración de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, a quienes también tiene en cuenta en el coloquio (EE 109). Se parece en esto al Evangelio "espiritual" de Juan, que menciona con frecuencia al Padre y al Espíritu y que habla de Jesús como Palabra o Verbo del Padre (Jn 1, 1-18).

La Trinidad contempla toda la haz de la tierra (EE 106)

En el primer punto de la contemplación de la encarnación, san Ignacio nos hace "considerar las tres Personas divinas, en el solio real o trono de su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno" (EE 106). En el segundo punto, lo que esta mirada provoca — por así decirlo— en la Trinidad, diciendo esta: "Hagamos redención del género humano" (EE 107). Finalmente, en el tercer punto, la última como consecuencia de esa mirada trinitaria sobre el mundo, "obrando — la Trinidad— la santísima encarnación, etc." (EE 108). También nosotros debemos contemplar nuestro mundo y, en su situación actual, movernos —como la Trinidad— a la "redención del género humano" (EE 107); situación que así describía la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús: "Por primera vez hay sobre la tierra un total de casi más de dos mil millones de hombres y mujeres que no conocen al Padre ni a aquel que él envió, su Hijo, Jesucristo (EE 102), aunque tienen una sed ardiente de este Dios al que adoran en el secreto de su corazón, sin conocerlo explícitamente.

A menudo, nosotros, contemporáneos, fascinados, incluso dominados, por los poderes de la razón humana, perdemos el sentido de Dios, bien echando en olvido o bien rechazando el misterio del sentido último del hombre. A ello se suma que, en nuestro mundo, pervive la injusticia; injusticia, no sólo de las personas, sino encarnada también en las instituciones y en las estructuras socioeconómicas.

Nos puede ayudar, en esta contemplación del mundo actual y en nuestra decisión de "conquistar todo el mundo y a todos los enemigos" (EE 95, llamamiento del Rey eternal), leer lo que nos dice Juan Pablo II en su Exhortación apostólica **Reconciliatio et Paenitentia** 10 y ss.:

"*La Iglesia no puede olvidar que, en el origen mismo de su don y de su misión reconciliadora, se halla la iniciativa llena de amor compasivo y misericordioso de Dios que es amor (1 Jn 4, 8, con nota de BJ) y que, por amor, ha creado a los hombres (Sab 11, 23-26; Gn 1, 27; Sal 8,4-8); los ha creado para que vivan en amistad con él y en mutua comunión. Dios es fiel a su designio eterno, incluso cuando el hombre, empujado por el maligno (Sab 2, 24) y arrastrado por su orgullo, abusa de la libertad que le fue dada para amar y buscar el bien generosamente, negándose a obedecer a su Señor y Padre; continúa siéndolo incluso cuando el hombre, en lugar de responder con amor al amor de Dios, se le enfrenta como a un rival, haciéndose ilusiones y presumiendo de sus propias fuerzas, con la consiguiente ruptura de relaciones con aquel que lo creó. A pesar de esta prevaricación del hombre, Dios permanece fiel al amor. Ciertamente, la narración del paraíso del Edén nos hace meditar sobre las funestas consecuencias del rechazo del Padre, lo cual se traduce en un desorden en el interior del hombre y en la ruptura de la armonía entre hombre y mujer, entre hermano y hermana (Gn 3,12 s.; 4, 1-16). También la parábola evangélica de los dos hijos —que, de formas diversas, se alejan del padre, abriendo un abismo entre ellos— es significativa. El rechazo del amor paterno de Dios y de sus dones de amor está siempre en la raíz de las divisiones de la humanidad. Pero nosotros sabemos que Dios, 'rico en misericordia' (Ef 2, 4), a semejanza del padre de la parábola, no cierra el corazón a ninguno de sus hijos. Él los espera, los busca, los encuentra donde el rechazo de la comunión los hace prisioneros del aislamiento y de la división, los llama a reunirse en torno a su mesa en la alegría de la fiesta del perdón de la reconciliación.*

Esta iniciativa de Dios se concreta y manifiesta en el acto redentor de Cristo que se irradia en el mundo mediante el misterio de la Iglesia. En efecto, según nuestra fe, el Verbo de Dios se hizo hombre y ha venido a habitar la tierra de los hombres; ha entrado en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí (Ef 1, 10). Él nos ha revelado que Dios es amor, y que nos ha dado el 'mandamiento nuevo' del amor (Jn 13, 34), comunicándonos al mismo tiempo la

certeza de que la vía del amor se abre a todos los hombres, de tal manera que el esfuerzo por instaurar la fraternidad universal no es vano (GS 38). Venciendo con la muerte en la cruz el mal y el poder del pecado con su obediencia de amor, él ha traído a todos la salvación y se ha hecho 'reconciliación' para todos. En él Dios ha reconciliado al hombre consigo mismo.La Iglesia, continuando el anuncio de reconciliación que Cristo hizo resonar por las aldeas de Galilea y de toda Palestina (Mc 1, 15), no cesa de invitar a la humanidad entera a convertirse y a creer en la buena nueva. Ella habla en nombre de Cristo, haciendo suya la apelación del apóstol Pablo…: 'Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros. Por eso os rogamos: reconciliaos con Dios' (2 Cor 5, 20). Quien acepta esta llamada, entra en la economía de reconciliación y experimenta la verdad contenida en aquel otro anuncio de san Pablo, según el cual Cristo 'es nuestra paz; él hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad… estableciendo la paz, y reconciliándonos a ambos en un solo cuerpo con Dios por la cruz' Ef 2, 14-16). Aunque este texto se refiere directamente a la superación de la división religiosa dentro de Israel en cuanto pueblo elegido del Antiguo Testamento y a los otros pueblos llamados todos ellos a formar parte de la nueva alianza, en él encontramos, sin embargo, la afirmación de la nueva universalidad espiritual, querida por Dios, y por él realizada mediante el sacrificio de su Hijo, el Verbo hecho hombre en favor de todos aquellos que se convierten y creen en Cristo, sin exclusiones ni limitaciones de ninguna clase. Por tanto todos —cada hombre y cada pueblo— hemos sido llamados a gozar de los frutos de esta reconciliación querida por Dios ".

"**La misión reconciliadora es propia de toda la Iglesia**": la Iglesia de la tierra y la Iglesia del purgatorio están misteriosamente unidas en esta cooperación con Cristo en reconciliar el mundo con Dios. La primera vía de esta acción salvífica es la oración. Sin duda la Virgen, madre de Dios y de la Iglesia (Pablo VI, Alocución en la clausura de la Tercera Sesión del Vaticano II), y los santos, que llegaron ya al final del camino terreno y gozan de la gloria de Dios, sostienen con su intercesión a sus hermanos, peregrinos en el mundo, en un esfuerzo de conversión, de fe, de levantarse tras de cada caída, de acción para hacer crecer la comunión y la paz en la Iglesia y en el mundo. En el misterio de la comunión de los santos, la reconciliación universal se actúa en su forma más profunda y más fructífera para la salvación común.

Existe además otra vía: la de la predicación. Siendo discípula del único maestro Jesucristo, la Iglesia a su vez, como madre y maestra, no se cansa de proponer a los hombres la reconciliación y no duda con denunciar la malicia del pecado, en proclamar la necesidad de la conversión, en invitar y pedir a los hombres 'reconciliarse con Dios' (LG 39). En realidad esta es su misión profética en el mundo de hoy como en el de ayer, es la misma misión de su maestro y cabeza, Jesús. Como él, la Iglesia realizará siempre tal misión con sentimientos de amor misericordioso y llevará a todos la palabra de perdón y de invitación a la esperanza que viene de la cruz.

Existe también la vía, frecuentemente difícil y áspera, de la acción pastoral, para devolver a cada hombre —sea quien fuere y donde quiera se halle— al camino, a veces largo, del retorno al Padre en comunión con todos los hermanos. Existe, finalmente, la vía, casi siempre silenciosa, del testimonio, la cual nace de una doble convicción de la Iglesia: la de ser, en sí misma, 'indefectiblemente santa' (LG 39), pero, a la vez, necesitada de ir 'purificándose día a día hasta que Cristo la haga comparecer ante sí gloriosa, sin manchas ni arrugas', pues, a causa de nuestros pecados, a veces "su rostro resplandece menos" a los ojos de quien la mira (UR 4). Este testimonio no puede menos de asumir dos aspectos fundamentales: ser signo de aquella caridad que Jesucristo ha dejado como herencia a sus seguidores cual prueba de pertenecer a su Reino y traducirse en obras siempre nuevas de conversión y de reconciliación dentro y fuera de la Iglesia, con la superación de las tensiones, el perdón reciproco y con el crecimiento del espíritu de fraternidad y de paz que ha de propagar en el mundo entero. A lo largo de esta vía la Iglesia

podrá actuar eficazmente para que pueda surgir la que mi predecesor Pablo VI llamó la 'civilización del amor'.''

Juan Pablo II nos ayuda a contemplar a la vez el mundo actual y, en él, la iniciativa de Dios, "que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1 Tim 2, 4), como —en otros términos— nos lo indica san Ignacio en su contemplación de la encarnación. Además, Juan Pablo II nos indica las "cuatro vías" por las que podemos nosotros colaborar con esa iniciativa de Dios: la oración, la predicación, la acción pastoral y el testimonio. Son otras tantas maneras mediante las cuales podemos responder al llamamiento del Rey eternal, que al "universo mundo y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre, de modo que quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo (de cualquiera de esas cuatro formas: oración, predicación, acción pastoral y testimonio), porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" (EE 92).

La visita de María a Isabel (Lc 1, 39-56)

El papel básico de María en la Iglesia, al que más aluden los autores inspirados, se expresa en un título: es "La madre de Jesús". Quizás no hay otro pasaje que exprese con más fuerza esta consideración que la narración de Lucas de la visita de María a Isabel. Allí oímos, por boca de Isabel: "¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor venga a mí?" (Lc 1, 43).

En este versículo hay dos rasgos significativos, que revelan el interés mariológico de la edad apostólica. El primer rasgo es la aplicación a María del título: "**La madre de mi Señor**". De acuerdo con un antiguo protocolo cortesano del cercano Oriente, este título honorífico era concedido a la reina madre, el personaje de más influencia en el reino después del monarca. En una sociedad en la que se practicaba la poligamia, ninguna de las esposas reales podía tener la seguridad de una posición privilegiada hasta no haber conseguido colocar a su hijo en el trono real, como lo hizo, por ejemplo, Betsabé, la madre de Salomón. Por eso, en esa cultura era la reina madre, más que cualquiera de las esposas del rey, la que ocupaba el sitio de privilegio después del soberano.

Hay una escena en el primer libro de los Reyes (1 Rey 2,19-21) que ilustra gráficamente el poder de la reina madre en los días de la monarquía de Israel. Es la ocasión en que Betsabé, madre del rey Salomón, pide, como "la madre de mi Señor", un favor a su hijo. La reina madre entra en la presencia real "y el rey se levantó a recibirla, se inclinó ante ella y se sentó en su trono. Pusieron un trono para la madre del rey y ella se sentó a su derecha". Sólo entonces, sentada en su trono junto a Salomón, Betsabé manifestó el tema que venía a tratar con su hijo: "Tengo que hacerte una pequeña petición, no me la niegues. Pide, madre mía, le dijo el rey, pues no te la negaré". "Lo mismo sucede en el ambiente pagano, fuera de Israel: en el libro de Daniel se nos muestra la enorme influencia de la reina madre. Recordemos la dramática escena de la fiesta de Baltasar, en que una mano misteriosa escribió su mensaje en la pared (Dn 5, 1 ss.). El rey convocó a sus astrólogos y adivinos, pero estos quedaron perplejos. Ante los gritos de consternación, entró "la madre de mi Señor" y resolvió con serenidad la situación desesperada, pues dijo: —No te turben tus pensamientos. Hay en tu reino un hombre en quien reside el espíritu de los dioses santos. Por tanto, ya que en este Daniel se encontró un espíritu extraordinario, sea llamado Daniel y él dará a conocer la interpretación del mensaje escrito en la pared."

Estas ilustraciones de la vida cortesana del antiguo Oriente y de la privilegiada posición de "la madre de mi Señor" nos ayuda a apreciar el alcance de la aplicación de este título a María, como madre de Jesús. Lucas testifica así la existencia, antes del año 80 d.C. (cuando parece haber redactado su Evangelio), de la devoción de la Iglesia a María, como madre de Jesús, ya entonces reconocida y honrada como la persona más estrechamente asociada a Cristo en su obra redentora. Por tanto, la más poderosa en su intercesión ante Dios por el pueblo cristiano. Vemos también aquí la estrecha relación que percibió la Iglesia apostólica entre la divina maternidad de María y su realeza.

Hay un segundo rasgo que podemos observar en el relato lucano de la visitación a Isabel: "¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor venga a mí?". Un eco literario, al parecer intencionado de parte de Lucas, sugiere que nuestra Señora es presentada aquí como la nueva arca de la alianza. Recordemos aquel pasaje del segundo libro de Samuel que describe la entrada del arca en la "ciudad de David", Jerusalén. En el momento de la entrada del arca, David se llena de temor religioso y grita: "¿Quién soy yo para que el arca de Yahveh venga a mí?" (2 Sam 6, 9).

Casi no cabe duda de que Lucas, al tratar de describir el encuentro entre María y su prima, tenía en mente este pasaje. Esto es confirmado en su narración de la anunciación. Allí María es informada de que la concepción de su hijo se hará por obra del Espíritu Santo, expresado por Lucas con estas palabras: "El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc 1, 35). El término

episkiazein usado aquí es el empleado en la versión griega del Antiguo Testamento para denotar la venida de la presencia de Dios a "la tienda de la reunión", santuario sagrado donde Yahveh moraría con su pueblo: "Entonces la nube cubrió con su sombra la tienda de la reunión y la gloria de Yahveh llenó la morada. Y Moisés no podía entrar en ella, pues la nube la cubría con su sombra y la gloria de Yahveh llenaba la tienda" (Éx 40, 34 ss.). La divina presencia manifestada a Israel, la "gloria de Yahveh", estaba entronizada sobre el arca de la alianza. La alusión literaria de Lucas a este pasaje del Antiguo Testamento casi no deja lugar a dudas de su intención de señalar al lector que nuestra Señora, que ahora lleva en su seno al Hijo encarnado, es la nueva arca de la alianza.

En la visitación, Lucas nos presenta a María como "la madre de Jesús". En la narración de Marcos de la visita del Señor a Nazaret, Jesús es denominado "hijo de María" (Mc 6, 3). Aunque este texto no aparece en todos los manuscritos, es considerado como auténtico por los biblistas modernos. Hechos 1, 14 nos dan otra evidencia de que esta es la razón primaria de la veneración de la primitiva Iglesia por María: después de dar la lista del colegio apostólico, Lucas describe a los discípulos, unidos en oración "con María, la madre de Jesús". En el cuarto Evangelio, nuestra Señora es mencionada dos veces con el título de "madre de Jesús": en Caná (Jn 2, 1) y en el Calvario (Jn 19, 25). En el Apocalipsis, único libro profético del Nuevo Testamento, tenemos aquel gran cuadro al vivo en una serie de imágenes simbólicas, en el que la madre del Mesías aparece como "una mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en su cabeza" (Ap 12, 1).

Hay otro breve pasaje del Nuevo Testamento que, en opinión de algunos comentaristas, contiene una referencia a la divina maternidad de María. El texto es 1 Tim 2, 12-15. Aquí el autor de la carta es más bien duro con las mujeres: señala que ellas no deberían enseñar en la Iglesia, pues fue Eva, y no Adán, la engañada que cayó, la primera, en pecado. Con todo, agrega —con optimismo— que "se salvará por su maternidad, con tal que persevere en la fe, la caridad y la santidad". La presencia del artículo definido griego antes de "maternidad", llevó a los Padres apostólicos (Ignacio, Justino, Ireneo) a ver aquí una referencia a la maternidad de María, que dio lugar a la redención del mundo. Como consecuencia, la mujer puede esperar su redención a través de la maternidad del representante más ilustre de su sexo: nuestra Señora.

Estos pasajes del Nuevo Testamento nos muestran claramente que la maternidad divina de nuestra Señora era, desde el principio, la fuente principal de su veneración por parte de los fieles cristianos, y la razón del poder de su intercesión (como lo hace Ignacio en todos los triples coloquios del libro de EE 63, 147,156…). Forma parte de la contemplación de la visitación el Magníficat, que tiene cuatro partes.

El primer fondo esencial lo encontramos en los vv. 46-47. 49b-50, que acumulan fórmulas muy corrientes en los cánticos litúrgicos judíos: comparar, por ejemplo, el v. 49b con 1 Sam 2, 2. Dentro de esas fórmulas litúrgicas, el cántico introduce la acción de gracias personal de María (w. 48-49a), toda ella hecha sobre la base de fórmulas del Antiguo Testamento aplicadas a Israel. Así el v. 48a recuerda a Deut 26, 7; el v. 48b se inspira en Mal 3, 12; y el v. 49 reproduce Deut 10, 21. Cantando su propio misterio con fórmulas que han definido el misterio de Israel, el Magníficat realiza así la asimilación entre Israel y María, tal como trata de hacerlo el evangelista desde el comienzo del capítulo 1 (cf. Lc 1, 26-38 y 39-47). La tercera parte (w. 51-53) es una aclamación dirigida a Dios por el Resto de Yahveh, los pobres. El vocabulario de esta parte es, en efecto, normal en el cántico de Ana (1 Sam 2, 4. 6. 9), en el Salmo 146,3-9 y en otros textos del Antiguo Testamento: los pobres eran la porción privilegiada del pueblo mesiánico (comparar el Sal 89, con los w. 51-53), cuyo portavoz y personificación es María. La última parte (w. 54-55) sitúa a Abraham en el primer plano, inspirándose en Isaías 41, 8-9.

El Magníficat pertenece, sin embargo, a una comunidad cristiana que todavía no se ha desprendido suficientemente de su contexto judío. Por ejemplo, el cambio de situación (v. 52) no expresa totalmente la novedad que nos trajo Cristo, con su muerte y resurrección por todos: es cierto que hay oprimidos por los ricos y razas destrozadas por otras y que la salvación pasa a través de la liberación del oprimido y del pobre. Pero esta emancipación debe abarcar también la liberación de los ricos y opresores, para que dejen de serlo. En otros términos, ellos también, aunque no lo sepan, están alienados y oprimidos por su codicia de riquezas y poder y por su egoísmo.

El orden nuevo, para un cristiano que se siente llamado a una "justicia mayor que la de los escribas y fariseos" (Mt 5, 20; esa es la justicia que constituye una exigencia absoluta del servicio de la fe y no meramente la de los escribas y fariseos), no es aquel en que sólo los pobres y perseguidos de hoy fueran emancipados, sino un orden en que todo el mundo, pobres y ricos, oprimidos y opresores, estarían juntos, liberados de sus respectivas alienaciones y colaborarían mutuamente en un nuevo tipo de relaciones, de encuentros y de diálogos, fundados y "arraigados en la caridad", como dijo el padre Arru- pe (cf. Carta "Arraigados en la caridad", nn. 57 ss., de las relaciones entre la justicia y la caridad y nn. 61 ss., sobre la caridad, como una justicia superior).

El nacimiento del Señor (EE 110 y 264)

El capítulo 2 de Lucas recoge los hechos históricos ciertos, pero los reviste del ropaje midráshico con que los ha vestido la comunidad judeocristiana. Podemos, pues, leerlo, distinguiendo en él dos planos: los hechos históricos, y el ropaje midráshico. El Midrash es una búsqueda o penetración del texto sagrado, para encontrar en él su significación profunda. Es, a menudo, una reflexión que tiene por objeto responder a un problema o a una situación nueva surgida en el curso de la historia del pueblo de Dios, incorporando a la revelación un dato nuevo, prolongando con audacia las virtualidades de la Escritura.

Uno de los procedimientos corrientes del midrash consiste en describir un acontecimiento actual —pasado o futuro— a la luz de uno pasado, retomando los mismos términos para señalar sus correspondencias y compararlos. Son como "reminiscencias" de otros textos de la Escritura en el texto que se está redactando. Por ejemplo, el relato de la natividad, a la luz de la profecía de Miqueas 5, 1-5 y Lucas 2, 4-9 dice "Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá..." "Hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Él pastoreará (su rebaño) con el poder de Yahveh, con la gloria del nombre de Yahveh su Dios. Él será la Paz. Subió a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén. Y sucedió que se le cumplieron los días del alumbramiento y dio a luz. Había unos pastores en la misma comarca. La gloria del Señor los envolvió en su luz". "Paz a los hombres". Se puede añadir la analogía entre el Mesías de Miqueas, dominador (5, 1), liberador (5, 5b), y el Mesías de Lucas, hijo de David (2, 4. 11), salvador y Cristo Señor (2, 11); y entre "los confines de la tierra" (Miq 5, 3) y "todo el mundo" (Lc 2, 1). Además, entre Miqueas 4, 8-10 y Lucas 2, 4. 7. 8 hay, como idea común, el dar a luz fuera de la ciudad, en el campo, en los pastizales de Belén, donde David había pastoreado sus rebaños.

El historiador Lucas sitúa la historia de la salvación en el curso de la historia universal: el emperador romano Augusto reina sobre la tierra entera, sobre los países comprendidos en el Imperio Romano. Como dice un autor contemporáneo, Augusto dio nuevo aspecto al mundo entero. La Providencia, que gobierna a toda vida, colmó a este hombre de grandes dotes para bien de los hombres. En su aparición se han colmado las esperanzas de los antepasados y, en su tiempo, el nacimiento de Dios ha introducido la buena nueva y ha comenzado un nuevo cómputo del tiempo.

Mediante una disposición suya (Lc 2,1-3), el emperador Augusto, que reina sobre el mundo, se pone, sin tener conciencia de ello y conforme al designio de la divina Providencia, al servicio del verdadero Salvador del mundo, en quien se cumple lo que los hombres habían expresado de Augusto y que él pudo dar hasta cierto grado, pero no en su plenitud.

El censo abarcaba dos cosas: un registro de la propiedad rústica y urbana (para fines del catastro) y una estimación de sus valores para el cálculo de los impuestos. También las mujeres debían comparecer con sus maridos ante los funcionarios. Y así María, con José, se dirigió a Belén, la ciudad de José, en la que tendría alguna propiedad.

Dios pone la historia del mundo al servicio de la historia de la salvación. Subordina a sus eternos designios la orden de Augusto. El Mesías tenía que nacer en Belén: procede de la casa de David y poseerá el trono de su padre, como lo profetizaba Miqueas 5,1: "Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti me ha de salir aquel que ha de dominar a Israel y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño."

El relato del nacimiento es introducido solemnemente en el estilo de la Biblia: "Y sucedió que, mientras ellos (María y José) estaban allí, se le cumplieron los días del alumbramiento y María

dio a luz su hijo primogénito" (Lc 2, 6-7). Jesús está sujeto a la ley de Augusto y a la ley de la naturaleza: es obediente a Dios y a los hombres.

El nacimiento se refiere con sobriedad, con sencillez, objetivamente, en pocas palabras: "Dio a luz a su hijo". María trajo al mundo a su hijo con verdadera maternidad: de Isabel se dijo que "tuvo un hijo" (Lc 1, 57); de María, que "dio a luz a su hijo".

La concepción virginal resuena en todas partes. Dio a luz a su hijo primogénito. ¿Se dice esto porque fuera Jesús el primero de varios hijos varones? La palabra no exige necesariamente esta interpretación. Una inscripción funeraria del siglo V d. C., hallada en Egipto, da buena prueba de ello. Una joven mujer, difunta, se expresa así: "En los dolores de parto del primogénito, me condujo el destino al término de la vida".

Lucas elige este título de "primogénito" porque Jesús tenía los deberes y los derechos del primogénito (Lc 2, 23) y porque era el portador de las promesas.

María presta a su Hijo los primeros servicios maternos: "Lo envolvió en pañales" (Lc 2, 7). Los niños recién nacidos se envolvían fuertemente en jirones de tela a fin de que no pudieran moverse, porque se creía que así crecerían derechas sus extremidades. "Lo acostó en un pesebre", como en el que comen los animales. Este detalle de que el Niño recién nacido tuviera como primera cuna un pesebre es explicado por Lucas con estas palabras: "porque no tenían sitio para ellos en el alojamiento".

María y José, llegados a Belén, habían buscado alojamiento en un albergue de caravanas. Era este un lugar, por lo general al descubierto, rodeado de una pared con una sola entrada. En el interior a veces había un pórtico o corredor de columnas alrededor, que en algún tramo podía estar cerrado con pared, formando un local grande o varios pequeños. En medio, en el patio, estaban los animales; las personas se cobijaban en el pórtico, estando reservados los espacios cerrados a los que podían permitirse aquel "lujo". Cuando María sintió que se acercaba su hora, no había allí lugar para ella. Se fue a un sitio utilizado como establo; en efecto, donde había un pesebre, debía haber un establo.

Así el Señor prometido es un niño pequeño, incapaz de valerse por sí mismo, acostado en un pesebre. Se despojó, se humilló y tomó la forma de esclavo. Como dice san Pablo: "conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo: cómo por nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros fuerais enriquecidos con su pobreza" (2 Cor 8, 9, con nota de BJ).

San Ignacio añade (EE 264, 3er. punto) que "llegóse una multitud del ejército celestial que decía: gloria a Dios en los cielos" (Lc 2,13-14).

Al mensaje del nacimiento, se añade la alabanza angélica: un responsorio hímnico de una multitud de los ejércitos celestiales. Los ejércitos celestiales son —según la concepción de los antiguos— las estrellas, ordenadas en gran número en el cielo y trazando sus órbitas, pero también los ángeles que las mueven. Los ángeles forman la corte de Dios, que es llamado "Dios Sebaot (de los ejércitos)".

Al introducir al Primogénito en el mundo, dice Dios: "Adórenle todos los ángeles de Dios" (Heb 1, 6). Los ángeles se interesan vivamente en el acontecimiento salvífico: son "espíritus servidores (de Dios) con la misión de asistir a los que han de heredar la salvación" (Heb 1, 14).

El canto de los ángeles es una aclamación mesiánica: no es deseo, sino proclamación de la obra divina; no es ruego, sino solemne homenaje de gratitud. En dos frases paralelas se expresa lo que el nacimiento de Jesús significa en el cielo y en la tierra, para Dios y para los hombres. Dado que el cielo y la tierra están afectados por este nacimiento, tiene este un alcance universal.

"Gloria a Dios en las alturas": Dios habita en las alturas; y, en el nacimiento de Jesús, Dios mismo se glorifica. En él da a conocer su ser: Jesús es revelación acabada de Dios, reflejo de su gloria (Heb 1, 3, con nota de BJ). Él anuncia la soberanía de Dios, la trae y la lleva a su perfección. En él se hace visible el amor de Dios (Jn 3,16). Al final de su vida podrá decir: "Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar" (Jn 17, 4).

"Y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace". En la tierra viven los hombres y por el recién nacido reciben la paz. Jesús es Príncipe de la paz (Is 9, 5). La paz encierra en sí todos los bienes salvíficos (Is 11, 6). La paz es restauración con creces de todo lo que los hombres habían perdido por el pecado. Es fruto de la alianza que había concluido Dios con Israel y que es renovada por Jesucristo.

Los hombres reciben paz porque Dios les ha mostrado su complacencia, su favor, su amor. Jesús garantiza a los hombres la complacencia y el amor de Dios: sólo por él puede salvarse el hombre. El himno angélico extiende la complacencia divina a todos los hombres.

El anuncio solemne del ángel exalta al recién nacido como Rey-Mesías, como príncipe de la paz, que reconcilia y reúne el cielo con la tierra. Y este canto angélico dice relación con la aclamación del pueblo que acompaña a Jesús en su entrada en Jerusalén al comienzo de su pasión: "Bendito el rey que viene… Paz en el cielo y gloria en las alturas" (Lc 19, 38).

La circuncisión (Lc 2, 21)

La circuncisión de Jesucristo es uno de los pasajes que demuestran, como dice Pablo, que "Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los sometidos a la ley" (Gál 4, 4-5). En él también se habla, ta) vez con mayor énfasis, de la imposición del nombre. Aun cuando no existiera esta relativamente corta indicación de la circuncisión de Jesús, hay en la Escritura suficientes pasajes como para que hubiéramos de dar por sentado que también con Jesús se llevó a cabo un rito como este, obvio en todo israelita creyente: por ejemplo Mateo 3,15; 5, 17.

La circuncisión, rito realizado ocho días después de nacer el niño (Lev 12, 3; Lc 1, 59; 2, 21) tiene, para el israelita como tal, un triple aspecto. Es, en primer lugar, el rito por el cual el israelita —por mandato de Dios (Gn 17; Lev 12, 3; Éx 19, 5; 20, 10; Hech 7, 8)— es incorporado al pueblo de Dios. No basta, por tanto, por importante que sea, descender de padres israelitas y con ello de Abraham. Esta descendencia debe acreditarse y ratificarse con el rito de la circuncisión. Es la condición y el signo de la pertenencia veterotestamentaria salvífica al pueblo elegido (Gn 17, 10).

La obligación de la circuncisión atañía, en los casos normales, a los padres del niño y, en primer lugar, al padre. Es decir, a alguien que, siendo israelita y circuncidado, pertenecía al pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Eso nos descubre algo más: Jesús se sometió (Lc 2, 51) a José, su padre adoptivo, porque quería que de él dependiera el que se cumpliera consigo esta ley puesta por Dios. Quiso además el Hijo de Dios hecho hombre recibir la circuncisión como era usual, es decir, recién nacido, sin poder asentir ni rehusar por su propia cuenta. Estamos ante otro anonadamiento que el Hijo de Dios realizó para redimir a la humanidad (Flp 2, 7). Tenemos así un testimonio de cómo el Hijo de Dios se metió en la condición humana, derramando su primera sangre: la circuncisión de Jesús no habría de cargarse de su sentido y eficacia propios si no recibía comprobación personal en la vida de Jesús y, finalmente, en la muerte misma, derramando toda su sangre Un 19, 34).

En segundo lugar, la circuncisión significaba la capacitación del israelita para el culto. Con ella se hacía el israelita miembro de la comunidad cultural veterotestamentaria (Éx 12,48). Sólo los circuncisos tenían derecho a tomar parte en el culto de Yahveh, pero sobre todo en la Pascua. Este punto de vista cultural es también básico para la tarea concreta salvadora de Jesucristo. La teología veterotestamentaria lo pone de manifiesto por la idea de que la circuncisión y el servicio sacerdotal tienen una relación esencial entre sí: en virtud y en servicio de la circuncisión, entra en el santuario el sumo sacerdote. Cierto que en la Carta a los hebreos se llama a Jesucristo "sacerdote del orden de Melquisedec" y no de Aarón. Pero no es el sentido contrapuesto al de Aarón, tal que se podría decir que fuera un sacerdocio fundamentalmente nuevo, sino que lo cumple completándolo y lo supera incluyéndolo. Es además un hecho no casual que la carta da gran valor a la comprobación de que Jesucristo cumplió, durante su vida terrena, con la obediencia —que hubo de aprender para llegar "a la perfección" (Heb 5, 8-9)— a todas las leyes establecidas por Dios. Esta íntima relación entre circuncisión, culto y sacerdocio late también de modo inequívoco en la conexión que la teología judía veterotestamentaria ve entre la sangre derramada en la circuncisión y la del Cordero pascual. La circuncisión sólo era válida si se derramaba sangre y esta sangre valía como sangre de la alianza. Tiene un valor tan decisivo como la sangre pascual con que se marcaron los dinteles, el tránsito glorioso de Yahveh y el rescate de Egipto.

Esto nos enfoca hacia el centro de toda la obra de Cristo: lo cumplido en la cruz, el sacrificio sangriento de sí mismo como cumplidor tanto del sacerdocio veterotestamentario como de la Pascua tuvo, en el rito de la circuncisión, el basamento querido por Dios. De ahí que la

perspectiva veterotetamentaria y cristiana nos obliguen a referir también a la circuncisión de Jesús aquello de que Jesús "vino por el agua, la sangre y el espíritu" (1 Jn 5, 6 ss.) y "con su propia sangre entró en el santuario" (Heb 9, 12), dado que "sin derramamiento de sangre no hay redención" (Heb 9, 22).

Jesucristo, pues, el descendiente de Abraham y sumo sacerdote para siempre, con la fuerza y al servicio de la sangre de la alianza de la circuncisión (antigua alianza) y del Cordero pascual (nueva alianza), Cordero que era él mismo, entró una vez para siempre en el santuario y conquistó así la vida para sí y para la multitud. Ahí también tenemos la razón por la cual la circuncisión halló su fin, es decir, su culminación (Rom; Gál; Col 2, 21 ss.; Flp 3, 3) en la muerte de Jesús en cruz (y en la resurrección). Y no debemos olvidar que la circuncisión suponía siempre para el niño un peligro de muerte. Realizar la circuncisión significaba que el padre tenía la intención de ofrendar a su hijo en aras de la alianza; disposición parecida a la exigida de Abraham para con Isaac, el hijo de la promesa (Gn 22, 1 ss.).

Finalmente, la circuncisión hace al israelita partícipe de las promesas (Gn 17, 4-14; Rom 3, 2). Da, por iniciativa misma de Dios, un "derecho" a heredar la promesa hecha a Abraham y a su descendencia, "sellada" con la circuncisión; siempre con la salvedad de que el derecho que da la antigua alianza es provisional, porque es claro que la circuncisión por sí misma, aun siendo una señal de alianza establecida por el mismo Yahveh, no implicaba aún un derecho definitivo a la salvación: es un anticipo, pero un anticipo que compromete (Deut 10, 16; Rom 2, 25-29). Esto ha de entenderse en dos sentidos. Primero, que todo el sentido y la eficacia que tenía la circuncisión, en cuanto rito religioso veterotestamentario, lo tenía por relación con el cumplimiento de la actividad salvadora de Jesucristo. Es decir, con la culminación y supresión de la ley que llevaría a cabo Jesucristo al cumplirla. Segundo, que ya el mismo Antiguo Testamento recalca que, a la circuncisión ritual, ha de seguir la del corazón.

El israelita debía darse cuenta de que la que con él habían hecho siendo niño todavía, significaba para él, en su vida, una tarea y una vocación. La señal de alianza, recibida al entrar en el pueblo de Dios, era una llamada y una capacitación para "espiritualizar", libremente y en la propia persona, la circuncisión a lo largo de toda la vida (Jer 4, 4, con nota de BJ). Y si Jesús no se hizo hombre sin más, sino hombre de su tiempo y de su pueblo, es obvio que también él hubo de realizar, con una vida colmada y colmadora, la incorporación de que fue objeto, más bien inconsciente, en los primeros días de su vida.

Vuelve así a aflorar algo a lo que, por ejemplo, la Carta de los hebreos concede gran valor: que el Hijo de Dios hecho hombre hubo de colmar su vida padeciendo, obedeciendo y esperando y que sólo así pudo llegar a ser el que era: "Jesús, apóstol y sumo sacerdote de nuestra fe, que es fiel al que lo comisionó para ello. Moisés fue fiel en toda su casa, como servidor; pero Cristo lo fue como hijo, al frente de su propia casa, que somos nosotros" (Heb 3,1-6).

La imposición del nombre.

De ella se nos habla en Lc 2, 21. Nuestras anteriores reflexiones nos dan derecho a verla en relación con aquella otra imposición del nombre que culmina y rubrica su vida (Flp 2, 9-11). En ambos casos se recalca que es Dios Padre quien pone el nombre. En Lc 2, 21 leemos que "le pusieron el nombre de Jesús, nombre que le había dado el ángel antes de ser concebido en el vientre de su madre". Se alude a la anunciación y se añade: "Será grande y lo llamarán Hijo del Altísimo. El Señor le dará el trono de su padre David. Reinará para siempre en la casa de Jacob y su reino no tendrá fin" (Lc 1, 31-33, parecido a lo que leemos en Mt 1, 20-21, como dicho a José).

Este mismo tema resuena en Filipenses 2, 9 ss., pero esta vez como corroboración definitiva de quien ha recibido la plenitud por su obediencia. Y no hay que olvidar que la Carta a los filipenses no se refiere propia y primariamente al nombre de Cristo (Mesías), indicativo de su dignidad y misión, sino al nombre de Jesús, ante el cual "toda rodilla se doble" (Flp 2, 10). A él, como Mesías exaltado, le da Dios Padre el nombre de "Kyrios", de tal manera que es el nombre de Jesús y, por consiguiente, Jesús mismo, quien recibe "el Nombre que está sobre todo nombre", es decir, el nombre de Señor (Flp 2, 9).

Con otras palabras, la imposición del nombre al principio de la existencia terrena de Jesucristo es la donación inicial de aquel poder y dignidad que, una vez culminado el curso de su vida, recibió su confirmación, acreditación y manifestación definitivas (Jn 17, 1-5). El nombre dado al Niño por sus padres por encargo de su Padre eterno, fue la primera declaración de lo que había de ser su vocación según el plan salvador de Dios. Este nombre, o lo que es lo mismo, este comienzo había de apurarlo y llevarlo a su plenitud el Dios-hombre, Jesucristo, con una vida de "Siervo sufriente", obediente hasta la muerte en cruz, para que todos los poderes doblen la rodilla ante el nombre de "Jesús" y reconozcan que el portador de este nombre "…es Señor" (Flp 2, 11).

En la aparición del ángel a José, se le dice —refiriéndose a María— que "dará a luz a un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, pues él salvará su pueblo de sus pecados" (Mt 1, 21).

En el nombre que se le impone al Niño va indicada su misión: Jesús redimirá a su pueblo, Israel. Pero no lo redimirá, en el sentido de la ideología corriente sobre el Mesías, de sus enemigos y dominadores políticos y de toda necesidad terrena, sino de sus pecados (Lc 1, 77). Con ello, no sólo queda radicalmente corregida la ideología mesiánica corriente en aquel entonces, sino también se atribuye al Niño una misión que según el Antiguo Testamento, sólo Dios podía llevar a cabo (Is 1,18).

El pasaje de Mateo supone lectores que entendían la significación del nombre de Jesús, abreviación de Yehosua = Yahveh es salvación; y la aclaración que sigue ("pues él salvará su pueblo…") que no es traducción del nombre, sino una interpretación de su sentido que supone que después de "Jesús" se pone "esto es, Salvador".

La presentación del Señor (Lc 2, 22-24)

Es asombroso ver, en el relato de la presentación que nos ofrece Lucas, con qué insistencia tan extraordinaria se subraya el tema del cumplimiento de la Ley: no sólo se menciona al final, después de la intervención de Simeón y Ana (v. 39: "cuando lo hubieron cumplido todo según la ley del Señor"), sino también a propósito del encuentro con Simeón (v. 27: "Y cuando sus padres llevaban al niño para observar las costumbres de la Ley que le concernían"). Y aun antes, Lucas se había referido ya varias veces en los v. 22- 24: "según la ley de Moisés" (v. 22); "según lo que está escrito en la ley del Señor" (v. 23); "según lo que está dicho en la ley del Señor" (v. 24).

Entra manifiestamente en la intención del autor poner bien claro que la conducta de los padres de Jesús se conforma a la Ley. Pertenecía quizá a aquel ambiente judeocristiano que permaneció fiel a las prescripciones de la Ley mosaica. Estos aludían sin duda a las palabras precisas de Jesús (Mt 5, 17-20: "No penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas"; Lc 16, 17), pero también a algunos hechos en los que Jesús había expresado su reconocimiento de la ley del Antiguo Testamento (Mc 1, 44; Lc 17, 14; Mt 17, 24-27).

Es probable que los hechos de la historia de la infancia intenten también dar ejemplos de la fidelidad de Jesús a la Ley. Se puede suponer razonablemente en lo que se refiere a la circuncisión relatada en el v. 21, pero más directamente la escena de la presentación parece servir a esta causa. De tal modo se insiste en decir que todo se hace "según la Ley" que, en fin de cuentas, el texto, repleto de citas del Antiguo Testamento casi explícitas, nos llega a dar la impresión de sobrecargado. ¿No es, pues, indicado suponer que este texto, primitivamente más simple y fluido, ha debido ser revisado y cargado con estas citas y referencias a la Ley?

¿Cuáles son estas prescripciones de la Ley que se citan tan frecuentemente aquí?

La legislación sobre la pureza estipula que, después de cada parto, la mujer debe hacer una ofrenda de purificación. El nacimiento de cada hijo está seguido por siete días de impureza (si es hijo, como en este caso) en el sentido estricto. Pero luego la madre tiene que esperar todavía treinta y tres días antes de poder acercarse al templo para llevar al sacerdote un cordero de un año como holocausto y una palomita o tórtola como ofrenda de expiación. Se añade en la Ley que quien no puede pagar un cordero debe llevar dos tórtolas o dos palomas jóvenes, una para el holocausto y otra para la ofrenda de expiación (Lev 12, 1-8, que explica que esta impureza no es moral, sino ritual, debida a la pérdida de vitalidad, que requería ritos para restablecer la integridad de la mujer y, con ello, su unión con Dios, fuente de vida). Por esto es que Lc 2, 22 habla de los "días de la purificación de ellos (uniendo a la madre con el Hijo)" y por lo que el v. 24 se refiere al sacrificio de "un par de tórtolas o dos pichones", como ofrenda de los pobres. Todo esto toca, en primer lugar, a la madre que tiene que purificarse después del parto.

Otra ley estipula que todos los primogénitos son propiedad de Dios (Éx 22, 28-29: "Mc darás al primogénito de tus hijos"). Todo primogénito de sexo masculino, de hombre o de ganado, pertenece a Dios: los animales tienen que ser sacrificados y los hombres han de ser rescatados (Éx 13, 2. 12-13. 15; 34, 19-20). Y el precio del rescate es de cinco ciclos, que se han de pagar a cualquier sacerdote (Lev 27, 3), a partir del mes del niño. Esta prescripción empezaba a urgir a los treinta días del nacimiento. Atañía al padre y sólo al padre real de la creatura. Cuando un primogénito no había sido rescatado por cualquier causa, estaba obligado a rescatarse a sí mismo, una vez llegado a adulto.

Si examinamos detalladamente estas prescripciones legales relativas a la purificación de la madre y al rescate del primogénito varón, llegamos a un resultado inesperado en la interpretación de nuestro texto: ni el rito de la purificación ni el rescate del primogénito hablaban de que el niño tuviera que ser llevado al templo. Tampoco existía prescripción ni costumbre ninguna por lo cual

el marido hubiera de ir, en este caso, al templo. Es, por consiguiente, cosa inusitada el que, según Lucas vayan María y José, junto con el niño, al templo para cumplirlo "todo, según la Ley del Señor" (2, 39). Pero lo que más llama la atención es que no se diga ni palabra de que Jesús fuera rescatado por José. Sería muy extraño que Lucas, hablando como habla con todo detalle de la ofrenda de purificación de María y aludiendo al primogénito varón al citar a Éx 13 (v. 23: "Todo varón primogénito será consagrado al Señor"), hubiera pasado por alto que José rescató realmente al niño. Por ello se impone pensar que la única razón de que no se cite el rescate es que este no tuvo lugar.

La consecuencia de las reflexiones anteriores es que, en la visita al templo de Lc 2, 22-24, Jesús fue "presentado" o consagrado como propiedad de Dios, pero no "rescatado".

Si no perdemos de vista las prescripciones legales indicadas antes, nos resulta fácilmente comprensible el que Jesús no fuera rescatado por José: sólo el verdadero padre de la creatura tenía que rescatarla. La Ley no atenía a ningún otro, ni siquiera al padre adoptivo. Por otra parte, quien rescataba al primogénito declaraba ser el verdadero padre del niño.

Ahora bien, según el Evangelio de Lucas, era imposible que José pudiera atribuirse la obligación y el derecho de rescatar al niño Jesús de acuerdo con la ley del primogénito: José no era su padre. El silencio sobre el rescate, por no acaecido, cuadra así perfectamente con la prolijidad de Lucas sobre la maravillosa concepción de Jesús.

Esto nos sitúa ante otro problema: quien no había sido rescatado debía rescatarse a sí mismo. Esta parte, pues, de la Ley obliga al mismo Jesús.

Ahora bien, en ninguna parte leemos que Jesús hiciera nada que se le parezca y eso a pesar de que el Nuevo Testamento recalca tanto que cumplió en todo la Ley divina y el derecho del primogénito era un elemento de primer orden de esa Ley. ¿Hemos de interpretar ese silencio como una pura omisión? ¿O nos devela quizás, a su modo, algo del misterio de la persona y la vocación —o misión del Siervo sufriente o Cordero— de Jesús? La Sagrada Escritura y la mentalidad vigente entre los judíos sobre el sentido del rescate de los primogénitos varones nos hacen ver profundas relaciones cristológicas en este "no rescate" de Jesús.

Al principio, el primogénito humano comenzó dedicándose, en exclusiva, al servicio de Yahveh. Pero desde que el servicio sacerdotal se adjudicó a la tribu de Leví, se impuso el rescate del primogénito por cinco ciclos. Ese dinero sirve, según la Ley establecida por el mismo Yahveh, para "rescatar" y salvar así de la muerte a un primogénito que, de suyo, habría de morir ofrendado a Yahveh, por no pertenecer a la tribu de Leví. La razón de esta prescripción en apariencia tan extraña es la siguiente: al librar Yahveh en Egipto a los primogénitos de los israelitas, los hizo de su propiedad. Ahí tenemos el nexo íntimo entre el rescate del primogénito y el cordero pascual. En Egipto, Yahveh no pasó de largo sino donde vio la sangre del cordero pascual en los dinteles. Esto es, donde alguien, secundando la orden de Yahveh, se había adelantado al golpe asestado contra los primogénitos, sacrificando (vicariamente) el cordero pascual.

¿Por qué en Egipto había de morir todo primogénito? Sería muy precipitado contestar que, por ser propiedad de Dios, el primogénito debía ser ofrendado, es decir, muerto. Desde el punto de vista bíblico, la realidad es la inversa: el primogénito ha venido a ser propiedad de Dios porque Dios le ha perdonado la vida; es decir, porque Dios, a la vista de la sangre del cordero pascual, lo ha rescatado para sí y le ha dado una vida nueva. Aquí está la última y propia base histórico-salvífica del sacrificio pascual y de la consiguiente consagración de los primogénitos: todo primogénito —y consiguientemente todo hombre—, antes del sacrificio pascual y de la salida de Egipto, está "en la muerte", radicalmente condenado a muerte; y ello por el pecado de la

humanidad, funesto reclamo de la muerte. Sólo un medio de salvación que venga de Dios puede prometer y traer de nuevo la salvación y la vida. Por consiguiente, si el primogénito —es decir, el hombre— quería adquirir y conservar la vida, previamente debía sacrificar el cordero como medio y signo de salvación, establecido a tal efecto por el mismo Yahveh. Claro está que, según el plan salvador de Dios, aquel "primer" cordero pascual de Egipto, lo mismo que la fiesta pascual anual veterotestamentaria, sólo tenían su fuerza salvadora efectiva porque se cumplieron y colmaron en "el" Cordero, en el Mediador de salvación a quien Dios mismo envió y otorgó a los hombres: Jesús, que ahora es presentado en el templo, pero no rescatado.

Con ello parece que hemos llegado ya a la razón última y auténtica de por qué Jesús no fue rescatado ni por José, ni por sí mismo y ni siquiera por Dios Padre. Él no era sólo un primogénito, sino el Primogénito del Padre. Era de Dios por antonomasia y por eso era, en sentido pleno, santo y "separado para Dios". Sólo Dios mismo habría tenido "derecho" a rescatar para sí a su Primogénito —mejor, Unigénito— (Heb 1, 6). Pero, ¿qué sentido podía esto tener, cuando estaba desde siempre en el seno del Padre (Jn 1, 18) y "en el principio estaba en Dios" (Jn 1, 1)? Pero ese es el misterio de Dios y, por lo tanto, de Jesucristo: que él, el Primogénito de Dios Padre, es entregado por Dios para que la multitud dispusiera del precio necesario para "rescatar" a su primogénito y a sí misma toda, en orden a una vida verdadera y definitivamente libre, por cuenta de este Cordero que cancela la deuda (Col 2, 14) y la fatalidad de la muerte. Todo el texto de Lucas 2, 22-24 y, en concreto, su no alusión a que se rescatara al niño Jesús está proclamando el misterio de su persona y de su vocación. Sin entenderlo en su sentido último, María y José no sólo no rescatan al niño —destinado a morir, llegada su hora, por la voluntad del Padre (Lc 12, 50)—, sino que lo presentan al Señor, con lo cual hacen que aflore una señal de quién era ese niño y para qué ha sido enviado: para ser el "Santo de Dios", para la "redención de todos los pueblos" (Lc 2, 30-31).

Orar con más frecuencia: Propóngase algo más de tiempo —no menos de un cuarto de hora— para la oración o alguna lectura espiritual (EE 2: "no el mucho saber… sino el sentir y gustar internamente…"). Y esto ha de hacerlo no perezosamente, sino con todo empeño, como si se tratara de una medicina que se recibe con ganas, anhelando sanarse. Y no tema sustraer este breve espacio de tiempo a sus estudios o a sus otras tareas, antes considere que todo lo demás languidecerá si su espíritu no se fortalece. Por tanto, la misma estructura literaria de la primera Carta de san Juan nos orienta hacia el sentido del término anomía (iniquidad) de 1 Jn 3, 4: pertenece a la serie de expresiones que describen la realidad espiritual del pecador y no su comportamiento moral, su estado interior y no el acto malo que comete. El sentido del v. 4 se torna entonces claro: aquel que comete el pecado no comete sólo una acción moralmente mala y reprensible, sino que también comete la iniquidad, es decir, revela lo que es en el fondo de su ser: un hijo del diablo, alguien que se opone a Dios y a Cristo y que se somete al dominio de Satanás. Este tal se revela como hijo de las tinieblas, toma parte en la hostilidad escatológica contra Cristo y se excluye del Reino mesiánico: "Todo el que obra el mal odia la luz y no se acerca a ella" (Jn 3, 20).

Las profecías de Simeón y Ana (Lc 2, 25-38)

Lucas termina el relato de la presentación del Señor con el testimonio de Simeón y de Ana. El cántico de Simeón lo es a la gloria de Cristo. "Ahora, Señor, han visto mis ojos tu salvación, luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel" (vv. 29-32; Is 60, 1-3).

En el Antiguo Testamento, esta gloria designaba a Yahveh y provocaba la muerte inmediata de cualquiera que pusiera su mirada sobre ella (Éx 33, 20). En el momento presente, en Jesús, Yahveh está entre su pueblo para que pueda oírlo y verlo; y eso causa la admiración de "su padre y su madre por lo que se decía de él" (v. 33). Pero la admiración llega a su colmo cuando se le oye a Simeón decir que, además de "gloria de su pueblo de Israel", será "luz para iluminar a los gentiles" (v. 32; cf. Jn 8, 32), como había sido anunciado por los profetas (Is 42, 6 y 49, 6). Es la visión universalista de los profetas (Is 19, 16; 45, 14, y v. 20), que se realiza en el Nuevo Testamento (1 Tim 2, 4).

El Nunc dimittis de Simeón, además de anunciar su muerte, acumula textos de Isaías (v. 29), haciendo, del cántico, un mídrash. La profecía de Simeón se presenta en rudo contraste con su cántico: "*Mis ojos han visto tu salvación. Este está puesto para caída y elevación de muchos y para ser señal de contradicción; Y a ti misma una espada te atravesará el alma*" (v. 29-35).

La primera idea de la profecía es que el recién nacido debe ser, en el plan de Dios, caída y resurrección de un gran número en Israel, poniendo el acento en la caída y sobre la oposición que va a experimentar. Puede haberse inspirado el evangelista en Isaías 8, 14-15, leído en el hebreo o en otra versión, porque los Setenta dicen precisamente lo contrario: "(El Señor) será para vosotros un santuario y no tropezaréis en él como en una piedra". Mejor parece inspirarse en la cita de Romanos 9, 33, que combina Isaías 28, 16 y 8, 14, y cuya aplicación al Mesías es fácil: "He aquí que pongo en Sión piedra de tropiezo y roca de escándalo". Y es de notar que todos estos textos —como otros que se podrían citar— miran exclusivamente —como el de Simeón— al pueblo judío: es precisamente para sus compatriotas, que viven a la espera del Mesías, que este será causa de caída, piedra de escándalo o tropiezo y este escándalo culminará en el Calvario (1 Cor 1, 23: "nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos.").

Pero Jesús no es sólo causa de caída, sino también de resurrección y de vida. Espontáneamente se piensa en multitud de textos que lo presentan a Yahveh como autor de la vida y de la muerte (Deut 32, 39; 1 Sam 2, 6 con lugares paralelos). Jesús "está puesto" para ser el "signo de contradicción" y este es su destino. En primer lugar, la voz pasiva ("está puesto") o "pasivo teológico" que, como en muchos otros casos, supone la acción de Dios sin mencionarlo expresamente por una de esas convenciones religiosas del judaísmo. Pero, además, no se piensa sólo en una división provocada por Cristo en el seno de su pueblo, sino que el mismo "signo" será contradicho, contestado, negado, rechazado. No es que la idea de una cierta discriminación o repartición en dos grupos sea extraña a la profecía de Simeón, pero no ocupa el primer plano, como se ve más claramente por la frase que sigue.

"Y a ti misma una espada te atravesará el alma" (v. 35): en el griego, esta nueva frase está unida a la anterior con una doble conjunción, que significaría un progreso en el pensamiento de Simeón, una nueva precisión, o una insistencia, sea en el sentido de que la misma María, asimilada a su Hijo, será "signo de contradicción", sea porque su Hijo provocará en ella, como en los otros cuyos pensamientos serán descubiertos, la contradicción; y tendremos que elegir entre ambas interpretaciones.

Algunos autores interpretan esta frase, dirigida a María en un contexto dedicado a Jesús, como un paréntesis, que no tendría como consecuencia el poner "al descubierto las intenciones de muchos corazones", que habría que unir con la frase anterior ("signo de contradicción").

La doble conjunción que la unía a la anterior significaría que María participa del destino de Jesús. Por lo tanto, ella es como su Hijo, "signo de contradicción" y no, como lo decía Orígenes, que la Madre habría sido conmovida en su fe y que, como los apóstoles, habría sucumbido al escándalo de la pasión o que, al menos, habría dudado acerca de su Hijo.

Lo que se refiere a Cristo dice: "Este está puesto para caída y resurrección de muchos en Israel". El recién nacido hará caer y resucitar, pero en primer lugar él mismo caerá y resucitará. Y María se ve asociada a esta muerte; y no solamente por el dolor que ha experimentado al pie de la cruz, sino sobre todo por el lugar que le cabe en la economía de la redención. Jesús es y ha sido un "signo de contradicción": en primer lugar, porque se le ha negado el derecho de reivindicar un origen celestial, o sea, el derecho de pretender cumplir, en su persona, el oráculo de Isaías 7, 14 ("He aquí que una doncella va a dar a luz") y el de Miqueas 5, 1-2 ("Mas tú, Belén Efratá, de ti ha de salir aquel que ha de dominar en Israel").

El doble hecho que fundaba sus títulos —la concepción virginal, el nacimiento en Belén— había sido el secreto de María que ella guardaba en su corazón. No es imposible que esta discreción le haya valido penosos ultrajes, como parece indicarlo el texto de Marcos 6, 3 ("¿No es este el carpintero, el hijo de María?"): esta manera de designar a uno por su madre era poco usada por los judíos, aun en el caso de que hubiera muerto el padre, y puede indicar que el padre era desconocido y constituir, en este caso, un insulto. Pero Jesús fue, no solamente al comienzo de su vida —por ejemplo, cuando es perseguido por Herodes—, sino durante toda ella "signo de contradicción", que no significa meramente ser "ocasión" de caída de muchos, sino ser rechazado y negado por muchos. De la misma manera, María acompañará con su "compasión" esta continua e ininterrumpida "pasión" del Señor: ella, como su Hijo, que será "aquel a quien traspasaron" (Zac 12,10), será aquella a quien "una espada le atravesará el alma" (Lc 2, 35: Zacarías parece inspirar a Lucas). Si es condición de todo discípulo tomar "su cruz cada día" (Lc 9, 23) para seguirlo a Jesús, la condición de María es cargar la cruz misma del Señor y, con su "compasión", acompañarlo. En estas palabras de Simeón, puestas como un "paréntesis" en una profecía sobre el Cristo Mesías, Hijo de Dios, queda introducida la figura de la Madre Dolorosa, aunque con contornos aún imprecisos, en esta historia de la infancia, dominada en su conjunto por una ininterrumpida nota de júbilo.

"La luz —del Hijo— brilla en las tinieblas que no la vencieron", como dice Juan 1, 5, refiriéndose, en general, a la entrada del Hijo en el mundo del mal, como dice poco más adelante, "el mundo no la conoció" (Jn 1, 10). Pero, mucho más concretamente, como lo dice la profecía de Simeón ("muchos en Israel"): "Vino a los suyos y los suyos no la recibieron" (Jn 1, 11).

El testimonio de Ana: Ana viene a confirmar el testimonio de Simeón (Lc 2, 36-38). La ley exigía, en efecto, que la verdad de un hecho fuera garantizada por el testimonio de dos o tres testigos (Deut 17, 6. 19, 15). De aquí que, en muchas ocasiones, los evangelistas se hayan preocupado por asegurar esa presencia de dos o tres testigos en los episodios más importantes de la vida de Cristo (Mt 18, 16; Jn 8, 17; Lc 9, 28. 30). Pero se necesitan testigos acreditados. Ahora bien, las mujeres no gozaban siempre de una audiencia suficiente en Israel. Por eso Lucas, más bien favorable a las mujeres, como lo demuestra todo su Evangelio (8, 1-3), se preocupa de presentar todos los títulos que habilitan a Ana para dar su testimonio: viuda y de edad —Lucas precisa que permaneció viuda durante mucho tiempo, lo que en aquella época era acreedor de respeto—, sin duda dependiente de la generosidad de la comunidad (Deut 26, 12), forma parte de los "pobres de Yahveh", comparte la esperanza mesiánica del resto de Israel en la liberación de Jerusalén (v. 38) y se hace portadora de la Buena Nueva en cuanto adquiere conciencia de la venida del Mesías (Is 52, 7-10).

Cabe preguntarse si Ana debe tan sólo a esas alusiones a los profetas su título de "profetisa" (v. 36): este título designaría entonces la asiduidad constante en la audición de la palabra de Dios, en su meditación y en su proclamación.

Así, es la esperanza de los "pobres de Yahveh" (Sof 2, 3) la que descubre, con Ana, su objeto en la persona de Cristo y la acoge con alegría y alabanza. Ana, dice Lucas, "no se apartaba del templo" (v. 37). Por ello, no hay que atribuir su presencia allí en aquel momento a una especial inspiración del Espíritu Santo, como en el caso de Simeón, sino a una particular providencia de Dios que nos gobierna a través de los acontecimientos ordinarios de nuestra vida. Su don profético se pone con todo de manifiesto en el hecho de reconocer al Mesías como tal, alabando a Dios por su aparición y hablando sobre ello "a todos", esto es, a los que se encontraban en el templo y que, igual que ella, "esperaban la redención de Jerusalén" (v. 38). Jerusalén representa aquí, como capital, todo el pueblo de Israel. Su carácter de profetisa da a sus palabras, como antes a las de Simeón, alcance y autoridad, pero no nos son trasmitidas por el evangelista.

Los pastores (EE 265; Lc 2, 8-20)

Una primera aproximación al texto podríamos hacerla desde un paralelo con el relato de la anunciación a Zacarías (1,11 ss.) o a María (1, 26 ss.); o con muchos pasajes del Antiguo Testamento, como la anunciación a Abraham (Gn 1-20), a Moisés (Éx 3, 2-12), a Gedeón (Je 6, 11-21) y el anuncio del nacimiento de Sansón (Je 13, 2-20).

En todos estos "anuncios" se hallan los siguientes elementos: 1) presentación del sujeto que recibirá el mensaje; 2) aparición del ángel; 3) turbación que experimenta el sujeto; 4) mensaje comunicado por el ángel; 5) pregunta que expresa una duda; 6) signo dado en respuesta; 7) partida del ángel. En el caso de la aparición del ángel a los pastores, parece que se dieran estos elementos: 1 en el v. 8, 2 en el v. 9, 3 en el v. 9b, 4 en los vv. 10 s., 6 en el v. 12 y 7 en el v. 15. Pero falta el elemento 5 y también, entre el 5 y el 6, se inserta una secuencia con la aparición del ejército celestial de los ángeles y el himno angélico, que resulta heterogéneo con el género literario de los anuncios de ángeles y que trae consigo una modificación del elemento 7, pues ya no se trata de la partida de un ángel, sino de ángeles.

Podríamos, por tanto, contemplar esta escena evangélica teniendo en cuenta sobre todo lo característico de la misma, que no se da en otras "anunciaciones", sean del Antiguo Testamento, sean del Nuevo (Mt 1, 18-24); o repetir—en el sentido ignaciano del término— las contemplaciones que hemos hecho con anterioridad en estos mismos Ejercicios o en otros. Otra aproximación al texto de la aparición de los ángeles a los pastores la podríamos hacer recordando lo que era en aquellos tiempos el anuncio del nacimiento de un príncipe real.

El ángel trae a los pastores, la "buena nueva" del nacimiento de "un Salvador, que es el Cristo Señor, que os ha nacido hoy, en la ciudad de David" (v. 11). Este lenguaje nos recuerda, de manera sorprendente, el estilo de las cortes helénicas cuando se anunciaba el nacimiento de un príncipe real: se ha encontrado una inscripción del año 9 a. C., que dice que: "Cada uno puede considerar con razón este acontecimiento —el nacimiento de Augusto— como el origen de su vida y de su existencia, como el tiempo a partir del cual no debe arrepentirse de haber nacido. La Providencia ha suscitado y adornado maravillosamente la vida humana dándonos un Augusto, para que sea benefactor de los hombres, nuestro Salvador para nosotros y para aquellos que vendrán después de nosotros. El día del nacimiento de Dios ha sido para el mundo el comienzo de las buenas recibidas gracias a él."

Pero este paralelismo no da razón de todo el pasaje de Lucas: la proclamación del heraldo imperial no tiene en cuenta a los ángeles, ni un "signo" como el que menciona el relato de la aparición de los pastores (que es lo que también falta en otros anuncios de ángeles, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento) ni tampoco el himno angélico. Explica algo, pero no todo en el pasaje evangélico que estamos contemplando.

El versículo central del pasaje de Lucas es 11b, que parece inspirarse en la terminología de la predicación cristiana primitiva: el ángel tiene el mismo papel que los apóstoles en los Hechos de los Apóstoles (obra también de Lucas). Como ellos, anuncia al Cristo Señor. Pero mientras que la predicación cristiana primitiva proclamaba el señorío de Jesús en el cuadro de su glorificación después de la resurrección, quien lo había manifestado en toda su dignidad, Lucas, en su Evangelio de la infancia, lleva este Señorío de Jesús a los mismos orígenes de su vida en la tierra.

Jesús nace Señor y sin duda esta idea es la que lleva a Lucas a tomar, por un momento, el estilo de los anuncios de nacimientos reales. Pero lo que sobre todo ha querido mostrar es que, ya desde el nacimiento de Jesús, el Evangelio o Buena Nueva pascual había sido anunciado.

El niño en el pesebre era ya Cristo Señor y el día de su nacimiento —en el "hoy" del mismo— el Evangelio de la Pascua comenzaba entre los hombres. En el versículo siguiente, el 12, se habla de un "signo". Pero es curioso que este "signo" sea que los pastores "encontrarán a un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre", con la advertencia explícita de que "esto os servirá de señal de que hoy os ha nacido, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Cristo Señor".

Estamos acostumbrados a otro tipo de "signo" o señal. Por ejemplo, el que da el ángel a la Virgen, para confirmarla en lo que le acaba de decir (Lc 1, 35: "el Espíritu Santo vendrá sobre ti"): "Mira, también Isabel, tu parienta, ha concebido un niño *…+ porque ninguna cosa es imposible para Dios" (Lc 1, 36-37). Es evidente que esto es extraordinario (Lc 1, 36: "este es ya el sexto mes de aquella que llamaban estéril") y vale como "signo" o señal de la anterior afirmación: "Vas a concebir y dar a luz un hijo" (Lc 1, 31). Además, el "signo" dado a la Virgen se entiende como respuesta a una pregunta de la misma (Lc 1, 34: "¿cómo será esto, puesto que no conozco varón?") y aquí los pastores no han hecho ninguna pregunta, sino que sólo han recibido el anuncio del ángel.

Este "signo" o señal que reciben los pastores se parece a los que acompañan la misión de los apóstoles, después de la resurrección y Pentecostés, mencionada en los Hechos (obra también de Lucas): es una constante de esta misión que sea acompañada de "signos" del "gran poder", manifestado en este tipo de misión: testimonios de estos son todos los "sumarios" de los Hechos de los Apóstoles (Hech 2, 43; 4, 33; 5, 12. 15 s.; 8, 6-13; 14, 3); también 2 Cor 12, 12. Este tipo de "signo", propio del tiempo del Espíritu que se comunica a los hombres "en los últimos días", ya no son fenómenos llamativos, destinados a garantizar una promesa que se cumplirá en el futuro, sino la aparición de una nueva realidad que hace irrupción en la historia de los hombres: el Reino, en el lenguaje de los sinópticos, y el Espíritu, en la óptica particular de Lucas.

El papel de estos "signos" no es dar confianza en que se cumplirá una promesa, sino un apoyo a un llamado a la conversión, propio de la proclamación kerigmática de los primeros tiempos de la Iglesia. De donde su fuerza no nace, como en los otros signos, de lo extraordinario, sino del poder que tiene ante un corazón ya "compungido" por la predicación apostólica (Hech 2, 37). En otros términos, no sorprenden, sino que anuncian kerigmáticamente un llamado de Dios. En este sentido, el "signo" más eficaz es la misma cruz, como dice san Pablo: "Nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (1 Cor 1, 23-24).

Lo dicho acerca de la cruz nos hace entender mejor por qué a los pastores les fue dado, como "signo", el pesebre: Es, junto con la cruz, el signo más eficaz del llamado del Dios de la misericordia, que "tanto amó al mundo que le dio a su Hijo único" (Jn 3, 16), primero en un pobre pesebre y luego en una cruz. Es el "signo", en el pesebre, del paso "de Creador a hacerse hombre" y, en la cruz, "de vida eterna a muerte temporal", como nos lo dice san Ignacio en el "coloquio" del primer "ejercicio" de la Primera semana (EE 53). Ambos a dos —pesebre y cruz— son "signos" pascuales (o sea, del "paso") del Señor: el uno, al comienzo de su vida entre nosotros; y el otro, al término de su misma vida, para resucitar a una vida mejor.

La primera "predicación" de Dios a los hombres —los pastores, en Lucas— es hecha por ángeles, pero según el modelo de lo que será luego la predicación o kerigma de los apóstoles. Por eso ambas palabras —ángeles y apóstoles— aunque diversas, se aproximan bastante en su significación: la primera indica más bien el "mensaje" que trae el enviado y la segunda, el "envío" del mensajero. Los "signos" que ofrecen estos predicadores —ángeles o apóstoles— no suponen la fe, como los que había hecho el Señor (Mt 8, 10; y Mt 13, 58, donde el Señor no podía hacer milagros en Nazaret, porque no tenía fe), sino que la aumentan en el oyente. No se dirigen a su "cabeza", sino a su "corazón" (v. 19).

Después de recibir la "predicación" de los ángeles, los pastores se convierten, ellos mismos, en predicadores (vv. 17-18). Uno de sus oyentes es María: "María, por su parte, guardaba todas estas cosas confiriéndolas (dándole vueltas) en su corazón" (v. 19). En contraste con los betlemitas, cuya admiración (v. 18) se extinguirá pronto, María escucha con un "corazón noble y bueno" y guarda todo lo que escucha con cuidado: el imperfecto syntérei (conservaba) sugiere una impresión profunda y durable; el participio presente symballousa (confiriéndolas) prolonga este efecto (como Dn 8, 28 —"guardé estas cosas en mi corazón"—, lo que significa guardar un discurso o mensaje en el corazón).

María es aquí —y luego en Lc 2, 51— el tipo de los creyentes "que oyen la palabra de Dios y la cumplen" (Lc 8, 21), como lo tendríamos que hacer nosotros: el verbo "conservar", junto con el "conferir" (o darle vueltas), expresa un esfuerzo de reflexión y de asimilación (o apropiación) de la palabra de Dios, similar al que nos recomienda san Ignacio cuando nos dice —durante toda la Segunda semana, a partir de las contemplaciones de la infancia— que debemos "**reflectir para sacar provecho**" (EE 106).

La proclamación o "predicación" de los ángeles termina con un himno: "Gloria a Dios y paz a los hombres" (Lc 2, 13-14), que es otro elemento que, como vimos al principio, nos aparta del "esquema" de los "anuncios" tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento. En Lucas, por ejemplo, ni el Magníficat ni el Benedictus forman parte de las "anunciaciones" a María o a Zacarías. El himno lo es de alabanza, tema tan propio de Lucas (2, 20): aquí es una liturgia angélica, que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento (Is 6, 3; Sal 29, 1 ss.; y tal vez en Mt 18, 10 y en 1 Cor 11, 10). El culto de alabanza que celebramos nosotros, como comunidad creyente, no es sino un eco terrestre de la liturgia angélica.

Los magos (EE 267; Mt 2, 1-12)

En este pasaje, como en otros del Evangelio de la infancia, Mateo tiene profusión de citas y alusiones del Antiguo Testamento. Hay sólo otra sección de los evangelios escritos que tiene un número similar de referencias al Antiguo Testamento y son las narraciones de la pasión. En el cuádruple relato de la vida pública de Jesús, en cambio, estas referencias aparecen muy raras veces, a no ser precisamente en Mateo que menciona con frecuencia el Antiguo Testamento. Pero, aun así, en relación con el resto de la obra, son los relatos de la infancia —tanto en Lucas como en Mateo— los que más abundan en alusiones al Antiguo Testamento."

El lugar prominente del Antiguo Testamento en estas narraciones, parece sugerir que estamos frente a una especie de técnica midráshica, encontrada no pocas veces en la literatura veterotestamentaria; técnica que tenía por finalidad primaria la edificación espiritual del pueblo, sin mucho interés por lo histórico como lo entendemos ahora. Así, en ausencia de una tradición apostólica auténtica por los hechos de la infancia, o su auténtica interpretación, estos evangelistas (Lucas y Mateo) han coleccionado reminiscencias familiares vagamente recordadas, rellenando los esquemas con profusión de temas y citas del Antiguo Testamento, sea explícitas, sea incluso implícitas. Este método midráshico es ventajoso para nosotros, porque destaca —más allá de la "historia" como la entendemos ahora— el mensaje religioso que el evangelista quiere comunicarnos; e incluso nosotros podemos emplearlo en nuestra contemplación, imitando a la Virgen, que —como dice Lc 2, 19. 51— "guardaba todas estas cosas, confiriéndolas (o dándole vueltas) en su corazón". Es el "reflectir" ignaciano.

"Nacido Jesús en Belén de Judea" (v. 1). Una de las afirmaciones más repetidas de los evangelios de la infancia es la ascendencia davídica de Jesús y su nacimiento en Belén. Según el estilo peculiar de los evangelios de la infancia que indicamos más arriba, el episodio entero de los magos está montado sobre la cita de Miqueas 5, 1.

Este profeta, contemporáneo de Isaías, ha descrito, en los v. 11-13 del capítulo 4, los inútiles proyectos de las naciones (Asiría, en este caso) contra Sión. A partir del v. 14 y en los primeros del capítulo 5, Miqueas canta la gloria futura de la dinastía davídica. A la fortaleza de Sión (v. 14) se contrapone la pequeñez aparente de Belén Efratá, de la cual saldrá el nuevo David: "Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti ha de salir aquel que ha de dominar en Israel y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los orígenes de entonces. Por eso Yahveh los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz a la que ha de dar a luz, y el resto de sus hermanos volverán a los hijos de Israel" (Miq 5, 1-3). La mención de "la que ha de dar a luz" y el evidente paralelismo con la profecía de Emmanuel de Is 7, 14, sitúan la predicción (o promesa, como luego veremos) de Miqueas en una perspectiva mesiánica; y Mateo atribuye esta interpretación (2, 6) a los "sumos sacerdotes y escribas", consultados por Herodes.

Mateo introduce variantes curiosas en el texto de Miqueas: el Efratá se convierte en "tierra de Judá", con lo cual queda más clara la intención de individualizar la ciudad, distinguiéndola de su homónima de Galilea, en la tribu de Zabulón. El calificativo de "la menor", puesto por el profeta, es negado expresamente por Mateo. O sea, la cita de Mateo lleva implícita una glosa explicativa de Miqueas: este había dicho que Belén era "la menor entre las familias de Judá", añadiendo, sin embargo, que de ella nacería "aquel que ha de dominar en Israel"; y Mateo interpreta perfectamente el sentido profético cuando dice que "no eres, no, la menor, porque de ti saldrá un caudillo". Por último, la añadidura final ("que apacentará a mi pueblo Israel"), tomada de 2 Samuel 5, 2, subraya el carácter de segundo David que corresponde al Mesías prometido.

"Unos magos que venían de Oriente" (v. 1). La indicación del origen es muy vaga; pero tal vez es consciente en Mateo, que puede considerar esta indicación como suficiente para sus lectores.

Si se admite, como parece que debe admitirse, que los magos del Evangelio son persas (un preciso dato arqueológico del tiempo de Constantino muestra la antigüedad de la tradición que hace, a los magos, oriundos de Persia), podemos decir algo más sobre su condición: los magos de Persia, en sus orígenes, no tienen nada que ver con los prestidigitadores egipcios, ni con los astrólogos caldeos, ni en general con los adictos a la magia. En los libros sagrados del mazdeismo, "magos" equivalen a "seguidores de la doctrina de Zaratustra". Fueron, según Herodoto, una de las tribus que poblaron la Media y con el tiempo vinieron a formar la casta sacerdotal dedicada al culto de Ahura Mazda, en la cual se conservó bastante pura la doctrina mazdeísta, que ofrecía interesantes puntos de contacto con las creencias mosaicas y, más concretamente, con la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento. Porque Zaratustra había enseñado la existencia de dos principios eternos (Ahura Mazda, principio del Bien, y Anra Mazda, principio del Mal), entre quienes existía una lucha perpetua por el dominio del mundo, que acabaría con la victoria del Bien sobre el Mal; victoria debida, sobre todo, a la ayuda de un futuro Auxiliador, que será la "**verdad encarnada**" y nacerá de una virgen "sin que ningún hombre se le acerque". Este concepto de Auxiliador mazdeísta es, sin duda, posterior a Zaratustra, que vivió en el siglo VI a. C.; consiguientemente, puede ser muy bien efecto del influjo que en los persas ejercieron —durante la cautividad judía en Babilonia— las esperanzas mesiánicas del pueblo judío. Aún en la hipótesis, menos probable, de que dicho concepto —resto de la revelación primitiva— fuera, en los persas, anterior al contacto con los judíos, es muy posible que, al conocer las esperanzas de estos respecto del Mesías, lo identificaran aquellos con su esperado Auxiliador y fuera ganando terreno la idea de que el Mesías-Auxiliador había de ser un rey de los judíos.

"¿Dónde está el Rey de los judíos?" (v. 2). La pregunta que la extraña caravana de los magos orientales repetía por las estrechas callejas de Jerusalén hubo de parecer duro sarcasmo a los judíos que la oyeron, sometidos al poder romano; y se comprende también que suscitara la turbación del suspicaz Herodes. Y, sin embargo, el hecho que anunciaban era el meollo de la esperanza mesiánica del pueblo judío, esperanza que para esas fechas habría traspasado ampliamente las fronteras geográficas de Palestina. El conocimiento de los Libros Santos, traducidos al griego dos siglos antes de Jesucristo, había difundido, por todo el mundo, la esperanza de un rey que había de venir de Judea: los historiadores romanos (Tácito y Suetonio), al describir la guerra de los judíos del año 70 d. C., señalaban, como causa principal de su fanatismo, la fe ciega en sus profecías; pero creían que estas se habían cumplido en Vespaciano y Tito. La pregunta de los magos estaba, pues, perfectamente en la línea de esta creencia, extendida por todo el Oriente.

"Pues vimos su estrella" (v. 2). Constituye el elemento prodigioso del relato: los magos se han puesto en camino porque han visto "su estrella en el Oriente". Y no es necesario pensar en un fenómeno natural, sino que —siguiendo el estilo midráshico que dijimos tener en este relato— se puede pensar en la luz mesiánica anunciada por Isaías 9,1-5; 60,1-3. 5-6: "El pueblo que andaba a oscuras vio una gran luz"; "¡Arriba, resplandece, que ha llegado tu luz!". Además, Balaam profetizaba "una estrella de Jacob": "Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel" (Núm 24, 17). Esta estrella no es nunca un fenómeno atmosférico, sino que está siempre personificada; y así creemos que hay una relación entre la estrella de Balaam y la del episodio de los magos. Los famosos vaticinios de Balaam (Núm 21, 1; 24, 25), llamado por el rey de Moab para maldecir a Israel (Núm 23, 7), sólo pueden entenderse a la luz del género literario augural que describe los acontecimientos futuros con figuras astrológicas tomadas de la observación del Zodíaco: el parentesco de estos vaticinios con las bendiciones de Jacob (Gn 49) —otra pieza literaria augural de carácter astrológico— es evidente; y huelga decir que el carácter revelado de ambas profecías no es incompatible con su expresión literaria en imágenes astrológicas. En la mentalidad astrológica oriental, realeza y estrella se corresponden en la constelación de Leo y, más concretamente, en la estrella que luce

en el pecho de este, conocida con el nombre de Régulo: esto explicaría la naturalidad con que los magos —conocedores acaso de los augurios de Jacob (Gn 49) y Balaam y acostumbrados al lenguaje astrológico oriental— hablan, como de cosa sabida, de la estrella del rey de los judíos.

El episodio de los magos nos brinda una prueba más de la providente condescendencia de Dios que se acomoda a las disposiciones naturales de los que quiere salvar. A los pastores —gente sencilla y dispuesta a admitir sin trabajo lo sobrenatural— les envía unos ángeles; a los rabinos de Jerusalén, aferrados a la letra de la Ley, los invita, con ocasión de la pregunta de los magos, a fijarse en los libros sagrados que hablaban de la venida del Mesías; a Herodes, indiferente en materias religiosas y sensible tan sólo a los peligros de perder su reino terreno, le sacude la conciencia con la alarmante noticia de que ha nacido —y no precisamente en su palacio— un rey de los judíos. Y para los magos, que esperaban la venida de un Mesías-Auxiliador, cuya vida creían asociada al curso de una estrella, produce milagrosamente este fenómeno extraño, cuya naturaleza en vano intentarán descubrir los hombres de ciencia, porque, en la mente de Dios, no estuvo sujeta a las áridas e inflexibles leyes astronómicas, sino sólo a la ley inefable y divina de su amor condescendiente, vaticinada en el Antiguo Testamento.

"Le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra" (v. 11). El episodio de los magos se cierra con el homenaje de adoración al Niño, a quien "vieron con María su madre; y, postrándose, le adoraron" (v. 11). Es curioso que los libros sagrados (Gn 3, 15; Is 7, 14; Miq 5, 2) se fijan en la madre, silenciando completamente al padre, de donde sería forzoso concluir el nacimiento virginal del Mesías. A la vez que la adoración —y de paso— Mateo menciona los dones que le ofrecieron al Niño, citando implícitamente a Isaías 60, 6, que dice que "un sinfín de camellos te cubrirá (a Jerusalén). Todos ellos de Sabá vienen, portadores de oro e incienso", pero añadiendo la mirra. También el Salmo 72 (71), cantando la gloria de Salomón con colores típicamente mesiánicos, decía: "Los reyes de Tarsis y de las islas le traerán tributo; los reyes de Sabá y de Seba le pagarán tributo; postraránse ante él todos los reyes, le servirán todas las naciones. Y mientras viva, se le dará el oro de Sabá" (w. 10-11.15).

La teología alusiva de Mateo ve, sin duda, en esta ofrenda, el cumplimiento de las profecías mesiánicas. La mirra no figuraba en las descripciones proféticas; pero el hecho de que Nicodemo la empleara para embalsamar el cuerpo de Jesús Un 19, 39), motivó tal vez la explicación simbólica tradicional, según la cual el oro significa la realeza, el incienso la divinidad y la mirra la pasión. Herederos de aquellos primeros gentiles, llamados a adorar al recién nacido Mesías, no debemos contentarnos con el frío reconocimiento de su mesianidad: a la adoración rendida, deberá acompañar la ofrenda generosa de nuestro ser que, en Ejercicios, podría tomar la forma de las "oblaciones de mayor estima y mayor momento, haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano…", como san Ignacio lo indica en la oblación al Rey eternal (EE 97-98).

Se ha pretendido que el relato de los Magos no sería de Mateo. Habría entonces que admitir la obra de un falsario genial, que se posesionaría de la manera de escribir del mismo —su hábito de citar el Antiguo Testamento— y que, incluso, expresaría la idea profunda de su teología. ¿Por qué no ver aquí la obra del evangelista que, antes de comenzar su Evangelio —y como "prólogo" del mismo— nos presentaría su "argumento": Jesús, Hijo de David e hijo de Abraham (Mt 1,1), Mesías de los judíos e Hijo de Dios, no ha sido recibido por su pueblo? Los judíos, que conocían las profecías, no han querido ver su realización (como tampoco la verán cuando la resurrección, Mt 28, 11-15). Los gentiles, que ignoraban las profecías, han recibido de los judíos su tenor y su interpretación; y han ido a Belén a adorar el Niño, marcado por la estrella.

Jesús, el Mesías de los judíos e Hijo de Dios, es el Salvador de todos los hombres, sin "distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que lo invocan, pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará" (Rom 10, 12-13). Los versículos 3 al 8,

que se refieren a la reacción de Herodes, a la consulta que hizo a los "sumos sacerdotes y escribas del pueblo" y al diálogo que tuvo con los magos encargándoles que, cuando encuentren al Niño, se lo comuniquen, "para ir yo también a adorar": todos estos versículos sirven de preparación para el relato de la huida a Egipto (v. 13-18) y de su vuelta de allí (v. 19, 23).

El anuncio de un profeta podía ser o predicción o promesa: La predicción pertenece al orden del "saber" y dice de antemano lo que va a suceder. No compromete, por tanto, la libertad de quien la hace en último término (Dios, por boca del profeta, que por eso se llama "profeta": habla "en nombre de Dios"), sino sus dotes. La promesa compromete algo más que el saber anticipado: quien promete, com-promete su libertad. Pone delante de sí (pro-mete), en un camino que aún está por hacerse, un "punto"; y declara que la vida ha de pasar por ese "punto". La promesa supone continuidad y fidelidad. Establece un vínculo entre el que promete (Dios, en último término que, como dijimos, habla por boca del profeta) y el que recibe la promesa. La predicción es "neutra" y no tiene vínculo de fidelidad entre el que predice y el que oye (el pueblo de Dios, a quien se dirige la predicción).

¿Hay predicciones en la Biblia? Es posible, pero están siempre al servicio de la promesa. Por eso, lo que interesa a los evangelistas, cuando citan —explícita o implícitamente— una profecía, es ante todo la promesa; y su recurso a la Escritura está al servicio de la certeza de que Dios es un padre, un pastor y que se ocupa de su pueblo como de una viña y que medita, en su corazón, su proyecto salvífico, que adelanta en "promesas".

Huida a Egipto y vuelta de allí (EE 269-270; Mt 2, 13-23)

Es difícil separar el relato de la huida a Egipto del de la vuelta de allí, si se trata de la presentación del "fundamento verdadero de la historia" (EE 2) o sentido literal del texto evangélico. Pero en la contemplación, se pueden separar, como lo hace san Ignacio en EE 269 y 270." La huida a Egipto (Mt 2,13-15). Este corto relato —como el de la vuelta de Egipto— está estructurado de la siguiente manera: A) El ángel del Señor se aparece en sueños a José y le encarga una misión. B) José ejecuta la orden del ángel, porque ve en ella el cumplimiento de una voluntad del verdadero Padre del Niño. C) El relato se termina con una cita profética.

Si prescindimos del texto intermedio (v. 16- 18: matanza de los inocentes), constatamos que la transición de un relato al otro se hace con facilidad: el texto de Os 11, 1 ("de Egipto llamé a mi hijo") vale tanto de la huida a Egipto como de la vuelta del mismo. Egipto fue considerado tradicionalmente como lugar de refugio por los palestinos, desde Jeroboán, en tiempo de Salomón (1 Rey 11, 40) hasta Urías (Jer 26, 21) y, más tarde, el sacerdote Onías IV. La comunidad judeo-cristiana, a la que se dirigía el evangelista Mateo, ve en la huida de Jesús a Egipto la apropiación de reactualización, por el hijo de María, de la historia de Israel. De manera particular, el texto parece tener en cuenta la historia de Moisés. El tema de Cristo, nuevo Moisés, es uno de los más significativos de este pasaje. Para Mateo, Jesús es ante todo el legislador de la nueva alianza: el primer Evangelio está divido en cinco partes que constituyen evidentemente una correspondencia con el Pentateuco de Moisés. Jesús es presentado en el sermón de la montaña como el que da cumplimiento a la ley mosaica, hasta superarla (Mt 5—8). Las fuentes rabínicas y la literatura judaica habían descripto hasta la saciedad el anuncio del nacimiento de Moisés al Faraón y a sus magos. Ofrece cierta similitud con la forma en que se hace a Heredes, rodeado de Magos y de escribas, el anuncio del nacimiento de Jesús (Mt 2,4). Al saber la noticia, el faraón da la orden de matar a todos los primogénitos de los hebreos (Éx 1, 15-22). Herodes procede de la misma forma, ordenando el exterminio de los primogénitos de Belén (v. 16). Moisés se salva de la matanza de los niños (Éx 2,1-10) y se salvará por segunda vez, refugiándose en el extranjero (Éx 2, 11-15). **Jesús** se salvará de la matanza de los inocentes refugiándose en el extranjero (vv. 13-15). Moisés es llamado a Egipto por el ángel (Éx 4, 19) en términos que serán repetidos casi textualmente por el ángel que invita a José, María y al Niño a volver a Palestina (v. 20): Tan literalmente que el ángel continúa empleando el plural ("ellos"), siendo así que el perseguidor es aquí uno solo: Heredes. El paralelismo montado por Mateo no se limita, sin embargo, a Moisés. Hay un detalle que nos hace sospechar en otras asociaciones: mientras que Moisés huye de Egipto para refugiarse en Madián, Jesús, por el contrario, penetra en Egipto huyendo de Palestina. Este detalle no relaciona a Jesús con Moisés, sino más bien con **Jacob-Israel**. La huida a Egipto, en efecto, recuerda Gn 46, 3-4: "No temas bajar a Egipto, porque allí te haré una gran nación. Y bajaré contigo a Egipto y yo mismo te volveré también". Lo mismo que Jacob-Israel vuelve de Egipto acrecentado hasta las proporciones de un pueblo, así Jesús pasa, a su vez, por Egipto para convertirse en un gran pueblo. Y la cita de Os 11, 1, en el v. 15, es una importante confirmación de esta interpretación. Toda la vida del patriarca Jacob aparece finalmente dibujada en el relato de la infancia según Mateo: en la literatura judía, en efecto, Jacob es presentado como víctima de la persecución de Labán, su suegro (Gn 31). Jacob, siempre en conformidad con las tradiciones judías, se habría refugiado en Egipto para huir de la persecución de Labán y allí, convertido ya en todo un pueblo, esperaba la aparición de la estrella de la liberación.

La imagen de Raquel —la esposa de Jacob— llorando a sus hijos hasta que vuelvan del extranjero confirma esta interpretación: Raquel, que ha quedado en Palestina en su tumba, mientras que Jacob y sus hijos partían para el exilio, era representada llorando hasta el regreso de los suyos y la restauración del reino (Jer 31, 15). Así, pues, la huida de Cristo, nuevo Jacob, a Egipto y su regreso a Palestina, convertido en pueblo nuevo e inmenso, lo mismo que Jacob lo

había sido en tiempos del Éxodo, constituye un tema Pascual: efectivamente, Cristo entrará solo en la muerte y en los infiernos, pero para volver como Hijo de Dios y pueblo inmenso. El presentimiento de la Pascua anima estas páginas de Mateo sobre la huida a Egipto y la vuelta de allí. **En el exterminio de los niños de Belén (Mt 2, 16-18), Herodes**, como faraón, es ridiculizado por el relato. Lleno de ira al verse burlado, hace que maten a los niños de Belén (comparar con Mt 22, 7: "Se airó el rey y, enviando sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad")". En la idea de Mateo, el que debe soportar finalmente las consecuencias del odio de sus dirigentes es el pueblo (Mt 27, 25: "caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos"). Mateo no hace sino utilizar y adaptar la historia midráshica de la persecución del faraón y la comunidad judeo-cristiana estaba tanto más dispuesta a aceptar esta presentación en imágenes cuanto que correspondía perfectamente a los hechos y a la fama de crueldad, tan extendidos por aquel entonces en lo que se refería a Herodes, quien ordenó que ahogasen a su yerno, que matasen a sus propios hijos Alejandro y Aristóbulo, que estrangulasen a su propia mujer Mariamme; cinco días antes de su muerte, hizo matar a su hijo Antípater; finalmente, ordenó que inmediatamente después de su muerte se asesinase a todos los personajes judíos importantes de Jericó, "para que la gente tuviese que llorar en sus funerales". Mateo termina su relato citando libremente Jeremías 31, 15: "Una voz se oye en Ramá: es Raquel que llora a sus hijos". Raquel representa en este texto al pueblo de Dios, que lloraba a sus hijos asesinados por el invasor o reunidos en Ramá (al norte de Jerusalén) para ser exiliados a Babilonia. La aplicación de este texto poético a los niños de Belén es bastante débil. El motivo fue quizá que, tradicionalmente, se situaba la tumba de Raquel en Belén (Gn 35, 19).

La vuelta de Egipto (Mt 2, 19-23). Herodes muere y así como la muerte del faraón hace posible la liberación del pueblo elegido, Mt 2, 20 hace conscientemente esta transposición, hasta tal punto que el relato es plural ("han muerto los que buscaban la vida del Niño"), tal como se lee en Éx 4, 19-20: "El Señor dijo a Moisés en Madián: Anda, vuelve a Egipto, pues han muerto todos los que buscaban tu muerte". La muerte del faraón permitió a Moisés volver a Egipto y la muerte de Herodes permitió a Jesús salir de allí. Moisés ejecuta la orden divina ("Tomó, pues, Moisés, a su mujer y a su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a la tierra de Egipto", Éx 4, 20). José ejecuta la orden del ángel (y la tradición popular le atribuirá rápidamente el asno de Moisés).

¿Recibirá, por fin, Judea a su salvador? La puerta está abierta y José podrá entrar en la tierra de Israel. Así, pues, según Mateo, Jesús revive la historia de su pueblo: no sólo la persecución del "faraón" (Herodes), sino también la liberación del éxodo, signo de todas las otras liberaciones, incluida la que siguió al exilio de Babilonia. Pero la vuelta a Judea no fue posible: en su testamento, Herodes había dejado a Arquelao la Judea y este adquirió rápidamente la fama de tirano (en el comienzo de su reinado, al sofocar una guerra civil, tres mil judíos fueron exterminados). Así, pues, José se retiró (como antes se había retirado a Egipto, Mt 2,14) a la "Galilea de los gentiles" (Mt 4, 15, según Is 8, 23); ya en Mt 2, 1-12, los magos habían podido llegar al Señor, ahora es el mismo Jesús el que se instala en tierra "pagana" y este gesto, para la comunidad judeo-cristiana de Mateo, suponía legitimar la apertura radical de la Iglesia a las naciones. El versículo final 23 plantea un problema: no hay manera de encontrar, en la Escritura, que "**será llamado Nazoreo**". Mateo presenta esta frase como un "oráculo de los profetas" (en plural), lo cual querría decir que se trata del rollo de los profetas menores (Hech 7, 42) o de los profetas anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes). Su punto de partida pudo ser una doble tradición: 1) Jesús es de la ciudad de Nazaret, es decir, nazareno; 2) se situaba en el ámbito del grupo bautista de Juan y de los otros movimientos bautistas, a los que se llamaba nazoreanos ("observantes"). Como en Je 13, 5. 7 se dice que el pequeño Sansón había sido consagrado a Dios (en hebreo, "nazir" y, en muchos manuscritos griegos, "naziraios"), Mateo pudo haber hecho una doble reducción, para llegar a "nazareno" o habitante de Nazaret y justificar "proféticamente" la instalación de Jesús en esa ciudad. Esta forma de trabajar los textos nos extraña, pero no podemos olvidar que era una exégesis corriente en aquella época.

La vida oculta de Jesús en Nazaret (EE 271)

De los treinta años de la vida oculta de Jesús en Nazaret, Lucas no nos ha conservado ningún recuerdo concreto, sino sólo las noticias tan generales de 2, 40 y 51-52. Esos treinta años siguen siendo verdaderamente años ocultos, envueltos en silencio, a los cuales podemos aplicar, con fruto, nuestros "sentidos", tanto los "imaginarios" como los "espirituales" (fe, esperanza, amor). Tres rasgos caracterizan, según Lucas, al niño Jesús, hasta el comienzo de su ministerio (bautismo, tentaciones…): la sumisión respecto de sus padres; su crecimiento, no sólo en estatura sino también en sabiduría y su crecimiento en gracia ante Dios y los hombres.20

La sumisión de Jesús: para entender el alcance del v. 51a, importa observar primeramente su función literaria. La mayor parte de los episodios de la infancia concluyen con una breve noticia que anuncia un cambio de escena. Por ejemplo, tras la anunciación a Zacarías, "cumplidos los días de su servicio, volviose a casa" (Lc 1, 23); después de la anunciación a María, "y se fue el ángel de junto a ella" (1, 38); tras la visitación, "María permaneció unos tres meses, y se volvió a su casa" (1, 56); después del nacimiento de Jesús, "los pastores se volvieron" (2, 20); tras la presentación del niño en el templo, "cumplidas todas las cosas, se volvieron a la ciudad de Nazaret" (2, 39). En total, con 2, 51a, seis fórmulas de conclusión que terminan un cuadro con la mención de una partida. Lucas no se contenta, sin embargo, con escribir que el niño Jesús volvió a Nazaret con sus padres, sino que añade: "y les estaba sujeto". Sólo la noticia de 2, 20 muestra un complemento similar: los pastores se retiran "glorificando y loando a Dios"; frase con la que parece querer despertar, en sus lectores, los sentimientos de reconocimiento hacia Dios. Por lo que hace al versículo 51, la nota complementaria parece tener un matiz de exhortación: la catequesis de la Iglesia primitiva insistía en el deber de sumisión de los hijos respecto de sus padres, así como también sobre el deber de sumisión de la mujer respecto de su marido y de todos respecto de las autoridades (Rom 13,1-7 y 1 Ped 2, 13 ss.). A veces, en lugar de "sumisión" se decía con gusto "obediencia", tanto en las exhortaciones a los hijos como las que se dirigían a las mujeres casadas, donde, más que de simples señales exteriores de respeto, la obediencia es la prueba de una verdadera sumisión interior.

La gracia de Dios: si el versículo 51 constituye la conclusión del episodio de la peregrinación de Jerusalén, el versículo 52 debe ser considerado como una conclusión general del Evangelio de la infancia. Esta conclusión había sido iniciada al fin de la historia de la presentación: "El niño crecía y se fortalecía, estaba lleno de sabiduría y la gracia de Dios estaba con él" (Lc 2, 40). Noticia del mismo género al final de la historia del nacimiento de Juan Bautista: "El niño crecía y se fortalecía en espíritu" (1, 80; aunque notemos que es más explícito respecto de Jesús, como queriendo marcar la diferencia entre ambos niños). Son notas generales que resumen el desarrollo de un niño y el historiador no juzga necesario detenerse más. Pero añadamos que la redacción se inspira en modelos bíblicos; por ejemplo, hablando de Samuel, se dice de él que "se hacía grande y bueno a los ojos del Señor y de los hombres" (1 Sam 2, 26). Sin embargo, Lucas expresa con más corrección la idea de crecimiento y retoca la fórmula "bueno a los ojos de Dios y de los hombres", inspirándose en otra expresión bíblica: "hallar gracia delante de Dios y delante de los hombres".

La idea de que Jesús crecía en gracia constituiría quizá una dificultad teológica, si se diera, a la palabra "gracia", la acepción precisa que tiene en un tratado de gracia. De hecho, la expresión queda mucho más cerca del sentido primero del término, el que supone el vocabulario de la Biblia cuando habla de la gracia que se halla ante alguien: o sea, favor, benevolencia. Por ejemplo, hallar gracia delante de Dios (Gn 6, 8; 18, 3; Éx 33, 12-13.16. 17; 34, 9 etc.). "Delante de los hombres" (Gn 30, 27; 32, 5; 33, 8. 10. 15; 34, 11; 39, 4. 21; 43, 14; 47, 25. 29; 50, 4; 1 Sam 1, 18, etc.). Delante de Dios y delante de los hombres (Prov 3, 4). Finalmente, comparar

Lucas 1, 30 ("has hallado gracia delante de Dios") con Hechos 7, 10 (Gn 39, 21) y 7, 46 (= 1 Sam 27, 5); igualmente Lucas 2, 40 ("la gracia de Dios estaba en él") con Hechos 4, 34.

La sabiduría de Jesús: el término "sabiduría" merece especialmente nuestra atención. Notemos que, a propósito de Samuel, no se trata de sabiduría, a pesar de que parece haber influido en la noticia de Lucas respecto de Jesús: "El niño Samuel se hacía grande y bueno a los ojos del Señor y a los ojos de los hombres" (1 Sam 2, 26). Tampoco se trata de ella en una noticia relativa a Sansón: "El Señor le bendijo, y el niño creció, y el Espíritu del Señor comenzó a acompañarle" (Je 13, 24 s.), noticia que tal vez ha inspirado a la que Lucas consagra al Bautista: "El niño crecía y se fortaleció en espíritu" (Lc 1, 80).

Lucas repite la misma observación a propósito de Jesús en 2, 40, añadiendo en ella una primera mención de la sabiduría: "El niño crecía y se fortalecía, lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en él". Es curioso que en el discurso de Esteban, generalmente muy ligado a sus fuentes bíblicas, los Hechos añaden dos veces la misma palabra. Primeramente, a propósito de José: "Dios le dio gracia y sabiduría delante del faraón, rey de Egipto" (Hech 7, 10). Luego, a propósito de Moisés: "Moisés fue educado en toda la sabiduría de los egipcios y era poderoso en palabras y en obras" (v. 22). Ausentes de los relatos de la Biblia, esas dos menciones de la sabiduría parecen traicionar una preocupación propia de Lucas y es preciso decir otro tanto de la sabiduría del niño Jesús en Lucas 2. El sentido en que Lucas habla de la sabiduría de Jesús no constituye ninguna dificultad: situado entre dos menciones de esa sabiduría, el episodio —que luego contemplaremos— del niño sentado en medio de los doctores se presenta necesariamente como una ilustración y una prueba de su sabiduría. Su naturaleza aparece a plena luz: Lucas describe a Jesús "oyendo e interrogando" a los doctores, provocando su estupor "por su inteligencia y sus respuestas" (2, 46-47). Lo que en los versículos 40 y 52 se llama "sabiduría" se dice "inteligencia" en el versículo 47. Se trata, no directamente de una sabiduría de la vida, sino de una cualidad del espíritu: el hecho de comprender rápidamente y utilizar sus conocimientos con tino. Una sabiduría que se manifiesta en las palabras, en cuestiones planteadas o respuestas dadas. Es del mismo tipo que la de Esteban, de quien Lucas escribe que sus adversarios "no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que les hablaba" (Hech 6, 10). Es también la misma sabiduría que Jesús promete a sus discípulos, cuando hayan de comparecer ante los tribunales para dar testimonio de él: en lugar de escribir sencillamente: "Decid lo que se os comunicará en el momento, porque no sois vosotros quienes habláis, sino el Espíritu Santo" (Mc 13, 11; Mt 10, 19-20; cf. Lc 12, 12), Lucas precisa: "Yo mismo os daré un lenguaje y una sabiduría, a la que ninguno de vuestros adversarios podrá resistir ni contradecir" (21,15).

¿De dónde procede ese interés de Lucas por la sabiduría? Atribuirlo a su formación griega es muy tentador. La fórmula del versículo 52, por su manera de asociar progreso en sabiduría y crecimiento físico, evoca el ideal clásico del desarrollo armónico del hombre entero, espíritu y cuerpo ("mens sana in corpore sano"). Destinando su obra a lectores griegos, Lucas no debía ignorar que su manera de hablar del niño Jesús recordaría la norma de la educación antigua. Nosotros recibimos con gusto esta orientación de humanismo que tiende a concretar el ideal humanista de los griegos en la persona de Jesús, asumiendo así ese ideal en el cristianismo. Jesús tiene una verdadera naturaleza humana y, por ello, hay que suponer también en él un desarrollo humano completo. Como hombre auténtico tiene que haber hecho progresos también en su mentalidad y en su conocimiento experimental, desde una niñez auténtica, a grados de una madurez cada vez más alta. El entender su desarrollo espiritual como de carácter solamente aparente, como una revelación gradual de su sabiduría y omnisciencia divinas, en la que "están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col 2, 3), sería una doctrina herética —docetismo o apolinarismo— y contradiría el claro tono del texto de Lucas, que constata una relación evidente entre el desarrollo corporal y el espiritual de Jesús, que hace imposible suponer a uno como real y al otro como simple apariencia.

Jesús fue "probado en todo, igual que nosotros, excepto en el pecado" (Heb 4, 15): también, pues, fue "probado" en su crecimiento.

San Ignacio antepone la vida oculta a la escena en el templo, en medio de los doctores (Lc 2, 41-50), pero lo hace tomando la vida oculta de un pasaje posterior del mismo evangelista (2, 51-52). Como si quisiera decirnos que de ordinario —y según una ley de la Providencia divina— los llamados especiales de Dios —como el de quedarse en el templo— sólo se dan en aquellos que cumplen bien con él en la vida ordinaria. En otros términos, no sigue rigurosamente el orden evangélico de los "misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 271-272), sino un orden teológico o espiritual (que es, por otra parte, lo que hacen los mismos evangelistas, a quienes no les interesa la "cronología" de los acontecimientos, sino la teología de los mismos).

Podría considerarse, como parte de la contemplación de la infancia del Señor, el oficio que parece haber ocupado Jesús en Nazaret: Marcos 6, 3 dice de él que era considerado por los de su pueblo como "carpintero" (es la traducción que la tradición ha dado de la palabra griega tektón, cuyo sentido original es más amplio; lo cual parece obvio, siendo —como dice Mt 13, 55— "hijo del carpintero").

Jesús habría comenzado ayudando a José en su trabajo de carpintero "de pueblo" y así habría aprendido el oficio.

Jesús en el templo (EE 134, 272; Lc 2, 41-50)

San Ignacio considera este episodio de Lucas como un modelo de "perfección evangélica, cuando quedó en el templo, dejando a su padre adoptivo y a su madre, por dedicarse al puro servicio de su Padre eternal" (EE 135). Está, pues, en la línea de una elección de estado, objetivo con el cual han sido escritos los Ejercicios. Pero vale de cualquier elección o reforma de vida, en la que siempre se trata de hacer la voluntad de Dios, "no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo la mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor", saliendo "de su propio amor, querer e interés" (EE 189)."

Los padres de Jesús, como piadosos judíos, hacen cada año la peregrinación a Jerusalén, con ocasión de la fiesta de la Pascua. En realidad, la Ley prescribía esta peregrinación para las tres grandes fiestas del año: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Éx 23, 14-17; 34, 23; Deut 16,16). Pero para los palestinenses que habitaban lejos de Jerusalén bastaba un viaje anual y se lo hacía con preferencia para la celebración de la Pascua. A este propósito, se puede evocar la peregrinación anual de los padres de Samuel al santuario de Silo (1 Sam 1, 3. 7. 21. 24) y que, un día, "el niño se quedó para servir a Yahveh a las órdenes del sacerdote Elí" (1 Sam 2, 11). Pero en este caso los padres de Samuel lo dejan; mientras que en el caso de Jesús la iniciativa de quedarse es de este (1 Sam 2, 11, según los LXX, dice que los padres de Samuel "lo dejaron allí en presencia del Señor, y tornaron a Ramá").

En toda la primera parte del episodio (Lc 2, 41-44) resalta la ternura del amor de María y José para con Jesús: no advirtieron enseguida la desaparición del Niño, pero no era culpa de ellos; se ponen a buscarlo y esta búsqueda se prolonga (repetición del verbo, empleo del participio presente); en el momento en que lo descubren, quedan sorprendidos; luego viene la queja —más que un reproche— ("¿Por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo…"). ¡Cuán verdadero, sencillo y profundamente humano es todo esto! ¡Qué sensibilidad en el narrador, que sobresale en analizar y ha-cernos compartir los sentimientos de sus personajes! Se lo reconoce a Lucas, cuyo arte delicado vuelve a encontrarse en la historia de los discípulos de Emaús. En contraste con la ternura amorosa y llena de solicitud de los padres, ninguna señal de afecto humano en el hijo; ¡ellos son tan humanos y él lo parece tan poco! Pero este contraste tiene sentido.

Lucas dice que "lo encontraron en el templo sentado en medio de los maestros" (v. 46). Es bastante sorprendente: a pesar de su inteligencia extraordinaria, Jesús no tiene sino doce años y su puesto no es en medio, sino a lo más "a sus pies" (Hech 22, 3). Hay, con todo, un precedente: en la historia de Susana, Daniel, que todavía no es más que un "jovencito" (Daniel 13, 45), se decide a probar la inocencia de la acusada; enseguida, el relato añade que "los ancianos dijeron a Daniel: Ven a sentarte en medio de nosotros, ya que Dios te ha dado la dignidad de la ancianidad" (Daniel 13, 50). La analogía merece ser destacada entre ambos episodios, tanto más que aquí una antigua tradición cuida de precisar que Daniel tenía doce años. También cuando el joven Samuel queda en el santuario de Silo debía bien pronto oír allí el llamamiento de Dios que iba a hacer de él un profeta (1 Sam 3). La Biblia no precisa a qué edad se produjo el hecho, pero una tradición judía extrabíblica dice que (testimonio del historiador Josefo): "Samuel tuvo doce años cumplidos, cuando comenzó a profetizar" (Antigüedades judías, v. 348).

El punto de vista de Lucas, que pudo haber conocido estas tradiciones extra- bíblicas, como la de Samuel y la de Daniel, indica que la sabiduría de Jesús viene de Dios y no es separable de la misión que le ha sido confiada. Más tarde, Jesús declarará a los sanedritas: "Cada día me sentaba en el templo para enseñaros" (Mt 26, 55). Cuando a la edad de doce años se sentó en el templo en medio de los doctores, no lo hizo por pura ostentación de una inteligencia excepcional, sino que manifiesta la conciencia personal que tiene la misión que el Padre le ha confiado.

En otros términos, no se trata de sentimientos humanos, con los que naturalmente simpatizamos, sino de la fidelidad de Jesús al designio o plan de Dios Padre sobre él. Es importante darse cuenta de esta transposición para comprender la respuesta de Jesús a la "queja" de su Madre: aparentemente decepcionante desde el punto de vista de la sensibilidad humana, introduce a un orden más profundo y elevado, que es el de la vocación personal. Una vez más, "no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos" (Is 55, 8): es importante recordarlo, cuando —en Ejercicios y fuera de ellos— nos estamos preparando para una elección o reforma de vida (EE 189). Lo que primeramente impresiona en la respuesta de Jesús a la "queja" de la Madre (v. 49) es su contraste con el versículo precedente. María observaba: "Tu padre y yo te buscábamos"; Jesús responde: "Es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre". A José, designado por María como su padre, Jesús opone su verdadero Padre, el celestial. Los deberes de un hijo con su padre, los tiene él, en primer lugar, con su verdadero Padre y no con su padre putativo (Lc 3, 23). Como consecuencia de la antítesis que forma con el versículo 48, el versículo 49 es, pues, primariamente una afirmación de la filiación divina de Jesús.

En segundo lugar, si los padres de Jesús están desconcertados por la conducta del niño, también él lo está por la de sus padres. A la pregunta de la Madre, responde planteando otra, que traduce un asombro extremo: "¿No sabíais?". Ellos debían saber dónde encontrarlo siempre: "en las cosas de mi Padre". Conviene fijar el sentido de las palabras traducidas literalmente: Acerca de "las cosas de mi Padre" se presentan dos interpretaciones. La primera comprende estas "cosas" en el sentido de los negocios, los intereses, cuanto concierne a mi Padre. Es la interpretación más frecuente entre los latinos: aunque rara en los comentarios exegéticos, es corriente, sin embargo, en las traducciones populares. La principal dificultad con que tropieza consiste en tener que explicar cómo Jesús se consagra mejor a los intereses de Dios, sustrayéndose a la autoridad de sus padres. La otra interpretación es la de los Padres griegos y de los traductores sirios. Reconocer en la locución "en las cosas" una construcción verbal que significa "estar en la casa de alguien". Esta manera de expresarse aparece en la Biblia griega (Gn 41, 51; Est 7, 9) y se encuentran varios ejemplos en los documentos profanos del siglo primero. Un pasaje de Ireneo es particularmente impresionante: citando de memoria a Jn 14, 2 ("En la casa de mi Padre hay muchas mansiones"), escribe: "En las cosas de mi Padre hay muchas mansiones".

Si elegimos esta segunda interpretación, el contexto lo recomienda, en particular por la antítesis que opone el versículo 49 al 44: los padres de Jesús "pensaban que él estaba en la caravana" y hubieran debido pensar que estaba "en la casa de su Padre". Prefiriendo esta interpretación, no negamos cierta ambigüedad de la expresión, que podría ser intencional. Los padres de Jesús habrían debido saber, pues, dónde encontrarlo. Jesús no es libre para obrar a su capricho: una necesidad se le impone; su conducta obedece a una norma que sus padres deben conocer tan bien como él. Para comprender esta afirmación, es esencial precisar la naturaleza de la necesidad que se expresa con la pequeña palabra griega "**debe**". Aplicado a Jesús, el verbo se emplea regularmente en un contexto que se refiere a la pasión: anunciada por la Escritura, "debe" cumplirse necesariamente. Por ejemplo, en el primer anuncio de la pasión (Lc 9, 22; Me 8, 31; Mt 16, 21). **¿Por qué debe?** La Escritura no es mencionada, pero los términos se escogen de intento para evocar varios pasajes bíblicos: Is 53; Sal 118, 22; Os 6, 2. Si es preciso que sucedan todas estas cosas, es en virtud de la necesidad ineluctable del cumplimiento de las profecías. Es así como Lucas lo comprende y lo precisa en la redacción de la tercera predicción: en lugar de escribir sencillamente que "he aquí que subimos a Jerusalén y que será entregado", añade "que se va a cumplir cuanto ha sido escrito por los profetas respecto del Hijo de hombre: será entregado" (Lc 18, 31-32). Otros seis textos son propios del tercer Evangelio: Lucas 13, 33; 17, 25 (que evoca Is 53 y Sal 118, 22); con una cita explícita en Lucas 22, 37; Lucas 24, 7 (a través de las palabras de Jesús, se reconoce a Is 53, 6. 12); Lucas 24, 25-26 (aquí hace mención de "Moisés y de todos los profetas"); Lucas 24, 44 (aquí la afirmación es clara a pedir de boca:

todas las profecías mesiánicas han de realizarse necesariamente). Lo mismo en Hechos 17, 3, en boca de Pablo: "discutió con ellos según las Escrituras, explicándoselas y probando que era preciso que Cristo sufriera y resucitara de entre los muertos". "¿No sabíais?", pregunta Jesús a sus padres. Pero, ¿cómo lo habrían sabido? Jesús se explica añadiendo: "que yo debía estar en casa de mi Padre". Se trata de algo necesario e ineluctable; el verbo "debía" (o "es preciso") evoca precisamente aquí el carácter de absoluta necesidad, inherente al cumplimiento de la Escritura. De manera que "¿No sabías?" tendría, como fórmula equivalente: "¿No habéis leído en la Escritura?". Más bien que interrogar a sus parientes y conocidos, más bien que buscar en las calles y posadas, María y José habrían debido reflexionar sobre las enseñanzas de la Escritura.

En esta escena de la vida oculta de Jesús, hay algo que nos remite a la consideración de la Pasión, cuya "necesidad" —como cumplimiento de la Escritura— es la misma de la que ahora Jesús se quedara "en la casa de mi Padre".

Es lo que, más en general, anuncia san Ignacio desde el nacimiento:

"Mirar y considerar lo que hacen para que el Señor sea nacido en suma pobreza, y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz" (EE 116).

La Elección o Reforma de Vida

Meditación de Dos banderas (EE 136-148)

Esta meditación —pues lo es, como dice explícitamente san Ignacio al presentarla (EE 136)— se sitúa en un día crucial de la Ejercicios: en "el cuarto día" de los Ejercicios de la Segunda semana (ibid.), inmediatamente antes de "la contemplación del Señor que va de Nazaret al Jordán para ser bautizado, que es el quinto día de la Segunda semana", cuando se comienza con "las elecciones" (EE 163) o reforma y enmienda de vida (EE 189). Es la meditación más "repetida" en los Ejercicios, pues se hace cuatro veces en el mismo día, "siempre acabando con los tres coloquios de nuestra Señora, del Hijo y del Padre" (EE 148). Es, junto con la meditación de los Binarios —que se hace el mismo cuarto día (EE 149)— y la consideración de la tres maneras de humildad (EE 164 ss.), la última preparación de ánimo y de corazón para la elección o reforma de vida, en la cual —dice Ignacio— "cada uno tanto se aprovechará, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" (EE 189).

El tema de esta meditación—la lucha entre Cristo y Satanás en el interior de nuestro corazón para apoderarse, uno u otro, de él— tiene una permanente actualidad: penetra toda la revelación de la Escritura, desde el Génesis —con la tentación de Eva y Adán— hasta el Apocalipsis —con la lucha entre el Cordero y el Dragón (Apoc 12)—; vale decir, toda la realidad de la historia humana. Es el tema agustiniano de "**las dos ciudades** y dos reinos y dos reyes, Cristo y el diablo. Esta dos ciudades desean servir, la una al mundo y la otra a Cristo". Como dice en **De Civitate Dei**, libro XIV, capítulo 28 "dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial".

San Ignacio ha actualizado este tema, exponiendo dramáticamente la táctica respectiva de cada jefe, simbolizada en "las Dos banderas": "la una de Cristo, sumo capitán y Señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana naturaleza" (EE 136). La presentación ignaciana de este tema sigue el esquema de las contemplaciones de la Segunda semana. Primero, "la historia: será aquí ver cómo Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera". Luego, la "composición viendo el lugar": la reminiscencia bíblica de Babilonia ("donde el caudillo, de los enemigos es Lucifer") sugiere una civilización materialista, opulenta y orgullosa, pero opresora del pueblo de Dios; es la imagen del "mundo". Es ahí donde reside el jefe enemigo, repelente ("en figura horrible y espantosa") y cruel. En el extremo opuesto, la reminiscencia bíblica de Jerusalén evoca la ciudad de paz ("en lugar humilde, hermoso y gracioso"), humilde patria del pueblo de Dios aquí abajo. Es aquí donde reside Cristo nuestro Señor, que se presenta tal como es.

Hay en este díptico de "la composición viendo el lugar" —y que luego se repite en la presentación de los dos personajes (EE 140 y 144)— reminiscencias de profundidades misteriosas, singularmente adecuadas al presente ejercicio. Como último preámbulo —anterior al tema—, la petición, que "será aquí pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para de ellos guardarme; y conocimiento de la vida verdadera que enseña el sumo y verdadero capitán, y gracia para imitarle" (EE 139).

En esta petición se nota que este ejercicio nos ofrece una trasposición dramática de las reglas de discernir los espíritus, donde se trata —como dice su título (EE 313)— de "conocer las varias mociones que en el ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar". Ahora, en esta contemplación de "las Dos banderas" se pide "conocimiento de los engaños y ayuda para de ellos guardarnos; y conocimiento de la vida verdadera y gracia para imitarle al sumo y verdadero capitán": o sea, la gracia de lanzar las malas mociones o tentaciones y de recibir las buenas. Por lo mismo, esta contemplación de "las Dos banderas" es una "repetición" —en una forma que

dice mucho a nuestra imaginación, por los símbolos sensibles que usa— de la consideración del Principio y fundamento en la parte del mismo que, al dar la regla del "tanto, cuanto", nos hablaba de la sabiduría y del libro de los Reyes (ponderación de la sabiduría y petición de la misma por parte de Salomón, el rey sabio por antonomasia).

Después de los "preámbulos" (historia, composición de lugar y petición), el tema de "las Dos banderas" o, como dijimos más arriba, de las dos tácticas, cada una de las cuales se expresa en una trilogía: codicia de riquezas, vano honor del mundo y crecida soberbia, como táctica del "caudillo de todos los enemigos" (EE 142); y "pobreza espiritual y, si su divina majestad los quisiere elegir, no menos la pobreza actual, deseo de oprobios y menosprecios, porque de estas dos cosas se sigue la humildad" (EE 146). Como vemos, ambas tácticas consisten en un proceso en el que la persona espiritual es llevada, en un caso, "de mal en peor" y, en el otro, "de bien en mejor" (EE 314-315 y 335). Puede llamar la atención que la táctica del mal espíritu comience por "echar redes y cadenas con la codicia de riquezas, como suele la mayor parte de las veces" (EE 142), "para que más fácilmente vengan los tentados a vano honor del mundo y después (en tercero y último lugar) a crecida soberbia". Porque ¿no parece hoy que fuera la lujuria la primera tentación? A propósito de los vicios o pecados capitales, como dice Casiano en sus Colaciones:

"*Por notable que sea la diversidad de estos pecados capitales en su origen, es notorio que los seis primeros, es a saber, la gula, la lujuria, la avaricia, la ira, la tristeza y la pereza o acedia están unidos por un cierto parentesco, en cuanto que la sobreabundancia de uno suele dar lugar a la existencia del siguiente. En cuanto a los dos últimos vicios, la vanagloria y la soberbia, están asimismo relacionados entre sí de forma que el incremento del primero da origen al segundo, porque el exceso de la vanidad engendra la soberbia. No obstante, difieren totalmente (estos dos últimos) de los seis primeros, como quiera que estos dos vicios, lejos de originarse de aquellos se manifiestan siguiendo un orden y trayectoria distintos: cuando aquellos están extirpados, estos brotan de nuevo y con más violencia; cuando aquellos mueren, pululan estos y crecen con más vitalidad*."

Vemos que la tradición de los Padres del desierto consideraba como tres grupos de pecados capitales: uno, formado de seis pecados capitales —o raíces de pecados actuales—, por cualquiera de los cuales se comenzaba a ser tentado; luego, los otros dos últimos pecados capitales —la vanidad y la soberbia— a los que se llegaba precisamente cuando se dominaban los seis primeros. De aquí el tríptico ignaciano, que comienza —la mayor parte de las veces (sobre todo en uno que, como supone Ignacio, va a elegir estado de vida)— por la "codicia de riquezas"; de hecho podría comenzar por cualquier otro (gula, lujuria), pero termina siempre con la vanidad (el apetito de valer) y con la soberbia (o apetito de ser… como Dios), habiendo comenzado por el apetito de poder en cualquiera de sus formas.

¿Cómo podemos enriquecer este tema de "las Dos banderas", además de tener en cuenta, en forma de tríptico, las tácticas del malo y del buen espíritu? Puede ayudarnos leer todas las reglas de discernir ignacianas, viendo en ellas —cuando contemplamos la bandera de Lucifer— las señales del mal espíritu y, luego, —cuando contemplamos la bandera de Cristo— las señales del buen espíritu en las mismas reglas.

"Todas las Reglas de Discernir": EE 313-327: las "más propias para la Primera semana". EE 328-336: las que "conducen más para la Segunda semana". EE 345-351: "para sentir y entender escrúpulos". EE 352-370: "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener".

Una manera de entender las señales del bueno y del mal espíritu —cual lo requiere la contemplación de "las Dos banderas"— podría ser leer apuntes espirituales de santos o personas que han tenido experiencias espirituales. Por ejemplo, la Autobiografía de Ignacio de Loyola o algunos pasajes de la Vida de santa Teresa. También pueden servir los propios apuntes

espirituales que uno ha redactado en los exámenes de oración y de conciencia. Pero releyéndolos ahora para hacer más consciente la variedad de espíritus que, sin duda, se han dado (porque si no se hubieran dado, no se habrían hecho Ejercicios Espirituales, EE 6).

La meditación de "las Dos banderas" termina con "un coloquio a nuestra Señora, al Hijo y al Padre" (EE 147); triple coloquio que puede hacerse a más personas, como por ejemplo el Espíritu o un santo de especial devoción en el que se pide "gracia para que yo sea recibido debajo de su bandera (la de Cristo) y primero en suma pobreza espiritual; y si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual; segundo, en pasar oprobios e injurias por más en ellas le imitar, sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad" (EE 147). Es un triple coloquio muy similar al realizado en la contemplación del Rey eternal (EE 98). Es tan importante este triple —o múltiple, si se dirige a más personas— coloquio que de ahora en adelante —incluso en la Tercera semana, cuando se contempla la pasión (EE 199)— toda hora de oración termina con él (EE 159), teniendo en cuenta —como se dice en este último número de los Ejercicios— "la nota que se sigue después de los Binarios", en EE 157.

El deseo de oprobios y humillaciones (EE 146)

El tema de los oprobios y las humillaciones está en "las Dos banderas" (EE 146). Pero de él había tratado Ignacio en la meditación del Rey eternal, donde se habla de "imitar al Señor en pasar todas injurias y todo vituperio" (EE 98). En el Directorio autógrafo, Ignacio dice que, "cuando se trata de la elección, no tiene objeto hacer deliberar sobre el estado de vida a los que ya han tomado un estado de vida. A estos se les podrá proponer qué querrán elegir de estas dos cosas. La primera, el desear injurias y oprobios con Cristo, imitándole en esta parte de su cruz; o bien la segunda, de estar dispuesto a sufrir pacientemente, por amor de Cristo nuestro Señor, cualquier cosa semejante que le suceda" (Directorio autógrafo, 23).

Oprobios y humillaciones, injurias: esto tiene un sentido obvio, que cualquiera entiende. Pero san Ignacio añade —en su Directorio autógrafo— "cualquier cosa semejante". ¿A qué puede referirse con esta frase? Intentemos dar una respuesta a esta pregunta leyendo **las Bienaventuranzas**, sobre todo en Mateo (capítulo 5): Cuando se habla de las bienaventuranzas del Evangelio, generalmente se lo hace refiriéndose a la versión más extensa, la del evangelista san Mateo. En este Evangelio las bienaventuranzas son nueve, mientras que en el de Lucas son cuatro (a las que se añaden cuatro "maldiciones"). Ahora bien, si observamos más de cerca ambas redacciones, se ve que son tres las bienaventuranzas verdaderamente nuevas de Mateo: la de los misericordiosos, la de los corazones limpios y la de los artífices de la paz y que, si a pesar de esto se llega en Mateo a un total de nueve bienaventuranzas, es porque la primera —la de los pobres de espíritu— y la última —la de los perseguidores— han sido desdobladas.

Es fácil percatarse de ello en la última bienaventuranza, la de los perseguidos por causa de Cristo, que es precedida por una bienaventuranza de los perseguidos en razón de la justicia: los motivos por los cuales los cristianos pueden sufrir persecución son, en esta forma, presentados de manera más explícita. El procedimiento de desdoblamiento es menos evidente en el caso de la primera bienaventuranza. Para percatarse de este desdoblamiento basta caer en la cuenta de que la bienaventuranza de los mansos está tomada del Salmo 37 (36), 11 ("poseerán la tierra"), donde el término "manso" corresponde en el hebreo a ***anawin***, vale decir, precisamente el término que, en el oráculo de Is 61, 1 sirve de apoyo a la primera bienaventuranza que está antes que la de Mateo, la de los "pobres". Al hablar Mateo en primer lugar de los pobres y luego de los mansos, pone en evidencia dos matices religiosos del vocablo hebreo anawin. En la primera bienaventuranza en san Mateo, los "pobres de espíritu", presentan una primera cuestión acerca del verdadero sentido de esta expresión. La Biblia contiene muchas expresiones de este mismo género: una palabra principal —sustantivo, adjetivo o participio—, que está determinada por un complemento como "de espíritu" (o "en…"), "de corazón", "de alma". Se indica con ello que la significación natural del término principal debe ser traspuesta para aplicarse a una disposición interior. Así, por ejemplo, en la serie de bienaventuranzas se habla de "los limpios de corazón", donde el adjetivo "limpios" (sin mancha) ha sido interiorizado y califica una actitud espiritual.

La expresión "pobres de espíritu" (o "en espíritu") reclamaría pues una trasposición interior de la idea de pobreza. Pero la manera de operar esta trasposición no es evidente a simple vista. El "pobre de espíritu" es un hombre "espiritualmente" desasido de los bienes de este mundo, interiormente libre respecto del dinero. Por eso la expresión se usa naturalmente a propósito de personas que disponen de mucho dinero: es posible, a aquel que es económicamente rico, ser "pobre de espíritu". Sin embargo, los padres de la Iglesia interpretan casi siempre "pobres de espíritu" en el sentido de "humildes", "modestos"; pero no explican cómo pasan de la idea de la "pobreza" a la de la "humildad" o "modestia". La exégesis moderna encuentra en los textos hebreos descubiertos en Qumram, a orillas del Mar Muerto, y contemporáneos de Jesús, que la expresión "pobres de espíritu" coincide con la línea interpretativa de los Padres.

Los "pobres de espíritu" son, en Mateo, los humildes. El término hebreo anawím (que traducimos por "pobres") conserva en la versión mateana su valor etimológico: se trata de hombres "encorvados", inclinados hacia abajo; y la actitud de alma a la que remite la precisión "de espíritu" es la de una humildad interior. La presencia de la bienaventuranza de los mansos confirma esta interpretación. En la Biblia griega, en efecto, el adjetivo "manso" es, junto con la palabra "pobre", una de las traducciones habituales del término hebreo anaw: así especialmente en el Salmo 37 (36), 11 que inspira la bienaventuranza de los mansos. Los textos de Qumram, antes citados, muestran bien que la mansedumbre (o no-violencia) constituye, junto con la humildad y la paciencia, una de las componentes de esa actitud fundamental del anawáh, a la que podríamos designar, en nuestro actual idioma, como la "pobreza espiritual". Estas precisiones permiten comprender mejor la primera bienaventuranza de Jesús en la versión de san Mateo. Jesús había proclamado la felicidad de los pobres. Pero, ante la mención de estos anawím, el evangelista piensa en una actitud del alma, esa anawáh tan cara a la espiritualidad de los monjes judíos de Qumram. En esta perspectiva, él aplica la bienaventuranza de los pobres de espíritu que, según otra traducción de la palabra anawím, son también los mansos, de los que hablará a continuación. Así la bienaventuranza no se dirige ya a hombres carentes de lo necesario, sino a hombres que se caracterizan por su mansedumbre, su paciencia, su humildad: hombres desprovistos de violencia, que no oponen el mal al mal.

Para captar esta trasposición es necesario aplicarla a un aspecto del retrato de Jesús que Mateo se complace en acentuar: la doble actitud de los **pobres de espíritu y los mansos**. Es el pasaje en que Jesús se define a sí mismo cuando declara: "Venid a mí… Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 28-30). Jesús se presenta a sí mismo como "manso y humilde de corazón". Los términos no son perfectamente idénticos a los de las bienaventuranzas, pero no es difícil reconocer allí la misma asociación entre la humildad y la mansedumbre que entre los "pobres de espíritu" y los "mansos". Además, otros pasajes propios de Mateo subrayan la dulzura de Jesús, su rechazo de la violencia, su discreción (cf. Mt 12,19-20; 21,5). La exigencia de mostrarse pobre de espíritu y manso toma su ejemplo en el Maestro manso y humilde de corazón y la doble bienaventuranza es un llamado a los cristianos a que conformen sus sentimientos con los de Jesús. La mansedumbre, pues, es una forma de humildad. La otra forma es la de soportar las humillaciones, oprobios, "las injurias y todo vituperio" (EE 98), de los que está llena la vida de Cristo Jesús. Cualquiera comprende lo que es soportar humillaciones. Nos sucede, en la vida ordinaria, que esperamos algo de los demás; cuando los demás no proceden de acuerdo con eso que esperamos, nos irritamos. No somos mansos respecto de los que nos rodean y tratan con nosotros. Diríamos que tenemos un plan, según el cual los demás deben obrar de una cierta manera; cuando ese plan no se cumple, nos irritamos. En realidad, esto es fruto de nuestra soberbia: nos consideramos como dioses, cuya voluntad los demás deben cumplir al pie de la letra y cuando no lo hacen así, montamos en cólera.

Notemos que la cólera (impaciencia, ira…) se experimenta cuando pensamos que nuestros derechos no son atendidos, cuando son conculcados, cuando son atropellados. De modo que toda falta de mansedumbre es una falta de humildad. A veces puede ser verdad que tenemos derechos —al menos, alguno— que nuestro prójimo no respeta, pero recordemos que no debemos prestar atención a la verdad únicamente, sino al espíritu que esa verdad suscita en nosotros. "Todo bien que yo hubiese de hacer, o pensar, u ordenar, etc. ha de hacerse por medio del buen espíritu y no por medio del malo. Nuestro Señor no debe tener por bien reformar algunas cosas de la iglesia según el modo de los herejes, porque ellos, aunque en muchas cosas —así como también los demonios— dicen verdad, no la dicen con el espíritu de la verdad, que es el Espíritu Santo" (Pedro Fabro, Memorial, n. 51).

Codicia de riquezas y soberbia (EE 142)

En la meditación de "las Dos banderas", san Ignacio nos presenta al "caudillo de todos los enemigos" (EE 140) y nos hace considerar "cómo hace llamamiento de innumerables demonios y cómo los esparce por todo el mundo" (EE 141). También "el sermón que les hace y cómo los amonesta para echar redes y cadenas; diciéndoles que primero hayan de tentar de codicia de riqueza, como suele la mayor parte de las veces, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia; y de estos tres escalones induce a todos los otros vicios" (EE 142).

Para considerar dos de estos "escalones" —la codicia de riquezas y la soberbia— Juan Pablo II nos dice en la Encíclica Sollicitudo Rei Socialis 37-38: "*Entre las opiniones y actitudes opuestas a la voluntad divina y al bien del prójimo y las 'estructuras' que conllevan, dos parecen ser las más características: el afán de ganancia exclusiva (la codicia de riqueza, de san Ignacio), por una parte; y por la otra la sed de poderlo soberbia, de san Ignacio), con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad. A cada una de estas actitudes se podría añadir, para caracterizarlas aún mejor, la expresión 'a cualquier precio'*." En otras palabras, nos hallamos ante la absolutización de actitudes humanas, con todas sus posibles consecuencias (o sea, 'todos los otros vicios', de los que habla san Ignacio en EE 142). Ambas actitudes, aunque sean de por sí separables, y cada una pueda darse sin la otra, se encuentran —en el panorama que tenemos ante nuestros ojos en el mundo contemporáneo— Indisolublemente unidas, tanto si predomina la una como la otra. Y, como es obvio, no son solamente los individuos quienes pueden ser víctimas de estas dos actitudes de pecado; pueden serlo también las naciones y los bloques. Y a esto favorece mayormente la introducción de las 'estructuras de pecado'. Si ciertas formas de 'imperialismo' moderno se consideran a la luz de estos criterios morales, se descubriría que, bajo ciertas decisiones aparentemente inspiradas solamente por la economía o la política, se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología. He creído oportuno señalarlo ante todo para mostrar cuál es la naturaleza real a que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos: es un mal moral, fruto de muchos pecados que llevan a 'estructuras de pecado'. Diagnosticar el mal de esta manera es también identificar adecuadamente, en el nivel de la conducta humana el camino a seguir para superarlo. Este camino es largo y complejo y, además, está amenazado tanto por la intrínseca fragilidad de los propósitos y realizaciones humanas, cuanto por la mutabilidad de las circunstancias externas tan imprevisibles. Sin embargo, debe ser emprendido decididamente y, en donde se hayan dado algunos pasos, o incluso recorrido una parte del mismo, seguirlo hasta el final. En el plano de la consideración presente, la decisión de emprender este camino o seguir avanzando, implica ante todo un valor moral, que los hombres y mujeres creyentes reconocen como requerido por la voluntad de Dios, único fundamento verdadero de una ética absolutamente vinculante. Es de desear que también los hombres y mujeres sin una fe explícita se convenzan de que los obstáculos opuestos al pleno desarrollo no son solamente de orden económico, sino que dependen de actitudes más profundas que se traducen, para el ser humano, en valores absolutos.

En este sentido, es de esperar que todos aquellos que en una u otra medida son responsables de una 'vida más humana' para sus semejantes —estén inspirados o no por una fe religiosa— se den cuenta plenamente de la necesidad urgente de un cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas —incluso las más lejanas— y con la naturaleza; y ello en función de unos valores superiores, como el bien común, o el pleno desarrollo 'de todo el hombre y de todos los hombres', según la feliz expresión de la Encíclica Populorum progressio 42. Para los cristianos, así como para quienes la palabra 'pecado' tiene un significado teológico preciso, este cambio de actitud o mentalidad o modo de ser se llama, en el lenguaje bíblico, 'conversión' (Mt 1, 15; Lc 13, 35; Is 30, 15): esta conversión indica especialmente relación a Dios, al pecado cometido, a sus consecuencias y, por

tanto, al prójimo, individuo o comunidad. Es Dios, en 'cuyas manos están los corazones de los poderosos' y los de todos, quien puede, según su promesa, transformar, por obra de su Espíritu, los 'corazones de piedra' en 'corazones de carne' (Ez 36, 26)."

Juan Pablo II habla del pecado y de las "estructuras de pecado". Acerca de este tema había dicho poco antes (n. 36), en la misma encíclica, lo siguiente:

"*Si la dificultad actual en el desarrollo de los pueblos hay que atribuirla a dificultades de diversa índole (entre ellas, las económicas y políticas), se debe hablar de 'estructuras de pecado*" *las cuales —como se ha dicho en la Exhortación apostólica* ***Reconciliatio et Paenitentia****— se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están siempre unidas a actos concretos de las personas, que las introducen y hacen difícil su eliminación (n. 16).* "*Ahora bien la Iglesia, cuando habla de situaciones de pecado, o denuncia, como pecados sociales, se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto,* ***las verdaderas responsabilidades son de las personas****. Una situación —como una institución, una estructura, una sociedad— no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo mismo, no puede ser buena o mala en sí misma. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres*".

"Pecado" y "estructura de pecado" son categorías que no se aplican frecuentemente a la situación del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se puede llegar fácilmente a una comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos, sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan. Se puede hablar ciertamente de 'egoísmo' y de 'estrechez de miras'. Se puede hablar también de 'cálculos políticos errados' y de 'decisiones económicas imprudentes'. Y en cada una de estas calificaciones se percibe una resonancia de carácter ético-moral. En efecto, la condición del hombre es tal que resulta difícil analizar profundamente las acciones y omisiones de las personas sin que implique, de una u otra forma, juicios o referencias de orden ético. Esta valoración es, de por sí, positiva, sobre todo si llega a ser plenamente coherente y si se funda en la fe en Dios y en su ley, que ordena el bien y prohibe el mal. En esto está la diferencia entre la clase de análisis sociopolítico y la referencia formal al 'pecado' y a las 'estructuras de pecado'. Según esta última visión, se hace presente la voluntad de Dios, tres veces Santo, su plan sobre los hombres, su justicia y su misericordia: Dios, 'rico en misericordia', 'Redentor del hombre", 'Señor y dador de vida', exige de los hombres actitudes precisas que se expresan también en acciones u omisiones ante el prójimo. Aquí hay una referencia a la llamada 'segunda tabla' de los diez mandamientos (Éx 20, 12-17; Deut 5, 16-21). Cuando no se cumplen éstos, se ofende a Dios y se perjudica al prójimo, introduciendo en el mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo. Afectan asimismo al desarrollo de los pueblos (tema de la encíclica que estamos citando), cuya aparente dilación o lenta marcha debe ser juzgada también bajo esta luz."

La Encíclica ***Sollicitudo Rei Socialis***, del papa Juan Pablo II, ve —en la codicia de riquezas y en la soberbia, los dos "escalones" de los que nos habla la meditación ignaciana de "las Dos banderas" (EE 142)— un problema moral, en el que hay que hablar de "pecado" y de "situaciones de pecado", situaciones que, en último término, se refieren a un pecado personal. Pero detrás de todo pecado o situación de pecado hay un problema espiritual: hay una tentación, proveniente de "los dominadores de este mundo tenebroso, los espíritus malos" (Ef 6, 10-12). Como ha dicho el mismo Juan Pablo II (L'Osservatore Romano, XIX, 1987): "Hay épocas en que la existencia del mal entre los hombres se hace singularmente evidente en el mundo.

Aparece entonces con más claridad cómo los poderes de las tinieblas, que actúan en el hombre y a través de él, son mayores que el mismo hombre: lo cercan, lo asaltan desde fuera.

Se tiene la impresión de que el hombre actual no quiere ver este problema. Hace todo lo posible por eliminar, de la conciencia general, la existencia de esos 'dominadores de este mundo tenebroso', esos 'astutos ataques del diablo' de los que habla la Carta a los efesios. Con todo, hay épocas históricas en las que esa verdad de la revelación y de la fe cristiana, que tanto cuesta aceptar, se expresa con gran fuerza y se percibe en forma casi palpable." Y de esta verdad de la revelación y de la fe cristiana es de la que habla san Ignacio en la meditación de "las Dos banderas", cuando presenta: "…el caudillo de todos los enemigos… cómo hace llamamiento de innumerables demonios, y cómo los amonesta que primero hayan de tentar de codicia de riquezas, como suele la mayor parte de la veces, para que más fácilmente vengan a crecida soberbia, y de estos escalones Induce a todos los otros vicios" (EE 140-142).

La vida espiritual como una lucha

La meditación de "las Dos banderas" en los Ejercicios de san Ignacio es un acto de fe en lo que dice san Pablo: "Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre (o sea, contra hombres de carne y hueso) sino contra los espíritus del mal. Por eso debemos estar siempre en oración y súplica, pidiendo en toda ocasión en el Espíritu, velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos, y también por mí, para que pueda dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio y pueda hablar de él valientemente como conviene" (Ef 6, 12-20). Es una visión dramática de la historia de salvación: como dice la Gaudium et Spes, del Vaticano II, "toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como una lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas" (13). Y también más adelante: "A través de toda la historia humana, existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final (cf. Mt 24, 13; 13, 24-30 y 36- 43). Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente por acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo" (GS 37). Sin embargo, el centro de la meditación de "las Dos banderas" no es "el caudillo de todos los enemigos, Luzbel, en aquel gran campo de Babilonia, como en una gran cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa" (EE 140), sino el "sumo y verdadero capitán, que es Cristo nuestro Señor" (EE 143). Sería injusto afirmar que el cristianismo ha hecho de Satanás el argumento preferido de su predicación, olvidándose del señorío universal de Cristo y transformando la Buena Nueva del Señor resucitado en un mensaje de terror.

Es un hecho que a lo largo de los siglos la Iglesia ha reprobado incansablemente cualquier tipo de exageración en esta materia, rechazando, por ejemplo, las diversas formas de superstición, así como la excesiva preocupación acerca de Satanás y de los demonios. Sería un error funesto comportarnos como si nada tuviera que enseñarnos la historia y considerar que la redención ha surtido ya todos sus efectos, sin necesidad de que nos empeñemos, con todas nuestra fuerzas, en la lucha de que nos habla sobre todo el Nuevo Testamento y —siguiendo a este— los maestros de la vida espiritual, sobre todo a partir de la espiritualidad de los Padres del desierto y san Ignacio en sus Ejercicios Espirituales. Ya san Juan Crisóstomo declaraba a los cristianos de Antioquia, que "no es para mí un placer hablaros del demonio; pero la doctrina que este tema sugiere será para vosotros muy útil" (De diabolo temptatore, Hom. II, 1). Pero, en esta materia, tanto se peca —o se es tentado— por carta de más como por carta de menos; y es tan erróneo ver demonios por todas partes —hasta en la sopa— como el no verlos en ninguna parte. Más aun, diríamos que es más peligrosa la segunda tentación que la primera, porque es —como dice san Ignacio— una tentación "debajo de especie de bien" (EE 10). Y si hoy en día se peca por algo, es por carta de menos. Por eso es necesario hacer referencia a la fe constante y universal de la Iglesia y a su fuente más grande: la enseñanza de Cristo. En efecto, la existencia del mundo demoníaco se revela como un dato dogmático en la doctrina del Evangelio y en el corazón de la fe vivida. El malestar contemporáneo contra la existencia del demonio no pone en discusión un elemento secundario del pensamiento cristiano, sino que compromete la fe constante de la Iglesia, su modo de concebir la revelación y, en el punto mismo, la conciencia de Jesús. Por eso su santidad Pablo VI, hablando de esta realidad misteriosa y tremenda, podía afirmar con su autoridad: "Se sale del cuadro de la enseñanza bíblica y eclesiástica quien se niega a reconocer la existencia del demonio" (OR, IV, n. 47). "La existencia del mundo demoníaco se revela como un dato dogmático en la doctrina del Evangelio". Testimonio de ello es san Juan, a quien sigue san Ignacio. De ahí la importancia que en el apóstol tiene lo que se ha dado en llamar —impropiamente, a la verdad— el "dualismo joánico", que se debe poner en parangón con "las Dos banderas" (EE 136), los dos "campos", uno en "región de Babilonia" (EE 137), otro en "toda aquella región de Jerusalén" (EE 137); los dos "pensamientos, el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo" (EE 32), que se hallan en la base de la concepción espiritual de san Ignacio.

San Juan y san Ignacio tienen una visión dramática de la historia de salvación: para ambos, el hombre —todo hombre— se encuentra en medio de un inmenso drama espiritual. En el trasfondo de este drama se perfila la potencia maldita, presente en este mundo y que hace de él "tinieblas" Un 12,35; ver Jn 8,12, con nota de BJ), "oscuridad", mundo clausurado y cerrado en sí mismo, encerrado en la mentira y la violencia. Fórmulas joaninas como las que Jesús dice, en el capítulo 8 de su Evangelio, a los judíos ("vuestro padre es el diablo, fue homicida desde el principio, es mentiroso y padre de la mentira" Jn 8,41-44; cf. 17,15), ayudan sin duda a situar, a profundizar la visión ignaciana de "las Dos banderas" (EE 136). También las reglas ignacianas "para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánima se causan" (EE 313) o de discreción de espíritus (EE 328), esclarecen esta concepción de la historia como un drama, como una lucha, como un combate y entrañan la necesidad del discernimiento (que también es afirmada en el Principio y fundamento, cuando se habla del "tanto… cuanto"). El discernimiento juega un papel capital en el Evangelio y en la primera Carta de san Juan. Numerosos textos indican —como diría san Ignacio— "las redes y cadenas" que ligan la libertad humana e impiden que el corazón del hombre se abra a la iniciativa de Dios: la suficiencia, el miedo (phobos), etc. Así, por ejemplo, Cristo le dice a los judíos: "Cómo podréis creer vosotros, que aceptáis gloria unos de otros, y no buscáis la gloria que viene de Dios" (Jn 5, 44). Juan presenta luego a los padres del ciego de nacimiento, después de la curación de este, como teniendo "miedo a los judíos, porque los judíos se habían puesto de acuerdo en que, si alguno le reconocía al Señor como Cristo o Mesías, quedara excluido de la sinagoga" (Jn 9, 22; cf. 12, 11).

En el cuarto Evangelio, Cristo quita la máscara que cubre el rostro de todo hombre: "Ya sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios" (Jn 5, 42). "Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero como decís 'vemos', vuestro pecado permanece" (Jn 9, 41). "A mí sí el mundo me aborrece, porque doy testimonio de que sus obras son perversas" (Jn 7, 7). Así podríamos seguir espigando, en el Evangelio y en las Cartas de san Juan, textos sobre este tema de la luz y las tinieblas, tema fundamental en el discípulo "a quien Jesús amaba" (Jn 8, 12). Sólo comentaremos brevemente la frase "el pecado, es la iniquidad" (1 Jn 3, 4): al explicar el pecado como una "iniquidad", el apóstol quiere que los cristianos de sus Iglesias desplacen su atención del plano moral al espiritual. Les recuerda entonces su vocación cristiana (como san Ignacio lo hace en el Principio y fundamento), el misterio de su vocación divina. Por el contrario, les presenta el pecado como el rechazo de todas esas realidades, la libre aceptación del dominio de Satanás, el dominio de las tinieblas. El que comete el pecado vive bajo el influjo de Satanás, se torna hijo del diablo, le pertenece: los Padres hablaban de un "cuerpo místico de Satanás", en contraposición con el cuerpo místico de Cristo. No es, pues, poca cosa, ceder a la tentación. A veces parecería que una de la maldades de Satanás —que, como dice san Pedro, "busca a quien devorar" (1 Ped 5, 8)— fuese la de envolver en una nube de dulzura la mayor parte de las verdades dogmáticas sobre él mismo o, lo que es todavía más malvado, en un vaho de horror pueril.

Nadie habla del diablo con gusto. En los círculos cultos existe la inclinación a volatilizar la doctrina bíblica sobre Satanás, reduciéndola a un influjo proveniente del Irán, comprobable en la historia de las religiones, o convirtiendo al demonio en una "personificación" del mal que, por lo menos, suene algo más noblemente y no parezca tan peligrosa. Nuestro modo de hablar debe moldearse, entera y exclusivamente, en las fuentes de la revelación: san Juan, san Pablo, el Apocalipsis. "Quien hace el pecado es del diablo" (1 Jn 3, 8). Tan verdad es esto que Orígenes habla, con razón, de un "cuerpo místico del diablo" (Coment. a la Epístola a los romanos, capítulo 5, n. 9), porque todos los pecados, desde el comienzo del mundo hasta el juicio final, se conectan entre si y la sentencia dada contra el diablo se extiende a los pecados de todos los hombres (1 Tim 3, 6; 2 Ped 2,4; Jds 6).

Las poderosas imágenes de Isaías y del Apocalipsis y el conjunto de todo lo dicho y hecho por Jesús contra Satanás nos proporcionarían la plenitud de habla para un exposición profunda y espiritual de la doctrina del "enemigo de la naturaleza humana" (EE 7), como le gusta decir a san Ignacio. Por tanto, san Ignacio no es "original" en la presentación de "las Dos banderas", cuyo antecedente son las Dos ciudades de san Agustín. Pero sí lo es en su final, que es el coloquio —o diálogo final con el Señor— con que termina su meditación de "las Dos banderas" (EE 147), en el que retoma las ideas del coloquio con que termina la meditación del Rey eternal: las "oblaciones de mayor estima y mayor momento" (EE 97), con las dos grandes ideas de la pobreza y las humillaciones (EE 98) que, a partir de la meditación de "las Dos banderas", ha de terminar todas las horas de oración durante la Segunda y Tercera semanas (cf. EE 159 y 199).

"Tres Binarios" (EE 149-157)

Es una meditación —así la llama san Ignacio— importante, pues es la última preparación —en forma de tema de oración— antes de entrar en la materia de elección o reforma de vida: quien no está con la indiferencia propia del "tercer binario", no debe entrar en elecciones o reformas de vida, sino que debe continuar preparándose, pues con tal estado de ánimo no va a oír la voz de Dios que puede pedirle aquello para lo cual no se halla indiferente.

"**Binarios de hombres**" quiere decir grupo o tipo de personas con una actitud característica —en cada uno de los tres casos— que describiremos más adelante. Es una frase del tiempo de san Ignacio, que se usaba en los casos de conciencia para designar a los que formaban parte del ejemplo. Como luego se hablaría de Ticio o de Casio: en lugar de un personaje se hablaba de dos y se los designaba como "binario".

La oración comienza, como siempre, recordando que estoy bajo la mirada del Señor, etc. (Tercera adición, EE 75) y se sigue —como también es ordinario en Ejercicios— con la "oración preparatoria" (EE 46). Luego viene la "historia", la cual es aquí "de tres binarios de hombres; y cada uno de ellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o debidamente por amor de Dios; y quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad (o sea, el peso) e impedimento que tienen para ello (o con ello) en la afición de la cosa adquirida" (EE 150). Se trata, pues —en la misma línea que hemos visto, en "las Dos banderas"— de la "codicia de riquezas" que —según san Ignacio— "suele ser, la mayor parte de las veces" (EE 142) una tentación para los hombres. Los tres binarios —clase o tipos— de hombres tienen una posesión, como dice un autor contemporáneo, "inquietante". No es que la hayan adquirido de mala manera —porque entonces tendrían que restituirla a quien se la han robado—, pero le tienen una afición a su posesión que les resulta un peso o "impedimento" en su camino, porque los tres "quieren salvarse (o sea, santificarse) y hallar en paz a Dios nuestro Señor" y encuentran, "en la afición de la cosa adquirida", un "impedimento".

San Ignacio no quiere que uno mismo se sienta aludido por el ejemplo, de modo que no se trata de poner como "cosa adquirida" lo que a uno mismo le inquieta (esto se deja, en caso extremo, para el coloquio, que en esta meditación tiene una "nota" propia, EE 157, que no siempre hay que tener en cuenta, sino solamente cuando "nosotros —los que estamos haciendo Ejercicios— sentimos afecto o repugnancia contra algo", acerca de lo cual pensamos hacer elección o reforma de vida). Porque como enseguida se verá —a propósito de la "composición viendo el lugar" y también en la "petición"— en esta meditación se trata de "desear y conocer lo que sea más grato a su divina majestad" y no de verse a sí mismo en el ejemplo.

Sigue la "composición viendo el lugar", que es solemnísima (y que se parece a la composición de lugar de la Contemplación para alcanzar amor, en EE 232): "Será aquí verme a mí mismo, cómo estoy delante de Dios nuestro Señor y todos los santos (intercediendo por mí, como se dirá en la Contemplación para alcanzar amor), para desear y conocer lo que sea más grato a su divina majestad" (EE 151). O sea, "para desear para mí y conocer", cuál de las tres actitudes "ante la cosa adquirida" es la que más agrada "a su divina majestad" (que, como se verá luego, sólo puede ser la del "tercer binario"). Sigue la petición, que "será pedir gracia de elegir —de las tres actitudes de los tres binarios— lo que más a gloria de su divina majestad y salud o santidad de mi alma sea" (EE 152).

El tema de la oración: que es la descripción de los tres binarios o actitudes en la elección planteada ante la "cosa adquirida"; o sea, ante la posesión, para cada uno de los tres, de los "diez mil ducados" —diríamos, diez mil dólares— adquiridos "no pura o debidamente por amor de Dios", y ahora "quieren todos salvarse (o sea, santificarse) y hallar en paz a Dios nuestro Señor,

quitando de sí la gravedad (o peso) e impedimento que tienen para ello en la afición a la cosa adquirida" (EE 150).

1. "El primer binario (grupo) querría quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor y saberse salvar (o sea, santificar); y no pone los medios hasta la hora de la muerte" (EE 153). Es decir, difiere la elección o reforma de vida hasta el momento de la muerte. No está indiferente a tener o no tener los diez mil dólares y no quiere plantearse ahora si Dios quiere o no que los deje, sino que lo hará en "la hora de la muerte". Tampoco podría hacerlo en este momento, por su falta de indiferencia. Como dice muy bien san Ignacio, este "primer binario… querría quitar el afecto". Pero, en realidad, no lo quiere, como se demuestra por el hecho de que "no pone los medios hasta la hora de la muerte", cualesquiera estos sean, incluso de dejar "la cosa adquirida".

2. "El segundo binario (grupo) quiere quitar el afecto que a la cosa adquirida le tiene; mas así le quiere quitar que quede con la cosa adquirida [los diez mil dólares], de manera que allí venga Dios donde él quiere; y no determina dejarla para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él" (EE 154). Es decir, hará cualquier cosa para demostrar que quiere quitar el afecto que él tiene a la cosa adquirida… menos dejarla. Hará limosnas, una fundación para atender a huérfanos… ¡menos dejar los diez mil dólares! En otros términos, no difiere la elección o reforma de vida, pero le pone límites a la voluntad de Dios acerca de "la cosa adquirida". Está dispuesto a cualquier medio… menos uno, que sería dejar, si Dios se lo pide, "la cosa adquirida". Como vemos, tampoco este binario está indiferente: está tentado —pero bajo especie de bien— ¡con todo lo que puede hacer de bueno con esos diez mil dólares! Por eso, no quiere dejarlos. Está dispuesto a hacer ahora su elección o reforma, pero con tal de que él siga en posesión de los diez mil dólares. En estas condiciones, no puede hacer su elección o reforma, porque no oiría la voz del Señor, ¡si este le pide que deje los diez mil dólares!

3. "El tercer binario" (grupo) quiere quitar el afecto; mas así le quiere quitar, que también no le tiene afición a tener la cosa adquirida o a no tener, sino que quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad y a la tal persona le parecerá mejor para el servicio y alabanza de su divina majestad; y, entre tanto, quiere hacer cuenta que lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla" (EE 155). Es decir, ni difiere la elección o reforma de vida "hasta la hora de la muerte" ni le pone límites a la voluntad de Dios, sino que está dispuesto a cualquier cosa que el Señor le pida: si le pide que deje "la cosa adquirida", la deja; si le pide que siga teniéndola, la seguirá teniendo. Sólo quiere lo que el Señor quiera y se lo manifieste con claridad. Es la verdadera "**INDIFERENCIA**", que no es no sentir gusto o disgusto ante la cosa sobre la cual se hace elección o reforma de vida, sino preferir, ante cualquier gusto o disgusto, la voluntad de Dios.

Esta meditación de los Tres binarios es una repetición, antes de hacer su elección o reforma de vida, de aquella parte del Principio y fundamento donde se trataba de la necesidad de la "indiferencia" antes de cualquier elección o reforma de vida. Planteados los tres binarios, hay que ver cuál es la verdadera, la única actitud que cuadra ante Dios nuestro Señor. Es, evidentemente, la del tercer binario, que es quien verdaderamente "quiere hallar en paz a Dios nuestro Señor y salvarse" (EE 153; o sea, santificarse). Una vez visto esto y admitido, hacer "los mismos tres coloquios que se hicieron en la contemplación precedente de "las Dos banderas" (EE 156).

Pero san Ignacio le pone una "nota" a este triple coloquio, diciéndonos: "Cuando nosotros sentimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza (y lo mismo podríamos decir de otras 'binas' sobre las cuales puede versar la elección

o reforma de vida, como 'salud que enfermedad, honor que deshonor, vida larga que corta y por consiguiente en todo lo demás'), mucho aprovecha, para extinguir el tal afecto desordenado (en favor de uno de los términos de cualquier bina), pedir en los coloquios —aunque sea contra la carne— que el Señor le elija en pobreza actual (o en el miembro de la bina que nos cuesta); y que él quiere, pide y suplica que se lo elija en lo que le cuesta, sólo que sea servicio y alabanza de su divina bondad" (EE 157). No se trata, por supuesto, de elegir lo que nos cuesta… porque nos cuesta, sino de estar dispuestos a aceptarlo, si el Señor nos lo pide. Esa disposición no es otra cosa que la indiferencia. De modo que, aunque en la meditación de los Tres binarios no se trata de considerar nuestra actitud ante una "cosa adquirida" (o, como dice un autor, ante nuestra cosa "inquietante" o cosa ante cuya posesión o no posesión nos inquietamos), sino considerar cuál es la verdadera actitud cristiana (que no puede ser sino la del tercer binario), puede ser que, como dice san Ignacio, sintamos "afecto o repugnancia contra la pobreza actual" (o contra cualquier otro miembro de una "bina" acerca de la cual tengamos que hacer elección o reforma de vida). En este caso debemos tener en cuenta, si queremos adquirir esa indiferencia que nos falta, esta nota de coloquio de la meditación de los binarios.

Actitudes ante una "posesión" inquietante (EE 149-157)

Esta meditación nos hace reflexionar sobre tres actitudes distintas ante el problema de liberarse de un cierto apego. En el ejemplo que sugiere san Ignacio, se trata de una suma de dinero. Evidentemente, esta suma de dinero puede equipararse con cualquier posesión inquietante. Porque hay muchas posesiones que no nos inquietan, aunque nos disguste que se nos quiten: por ejemplo, poseemos la vida y nos disgusta perderla, pero, en general, es un problema que no nos inquieta y que ni siquiera nos planteamos. Lo mismo la salud. En cambio, en el caso que propone san Ignacio se trata de una posesión inquietante, es decir, de algo cuya pérdida y cuya adquisición nos fascina excesivamente. Después de haber propuesto las varias actitudes posibles (la de quien difiere la solución, la de quien limita la voluntad de Dios), san Ignacio termina señalando la actitud más idónea, que no es tanto la de quien renuncia de hecho a la posesión, sino más bien la de quien renuncia "en el afecto", de tal manera que está dispuesto a escoger cualquier cosa —sea dejarla, sea mantenerla— por el solo hecho de ser voluntad de Dios, claramente manifestada. Después nos hace repetir el coloquio de "las Dos banderas" (EE 147), pero con una nota (EE 157): "cuando sentimos repugnancia o afecto —por una cosa o por la otra—, es muy importante, para extinguir este afecto desordenado, pedir que el Señor nos elija", para dejar esa posesión que así nos inquieta, "e insistir que él quiere, pide y suplica dejar la posesión, sólo que sea servicio y alabanza de su divina Majestad". Puede ayudar a meditar los Tres binarios (o grupo o tipos de "reacción" ante una posesión inquietante), el considerar el pasaje del Ciego de nacimiento, en Juan 9, sobre todo en la parte (v. 8-34) en la que Jesús no aparece, pero aparece en cambio un enredo de situaciones, en el que obran personas, cada una de las cuales interviene y habla tomando posición respecto del signo ofrecido por Jesús (la curación del ciego).

Podemos dividir a estas personas en tres categorías que corresponderían a cada uno de los "binarios": las que dicen no al signo, porque por opiniones preconcebidas no pueden aceptarlo y hacen lo posible para no aceptarlo; las que han entendido el signo, pero no quieren comprometerse; y las que, en cambio, se deciden. Veamos cada una de estas tres categorías:

1. ¿Quién dice no al signo? Principalmente son los fariseos. Veamos las características de su actitud y que san Juan hace resaltar: ellos tienen prejuicios contra Jesús y no quieren dar un paso atrás. Por ejemplo, en el v. 16: "Este hombre no viene de Dios porque no guarda el sábado". También cuando los fariseos llaman por segunda vez al ciego curado y le dicen: "Da gloria a Dios. Nosotros sabemos que este hombre es pecador" (v. 24). Ellos ya decidieron quién es Jesús y hablan sobre la base de esos prejuicios, insistiendo en que "saben". Esta expresión aparece dos veces en el v. 29: "Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés; pero no sabemos de dónde viene este hombre". A ellos, pues, les es suficiente lo que ya saben y no tienen necesidad de escuchar ni de ver la situación tal cual es. Cuando por tercera vez le preguntan al ciego curado: "¿Qué hizo contigo? ¿Cómo te abrió los ojos?", él les contesta fastidiado: "Os lo he dicho ya y no me habéis escuchado. ¿Por qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis también vosotros haceros discípulos suyos?" (w. 26-27). Ellos quieren escuchar las mismas cosas de nuevo, pero para seguir negándolas; oyen, pero no escuchan. Esta actitud la presenta san Juan como fruto de celo por la Ley: "Nosotros sabemos que Dios le habló a Moisés", por eso no quieren hacer el mal, "Nosotros somos discípulos de Moisés" (v. 28), mientras acusan a Jesús por haber quebrantado el sábado. Se sienten animados por un celo bueno, religioso.

¿Qué nos dice todo esto a nosotros? Naturalmente nos hace reflexionar sobre la ceguera de quien no quiere escuchar. Nada puede mover a una persona que emotivamente está ligada a determinada posición. Pero entonces podemos decirnos: ¿tenemos que estar listos a renunciar a cualquier posición, por consiguiente a todas las convicciones que hemos logrado, a nuestra cultura y hasta a la fe? Claro que sería ridículo poner continuamente todo en juego: nadie

resistiría. Lo que se nos pide es mucho menos. Se nos pide liberarnos de las posesiones inquietantes, es decir, de las cosas que aseveramos con emotividad excesiva y con seguridad manifiesta. Lo que poseemos verdaderamente y recibimos de Dios como un don son cosas que podemos afirmar tranquilamente, con calma; también podemos verlas discutidas por otros, sin sentirnos discutidos nosotros mismos, porque Dios nos las da con tranquilidad y nosotros las poseemos con seguridad. La situación se hace peligrosa cuando las cosas se afirman con una emotividad superior a la que es normal y con una ostentación de seguridad que solamente sirve para revelar la real inseguridad de fondo. Si los fariseos hubieran tenido realmente la certeza de que Cristo no podía hacer milagros, no le hubieran preguntado varias veces al ciego con ansiedad: "¿Pero quién es?; ¿pero cómo?". Esta insistencia y estas oposiciones tan emotivas demuestran que hay en ellos una profunda inseguridad y que nos encontramos en presencia de una de esas posesiones inquietantes que hay que estudiar para "hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad e impedimento que tiene para ello en la afición a la cosa adquirida" (EE 150).

2. La segunda categoría es la de las personas que no quieren comprometerse. Son personas sencillas, honestas, que ven y entienden y como —por lo menos aparentemente— no tienen posiciones por defender, su primera reacción es sana. Un ejemplo: "Los vecinos y los que antes lo conocían, pues era mendigo, decían: '¿No es este el que estaba sentado pidiendo limosna?' Unos decían que era él; otros decían: 'No, pero se le parece'. Él decía: 'Soy yo'. Entonces le decían: '¿Pues cómo se te han abierto los ojos?'. Respondió él: 'Ese hombre llamado Jesús hizo lodo, me untó los ojos y me dijo: 'Vete a Siloé y lávate'; fui, me lavé y recobré la vista" (v. 8-11). Esta gente se muestra lista para una aceptación sencilla y concreta; sin embargo, basta que intervenga un miedo externo o una presión social, para que inmediatamente eche pie atrás. Sucederá, entonces, que estos se remitan a los fariseos (v. 13): a ellos les toca juzgar, ellos saben; nosotros tenemos miedo de pronunciarnos, no queremos problemas, no queremos fastidios. Esta actitud se nota mejor en los parientes del ciego, que responden como gente sencilla y honesta: "Nosotros sabemos que este es nuestro hijo y que nació ciego. Pero cómo ve ahora, no lo sabemos; ni quién le ha abierto los ojos, eso nosotros no lo sabemos. Preguntadle, edad tiene; puede hablar de sí mismo" (v. 20-21). Y san Juan concluye: "Sus padres decían esto por miedo a los judíos, pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que si alguno le reconocía como Cristo, quedara excluido de la sinagoga" (v. 22). Por eso los familiares dicen: "Pregúntenle: es grande, que se explique". Aquí reconocemos aquel miedo de encontrarse en situaciones difíciles, por causa de la presión social de personas o de opiniones que están por encima de nosotros, que muchas veces nos parece insuperable; en realidad, no hay nada más tremendo que esa presión social que nos rodea por todas partes y a veces bastan ocho o nueve personas para hacer ambiente a nuestro alrededor y para encerrarnos irreparablemente.

3. El tercer tipo de personas —infortunadamente muy pocas en este trozo— lo constituyen aquellos que se deciden por Jesús. ¿Quiénes son? En primer lugar, algunos fariseos, que demuestran estar dispuestos a la aceptación del signo: "Entre los fariseos algunos decían: 'Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado'. Pero otros decían: '¿Cómo puede un pecador realizar semejantes señales?'. Y había disensión entre ellos" (v. 16). Pero quien sobre todo se decide por Jesús —y Juan nos señala las etapas sucesivas de su camino— es el ciego curado que, precisamente ante la contestación, se eleva hacia una comprensión cada vez más clara del hecho que le sucedió. Él permanece tranquilo y da las respuestas más obvias, dejándose, por tanto, guiar por la naturaleza de las cosas que van sucediendo y abriendo los ojos a los signos así como son. Por eso llega a comprender quién es el que le ha hecho el beneficio: un hombre contra quien muchos se rebelan, pero cuya amistad y bondad él ha probado. Aquí vemos toda la honestidad —real, y no aparente, como los del segundo grupo o "binario"— de quien reconoce la acción de Dios en la propia vida: al principio la reconoce en sus signos; luego pasa de estos al conocimiento de la amistad que Jesús demuestra por medio de esos signos y a

aquel acercamiento con el Señor que vence el miedo. Esta es la enseñanza fundamental que san Ignacio señala en la Segunda semana: para liberarnos de todos nuestros vínculos no basta el principio de afrontarlos directamente, sino más bien la pobreza, la vida humilde, la persona amable de Cristo. Porque solamente después de haber adquirido familiaridad con él podremos afrontar los puntos difíciles de nuestras elecciones y hallar todo más fácil. Hallar que las cosas, después del conocimiento de Cristo, ya nos orientan casi espontáneamente hacia las elecciones que, aunque todavía pueden exigir de nosotros cierto esfuerzo, sentiremos que salen de nuestro interior sin que tengamos que hacerles fuerza. Solamente así podremos "hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad e impedimento que para ello tienen en la afición a la cosa adquirida" (EE 150).

Tres maneras de humildad (EE 164-168)

Estas tres maneras —o grados— de humildad son la última preparación para una elección o reforma de vida en la cual, como dice san Ignacio, "cada uno tanto se aprovechará cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" (EE 189). Preparación que no tiene —como la contemplación de "las Dos banderas" y los Tres binarios— la forma de un "tema de oración" durante una hora o más, sino que se hace "considerando a ratos por todo el quinto día de la Segunda semana, haciendo los coloquios que adelante se dirá" (EE 164).

¿De qué humildad se trata en estos momentos de los Ejercicios, cuando se va a entrar en la materia de elección o reforma de vida y se trata de "afectarse a la verdadera doctrina de Cristo nuestro Señor" (EE 164)? Para san Ignacio se trata de una humildad que es obediencia a la voluntad de Dios, que se manifiesta, en primer lugar, en los mandamientos de la ley de Dios que obligan bajo pecado —mortal o venial—; pero que también se manifiesta, bajo pena de imperfección, en los consejos que son —como decía Juan Pablo II en su Exhortación apostólica Redemptionis Donum 9— esas exhortaciones que en el Evangelio "sobrepasan la medida del mandamiento, indicando no sólo lo que es 'necesario', sino lo que es 'mejor'. Así por ejemplo la exhortación a no juzgar (Mt 7,1), a 'prestar sin esperanza de remuneración' (Lc 6, 42), a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo (Mt 5, 40-42)" y tantas otras que tradicionalmente se llaman "consejos" como distintos a los mandamientos o "preceptos" (EE 135) y entre los cuales "consejos" se encuentran los "evangélicos", de castidad, pobreza y/u obediencia, pero que no son los únicos "consejos" que el Señor puede, en Ejercicios, presentar a un ejercitante que tiene "grande ánimo y libertad con su Creador y Señor" (EE 5).

Podríamos también decir que la humildad, de la que san Ignacio habla en las "tres maneras" de la misma, coincide con la "justicia" de la que habla el libro de la Sabiduría —y todo el Antiguo Testamento— cuando nos dice: "Amad la justicia" (Sab 1,1). Aquí se trata de la conformidad completa del pensamiento y de la acción del hombre con la voluntad divina expresada en la Ley; y, en el Nuevo Testamento, "la justicia del Reino de los cielos, mayor que la de los escribas y fariseos" (Mt 5, 20); y que es la conformidad con la voluntad de Dios expresada, no sólo en la ley natural (no matarás, no robarás…), sino sobre todo en los consejos que el Señor da a cada uno, más allá de lo mandado o prohibido a todos por igual (EE 170-174, materia de elección o reforma de vida en Ejercicios).

Nos hemos habituado a considerar, cuando hablamos de "justicia", la justicia socio-económica y es, hasta cierto punto, bueno. Pero si nos quedamos en ella, nos quedamos en la justicia "de los escribas y fariseos": tenemos que levantar siempre la mirada, ampliar nuestro horizonte y contemplar la "justicia del Reino de los cielos, superior" (Mt 5, 20-48), sobre todo cuando estamos haciendo Ejercicios ignacianos. Si nos quedáramos en la mera justicia socioeconómica, estaríamos solamente dentro del derecho y no llegaríamos a la justicia bíblica que es, en cambio, fidelidad a la alianza con Dios y que nos hace, como Dios, fieles a la alianza; y la alianza con Dios implica no sólo fidelidad a la ley natural, sino a toda voluntad de Dios para mí, aunque no lo sea para otro. A esta justicia bíblica se refiere el Señor cuando le advierte al Bautista que "conviene que cumplamos toda justicia" (Mt 3, 15).

Las tres maneras de humildad

Obediencia o justicia bíblica: "La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna (o santidad, porque en Ejercicios no se trata solamente de salvarnos del infierno, sino de alcanzar la santidad que es 'la universal vocación de la Iglesia', LG 39 ss.) y que consiste en que así me baje y me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor (que me obliga bajo pecado mortal), de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas creadas en este mundo, ni por la propia vida temporal no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, sea divino, sea humano, que me obligue a pecado mortal" (EE 165).

Esta manera de humildad se da por supuesta en el ejercitante que —como dice san Ignacio en el texto citado— no puede "deliberar" si va a cometer un pecado mortal, contrariando "un mandamiento, sea divino, sea humano". Esto es así porque, en Ejercicios, la materia de elección o reforma de vida hay que buscarla entre las cosas "indiferentes o buenas en sí y que militen dentro de la santa Iglesia jerárquica y no malas ni repugnantes a ella" (EE 170), cosa que ya se decía en el Principio y fundamento, cuando se exigía en todo ejercitante, como condición de toda elección o reforma de vida: "…hacernos indiferentes a todas las cosas creadas (salud o enfermedad, riqueza o pobreza, honor o deshonor, vida larga o corta y, así, en todo lo demás) en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrio y no le está prohibido bajo pecado" (EE 23). De modo que quien no está en esta "primera manera —o grado— de humildad" no está —como dice san Ignacio en su Directorio autógrafo de los Ejercicios, 17— para ponerse en elecciones o reforma de vida y es mejor entretenerle en otros ejercicios —meditaciones o contemplaciones— hasta que venga a "una mayor humildad", como sería la siguiente, que san Ignacio llama "segunda".

2. "La segunda manera de humildad es más perfecta que la primera. Y consiste en que yo me hallo en tal punto o actitud que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta (y así, como dice el Principio y fundamento, EE 23, en las demás 'binas' que pueden ser objeto de una elección o reforma de vida), siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud (o sea, santidad) de mi ánima; y con esto, que por todo lo creado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial" (EE 166). Como vemos, para la descripción de esta "segunda manera de humildad más perfecta" no basta —como bastaba en la "primera manera"— recurrir a la actitud del ejercitante respecto del pecado —en este caso, venial—, sino que se requiere, además, hacer una consideración original: "siendo igual servicio de Dios nuestro Señor", el ejercitante debe sentir y decir que "no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor"; y así en todas las demás "binas" acerca de las cuales puede versar una elección o reforma de vida en la que uno sale "de su propio amor, querer e interés" (EE 189). Es decir, siendo igual para Dios nuestro Señor —como es cuando no me manifiesta con claridad Dios su voluntad—, yo no me inclino más a una cosa que a la otra. Es decir, estoy indiferente respecto de los dos términos de una bina a propósito de la cual hago elección o reforma de vida, como decía, en el Principio y fundamento, que era necesario para entrar en elección o reforma de vida. Y por eso como dice san Ignacio en su Directorio autógrafo de los Ejercicios 17: "El que no está en la indiferencia del segundo grado o manera de humildad, no está para ponerse en elecciones o reforma de vida; y es mejor entretenerle en otros ejercicios (meditaciones o contemplaciones) hasta que venga a ella." De modo que, cuando estoy en la segunda manera o grado de humildad, estoy indiferente y no elijo nada, sino que espero a que se me manifieste con claridad la voluntad de Dios, por ejemplo, bajo la forma de un "consejo" que me obligará bajo pena, no de pecado mortal o venial, sino de imperfección. Porque la indiferencia no es una elección, sino una condición sine qua non, previa a la misma y sin la cual no puedo pretender hacer una elección o reforma de vida en la cual salga "de mi propio amor, querer e interés" (EE 189).

3. "La tercera manera de humildad es perfectísima; es a saber, cuando incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear ser estimado por vano y loco por Cristo que primero fue tenido por tal, que sabio ni prudente en este mundo" (EE 167). Es más que la anterior segunda manera de humildad, porque entonces, como era igual gloria de Dios, no elegía ni una cosa ni otra. Ahora, siendo igual, elijo: "pobre con Cristo pobre", y así en lo demás (enfermedad, deshonor, vida corta… como decía en el Principio y fundamento), "por imitar y parecer más a Cristo". Pero **no es necesario tener esta tercera manera de humildad** para poder hacer elección o reforma de vida: es una gracia que hay que pedir en el coloquio final del que enseguida hablaremos. Pero si no se la consigue en estos Ejercicios, se puede seguir adelante y hacer la elección o reforma de vida. Porque es una gracia que no es para todos, pues Dios la da a quien quiere: si se la tiene, hay que elegir —bajo pena de imperfección— según ella, pero si no se la tiene —a pesar de haberla pedido en el coloquio final—, no hay que preocuparse por ello. Hay aquí un peligro de indiscreción: pensar que se tiene esta gracia y elegir lo que más cuesta… porque cuesta. Claro que, en último término, se elige lo que cuesta porque lo eligió Cristo, pero no es el mismo Señor quien me lo pide. Como si el endemoniado de Gerasa, cuando le pidió al Señor seguirlo y este le dijo que no (Lc 8, 38-39), lo hubiera seguido, contra la voluntad del Señor… ¡por ser "mejor" el seguirlo que el no seguirlo!

Finalmente, el coloquio, que san Ignacio presenta con estos términos muy ponderativos: "Quien desea alcanzar esta tercera (manera de) humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios de los Binarios ya dichos (en EE 156, que son los mismos que los de "las Dos banderas", sobre el mismo tema de la pobreza y los oprobios), pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera y mayor humildad, para más le imitar y seguir, si igual o mayor servicio y alabanza fuera de su divina majestad" (EE 168).

Nuevamente, es un coloquio que se hace si se "desea alcanzar esta tercera humildad" (y conviene desearlo). Pero si no se la alcanza, no hay que preocuparse y, mucho menos, hay que elegir según esta "tercera humildad", porque, como dijimos poco más arriba, ¡es una indiscreción, sin tener esta gracia especial, querer elegir de acuerdo con ella!

Los tres "tiempos" de elección (EE 175-177)

San Ignacio habla de "tres tiempos para hacer buena y sana elección" (EE 170 ss.), queriendo indicar tres "modos" o maneras de hacer una elección. Pero sirven también —cuando no hay que hacer elección— "para enmendar y reformar la propia vida y estado", pues dice: "Acerca de los que están constituidos en prelatura o en matrimonio (o sea, cuando ya han hecho otra vez 'elección inmutable'), donde no tienen lugar para hacer elección, aprovecha mucho, en lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno, poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación (o sea, santidad o salud perfecta) de su propia ánima. Y para venir y llegar a este fin, debe mucho considerar y rumiar por los ejercicios (u horas de oración, de examen…) y modos de elegir (o sea, los 'tres tiempos para hacer buena y sana elección'), según que está declarado, no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo la mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor. Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" (EE 189). ¿Cuáles son estos "tres tiempos" o modos de hacer una elección, sea o no de "estado"?

1. "El primer tiempo —dice san Ignacio— es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad —del ejercitante—, que, sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue lo que le es mostrado; así como Pablo (Hech 9, 3-9; 22, 6-11; 26, 12-18; Gál 1, 15-17) y Mateo (Mt 9, 9; Mc 2, 13-14; Lc 5, 27-28) lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor" (EE 175). Un ejemplo más actual de este "primer tiempo" de llamado puede ser el de Juan XXIII cuando decide convocar un concilio, que sería el Vaticano II. Véase Discernimiento y lucha espiritual, Segunda regla de discernir, punto 3.8, pp. 90-94, sobre todo en la nota 35 de la p. 92.

2. "El segundo tiempo, cuando se toma bastante claridad y conocimiento (de la voluntad de Dios acerca de la materia de elección o reforma) por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus" (EE 176).

3. "El tercer tiempo es tranquilo, cuando el ánima no es agitada de varios espíritus, y usa de sus potencias libre y tranquilamente" (EE 177). En el "primer tiempo", la búsqueda de la voluntad de Dios es, a la vez, encuentro de la misma. En el "segundo tiempo" la búsqueda de la voluntad de Dios es, a veces, angustiosa, por la sucesión de "consolaciones y desolaciones y por la experiencia de los varios espíritus". Se distinguen, pues, con suficiente claridad, las dos etapas: la una de búsqueda y la otra, de hallazgo de la voluntad de Dios. En el "tercer tiempo", la búsqueda es más tranquila, porque no existe "variedad de espíritus"; pero aun así se distinguen con claridad ambas etapas, la de búsqueda y la de hallazgo de la voluntad de Dios. Pero el tiempo o modo de elección es una gracia que depende fundamentalmente de Dios y no de nosotros y que debemos aceptar con gratitud, porque cualquiera de los tres tiempos de elección son "un" camino distinto hacia el conocimiento de la voluntad de Dios.

Visto de cerca el "segundo tiempo para hacer buena y sana elección" o "para enmendar y reformar la propia vida y estado" (EE 189), es un modo de elección o reforma que es más frecuente —por gracia de Dios— que los otros. Diríamos, en general, que hay dos maneras de practicarlo: la una, esperando que se dé en nosotros la "variedad de espíritus"; la otra, provocándola en nosotros. Esperamos que se dé en nosotros la variedad de espíritus (alegría o tristeza, ánimo o desánimo, coraje o temor y así por el estilo), cuando contemplando la vida de Cristo nuestro Señor, a partir sobre todo del quinto día de la Segunda semana (EE 163), prestamos atención no sólo a las Ideas que se nos ocurren, sino a la variedad de espíritus que se suscita en nosotros.

El Señor -y el demonio- "nos hablan" a través de esa variedad de "espíritus": ánimo o desánimo, coraje o temor, alegría o tristeza… y consolación (EE 316) o desolación (EE 317). Y

nos preparamos para entender este lenguaje del Señor —y del demonio— leyendo con atención las reglas Ignacianas de discernir espíritus (EE 313 ss.). Porque "en la consolación (y cuando experimentamos los sentimientos positivos indicados) nos guía y aconseja más el buen espíritu…; y, en la desolación (y cuando experimentamos los sentimientos negativos) el malo" (EE 318). ¿Cómo podríamos hacer para "provocar" esta variedad de espíritus, y de consolaciones y desolaciones, y no meramente esperarla? Para ello, podríamos ofrecer, un día o una hora de oración, una de las dos alternativas entre las cuales estamos haciendo elección; y, otro día u otra hora de oración, la otra alternativa y ver, en cada caso, qué sentimos. Si sentimos consolación (o alegría, ánimo, coraje…), querría decir que al Señor le agrada lo que le hemos ofrecido en ese día u hora de oración; si sentimos desolación (o tristeza), querría decir que al Señor le desagrada lo que le estamos ofreciendo. Hay que tener en cuenta que, a veces, la conformidad del Señor con lo que le estamos ofreciendo puede manifestarse no con una consolación, sino con una paz, sin ningún otro sentimiento notable: es lo que se llama "consolación negativa" o sea, falta de desolación, porque "quien calla, otorga" si se le da tiempo para que manifieste su disconformidad. Es lo que en la tradición de la Iglesia se llama "argumento del silencio": si en una época se propaga una doctrina, y ningún Santo Padre habla en contrario, quiere decir que esa doctrina se admite. En ambos casos, sea que esperemos a sentir consolación o desolación, sea que provoquemos esta variedad, hay que conocer las reglas Ignacianas de discernir pues estas nos indican las señales de la acción de los "dos pensamientos o sentimientos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" (EE 32). A este conocimiento de estas "señales" hay que añadir la atención a lo que uno u otro "espíritu" nos sugiere, a propósito de la elección o reforma de vida que estamos haciendo.

Analicemos el tercer tiempo o "tiempo tranquilo", o sea, cuando "el ánima no es agitada de varios espíritus" y usa con libertad y tranquilidad de sus facultades (sobre todo de la inteligencia o razón). San Ignacio indica dos procedimientos distintos en su libro de Ejercicios: el uno en EE 178-183, el otro en EE 184-188. Ambos terminan buscando la "confirmación" del Señor respecto de lo que hemos elegido como voluntad de Dios: o sea, yendo "la persona con mucha diligencia a la oración, delante de Dios nuestro Señor, ofreciéndole la tal elección, para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor gloria y alabanza" (EE 183 y 188; y recordemos lo que dijimos del "argumento del silencio" o "confirmación negativa").

El primer procedimiento indicado por san Ignacio (el de anotar las razones a favor y en contra de ambas alternativas entre las cuales estamos haciendo elección) tiene un uso más general, que vale cuando no estamos tranquilos —cuando no estamos sin "variedad de espíritus"— con tal que entonces anotemos, no sólo las razones a favor o en contra que se nos ocurren, sino también los afectos y sentimientos que experimentamos respecto de ambas alternativas. Este procedimiento —a dos o cuatro columnas— tiene la ventaja de que, una vez elegido lo que nos parece ser voluntad de Dios para nosotros y confirmado por el procedimiento antes indicado (EE 183 y 188), las razones o sentimientos experimentados a favor de la alternativa contraria —o en contra de la alternativa elegida— pueden ser luego fuente de "tentaciones" contra nuestra elección (o mejor, contra la elección del Señor, porque —como dice en Juan 15,16— "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido…"). A propósito del primer tiempo, "cuando sin dudar ni poder dudar, la tan ánima devota sigue lo que le es mostrado" (EE 175). Parece que no hay nada que decir: Dios habla… y no queda otra cosa que, escuchando lo que dice, hacerlo y ser así como "el hombre prudente que edificó su casa sobre roca" (Mt 7, 24-25). Pero hay que tener en cuenta las reglas ignacianas llamadas de la Segunda semana, pues estas nos dicen que "con causa pueden consolar al ánima así el buen ángel como el malo (EE 331), porque este último puede formarse "ángel de luz" (EE 332; 2 Cor 11, 14) y confundirnos. Es decir, hay que tener en cuenta que una consolación "con causa" puede parecemos a nosotros como consolación "sin causa" (EE 330; y que, mientras que en esta segunda no puede haber engaño (a no ser después de ella, EE 336), sí lo puede haber en la primera (EE 333).

Cómo buscar y hallar la Voluntad de Dios

San Ignacio describe sus Ejercicios Espirituales como "todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las aficiones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" (EE 1).

En los EE de san Ignacio se dan dos etapas: la primera, dedicada a quitar de mí todo desorden que me lleve a elegir, no lo que Dios quiere, sino lo que yo quiero; la segunda etapa en que, bien dispuesto, busco y hallo la voluntad de Dios. Este es el mejor camino para buscar y hallar la voluntad de Dios. Conviene recurrir a él siempre que se trate de una decisión importante, como sería la elección de un estado de vida (vida religiosa, sacerdotal, de consejos). No estará de más, sino que será muy conveniente hacer, en este caso, los Ejercicios de la mejor manera posible: aproximadamente durante "treinta días" (EE 4), apartándose "de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena, mudándose de la casa donde moraba y tomando otra casa o cámara para habitar en ella" (EE 20). O sea, cerca de un mes en soledad completa, de modo que se "deje inmediatamente obrar al Creador con la creatura y a la creatura con su Creador y Señor" (EE 15). Sin embargo, hay circunstancias en la vida en que se necesita conocer la voluntad de Dios, pero la decisión no es tan importante como para encerrarse un mes en soledad completa o no es posible tomarse tanto tiempo para decidir, porque los trabajos y responsabilidades que tenemos no nos lo permiten.

¿Qué hacer entonces? ¿Renunciar a conocer la voluntad de Dios por el camino que san Ignacio nos indica en su libro de los Ejercicios Espirituales? ¿O intentarlo, de una manera más sencilla y sin dejar tanto tiempo nuestros trabajos y responsabilidades, pero con la misma seriedad con que lo haríamos en unos Ejercicios Espirituales? El camino más sencillo y rápido —pero igualmente serio e ignaciano— que queremos proponer para conocer la voluntad de Dios cuando debemos tomar una decisión personal tiene dos etapas, como el camino de los Ejercicios.

1. Lo primero que debemos hacer es "hacernos indiferentes" (EE 23) respecto de los dos términos de la alternativa entre los cuales queremos elegir según la voluntad de Dios. Esto no quiere decir, evidentemente, que debamos llegar a no sentir ni inclinación ni repugnancia respecto de cualquiera de los dos términos de la alternativa: esta "impasibilidad" es un ideal, pero no es indispensable para elegir bien. Basta con que, cualquiera sea nuestra inclinación o repugnancia, "no elijamos de nuestra parte" más una cosa que otra, hasta conocer la voluntad de Dios en este caso (EE 23), sea que esta voluntad contradiga nuestra inclinación, sea que esté de acuerdo con ella. Para conseguir esta indiferencia —bien entendida— a veces será necesario dar un tiempo —aunque sea breve— a la oración, en el cual tiempo pidamos al Señor que nos conceda esta disponibilidad a su voluntad, cualquiera que esta sea. E incluso el que consideremos, durante ese mismo tiempo de oración, alguna razón para convencernos de que cualquiera de los dos términos de la alternativa puede ser, para nosotros en ese momento, voluntad de Dios. Al fin y al cabo, sólo el pecado nunca es voluntad de Dios; mientras que todo lo que no es pecado puede ser, en un momento determinado de nuestra vida, voluntad de Dios para nosotros. No podemos pretender pasar a la etapa siguiente, de la búsqueda de la voluntad de Dios, sin sentirnos indiferentes a cualquiera de los dos términos de la elección. En otras palabras, debemos sentirnos disponibles o preparados a asumir, como voluntad de Dios, cualquiera de los dos términos de la elección, de modo que "no queramos de nuestra parte" más una cosa que otra, "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce (EE 23); es decir, lo que es para nosotros, en este momento, voluntad de Dios.

2. Asegurados de nuestra indiferencia o disponibilidad a la voluntad de Dios, podemos comenzar la etapa siguiente, de la búsqueda de la voluntad de Dios. Para ello hay varias maneras, que san Ignacio indica en su Directorio "acerca de las elecciones". Por ejemplo: "Se podría usar de

presentar un día a Dios nuestro Señor una parte (o término de la alternativa), otro día otra, como sería un día los consejos y otro los preceptos —o vida secular— y observar adonde le da más señal Dios nuestro Señor de su divina voluntad, como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa cuál de ellos le agrada" (Directorio autógrafo, 21). San Ignacio utilizó una metodología específica cuando tuvo que decidir sobre la pobreza de la Compañía de Jesús. Es la siguiente:

A. Se toma un papel y se lo divide en cuatro columnas, destinando, en cada caso, una de las columnas a las **razones** o **sentimientos** a favor (**+**) de una de las alternativas y la otra a las razones o sentimientos en contra (-). Por ejemplo, tomar una o no tomar tal actividad: A favor, en contra… a favor, en contra.

B. A continuación se va escribiendo lo que a uno se le ocurre, sea razón, sea sentimiento, sea a favor, sea en contra de uno u otro término de la alternativa entre los cuales se elige. A veces se podrán llenar las cuatro columnas; a veces, solamente tres o dos columnas. A veces se puede dudar dónde poner la razón o el sentimiento, porque en el fondo es lo mismo una razón o sentimiento a favor de un término de la alternativa que en contra del otro término. Al final, las dos columnas extremas se suman y las dos del centro también se suman.

Una vez terminada la lista de las razones o los sentimientos que se experimentan en ambiente de oración —y habiéndole pedido gracia al Señor para conocer su voluntad— se observa dónde parece manifestarse con más claridad la voluntad de Dios. Por ejemplo, advertir dónde hay razones o sentimientos de más peso, más evangélicos… O bien notar dónde se manifiestan razones o sentimientos que no son de buen espíritu: respeto humano, falsos temores, miedos, imaginaciones… Porque Dios quiere lo contrario de lo que pretende de nosotros el mal espíritu (2 Cor 6, 15; Mt 6, 24). Hay otras señales del mal espíritu, pero no se pueden indicar fuera de una experiencia concreta. Por eso es importante —casi indispensable—, una vez escrito el papel, leérselo a una persona con experiencia en discernimiento de espíritus, para que nos ayude a descubrir, en lo escrito, las señales del bueno y del mal espíritu.

Cuando se cree haber encontrado la voluntad de Dios observando el papel escrito, se puede tratar de **confirmar la elección** recurriendo, por ejemplo, a la manera indicada por san Ignacio: "Presentar un día —u hora de oración— a Dios nuestro Señor una parte (o término de la alternativa, comenzando por el término que el papel escrito nos indicó como más claramente ser voluntad de Dios), otro día —u hora de oración— otra; y observar adonde le da más señal. Dios nuestro Señor de su divina voluntad, como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa cuál de ellos le agrada" (Directorio autógrafo, 21).

Hay que tener en cuenta que a veces el Señor nos confirma… no diciéndonos nada en contrario; sobre todo cuando al otro día —u hora de oración—, al presentarle el otro término de la alternativa, los sentimientos que se experimentan son como de rechazo de parte del Señor. Hay otra manera de tratar de "confirmar" la elección hecha con el papel con las razones o sentimientos en favor o en contra (cf. 2. 2, a-e). La indica san Ignacio en el ya citado Directorio autógrafo, 18: "mirar —nos dice— cuando se hallare en consolación, a cuál parte (o término de la alternativa) Dios le mueva y, asimismo, en la desolación". Esta manera de confirmar —o de conocer— la voluntad de Dios se basa en aquella afirmación de san Ignacio que se encuentra en las reglas de discernir del mismo, que dice así: "en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu y en la desolación el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar" (EE 318).

Sacar provecho en tiempo de elección: En la Segunda semana de sus Ejercicios, san Ignacio nos recomienda, en cada hora de contemplación, un "reflectir para sacar provecho de la tal vista del misterio, de sus palabras y de cada cosa de estas que se contemplan" (EE 106-108). Este

"provecho" que se trata de sacar de cada contemplación puede ser muy variado: puede ir desde un "conocimiento interno del Señor", indicado en la petición (EE 104), hasta un aumento en amar y seguir al Señor, también indicado en la misma petición. Este amor y seguimiento del Señor puedan tomar, según cada ejercitante, distintas formas, variadas según la persona que se ejercita y su estado espiritual en el camino del seguimiento del Señor. ¿Qué "provecho" se puede —y debe— esperar en un momento peculiar de la Segunda semana? Cuando, el día quinto —en la contemplación de la despedida del Señor de su bendita Madre y su bautismo en el Jordán—, se comienza "la materia de elecciones" (EE 163) o, cuando no se trata de hacer elección, la materia "para enmendar y reformar la propia vida o estado" (EE 189). Todo el "mes" de Ejercicios está orientado a este momento, porque —como dice san Ignacio en su Anotación— todo él está orientado a "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud (o sea, santidad o perfección) del ánima" (EE 1).

No se hacen los Ejercicios Espirituales para sacar como provecho solamente el cumplir la voluntad de Dios, indicada —bajo pecado— en la ley de Dios. Esto es bueno —y aun necesario—, pero no basta en unos Ejercicios en los que se trata, no solamente de no ir al infierno, "salvando el alma", sino de la "salud" perfecta "del ánima" que es la santidad o perfección, de la cual habla el Concilio Vaticano II con "universal vocación en la Iglesia" (Lumen gentium, 39 ss.). **El objetivo de los Ejercicios** no es solamente conocer lo que nos está prohibido y no hacerlo, sino todo aquello "que le es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío" (EE 23), para ver, entre todas esas "cosas creadas", qué es lo que el Señor nos pide, no bajo pena de pecado y como "precepto" universal, sino a cada uno en particular y como **"consejo", bajo pena de "imperfección"**.

Esta distinción de los dos caminos, el uno de los "**preceptos**" universales y —bajo pena de **pecado**— para todos y el otro de los "consejos" que el Señor da —como exigencia de amor, pero sólo bajo pena de imperfección— a cada uno en particular, está indicada por san Ignacio en EE 135. Habla aquí de "el primer estado, que es en custodia de los mandamientos" y asimismo del segundo estado, "que es de perfección evangélica". Pero aquí la opción o alternativa es particular, porque se trata de la elección de estado y puede darse el caso de un ejercitante que no deba elegir estado, porque ya lo tiene y es "inmutable" (EE 189). Léase EE 170-174, "para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección", a lo que habrá que agregar lo que san Ignacio indica en el Directorio autógrafo, 23. Dice así: "En la Segunda semana, cuando se trata de la elección, no tiene objeto hacer deliberar sobre el estado de vida a los que ya han tomado un estado de vida inmutable. A estos, en lugar de aquella deliberación (sobre el estado de vida, indicada en EE 135), se les podrá proponer qué querrán elegir de estas dos cosas. La primera, siendo igual servicio divino y sin ofensa suya ni daño del prójimo, desear injurias y oprobios y ser rebajado en todo con Cristo para vestirse de su librea, imitándole en esta parte de su cruz; o bien la segunda (alternativa u opción, de) estar dispuesto a sufrir (o sea, aceptar), por amor de Cristo nuestro Señor, cualquier cosa semejante que le suceda."

En EE el Señor puede proponer esta alternativa u otras por el estilo y hay que estar atento a estas propuestas que el Señor hace a cada ejercitante en particular. ¿Cómo caer en la cuenta de estas "propuestas" del Señor? Como dice **san Pedro Fabro SJ**, una manera podría ser prestar atención… "*No tanto a las ideas o hablas interiores (que experimentamos durante las horas de oración, o durante el día), cuanto a los deseos y afectos que se manifiestan, por ejemplo, en la fortaleza de ánimo o en la debilidad, en la tranquilidad o en la inquietud, en la alegría o en la tristeza y en otros afectos variados". Ahora bien "para provocar la experiencia de la variedad de los espíritus, es medio eficacísimo la propuesta de la elección de vida y estado (que es la propuesta de un 'más…', para la cual están redactados los Ejercicios); y luego, en cada estado de vida, la propuesta de los varios medios de caminar a la perfección en cada uno de ellos. Porque, en general, cuando uno se propone cosas más altas o para obrar, o para esperar (o*

desear), o para creer, o para amar, para aplicarse a ellas, con tanta mayor facilidad se tendrá experiencia de la diferencia entre el bueno y el mal espíritu" (Memorial, 300 ss).

Hablando en general, hay dos propuestas que nos puede hacer el Señor, en Ejercicios, cuando entramos en "la materia de elecciones" (EE 163), o sea, a partir del quinto día de la Segunda semana: la propuesta de un nuevo estado de vida inmutable, si ya no tenemos uno o la propuesta de uno de "los varios medios de caminar a la perfección" en el estado de vida inmutable que ya tenemos. Uno de estos "medios de perfección" es el indicado en el Directorio autógrafo: la opción entre "desear injurias y oprobios, imitándole en esta parte de su cruz", o bien "estar dispuesto o sea, aceptar, cualquier cosa semejante que nos suceda". Hay otros medios de perfección, que corresponden a otras "partes" de la cruz del Señor, que este puede inspirar a cada ejercitante en particular. Estos medios de perfección se pueden dar, sea en la actividad exterior (familia, profesión… o actividad apostólica), sea en la llamada "dimensión contemplativa (o vida interior)" de toda vida que quiera ser perfecta. Dejando a cada ejercitante que considere si el Señor le pide algo "más…" (**Magis**) en su vida exterior, vamos a enumerar ahora algunos medios de perfección tradicionales en la dimensión contemplativa (interior) de toda vida cristiana que quiera ser perfecta.

La clave de los EE: "LOS CONSEJOS"

Juan Pablo II, en su Exhortación apostólica ***Redemptionis Donum*** 9, dice que, "en el Evangelio, hay muchas exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento (Ley del decálogo), indicando no sólo lo que es "**necesario**" para "tener en herencia la vida eterna" (Mc 10, 17), sino lo que es "**mejor**" (Magis). Así, por ejemplo, la exhortación a "no juzgar" (Mt 7, 1), a "prestar sin esperanza de remuneración" (Lc 6, 35), a "satisfacer a todas las peticiones y deseos del prójimo" (Mt 5, 40-42), a "invitar al banquete a los pobres" (Lc 14,13-14), a "perdonar siempre" (Mt.6, 14-15), y tantos otros "**consejos**", como contrapuestos a los mandamientos o "**preceptos**" (EE 135). Al hablar de "consejos" **NO** entendemos sólo los tres consejos "evangélicos" para religiosos (castidad, pobreza y obediencia) sino todas esas **exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento, indicando no sólo lo que es 'necesario', sino lo que es 'mejor'**.

EL MAGIS IGNACIANO

El objetivo de los EE no son los mandamientos o "preceptos" de la ley de Dios, que obligan bajo pena de pecado —grave o leve, según la materia, la advertencia, etc.-, sino los "**consejos**", que obligan, como decía el **P. Nadal SJ** en las exhortaciones de Coimbra (3ª exhortación), "**bajo pena de imperfección**", porque la materia de un consejo es la perfección.

No se pueden hacer Ejercicios Espirituales para conocer los preceptos o mandamientos de la ley de Dios, ni hacer "discernimiento de espíritus" para saber cuál precepto o mandamiento que Dios le pide que cumpla: los preceptos o mandamientos de la ley de Dios son bien conocidos y los tienen que cumplir todos sin excepción. En cambio, para conocer "**los consejos que Dios da**" a unos y a otros se necesita planteárselos, uno por uno, y hacer discernimiento de espíritus.

La noción de "consejo": Dios conduce a todos los hombres por una intimación de su voluntad general, obligatoria para todos sin excepción. Dicho de otro modo, él conduce a todos los hombres, sin excepción, por medio de los preceptos. Pero, además de los preceptos, se dan los consejos: aunque Dios ponga estos últimos —por ejemplo, en el Evangelio— ante los ojos de todos, no invita a todos los hombres a seguirlos, sino solamente a algunos, individualmente. Será obligatorio el seguir el consejo recibido por cada uno, no bajo pena de pecado, sino bajo pena de imperfección. En resumen, el consejo se refiere a **una obra mejor**, que va más allá del precepto universal y para todos y se dirige a cada uno en particular… si a él, en particular, se le da un consejo. "Consejo evangélico" es una terminología que proviene de los tres votos religiosos (pobreza, castidad y obediencia) dentro de una institución. Por su parte los "consejos" interesan a toda vida cristiana como tal y, por tanto, también a los laicos. Como dice el Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 42):

*"**La santidad de la Iglesia** se fomenta de una manera especial en los múltiples CONSEJOS que el Señor propone en el Evangelio (Mt 19, 11; 1 Cor 7, 7), de entregarse más fácilmente sólo a Dios en la virginidad o en el celibato, sin dividir con otro su corazón (1 Cor 7,32-34)... La Iglesia considera también la amonestación del Apóstol, quien animando a los fieles a la práctica de la caridad, los exhorta a que sientan en sí lo que se debe sentir en Cristo Jesús, que se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo, hecho obediente hasta la muerte (Flp 2, 7-8), y **por nosotros se hizo pobre**, siendo rico (2 Cor 8, 9). Y como este testimonio e **imitación de la caridad y humildad de Cristo** habrá siempre discípulos dispuestos a darlo, se alegra la Iglesia de encontrar en su seno a muchos, hombres y mujeres, que sigan más de cerca el anonadamiento del Salvador y lo ponen más en evidencia, aceptando la pobreza con la libertad de los hijos de Dios, y renunciando a su propia voluntad, pues esos se someten al hombre por Dios en materia de perfección, más allá de lo que están obligados por el precepto, para semejarse más a Cristo obediente… Quedan, pues, invitados y aun obligados **todos los fieles cristianos** a buscar la santidad y perfección de su propio estado. Vigilen, pues, todos por*

ordenar rectamente sus sentimientos, no sea que en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que los aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad, según el aviso del Apóstol: 'Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa' (1 Cor 7, 31)."

Para hacernos conocer "de qué cosas se ha de hacer elección" (EE 170; y lo mismo diría acerca de las cosas en las que podemos "reformar la propia vida y estado", EE 189), san Ignacio nos dice en sus Ejercicios: "Es necesario que todas las cosas de las cuales queremos hacer elección (o reforma), sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica y no malas ni repugnantes a ella" (EE 170). Es decir, como había dicho en el Principio y fundamento, que aquello sobre lo que vamos a hacer elección —o reforma de vida— sea "concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le esté prohibido" (EE 23).

La materia de elección o reforma de vida **no es el "precepto"**, que nos dice lo que no es concedido a nuestro libre albedrío ni le está permitido, **sino el "consejo"**, que es "concedido a nuestro libre albedrío", hablando en general y que a ninguno le está prohibido, aunque si le puede ser pedido a uno en particular, no por cierto bajo pena de pecado, aunque sí "bajo pena de imperfección".

San Ignacio propone (Directorio autógrafo 23): cuando "no tiene objeto deliberar sobre el estado de vida a los que ya han tomado uno", la siguiente alternativa de elección: "Qué querrán elegir de estas dos cosas: La primera, siendo igual servicio divino y sin ofensa suya ni daño del prójimo, desear injurias y oprobios y ser rebajado en todo por Cristo; o bien la segunda cosa, estar dispuesto a sufrir pacientemente por amor de Cristo nuestro Señor cualquier cosa semejante que le suceda".

Nos hallamos ante algo que no forma parte de un precepto, obligatorio, bajo pena de pecado, para todos, sino de un consejo: o bien desear, o bien sufrir con paciencia "**injurias, oprobios y ser rebajado por Cristo**", siendo ambas cosas —el desear o el meramente sufrir— consejos que Cristo nuestro Señor puede dar a uno.

Ahora bien, ¿a qué se debe este consejo que nos propone san Ignacio bajo esta doble alternativa? A que, como ha dicho en "las Dos banderas", "el segundo escalón es el deseo de oprobios y menosprecios" (EE146), que se opone al "segundo escalón" de la Bandera de Lucifer: el "vano honor del mundo" (EE 142). Pero entre el "deseo de oprobios" y el "vano honor del mundo" (este último no se puede elegir porque es "vano", es decir, prohibido por la ley de Dios), existe lo que san Ignacio llama"estar dispuesto a sufrir pacientemente"; y esto último se puede elegir. Este segundo término de la elección tiene valor porque aleja del "**vano honor del mundo**" y acerca al "deseo de oprobios y menosprecios". La misma alternativa ofrece san Ignacio cuando nos habla de los que "**desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos —no dando ocasión alguna de ello…**" (**Const. 101-103**). Y añade que, "donde por nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase uno de los tales deseos, sea demandado **si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos** (tener deseos de desear eso…). Si respondiere afirmativamente, deseando hallarse en los tales y tan santos deseos, para mejor venir al efecto de ellos, sea interrogado si se halla determinado y aparejado para sufrir con paciencia tales injurias, ilusiones y oprobios", donde se ve con claridad que el "sufrir" es camino para "**desear injurias**".

Los "consejos evangélicos" en el Vaticano II

La Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium habla de la santidad de la Iglesia en el contexto de la teología de la caridad. Habiendo comenzado con el "amor de Dios derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rom 5, 5), recordando luego la caridad que movió a Jesús a dar su vida por nosotros y tratado, consiguientemente, del martirio como un don excepcional y la prueba suprema del amor, Lumen gentium introduce el tema de los consejos evangélicos con estas palabras: "La santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos" (LG 42).

La vocación, llamado del Señor (EE 95): El tema de la vocación abarca aspectos esenciales de la condición cristiana: a lo largo de su historia, el pueblo de Dios ha hecho un uso abundante de ella, de modo especial para llegar al fondo del llamamiento al ministerio sacerdotal y a la vida religiosa. Últimamente, después que el Vaticano II llamó la atención sobre la vocación laical (LG cc. 4-5), se ha hablado mucho de la vocación del laico en la Iglesia de Dios.

En el Antiguo Testamento, los pasajes que hablan sobre la vocación divina están entre los más significativos, sobre todo a propósito de los profetas. Tengamos, sin embargo, en cuenta que el **profetismo**, en su amplio sentido, no es un fenómeno exclusivo de Israel y que los orígenes lejanos del profetismo judío pertenecen a un fondo común que sobrepasa las fronteras del pueblo elegido. Pero cualquiera que sea su origen el profetismo judío pone en descubierto su originalidad. El primer rasgo característico de la vocación profética en Israel lo constituye el hecho de que el profeta está bajo la influencia de un llamamiento personal de Dios. Sobra, por tanto, el asombro cuando vemos el lugar que ocupa en Israel el reconocimiento de Yahveh como el Dios vivo, el Dios Todo-Otro, el único que posee la clave de la salvación del hombre. Para la realización de su destino, Israel está como atado a la iniciativa completamente libre y gratuita de Dios. Dios elige libremente y aparta de los demás pueblos al pueblo de sus preferencias. Poco a poco, la iniciativa de Dios es percibida, a los ojos de Israel, como una iniciativa que se deja sentir en las personas y en cada una de ellas en particular. El llamamiento de Dios se hace oír en lo más profundo de la conciencia creyente, invitándola a movilizar todas sus energías dentro de la fidelidad a las exigencias de la alianza. Esa es la razón por la que el tema de la vocación sea central en una perspectiva de fe, pero como el hombre es pecador, como su espontaneidad no le conduce en el sentido de una tal unificación de su vida, el llamamiento de Dios parece siempre algo desconcertante, inesperado, imposible de realizar (Is 6,1-13; Jer 1,4-10). La segunda característica de la vocación profética consiste en que el llamamiento de Dios va siempre ligado a una misión, a un servicio a los hombres. El profeta es personalmente llamado por Yahveh para una tarea concreta en el seno del pueblo elegido. Séanle favorables o adversas las circunstancias, deberá dirigirse al pueblo elegido para obligarlo a hacer penitencia de sus pecados y a reemprender la aventura de la fe a la luz de los acontecimientos de su historia. El profeta es un servidor de Dios para el cumplimiento de su plan de salvación y, por la misma razón, es igualmente servidor de los hombres.

En el Nuevo Testamento, como observan los exégetas, es curioso que los evangelistas no utilicen prácticamente el vocabulario tradicional de la vocación a propósito de Jesús de Nazaret (como san Ignacio quien, al hablar del "rey temporal", dice que este es "elegido de mano de Dios nuestro Señor", pero del "Rey eternal" no dice nada semejante). Es una manera más de afirmar que el misterio de Cristo escapa a las categorías ya inventariadas: Cristo es, por sí mismo, Señor, pues es, por identidad, el Hijo hecho hombre. Por el contrario, los evangelistas han multiplicado los pasajes en que se trata del llamamiento por boca de Jesús: en el Antiguo Testamento era Yahveh quien llamaba. En el Nuevo Testamento es todavía Dios quien llama, pero este

llamamiento toma cuerpo en los repetidos llamamientos que Jesús de Nazaret dirige a los hombres.

El llamamiento divino adquiere en boca de Jesús sus verdaderos contornos. Jesús invita a seguirlo (Jn 1, 35-51; Mt 4, 18-22; 9, 9; Mc 1, 16-20; 3, 13-19; Lc 5, 1-11). Él es el iniciador del Reino. En él es cómo los hombres acceden a la condición filial y son liberados de su pecado. En él los hombres se hacen compañeros de Dios en la realización de su plan de salvación. En torno a él, como piedra angular, se organiza el nuevo pueblo de Dios. A partir de entonces, más que nunca, el llamamiento divino está estrechamente ligado a una misión; pero toda misión, confiada por Dios, está en estrecha ligazón con la misión personal de Jesús, de quien recibe su verdadero sentido. Además, la importancia de los relatos de vocación y misión colocados por los evangelistas en el curso de las apariciones de Jesús resucitado. La pasión de Jesús lo aclara todo: el sentido de su misión y el carácter misterioso de su persona. Es entonces cuando se pone de manifiesto que la iniciativa divina está inscrita en la trama de la historia humana: cuando "El Resucitado" llama, es el propio Dios quien llama. Precisamente en el momento en que se manifiesta plenamente el misterio de Cristo, es cuando aparece con evidencia que el misterio de toda vocación auténtica es de naturaleza cristológica. En ese momento, igualmente, queda plenamente constituido el universalismo cristiano. Como dice san Ignacio en la meditación del Rey eternal: "Ver a Cristo nuestro Señor, Rey eterno, y delante de él todo el mundo universo, al cual y a cada uno en particular llama y le dice: mi voluntad es de conquistar (por el amor) todo el mundo y todos los enemigos y, así, entrar en la gloria de mi Padre" (EE 95, primer punto).

El llamamiento de Dios en Jesucristo se dirige a todos los hombres y toda misión que va unida a un llamamiento divino tiene un signo de universalidad. Jesús interpela a todos los que encuentra, hombres y mujeres: ha venido para los pecadores, es decir, para todos, porque todos, sin excepción, lo somos. Sin embargo, su ministerio personal no es sino a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15, 24-26). Por eso, no se encuentra con los paganos sino accidentalmente. Pero, por el contrario, el misterio pascual descubre toda la amplitud del llamamiento de Jesús (Mt 28, 19: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes"), ya que la negativa de Israel a entrar en la misión que Jesús, el Mesías, había querido confiarle, pone de manifiesto que el llamamiento de Dios se dirige a todos sin excepción (Rom 9-11).

Desde los orígenes, el vocabulario de la vocación fue aplicado al pueblo de la nueva alianza. El término elegido para designar la asamblea cristiana, la reunión de los cristianos, la Ekklesia, tiene un primer sentido que pone en evidencia la iniciativa de Dios con respecto a los hombres: la Ekklesia es la Convocada, la Elegida, la Llamada. La Iglesia es todo esto porque es el cuerpo de Cristo. En la teología de la Iglesia se usa con frecuencia el binomio llamamiento-reunión en razón de su aptitud para subrayar la realidad esencial del pueblo de Dios de la nueva alianza. Y a causa, además, de que el terreno por excelencia de la reflexión eclesiológica fue hasta ahora la celebración eucarística. Dentro de las comunidades paulinas, los discípulos del Señor están convencidos de que han sido llamados por Dios en Jesucristo. Su conversión a Cristo es la respuesta a este llamamiento. Una llamada desconcertante, por supuesto, pero que alcanza a cada uno tal como es, dentro de la situación en que se encuentra.

Los llamamientos son, pues, diversos, como lo son las personas a quienes se hacen. Cada uno es invitado a unificar su vida en el servicio al Dios vivo, pero este servicio equivale al servicio al bien común. Por esta razón, el llamamiento de Dios se traduce en la diakonía, un servicio que se ha de prestar en la edificación del Reino; y precisamente el reconocimiento por parte de la asamblea es lo que constituye el criterio privilegiado que confirma el llamamiento personal. Nadie mejor que san Pablo ha valorado la diversidad de vocaciones al mismo tiempo que su unidad profunda, ya que en todos se trata del mismo Espíritu: "Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la

manifestación del Espíritu para provecho común. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad" (1 Cor 12,4-11). Todos son llamados a prestar su colaboración al cumplimiento del designio de Dios, y todos son miembros de un mismo cuerpo, el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12-31).

El Vaticano II ha vuelto a considerar esta doctrina paulina. No hay un solo miembro del pueblo de Dios —por pequeño y "pobre" que sea— que no tenga que desempeñar su parte activa y responsable, pues todos gozan de una igualdad fundamental, dada por el bautismo y la confirmación: son hijos de Dios, "hijos en el Hijo". Cada uno recibe una vocación y se hace acreedor de ella en la medida en que está dispuesto a movilizar todas sus energías al servicio del Reino o, lo que es lo mismo, al servicio del logro de la aventura vocacional humana.

¿Cómo ha sido posible, pues, que el término "vocación", durante mucho tiempo, haya sido reservado a la vida sacerdotal o religiosa? La razón de ello es simple: en la cristiandad todos eran bautizados, pero la Iglesia estaba repleta de "consumidores" y, como miembros activos, se destacaban los sacerdotes y religiosos. De hecho, sin embargo, la idea de la vocación no puede quedar reservada a ningún grupo particular dentro de la Iglesia. Y ha sido suficiente que los laicos reasumieran su lugar de responsabilidad en el pueblo de Dios para que también se hable de vocación a la vida laica. El término "vocación" se refiere a esa voluntad de Dios sobre cada uno de nosotros, que nos elige para un estado de vida: sacerdote o religioso, laico consagrado… o simple laico, con una vida profesional. Dentro de cada estado de vida, el Señor nos puede elegir para un carisma particular y, luego, para esto o aquello, en concreto y en cada momento de nuestra vida. Esto es lo que se llama hacer la voluntad de Dios en todo momento de nuestra vida.

Seguir más a Cristo

San Ignacio habla de "más seguir…" (EE 104) al Señor, en todas las peticiones de la Segunda semana y también en los coloquios de la misma semana (EE 109). Es una expresión que ha tenido, en la Escritura, diversos sentidos, ya desde el Antiguo Testamento y hasta llegar al Nuevo, cuando adquiere su sentido definitivo. La expresión "seguir a alguien" fue empleada, en el Antiguo Testamento, en dos contextos diferentes. Servía para expresar el hecho por el cual un discípulo se unía a su maestro: así Eliseo sigue a Elías, renunciando a su familia, a su trabajo y a sus bienes (1 Rey 19, 19-21). Al gesto de Elías que, al arrojar su manto sobre Eliseo, toma la iniciativa y reivindica una autoridad o "derecho de posesión" que Dios le ha dado sobre Eliseo; a este gesto responde el asentimiento de Eliseo que, siguiendo a Elías, se pone a su servicio. Más tarde el rabinismo presenta la imagen del maestro que va adelante montado en un asno y algunos de sus discípulos que lo siguen a distancia. Entonces, seguir es caminar detrás de alguien cuya superioridad y dignidad se reconoce. El verbo "seguir", en este caso, toma toda su fuerza de su expresión material, con el simbolismo que está implícito en él. Por otra parte, en el contexto más directamente religioso de las relaciones del hombre con Dios también se empleaba el verbo "seguir": para designar y condenar la idolatría, se hablaba de "seguir a otros dioses". Frente a esta actitud pagana, el verdadero creyente era el que seguía a Yahveh y la recompensa se promete a aquel que sigue cabalmente a Yahveh (Deut 1, 36). Elias ilustra bien la opción necesaria entre las dos actitudes cuando se dirige al pueblo y le dice: "Si Yahveh es Dios, seguidle; si Baal, seguid a este" (1 Rey 18, 21). Y lo mismo hace, en su momento, Josué, bajo la fórmula de "servir a Yahveh", pero con el mismo sentido de "seguirlo" (Jos 24, 14-15). "Seguir" significa, por tanto, adherir a aquel a quien se reconoce como Dios.

En el Nuevo Testamento la expresión "seguir a Jesús" no tiene sentido uniforme. Antes de considerarla en la fórmula del llamado "sígueme…", en la que recibe la plenitud de su valor, quisiéramos señalar su alcance en distintos contextos, ya sea colectivos, ya sea individuales. En varías oportunidades, los Evangelios nos relatan que la multitud seguía a Jesús. Según Mateo 4, 23-25, era un rasgo característico de la predicación de la Buena nueva: proveniente de todas partes, "una gran multitud lo siguió". El entusiasmo popular —que provocaba este movimiento— se debía sobre todo a las curaciones milagrosas, pero también al deseo de escuchar la palabra de Jesús (Lc 5, 15; 6,17-18). Debemos reconocer en este entusiasmo una real adhesión a la persona del Maestro. Sin embargo, las multitudes eran de por sí inestables, se renovaban de un sitio a otro y no acompañaban a Jesús de un modo estable: el seguir era momentáneo, hecho de relaciones bastante exteriores y lábiles. El mismo Jesús señala esta exterioridad al destacar la diferencia que media entre la enseñanza que da a las multitudes y la revelación que confía a sus discípulos más cercanos y permanentes (Mc 4, 11).

La curación milagrosa individual puede ser ocasión de seguir a Jesús: es el caso del ciego Bartimeo, quien "al instante, recobró la vista y le seguía glorificando a Dios" (Lc 18, 43). Jesús le dio la vista que le permite seguirlo; ella suscita una disposición de alabanza y de acción de gracias que impulsa a Bartimeo a acompañar en adelante a aquel que lo curó. Según Me 10, 52, "lo seguía por el camino"; es decir, quería compartir la ruta de Jesús, ruta que debía desembocar en Jerusalén… y en la cruz. La invitación "sigúeme…" es la expresión más característica de los llamados personales de Jesús. La encontramos en los cuatro evangelios (Mt 8, 2; Me 2, 14; Lc 9, 59; Jn 1, 43 y en una forma más semítica—"venid conmigo"—, Mt 4,19; Me 1,17). Verifica los criterios de autenticidad de las palabras de Jesús: la forma semítica, la simplicidad y la profunda originalidad de sentido que innova en el interior de una tradición para superarla.

El verbo "seguir…", en primer lugar, hace pensar en las relaciones que se establecen entre un maestro y sus discípulos: el paralelo rabínico está confirmado por la apelación "rabbí" dada por los discípulos a Jesús (Mateo, Marcos y sobre todo Juan). En efecto, los discípulos reciben una

enseñanza y reconocen en Jesús a su maestro. Jesús mismo aprueba esta manera de dirigirse a él "Vosotros me llamáis el Maestro" (Jn 13, 13), dice a sus discípulos en el momento en que les entrega su última enseñanza y afirma la realidad de ese título. Así sitúa su posición respecto de una institución social de su época. Pero, a la vez, muestra igualmente cómo supera esa institución, porque se conduce como un maestro único en su género y como más que un maestro. Es maestro de un tipo único y superior porque, a diferencia de los escribas que invocaban la autoridad de la Escritura o de la tradición, él invoca su autoridad personal. Es esa autoridad la que provoca el asombro de sus oyentes (Mc 1,22): resulta de la manera de proponer su enseñanza y demuestra su poder mandando a los demonios (Mc 1,27). Es también único por las disposiciones que lo animan en su enseñanza y por el modo como ejerce su autoridad: ningún autoritarismo de su parte y ningún temor de llevar adelante sus prescripciones. Si otros maestros se complacen en hacer sentir el peso de su autoridad o de las observancias de la Ley, Jesús busca suavizarlas (Mt 11, 29-30): "mi yugo es suave y mi carga ligera". No sólo es maestro único, sino que es más que maestro. "Sigúeme…" no es sólo una invitación para recibir una enseñanza, sino que Jesús reclama una adhesión a su persona: la expresión "sigúeme…" pone de relieve, en su simplicidad, la relación personal que debe comprometer el futuro. El llamado es, pues, más personal de su parte y de parte de los que son llamados. Este carácter personal de la invitación hace posible un compromiso para toda la existencia. Lo llamamos no sólo Maestro, sino Señor (Jn 13,13) y como Señor detenta la omnipotencia de Dios.

El compromiso de seguir a Jesús cobra todo su valor por la participación de los discípulos en **la misión del Salvador** e implica la participación en los sufrimientos redentores para el establecimiento del Reino (Lc 22, 28-29). La asociación al destino redentor de Jesús se marca de la manera más impresionante en el "sígueme…" dirigido a Pedro después de la resurrección: se trata de una invitación de seguir a Cristo hasta el martirio (Jn 21,19). Otro signo de la amplitud del llamado se reconoce en el hecho, sorprendente para la sociedad judía, de que las mujeres siguen a Jesús. Esas mujeres, a diferencia de los discípulos, no reciben la misión de predicar, pero siguen a Jesús tanto como los discípulos, (Mc 15, 41; Mt 27, 55). Lucas (8, 2-4) las pone expresamente en paralelo con los "Doce" por su manera de acompañar a Jesús. Incluso aparecen en primer plano por su participación en el drama redentor y por la prioridad que se les da en las apariciones del Resucitado, de modo que se convierten, por la elección misma de Cristo, en las primeras testigos de la resurrección (Mt 28, 1-10; Me 16, 9-11; Lc 24, 1-8; Jn 20, 11-18).

Por medio de sus llamados, Jesús realizó, en un nivel superior, lo que significaba "seguir" en los dos empleos característicos del judaismo seguir a un maestro y seguir a Dios. Por el hecho de ser hombre, podía decir "sigúeme…" como un maestro lleva discípulos con él. Por otra parte, puede proporcionar lo que ningún maestro meramente humano podía procurar; un Absoluto en su propia persona, de tal manera que "seguirlo…" es seguir a Dios. E Incluso seguir a Dios de un modo más completo que lo que los judíos seguían a Yahveh, porque, en el caso de Jesús, ya no hay el obstáculo que podía crear el temeroso respeto de la trascendencia divina (Éx 33, 20), pues la intimidad con Dios puede vivirse como la que se vive con un hombre. Su llamado humano, expresado en el "sigúeme…", tiene toda la trascendencia del llamado divino. Pero volvamos, de un modo más explícito, sobre la expresión de esta trascendencia, de la cual ya señalamos algunos indicios. En primer lugar, la iniciativa soberana del llamado está muy acentuada en el Evangelio, más acentuada que en el Antiguo Testamento, que se dirigía a todo el pueblo en general y, por excepción, a un profeta o a un patriarca. Porque, como vimos, en el Antiguo Testamento se habla de "seguir a Yahveh" (Deut 13, 15); pero era un "seguir…" igual para todos, mientras que, en el Nuevo Testamento, es un "sigúeme…" que se dirige a cada persona en particular.

"Seguir a Yahveh" significa, en el Antiguo Testamento, optar todos por igual por la fe en él y amarlo de todo corazón; y este amor debía traducirse en la obediencia a los preceptos de la Ley. En cambio, seguir a Jesús es sobrepasar esta fe y este amor. Por sus llamados, Jesús no pide solo

que creamos en él, sino que invita a radicalizar esta fe hasta el punto de correr el riesgo de dejar todos los bienes y poner toda su confianza en él. No se contenta tampoco con un amor que consista solamente en la práctica de los mandamientos de la Ley. Quiere un amor que consista en vivir para él y con él, siguiendo sus consejos. Porque, como dice Juan Pablo II en la ***Redemptionis donum*** 9: "*En el Evangelio hay muchas exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento (o precepto de la ley de Dios), Indicando no sólo lo que es 'necesario' (para "tener en herencia la vida eterna", Mc 10, 17), sino lo que es "mejor…", y que tradicionalmente se llama "consejo", que obliga, no bajo pena de pecado, pero sí de imperfección… Todo lo que en el Evangelio es consejo entra en el programa de aquel camino al que Cristo llama cuando dice: "Sigúeme"*.

Llegamos así al sentido definitivo que tiene el "seguir más a Cristo", del que san Ignacio nos habla en la peticiones y coloquios de la Segunda semana y que es oír sus "CONSEJOS", que no sólo son los que tradicionalmente se llaman "evangélicos" —de castidad, pobreza y obediencia— sino cualesquiera de los otros que, como decía el Papa en Redemptionis donum 9, nos habla con frecuencia el Evangelio y que sólo obligan —bajo pena de imperfección— a aquel que los recibe.

El llamado del rico (Mc 10, 17-22)

La tradición ha recurrido con más frecuencia al texto paralelo de Mateo 19, 16-22. Pero la versión de Marcos es más primitiva y, por su cohesión interna y su verosimilitud, parece que nos lleva a la intención original de Jesús en su diálogo con el rico. Si atendemos a la estructura del episodio, constatamos una notable gradación entre sus dos etapas, de manera que no se puede considerar la segunda parte como una mera repetición de la primera o como sólo su complemento. Tres elementos del episodio nos permiten una comparación que pone en evidencia la gradación.

En el encuentro, es evidente la iniciativa del rico que —cosa extraña en los Evangelios— se precipita, corriendo hacia Jesús, se arrodilla delante de él, lo llama "Maestro bueno" y le hace una pregunta que parece suponer una entrega completa de su porvenir en sus manos. Jesús, por su parte, se muestra más bien reticente, frenando el entusiasmo del hombre y afirmando que "nadie es bueno sino sólo Dios" (v. 18), con lo cual no parece pretender poner una diferencia entre su propia bondad y la de Dios sino —como se verá al final— afirmar que la suya es una bondad tan exigente como la de Dios, pues él lo es.

Así es en la primera parte del episodio, porque en la segunda parte la iniciativa es de Jesús e incluye —cosa también extraña en los Evangelios— una manifestación especial de amor de Jesús por ese rico. Esta manifestación de amor se manifiesta en "la mirada" de Jesús (v. 21), mirada de gran fuerza interior, que contrasta con los gestos externos del rico (todo esto parece delatar el testimonio de un testigo ocular, que sería Pedro, el maestro del evangelista Marcos). Hay, pues, un progreso entre la primera parte y la segunda del episodio: la mirada de amor nace de su bondad, que no ha negado en la primera parte y que es, en él, no sólo humana sino también divina, propia del Hijo de Dios encarnado.

En cuanto a las palabras del Maestro, tienen por objeto, en la primera parte, los diez mandamientos de la Ley. No pretenden enunciar una nueva ley: es característica la frase "ya sabes los mandamientos" (v. 19). Son enunciados como viniendo de la bondad de Dios y de modo que sólo se mencionan los concernientes al prójimo, como si el sentido de la Ley fuera testimoniar por los otros la bondad de Dios manifiesta con todos. El orden de la enumeración es del más grave al menos grave y de lo negativo a lo positivo, como si se quisiera indicar que hay que ser cada vez más delicado con Dios y que hay que actuar más que meramente omitir. Pero, a pesar de esta presentación original, la materia de los mandatos está tomada de la antigua Ley.

Mientras que en la segunda parte se enuncian exigencias del todo desconocidas en el Antiguo Testamento, que se extienden más allá de todas las del mismo: en el Antiguo Testamento jamás se había exigido de nadie que dejara todo lo que poseía y que lo diera a los pobres. Por tanto, este "despojo" sólo se justifica con un llamado propio del Evangelio: "ven y sigúeme" (v. 21).

En fin, la reacción del hombre ante las palabras de Jesús se expresa, en la primera parte, por una aceptación sin límites: ninguna dificultad en uno que tiene conciencia de que "todo eso lo he guardado desde mi juventud" (v. 20). Nadie puede dudar de la sinceridad de la respuesta y el testimonio de tal fidelidad es digno de admiración, ya que la guarda de todos los mandamientos de la antigua Ley no era cosa fácil.

En la segunda parte, la reacción del hombre es tan decepcionante, como había sido admirable en la primera parte. El entusiasmo que hasta ese momento se había manifestado en la frase: "todo eso lo he guardado desde mi juventud", se cambia en un sentimiento de repugnancia. Y quien se había precipitado, corriendo al encuentro del "Maestro bueno", ahora se "marchó entristecido, porque tenía muchos bienes" (v. 22), "abatido por estas palabras" de Jesús.

La relación, pues, entre las dos partes del episodio, es más bien una degradación que un crecimiento. En los dos primeros elementos, hay un crecimiento, pero en el tercer elemento hay una degradación que subraya la grandeza de las exigencias de la nueva Alianza respecto de las de la antigua.

La gradación entre las dos etapas del episodio manifiesta la distinción que se da entre dos caminos y no simplemente que se trata de un solo camino, del cual la segunda etapa no habría sino precisar ciertas condiciones de la primera. La primera parte concierne al camino que necesariamente hay que tomar para "tener en herencia la vida eterna" (v. 17), camino que Jesús caracteriza como el de "los mandamientos" (v. 19). La segunda parte ya no trata meramente de los mandamientos de la Ley (los "diez mandamientos" –preceptos-, Éxodo 20, 7-17), que el hombre afirma haber cumplido desde su juventud y que Jesús no pone en duda. La frase "una sola cosa te falta" (es un consejo de Jesús: v. 21) no puede referirse a un nuevo mandamiento de la misma Ley del decálogo que no hubiera sido mencionado con anterioridad. El capítulo de los mandamientos está cerrado. En ese terreno, no le falta nada al rico y la condición indispensable para alcanzar la vida eterna está en su caso asegurada. El diálogo pudo terminar aquí, si el rico no hubiera dado lugar a más.

Al limitar su primera respuesta a los mandamientos, Jesús ha querido mostrar que los mismos —comprendidos, por otra parte, en una óptica de caridad— bastan para garantizar la obtención de la vida eterna. Su intención no es hacer más difícil esta obtención con exigencias más radicales: hay un radicalismo inherente a la ley del amor que se expresa en estos diez mandamientos y no se quiere imponer nada más a la universalidad de los cristianos.

Lo que le falta a este rico no es, pues, nada nuevo en el orden de los diez mandamientos y para la generalidad, sino algo más en particular para él: seguirlo a Jesús más de cerca. Para esto, renunciar a todos sus bienes sin excepción. Es decir, se le exige —a él y no a los demás— la pobreza, como un aspecto de un modo de vida que consiste fundamentalmente en acompañarlo al Maestro en su camino.

Ahora bien, nosotros sabemos, por el Evangelio, que este modo de vida no ha sido propuesto sino a un pequeño número, que son los discípulos a los que Jesús les pide que lo dejen todo y a aquellas mujeres que, acompañándolo, ponían sus recursos personales al servicio del grupo (Lc 8, 2-3). En una palabra, se trata de un camino notablemente diferente del simple camino de salvación ofrecido a todos.

Esta invitación a vender sus bienes y dar el producto a los pobres no figura sino en este lugar y corresponde a la situación personal de este hombre, que "tenía muchos bienes" (v. 22), situación que no era la de muchos de los apóstoles, que sólo tenían las redes y la barca (sin embargo, también tuvieron que dejarlo todo; aunque este "todo" era poco, v. 28).

La distinción entre los dos caminos: el uno el camino para todos, que lleva a la "herencia de la vida eterna" (v. 17), y el otro, el camino particular para algunos, que nace de un amor especial del Señor: como les dijo a los apóstoles en la última cena—y lo mismo vale de todos los llamados por este camino—: "no me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido" (Jn 15, 16).

La expresión de este amor es, en este caso, única (v. 21). El Evangelio de Juan habla con frecuencia de los que Jesús "amaba". Pero aquí el tiempo del verbo griego —aoristo— significa un amor que se manifiesta en ese momento, es decir, un amor nuevo, que animaba una mirada particular ("Jesús, fijando en él su mirada, lo amó"). Jesús piensa en una intimidad especial con este hombre cuando le dice: "Una sola cosa te falta" (consejo de Jesús, v. 21).

El "tesoro en el cielo" (v. 21) es ofrecido a este hombre en contrapartida a la renuncia de todos los bienes de esta tierra. No puede ser considerado como equivalente a la "herencia de vida eterna" (v. 17), objeto de la pregunta del comienzo ("¿qué he de hacer?"). No significa meramente la vida eterna, que se asegura con el cumplimiento de los diez mandamientos, sino algo más, o sea, una abundancia de bienes espirituales destinados a enriquecer más aun esta vida eterna. De modo que, al declinar la invitación de Jesús, no peligra la vida eterna de este hombre, sino esta abundancia.

Más aún, por lo que dirá a continuación el mismo Marcos (v. 29-31), es un "ciento por uno" de lo que ha dejado, no sólo en la otra vida, sino ya en esta ("ahora al presente", v. 30), de modo que no se trata solamente de un "tesoro en el cielo", sino ya en la tierra y no sólo espiritual, sino también terrenal (aunque esto último no es lo más importante, por supuesto e irá unido, como dice Marcos, "con persecuciones", v. 30).

¿Puede concebirse la diferencia entre los "dos caminos" como la que media entre los "preceptos" y los "consejos", como dice san Ignacio (EE 135)?

Sí, si se entiende por "CONSEJOS", no lo que parece indicar este término, sino como una exigencia, no bajo pena de pecado si no se responde a ella, sino bajo pena de imperfección.

Los consejos evangélicos (la pobreza -y para algunos la castidad- "por el Reino de los cielos") no conciernen a todos los cristianos, ni son necesarios "para tener la vida eterna". Pero, para aquellos a quienes se proponen no son facultativos —no, como dijimos, bajo pena de pecado grave, sino bajo pena de imperfección—, sino que participan de la naturaleza de una invitación de amor, que reclama una respuesta más libre.

¿Quiere decir esto que Jesús no ama a los que no les habla en esta forma? No, sino que los ama en otra forma y, a medida que le vayan respondiendo con generosidad en el camino de los preceptos, les irá también proponiendo otros consejos -no estos tres "evangélicos"- pero que serán igualmente exigencias de amor.

Para decir "sí" al Señor este hombre tenía como dificultad la riqueza. Otros tendrán otras dificultades: la familia; por ejemplo, el amor al padre o a la madre… o a otro familiar. "El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí" (Mt 10, 37). Y así por el estilo, pues "nadie puede servir a dos señores" (Mt 6, 24).

El endemoniado geraseno (Mt, Lc, Mc)

El episodio de la curación del endemoniado geraseno es uno de los más extraños del Evangelio. Es reproducido por los tres sinópticos, pero con orientaciones diferentes: Marcos describe más bien el encuentro de Cristo con el mundo pagano, mientras que Lucas se refiere a la salvación del hombre víctima de los poderes demoníacos y Mateo se aparta sensiblemente de estas dos versiones, sobre todo por sus silencios y atribuye a los hechos un alcance doctrinal particular."

Mateo 8, 28-34: Como Marcos, Mateo es sensible al tema del encuentro de Cristo con el mundo pagano. Retiene, en efecto, una parte de los símbolos de la imaginería judía del paganismo "impuro", especialmente el tema de los puercos y de los sepulcros (v. 28. 30). Pero esto no constituye a sus ojos más que un elemento accesorio, porque calla la descripción de las cadenas y de las trabas del proceso (Mc 5, 3-6), en las que se detiene con predilección Marcos. Además, ni menciona siquiera la misión que Jesús le encarga al endemoniado curado ante sus compatriotas (Mc 5, 18-20). La óptica misionera es, pues, bastante secundaria en el primer Evangelio.

Por el contrario, algunas anotaciones características orientan la interpretación del relato y hacen de él una suerte de premonición de la pasión de Cristo. En efecto, en el v. 28 Mateo menciona dos endemoniados, en donde los otros evangelistas no hablan más que de uno solo. Lo mismo hará con los dos ciegos de Jericó (Mt 20, 30), queriendo, sin duda, conformarse en esta forma a la ley judía de los dos testigos y prevenir a sus lectores de la solemnidad del acontecimiento. Además, al subrayar que los demonios impedían a las gentes pasar por su camino, introduce el tema del camino (Mt 7, 14): muestra cómo las fuerzas del mal impiden a la humanidad realizar su vocación y su avance (criterio ignaciano indicado en sus reglas de discernir, de que "propio es del mal espíritu poner impedimentos inquietando *…+ para que no pase adelante", EE 315).

Otro rasgo propio de Mateo: los demonios protestan porque Jesús viene a atacarlos "antes del tiempo" (v. 29: alusión a la "hora" del sufrimiento en que el "príncipe de este mundo" será definitivamente vencido (Mt 26,18; Jn 7, 6-8). Cristo, además, no tiene ninguna dificultad en triunfar sobre dos demonios engullidos por el agua de la muerte, como la bestia del Apocalipsis (Apoc 19, 20). Por el contrario, encuentra más dificultad en convencer a los hombres; el hecho de que haya suprimido toda mención de la misión del endemoniado curado ante los suyos (Mc 5,18-20) es significativo a este respecto. El episodio acaba dramáticamente con la expulsión de Jesús por los habitantes: los hombres no han reconocido a su Salvador. El camino hacia Dios está abierto, porque los demonios no pueden interceptarlo; pero rehúsan comprometerse en él. Este rechazo se convertirá un día en persecución y condena de Jesús.

Lucas. 8, 26-39: Una primera lectura de Lucas lo hace muy próximo a Marcos. Pero bastan unas ligeras modificaciones para que el episodio reciba una orientación bien diferente, porque mientras el relato de Marcos está dominado por el paralelo entre la lucha de Cristo contra los demonios y su fracaso ante los hombres, el de Lucas está todo centrado sobre el hombre liberado de los demonios y salvado por la potencia de Jesús.

La descripción del endemoniado (v. 27) tiende a manifestar, no tanto la ferocidad de los demonios, cuanto la deshumanización del pobre hombre: separado de los suyos, apartado del resto de los hombres, viviendo sin traje, no tiene otra mansión que la morada de los muertos.

En el diálogo con los demonios, Lucas evita esa suerte de humor blasfematorio que encontraremos en el relato marciano. Los demonios, subyugados por la omnipotencia de Jesús, deben revelar su nombre y he aquí que le suplican no ir al "abismo" (v. 31). Esta palabra—junto con "salvar", del v. 36— son claves en el relato. Nosotros, que sabemos que Jesús, después de esta escaramuza, irá hasta el fin en su obra de volver a echar a las fuerzas del mal en el abismo y salvar así a los hombres, comprendemos con Lucas que este relato resume y aclara el conjunto de

la redención cristiana. En este relato, mientras Marcos pone a plena luz la lucha de Jesús contra los demonios, Lucas, aun describiendo la derrota de estos y su desaparición en el lago, subraya la liberación del hombre (v. 33: "salieron de aquel hombre…").

Esta atención sobre la suerte de este hombre la encontramos en la descripción que sigue (vv. 34-36): en lugar de hacernos participar —como en Mc 5, 15— del temor de la gente que llega de la ciudad, Lucas nos pone directamente en contacto con la realidad, es decir, con el hombre ya librado de los demonios, de nuevo en posesión de todas sus cualidades humanas y sentado a los pies de Jesús en una actitud de discípulo. Una palabra que Lucas pone en boca de los testigos lo aclara todo: "contaron cómo había sido salvado el endemoniado" (v. 36); no se trata sólo de una curación, sino de la salvación aportada por el Hijo de Dios. Ante este hecho profético que anuncia su propia liberación, ¿cuál es la reacción de los presentes? En Lucas, los testigos que relatan el hecho no hacen alusión a los puercos: todo se centra exclusivamente en el hombre salvado. Si los habitantes piden que Jesús abandone su territorio es porque "estaban poseídos de gran temor" reverencial (v. 37) y no por la pérdida material de los puercos. El último episodio de Lucas se asemeja al de Marcos.

Se puede resumir, pues, el relato de Lucas en tres palabras claves: "abismo", "salvar", "temor", prefigurando así la acción redentora de Cristo todopoderoso: va a echar a los abismos a los espíritus del mal, salvando a los hombres —incluidos los paganos— y suscitando en todos un temor reverencial.

Marcos 5, 1-20: El encuentro de Cristo con el geraseno constituye su primer encuentro con el mundo pagano: Marcos (ver también Me 7, 24-30 y 31-37) es el evangelista más preocupado por referir esos rarísimos encuentros de Cristo con los paganos. Además, de entrada, las fuerzas del mal paran a Jesús: "¿Qué hay entre tú y yo?" (v. 7). Parece indicar que el demonio espera de Jesús que respete las zonas de influencia: ¿por qué ha de venir el Mesías a un territorio que no le pertenece? El relato de estos paganos no resulta muy halagador: se los asocia normalmente con los cerdos (y con los perros, Me 7, 27), animales rechazados por los judíos. Se los presenta además como esclavos de los demonios y de los espíritus impuros (v. 2; Me 7, 25), quienes los pasean por lugares tan impuros como las tumbas.

En un cuadro tan subido de color es normal que la salvación que Cristo trae a las naciones se tiña también de colores muy visibles: expulsión de una legión de demonios y precipitación de la piara desde lo alto de un precipicio hasta el mar (castigo clásico de los sacrílegos, Mt 18,6). Pero Marcos se detiene, sobre todo, en la difusión de la Buena Nueva entre las naciones. Jesús no ha podido iniciar, por sí mismo, esa misión cerca de los paganos y Marcos explica la razón: han sido los mismos paganos los que pidieron a Jesús que volviera a su casa (v. 17), "alejándose de su término"; pero Jesús encarga al favorecido con la curación que le predique a sus compatriotas (vv. 19-20; Mc 7, 36-37).

Cuando se advierte que Marcos no ha repetido la prohibición hecha por Cristo a los apóstoles de que se dirigieran a las naciones (Mc 6, 6-13, comparado con Mt 10, 6), se comprende que haya vislumbrado, por el contrario, en el ministerio de Cristo, el presentimiento de un apostolado realmente misionero entre los paganos.

En el último episodio de Marcos, común con Lucas, que se refiere al ofrecimiento que el que había sido endemoniado le hace a Jesús, pidiéndole "estar con él". Es decir (según Mc 1,17, y 3, 14), para seguirlo de cerca y "predicar, con poder de expulsar los demonios". En los Ejercicios, más de una vez san Ignacio hace hacer al ejercitante que está haciendo "elección de estado" (EE 135), este ofrecimiento generoso al Señor: por ejemplo, en la oblación "de mayor estima y mayor momento", al término del Rey eternal (EE 97-98); en "las Dos banderas", "si su divina majestad fuere servido y me quisiera elegir y recibir" (EE 147); y sobre todo en la "nota" al coloquio de

los Tres binarios, cuando le hace "pedir —aunque sea contra la carne— que el Señor lo elija en pobreza actual; y que él quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 157), o sea, su voluntad.

¿Hay algún peligro en este ofrecimiento? No, porque si el Señor no lo quiere, no acepta este ofrecimiento, sino que nos dirá —como le dice aquí al endemoniado curado que se lo pedía—: "Vete a tu casa, donde los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti" (Mc 5, 19; Lc 8, 39), pero que no ha aceptado tu ofrecimiento. Es el apostolado o la misión laical, distinto del apostolado sacerdotal o religioso, pero igualmente valioso y digno de dedicarle la vida. Consiste en dar a conocer —en primer lugar a los que viven con nosotros (o "Iglesia doméstica"), pero también "por la Decápolis" (Mc 5, 20) o "por toda la ciudad" (Lc 8, 39)— "lo que el Señor ha hecho con nosotros" (Mc 5,19).

El geraseno curado se ofrece y no es recibido; mientras que poco después el rico a quien se le ofrece seguir de cerca al Señor, vendiéndolo todo y dándoselo a los pobres, no acepta este ofrecimiento del Señor y se marcha "entristecido, porque tenía muchos bienes" (Mc 10, 22).

La obediencia de Jesús y la nuestra

Para nosotros la obediencia se presenta siempre en la forma de una sumisión a las demás personas (en la familia, en la sociedad, en la Iglesia, en la vida religiosa, en la vida de consejos). Pero parece que en el Evangelio se dice poco de la sumisión de Jesús a los demás: casi exclusivamente se habla de su sumisión u obediencia al Padre. Pero precisamente esto es quizá una indicación preciosa. En cierto sentido, el hombre debe obedecer solamente a Dios. Si obedece a hombres, es porque se requieren siempre intermediarios humanos. Ahora bien, cuando, por sus defectos, la autoridad humana no se muestra transparente de la voluntad divina, conserva su valor sólo porque es una participación de la voluntad de Dios. Por ello el ejemplo de Cristo es precioso para nosotros, porque nos muestra que toda obediencia es, en último término, una obediencia inmediata a Dios.

La obediencia de Cristo a las personas. Recorramos los textos principales, en el mismo orden evangélico: La infancia. El texto clásico lo conocemos todos: "y vivía sujeto a ellos (María y José)" (Lc 2, 51). Parece la nota característica que más ha impresionado al evangelista en toda la infancia de Jesús. Sin embargo, Jesús había manifestado, con anterioridad a esa frase, cierta independencia: "¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?" (Lc 2, 49). Aquí aparece, por primera vez, el misterio de su conciencia filial que luego veremos ser la inspiración profunda de su obediencia.

La vida pública. Hoy algunos presentan a Jesús como un "contestatario" de las estructuras y de la autoridad de su tiempo. Esta imagen no corresponde a lo que nos dicen los Evangelios. Ciertamente Jesús ha traído un fermento nuevo, un espíritu nuevo que cambiará radicalmente el legalismo judío. Pero Jesús no ha predicado ni practicado nunca la rebelión, ni siquiera contra las autoridades más indignas. Y la única vez que ha hablado de este argumento, ha propuesto un criterio clarísimo: "Dad al César lo que es del César" (Mc 12, 17). Pero, aun aquí, Jesús da una prioridad absoluta a la autoridad de Dios (como le dice a Pilato, representante del poder político de su tiempo: "no tendrías ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba", Jn 19, 11).

La pasión: es entonces cuando la obediencia de Jesús adquiere su forma extrema más dramática, más conmovedora. Los primeros cristianos la admiraron profundamente (Flp 2, 8: "se humilló, obedeciendo") y la vieron a la luz de la profecía de Isaías, del Siervo doliente (Hech 8, 32-33). En los textos evangélicos sobre la pasión se repite un término, "entregar" (dar o traicionar = paradídonai). Es el verbo más usado precisamente en los capítulos donde se narra la pasión o sus prolegómenos inmediatos (Mt 26—27; Mc 14—15; Lc 22—23; Jn 18—19) y, por supuesto, en diversas predicciones de los hechos futuros. Y la voz pasiva en la que suele estar usado puede querer indicar, además y más allá de la voluntad de los hombres, meros ejecutores externos, la voluntad de Dios, autor principal del plan de salvación indicado —como veremos más adelante— en todas las Escrituras (Lc 18, 31). Por ejemplo, Lucas 24, 26-27: "¿No era necesario…? Y, "empezando por Moisés, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras".

El término "entregar" se usa ordinariamente para designar lo que se hace con un objeto que pasa de mano en mano, un objeto meramente pasivo, inanimado, que se deja llevar y manipular. Así es tratado Jesús y esto tenía que hacer impresión en los primeros cristianos.

Esta forma extrema de sumisión a los hombres equivale a una "esclavitud". Jesús la ha experimentado, pero conviene observar que no es su única forma de obediencia. Es precisamente la otra forma de obediencia —la obediencia al Padre— la que hace salvífica la primera forma, extrema y externa, de obediencia. Nos lo recuerda la Carta a los hebreos en estos términos: "Siendo Hijo, con lo que padeció, aprendió a obedecer" (Heb 5,8).

Su obediencia a Dios. Jesús ha vivido completamente sometido a la voluntad del Padre, ha querido cumplir hasta sus más pequeños detalles el plan del Padre. Esto se manifiesta, en los evangelios, principalmente de dos maneras: por la insistencia en el uso del verbo "es necesario" y por la insistencia en hablarnos de "la voluntad de Dios". Notemos el uso repetido del verbo "es necesario". Se refiere siempre a una necesidad indicada en la Escritura, en orden a dar a conocer cuál es el plan salvífico de Dios. Para Jesús este plan salvífico es la norma suprema a la que se somete. Por ejemplo, en las predicciones de la pasión: "El Hijo del hombre tiene que padecer mucho" (Mc 8, 31). Juan dirá de un modo semejante, que "el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto" (Jn 3, 14-17). Esta expresión ("tiene, debe, es necesario") indica una "necesidad para" el Hijo del hombre, indicada en la Escritura. Cuando los judíos lo invitan a dejar la región porque Herodes lo quiere matar, Jesús les responde: "Hoy, mañana y pasado, tengo que seguir mi viaje hacia Jerusalén, porque no cabe en las Escrituras "que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13, 33). Lo mismo al ser prendido en Getsemaní: "¿Cómo se cumplirá la Escritura [si sus discípulos lo impidieran espada en mano], que dice que esto tiene que pasar?" (Mt 26, 54). Y lo mismo cuando explica a los discípulos de Emaús, "empezando por Moisés, lo que sobre él había en todas las Escrituras" (Lc 24, 26-27). Se trata, pues, como de un ritornello, repetido siempre: "así debe ser, es necesario, tiene que…". A este "debe", que orienta todo el desarrollo de la pasión, corresponde, por otra parte, el todo está cumplido" del último momento de su vida terrena (Jn 19, 30), como quien ha cumplido enteramente la misión que se le ha confiado (ver la nota de BJ).

El otro aspecto de esta obediencia interior de Jesucristo se manifiesta en la insistencia con que se habla de "hacer la voluntad de Dios". La Carta a los hebreos contempla desde este punto de vista toda la vida de Jesús, desde la encarnación: "Al entrar en este mundo, dijo: He aquí que vengo a cumplir tu voluntad" (Heb 10, 7); "por esta voluntad hemos quedado consagrados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, única y definitiva" (Heb 10,10).

El tema de la voluntad de Dios, que domina toda la vida de Jesús, se repite con mucha frecuencia, sobre todo en el Evangelio de Juan. Después del diálogo con la samaritana, Jesús dice a sus discípulos, en la prospectiva de su misión universal: "Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me ha enviado y llevar a cabo su obra" (Jn 4, 34; cf. 15, 10). Todo lo que dice y hace Jesús es el cumplimento de la voluntad del Padre. Sus obras son las obras del Padre (Jn 5, 19; texto muy reflexionado por los Padres de la Iglesia). También la doctrina de Jesús, sus palabras, su "verdad", vienen del Padre (Jn 7,16). Por eso Jesús es el perfecto "revelador" del Padre, por eso es la palabra del Padre, por eso es la Verdad misma del Padre.

La obediencia de Cristo que el Evangelio nos muestra es, pues, una obediencia a los hombres, a los acontecimientos; y, además, una obediencia más interior que consiste en la sumisión a la voluntad de Dios, manifestada en las Escrituras. Profundizando en la obediencia de Jesús y su filiación divina, lo específico de la filiación de Jesús se manifiesta precisamente en que, como Hijo, todo cuanto dice y cuanto hace viene del Padre. Hay, al respecto, dos textos importantes: Juan 14, 10 y el final del prólogo. Este último es el menos conocido.

El texto clásico de la Biblia Vulgata dice: "*El Hijo único, que está en el seno del Padre, él mismo lo ha contado" (Jn 1,18). Una lectura más fiel al texto original diría, en cambio, lo siguiente: "El Hijo único, que está vuelto hacia el seno del Padre, él fue la revelación". La diferencia entre ambas versiones está en que la expresión "en el seno del Padre" hace pensar naturalmente en la vida trinitaria, en la vida y en el mundo celestial. Pero si decimos "vuelto hacia el Padre", indicamos, al mismo tiempo, una cierta distancia entre el Hijo y el Padre, lo cual se comprende bien si se trata, no del Verbo "en Dios" y en la eternidad, sino a nivel histórico del hombre Jesucristo, del cual se ha hablado en el versículo precedente ("la ley —en la historia del pueblo de Dios— por Moisés, la gracia de la verdad —en la nueva historia del nuevo pueblo de Dios— con Jesucristo*").

En el último versículo del prólogo que estamos comentando no estamos, pues, en la eternidad, sino en la historia de los hombres; por eso de inmediato (v. 19) comienza la narración de la historia de Jesús. La Biblia usa la palabra "seno" para describir la relación de una persona con otra, por ejemplo cuando se dice "apretar contra su seno", que significa apretar contra su pecho. El seno, pues, es un símbolo de amor, de afecto. Entonces, que el "Hijo está vuelto hacia el Padre" quiere decir, por tanto, la actitud filial del hombre Jesús hacia su Padre Dios, actitud que consiste en una obediencia del amor. Ahora bien, esta actitud humana de Jesús es la expresión histórica y creada, la imagen de la actitud eterna del Verbo vuelto hacia Dios. En el prólogo de san Juan hay, pues, lo que se llama una "inclusión": el fin nos habla de que "el Hijo Unigénito está vuelto hacia Dios" y, al comienzo, de que "el Verbo está vuelto hacia Dios" (lo que quiere decir que "estaba con Dios").

La obediencia de Jesús al Padre es la expresión humana del misterio divino, es decir, de las relaciones eternas del Hijo con el Padre. Nuestra obediencia cristiana: De la misma manera nuestra obediencia cristiana es digna verdaderamente de este nombre cuando la obediencia a los hombres refleja y expresa la obediencia a Dios. Así la obediencia, que sólo es posible por la fe en Jesucristo, transforma la sumisión a los hombres en adhesión filial al Padre.

Los anuncios de la Pasión

Estamos en la segunda parte del evangelista Marcos, después de la confesión de Pedro (8, 27-30). La primera predicción sigue inmediatamente a esta y las otras dos se suceden a intervalos de un capítulo cada una: es decir, a intervalos regulares. Esta sucesión rítmica es, en Marcos, algo intencional. ¿Por qué tres predicciones? Porque lo esencial hay que repetirlo. Se trata, entonces, de una enseñanza sumamente importante.

Primer anuncio de la pasión (Mc 8, 31-33). "Jesús comenzó a enseñar". Evidentemente es un nuevo comienzo, un modo nuevo de hablar, un nuevo momento en la formación de los Doce. ¿Qué enseña Jesús? "Que el Hijo del hombre debía sufrir mucho, ser rechazado por los ancianos, los pontífices y los escribas, ser muerto y resucitar al tercer día. Y decía esto con toda claridad." Jesús enseña, pues, algo que antes no había enseñado y penetra así hasta el fondo de su misterio. Enseña que "debe": es decir, que cuanto comienza ahora pertenece al plan de salvación, que es designio de Dios Padre para la redención de la humanidad.

"El Hijo del hombre": indicación misteriosa que, en la tradición apocalíptica, expresa una connotación gloriosa del Mesías; pero que aquí, en cambio, se utiliza en un marco de extrema humildad y de total humillación (Flp 2, 7: "se anonadó"). "Sufrir mucho, ser rechazado por los ancianos, los pontífices y los escribas": es decir, por la gente de cultura, por las categorías sociales importantes de su tiempo. "Ser muerto, y resucitar al tercer día. Hablaba de esto abiertamente": esto nos hace comprender que Jesús antes no había hablado abiertamente. Ha atraído a los suyos —especialmente a los Doce— con el encanto de su persona, de su poder milagroso, de su bondad; los ha llenado de confianza en él. Ahora que son un pequeño grupo, ya bien compacto, les puede hablar con claridad. Y las palabras claras son sumamente duras, porque hablan de morir. Claro que aparece también la perspectiva de la resurrección, pero de un modo tan misterioso que los discípulos todavía no comprenden. El misterio está, pues, presente en su integridad e inmediatamente crea en los Doce un sentido de desánimo y de desorientación que se manifiesta, inmediatamente después, en la intervención de Pedro (Mc 8, 32b-33). Manifiesta la reacción del hombre común, de cada uno de nosotros: esto no puede suceder, no es posible, no tiene sentido. Expresa nuestra incapacidad para comprender el misterio de Dios tal cual se nos manifiesta en Jesucristo.

En los versículos 34-37 se traspone este misterio a los discípulos: Jesús ha hablado hasta ahora de sí mismo, de su destino. Ahora, poco a poco, comienza a poner el misterio del Hijo del hombre en la vida de los que lo siguen. Sucede precisamente lo que los apóstoles, quizá inconscientemente, temían: el camino de Jesús es el camino de los que lo siguen. Tenemos su palabra: "Si alguno quiere venir en pos de mí, nié- guese a sí mismo" (v. 34). Y continúa: "Tome su cruz"; es decir, todas las dificultades que conlleva el seguimiento de Cristo y "sígame". Toda la fuerza de la frase está en el verbo "sígame"; es decir, todas las cosas que se han dicho antes y después son los preliminares necesarios para poder estar con Jesús, para poder seguir estando con él. Podríamos alargar nuestra consideración con todo lo que en los capítulos siguientes, especialmente en el 10, se especifica respecto de este seguimiento de Jesús, esta identidad de Jesús con nosotras (Mc 10,43-45; 29; 38; 13, 13). Yo no he venido para ser servido, sino para servir; así que el que quiere estar conmigo sea servidor de todos. Yo lo he dejado todo: el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza; así que les puedo pedir a ustedes que dejen padre, madre, campos, hijos y todo. Yo he venido a ustedes como uno que no tiene nada; así que les puedo pedir a ustedes que dejen las riquezas con las cuales el Reino de los cielos no va de acuerdo. Yo bebo primero el cáliz de la pasión; así les puedo pedir a ustedes que beban mi cáliz. Yo acepto la contradicción, el ser rechazado por la mayoría de mi pueblo; puedo pedir que también ustedes acepten la contradicción, la oposición, venga de donde viniere, porque primero han rechazado al Hijo del hombre.

En otras palabras, en los pasajes citados, Jesús pide elegir valientemente una vida semejante a la suya: "…porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" (EE 95). Seguirlo en el corazón, porque tener esta o aquella situación externa no depende de nosotros. En cambio, depende de nosotros elegir, en el corazón, una vida lo más cercana posible a su modo de vivir entre los hombres (EE 167). No dependerá, pues, de nosotros elegir siempre el servicio más humilde, la posición menos vistosa, la condición exterior más modesta, pero dependerá de nosotros el tener en el corazón este deseo de estar, en cuanto es posible, en donde está él. Y, por tanto, entre posiciones de más o de menos prestigio y poder, preferir las segundas; entre condiciones de más o menos riqueza, preferir las últimas; entre posiciones de servicio cómodo o incómodo, preferir las incómodas.

En esta segunda parte de su Evangelio —como se dijo, después de la confesión de Pedro en Cesárea de Filipo— Marcos presenta el camino de las elecciones evangélicas. Jesús se coloca delante, se presenta a sí mismo e invita a todos a estar donde él, por lo menos con el corazón, por lo menos con el deseo, porque este es el modo de comprender el sentido del Evangelio y sentir la voz del Señor que nos llama en su seguimiento. Cuando no se ha hecho esta elección fundamental de estar en donde está Jesús (coloquio del Rey eternal, de "las Dos banderas", de los Tres binarios y de las maneras de humildad), no sólo en su actividad exterior, descripta en la primera parte de Marcos, sino a lo largo del itinerario que lleva a la cruz, descripto en su segunda parte, no se podrá comprender nuestro puesto en la Iglesia y en el mundo.

Toda auténtica toma de conciencia, toda auténtica profundización del espíritu, toda capacidad de comprender las situaciones en que nos encontramos, parte de esta renovada adhesión a la vida de Jesús, tal cual Marcos nos la presenta en la segunda parte de su Evangelio.

Segundo anuncio de la pasión (Mc 9, 31-32). "Estaba adoctrinando a sus discípulos y les decía: El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres, lo matarán y, después de muerto, a los tres días resucitará. Pero ellos no entendían estas palabras, y no se atrevían a preguntarle." Cada vez más cerca al grupo de los suyos, Jesús los forma en el único punto esencial y les presenta el misterio central del Evangelio: esto es, su muerte y resurrección. Pero Marcos nos hace notar que este misterio es difícil y que hay que reflexionar continuamente en las nuevas situaciones, en las nuevas exigencias de nuestra vida espiritual, a medida que esta va creciendo por la gracia de Dios. la propuesta de Jesús es absolutamente Incomprensible, no tiene comparación con ninguna otra propuesta humana. Ninguna propuesta humana se atrevería a hablar de muerte y resurrección. Nos encontramos en el corazón de la plena y pura fe que se le pide al discípulo, único camino para llegar a un auténtico conocimiento de lo que significa el Evangelio en toda su crudeza, en toda su radicalidad, que sólo se puede alcanzar con la gracia,

Tercer anuncio de la pasión (Mc 10, 32-34). Es más amplio que los anteriores. "Subían camino de Jerusalén y Jesús Iba delante. Los discípulos lo seguían asombrados y las gentes tenían miedo". Parece que Marcos nos quiere animar, diciendo que los apóstoles se tomaron mucho tiempo para entender: ellos amaban a Jesús, Jesús Iba en medio de ellos, Incluso Iba delante de ellos y ellos no podían no seguirlo. Sentían atracción hacia él, pero en cuanto a entender el corazón del misterio todavía tenían mucho camino por recorrer. "Tomó de nuevo consigo a los Doce y comenzó «decirles lo que iba a suceder: Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los pontífices y a los escribas; lo condenarán a muerte y lo entregan» a los gentiles, se burlarán de él, lo escupirán y lo matarán, pero a los tres días resucitará" (Mc 10, 32-34). De nuevo está presente el misterio, con una notable insistencia sobre los momentos en que Jesús es rechazado y despreciado. La predicción, pues, se convierte en una nueva exigencia para los apóstoles para que confíen en él y acepten todo el misterio en su globalidad, porque no hay resurrección si no se pasa por el sufrimiento.

¿Qué se espera de nosotros? En primer lugar, adorar, en la oración, el misterio del designio divino, reconociendo que es muy difícil comprenderlo. Que cada vez que nos encontramos con él, no sólo con la fantasía sino en la realidad, sentimos una Instintiva Incapacidad para adaptarnos a él. Pero precisamente por eso debemos Insistir en la oración, pidiendo aceptarlo a Cristo tal cual él es.

En segundo lugar, nos estimula a darle gracias a Dios por haberse manifestado con tanta claridad, sin dejar lugar a ninguna ilusión, en la realidad de la muerte y la resurrección está el centro de su Evangelio, Porque todas las situaciones, que a primera vista parecen incomprensibles e inaceptables —en las que se nos escapa el grito "(cualquier cosa menos esto", como a Pedro— son situaciones que nos colocan en el centro de la manifestación del misterio de Dios y de su Evangelio o Buena Nueva. Finalmente, se nos dice insistir en la oración para pedirle a Jesús que nos tenga consigo y nos lleve con él hasta el fondo, convencidos de que esta aceptación es la clave do la comprensión de su misterio y que a su luz es posible hacer la discreción de los espíritus y conocer su voluntad sobre nosotros, aquí y ahora. Estamos en el momento clave de los Ejercicios: a partir de ahora "debemos Investigar y pedir" (EE 135), qué forma toma, para nosotros, la cruz en el seguimiento del Señor.

"ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL"

Hay distintas maneras de concebir la dirección espiritual: San Ignacio en sus EE distingue claramente la dirección propiamente dicha de la confesión sacramental (por eso puede ser practicada por un laico). Por esta razón reservamos el nombre de "dirección espiritual" a la que consiste en dar directivas o consejos y hablaremos de "acompañamiento espiritual", reservando al sacerdote la absolución sacramental.

San Ignacio en la Anotación 17 dice: El padre espiritual, "no queriendo pedir ni saber —como lo debe hacer el confesor en el sacramento— los propios pensamientos ni pecados del hijo o de la hija espiritual, debe ser informado fielmente de las varías agitaciones que los varios espíritus le traen" (EE 17). El padre espiritual, una vez obtenida esta "fiel" información, debe descubrirle "las astucias del enemigo de natura humana" (EE 7) y debe "platicarle las reglas de discernir espíritus" (EE 8 ss.). En otros términos más sencillos, el dirigido espiritualmente abre su "conciencia" al padre espiritual (y "conciencia" es, para san Ignacio, no el terreno de los pecados, sino el "campo de una lucha de espíritus"); el acompañante espiritual puede entonces "ayudar a discernir los efectos del buen espíritu y del malo" (Directorio autógrafo, 19).

EL TEMA de la conversación con el director espiritual es lo que san Ignacio llama "los efectos del buen espíritu y del malo". Pero ¿cómo conocerlos? Esos "efectos" son descriptos por san Ignacio en sus reglas "para sentir y conocer las varias mociones —pensamientos, etc.— que en el ánima —o conciencia— se causan" (EE 313). Por ejemplo, es "efecto del mal espíritu" la imaginación de "delectaciones y placeres sensuales" que tiene por objeto "conservarnos en nuestros vicios y pecados" (EE 314). O bien el "morder y tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones, con el único objeto de que no vayamos adelante" en el seguimiento de Cristo (EE 315). Por el contrario, son "efectos del buen espíritu" el tener "ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud que facilitan y quitan todos los impedimentos para que en el bien obrar vayamos adelante" (EE 315). Hay, por ejemplo, una "tristeza que produce la muerte" (2 Cor 7, 10) y que es efecto del mal espíritu: nos desespera, nos deprime, nos encierra en nuestro pecado y no nos lleva a pedirle perdón a Dios nuestro Señor, sino a quedarnos en nuestro pecado. Pero hay una "tristeza según Dios que produce firme arrepentimiento" (2 Cor 7, 9-13), enojo consigo mismo, disculpas frente a Dios… y frente a los demás, afectados por nuestro "pecado".

Las reglas de discernir de san Ignacio nos ofrecen muchas descripciones de uno y de otro efecto (el del buen espíritu y el del malo); la vida de los santos o los apuntes espirituales de personas espirituales nos ofrecen muchos ejemplos concretos de esta variedad de espíritus, "que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" (EE 32). Leyendo las reglas de discernir ignacianas y estos "apuntes" y, reflexionando sobre nuestra propia experiencia, iremos cayendo cada día más en la cuenta de esta "lucha interior de espíritus" en nuestra conciencia.

¿Cómo prepararnos para la dirección espiritual? Una manera sencilla es escribir. Hay personas que hacen oración escribiendo. Pero si la oración la hacemos leyendo la Escritura o rezando oraciones vocales (salmos… o la Liturgia de las Horas) nos conviene, después de la oración, ponernos delante de un papel en blanco y escribir lo que recordamos de nuestra oración: los buenos sentimientos que hemos tenido, las "tentaciones" que hemos experimentado (distracciones, "broncas" —por los ruidos que hacen los que nos rodean, etc.—, interrupciones de nuestra oración para escribir algo ajeno al tema de oración o para preparar un trabajo que luego debemos hacer…). Al escribir lo que ha pasado por nuestro interior, nos objetivamos y nos vemos a nosotros mismos con más claridad. Lo mismo debemos hacer en nuestros exámenes de conciencia, en nuestros retiros mensuales o semanales, etc. Luego, cuando llega el momento de visitar al director espiritual, basta tomarse un momento para ver qué, de todo lo que hemos escrito desde la última visita, hemos de decirle en esta nueva visita. Lo mismo hemos de hacer

cada vez que debemos tomar una decisión: en estos casos se debe escribir en un papel las dos alternativas u opciones, entre las cuales debemos decidir (voy… o no voy; acepto tal trabajo que se me ofrece… o no lo acepto; hablo con mi superior o superiora, para representar lo que siento… o no lo hago…). Luego, se subdividen ambas alternativas u opciones contradictorias, de un lado se escribe las razones o mociones a favor y de la otra, en contra.

Es necesario, antes de escribir, sentir verdaderamente la indiferencia o mejor, la preferencia, a toda costa y cueste lo que costare, por la voluntad del Señor, sea cual fuere mi repugnancia (o inclinación) en contra (o a favor) de cualquiera de las alternativas: sin esta (mal llamada) "indiferencia" (porque en realidad se trata de preferir la voluntad de Dios a cualquier sentimiento —positivo o negativo— personal), no conviene escribir nada, porque sería "sospechoso". Luego de haber escrito, hay que tratar de descubrir dónde se manifiesta, más evidentemente, una "tentación": como se suman las razones a favor de una opción o alternativa y las que están en contra de la otra (y viceversa), no importa dónde se escribe (si a favor de una alternativa u opción o en contra de la otra), sino que todo lo que se nos ocurre quede escrito en una de las dos columnas que se suman.

¿Cuándo consultar o conversar con el director espiritual? Como en el caso de las "reglas para ordenarse en el comer" (ahora se trata de ordenarse en la periodicidad de la conversación o entrevista espiritual, EE 217). Hay que tener muy en cuenta que "el enemigo de natura humana se hace como vano enamorado y quiere ser secreto y no descubierto". "Cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto; mas, cuando las descubre a otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias, mucho le pesa, porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada al ser descubiertos —en cuenta de conciencia— sus engaños" (EE 326). En período de desolación, el solo abrir su conciencia ayuda: el guía espiritual puede ser que no tenga nada que decir que la misma persona desolada ya no sepa de antemano, pero el sólo abrirse a otro nos objetiva.

La Discreción Espiritual

"Presupongo ser tres pensamientos en mí" (EE 32): San Ignacio lo explica: "*Es a saber, uno propio mío y otros dos que vienen de fuera". Explicando mejor qué quiere decir con esto último, añade que —de estos dos— "uno viene del buen espíritu y el otro del malo*" (EE 32). Más adelante, hablando del escrúpulo, dice que hay dos: uno que "llaman vulgarmente escrúpulo, que procede de nuestro propio juicio y es juicio erróneo y no escrúpulo" (EE 346); otro que viene "de fuera, cuando me parece que no he pecado y con todo siento en esto turbación: es a saber, en cuanto dudo y en cuanto no dudo. Y este tal es propiamente escrúpulo y tentación que el enemigo pone" (EE 347). Finalmente, en una de sus reglas de discernir, dice que hemos de "mirar y discernir el propio tiempo de la consolación, del siguiente, porque muchas veces en este segundo tiempo, la persona por su propio discurso o por el bueno o por el malo forma diversos propósitos" (EE 336).

¿Qué quieren decirnos estas distinciones tan sutiles? En primer lugar, habla de pensamiento o bien de escrúpulos o bien de propósitos; en otros lugares habla de mociones (EE 6), inclinaciones o afecciones (EE 16), inspiraciones, etc. que se pueden atribuir a tres "principios" —como dijo en EE 32—: el propio —que es sobre todo la libertad humana—, el bueno y el malo. Todo este mundo interior se distingue tanto de las palabras como de las acciones, aunque se manifiesta generalmente —para los que están fuera— en nuestras palabras y en nuestras acciones. Decía a este respecto **san Gregorio de Nisa** (segunda lectura del martes de la Semana XII del tiempo ordinario): "Hay tres cosas que manifiestan y distinguen la vida del cristiano: el pensamiento, la manera de hablar y la acción. De ellas ocupa el primer lugar el pensamiento; viene en segundo lugar la manera de hablar, que descubre y expresa con palabras el interior de nuestro pensamiento; y, en este orden de cosas, el pensamiento y a la manera de hablar sigue la acción, con la cual se pone por obra lo que antes había pensado." Con la palabra "pensamiento" y otras similares (moción, sentimiento, afecto…) san Ignacio, pues, quiere llamar la atención sobre la existencia, en nosotros, de todo este mundo interior; pero no cualquiera, sino el que luego se manifiesta externamente en palabras y obras.

En segundo lugar, san Ignacio llama la atención sobre algo más: este mundo interior, o es libremente querido por nosotros —o sea, no es sólo "sentido" sino también "consentido"—, o es "padecido" por nosotros, al provenir originariamente del bueno o del mal espíritu. Como dice la Escritura: "Él fue (Yahveh) quien hizo al principio al hombre y lo dejó en manos de su libre albedrío" (Ecli 15, 14-17) o, como dice en otro lugar: "Mira, Yo (Yahveh) pongo hoy delante de ti vida y muerte, bendición y maldición" (Deut 30, 15-20). El Nuevo Testamento habla de "dos caminos" que están ante nosotros (Mt 7,13-14). Aquí sobre todo se subraya la libertad que tenemos frente a la gracia o tentación. Como san Ignacio dice: lo que "sale de mi mera libertad y querer" (EE 32). Pero, además de la libertad —que nos viene de dentro, diríamos— están los "otros dos —pensamientos— que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" (EE 32).

Estos "pensamientos que vienen de fuera" son los que interesan en Ejercicios. Como ha dicho antes san Ignacio: "*Mucho aprovecha que el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos y pecados del que los recibe los ejercicios, ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen*" (EE 17). Porque si el que da los Ejercicios no fuera "informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen" al que hace los Ejercicios, no le podría dar los "espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima así agitada". En cambio, los Ejercicios podrían perfectamente hacerse aunque el ejercitante no se confesara con quien le da los Ejercicios. Más aun, san Ignacio dice, en su Directorio autógrafo (n. 4), que "mejor es, pudiendo, que otro le confiese —al ejercitante— y no el que le da los ejercicios".

Pero ¿basta considerar estos "dos pensamientos que vienen de fuera"? (EE 32). ¿No se da otro que viene, no de nuestra libertad —si consentimos a los que "vienen de fuera"—, sino de nuestra naturaleza, temperamento, psicología o carácter… o como quiera llamárselo? Sí, se da; y la psicología —sobre todo la moderna— ha desarrollado su estudio, y no puede ser negada su existencia (¡como tampoco la negaron los monjes del desierto!). Pero entonces, ¿qué…? Una primera respuesta podría ser: sí, existen, pero no nos interesan. Serían como "neutros" en el orden del bien y del mal moral o espiritual o problema de los "dos caminos" (Mt 7, 13-14). Pero no sería una buena y adecuada respuesta, porque influyen en nuestra vida moral o espiritual. La segunda respuesta es que nos interesan, no por su origen —este es competencia del psicólogo o del médico y el espiritual no debe meterse en él, porque sería meterse en "camisa de once varas" porque no es su competencia, sino por su "sentido" espiritual o moral, que es su competencia.

La manera de hablar de san Ignacio, como si, enfrente de mi libertad personal, sólo hubiera dos espíritus que vienen de fuera, es una manera sencilla e indirecta de afirmar que lo que importa no es el origen del pensamiento o moción, sino su sentido. Detenerse a estar seguro de su origen —natural o sobrenatural— es perder el tiempo. ¿Nos ayuda en nuestra vida espiritual? Debemos hacer lo que nos sugiere, como si viniera de Dios o del buen espíritu. ¿Es un estorbo en nuestra vida espiritual, que nos impide seguir por el buen camino? Debemos contradecirlo, como sí viniera del mal espíritu. Es una realidad esta "milicia" o "lucha" entre lo que nos dicta lo que no es Dios —sea nuestro natural, sea el mal espíritu— y lo que nos dicta el Señor. Dice **san Agustín**: "Contienden mis tristezas malas con mis gozos buenos y no sé a quién se ha de inclinar el triunfo. ¿Acaso no está el hombre en la tierra cumpliendo un servicio militar?" (Jb 7,1; 14,14). A veces, sin embargo, nuestra lucha es con el mal espíritu que nos ataca —como dice san Ignacio— "por donde nos halla más flacos y necesitados" (EE 327). Es decir, por nuestras debilidades psicológicas o temperamentales, de modo que nuestra tentación, que comienza por esas debilidades, se continúa y se acaba por la acción del mal espíritu. Y no podemos negar la posibilidad de esta realidad espiritual. Como decía Pablo VI: "Se sale de la enseñanza bíblica y eclesiástica quien se niega a reconocer la existencia del demonio" (Audiencia del 15 de noviembre de 1972).

Hoy, cuando se pone en duda la realidad demoniaca, es necesario hacer referencia a la fe constante y universal de la Iglesia y a su fuente más grande: la enseñanza de Cristo. En efecto, la existencia del mundo demoniaco se revela como un dato dogmático en la doctrina del Evangelio y en el corazón de la fe vivida. El malestar contemporáneo contra la existencia del demonio no pone en discusión un elemento secundario del pensamiento cristiano, sino que compromete la fe constante de la Iglesia, su modo de concebir la revelación y, en el punto de partida, la conciencia misma de Jesús. Al subrayar también hoy la existencia de la realidad demoniaca, la Iglesia no se propone ni retroceder a las especulaciones dualistas y maniqueas de otros tiempos, ni proponer un sustitutivo aceptable a la razón. Sólo quiere seguir siendo fiel al Evangelio.

Está claro que Jamás ha permitido al hombre descargarse de su responsabilidad, atribuyendo las propias culpas a los demonios. A este respecto, las enseñanzas cristianas, con valentía, no han dudado en defender la libertad y la grandeza del hombre y en hacer resaltar plenamente la omnipotencia y la bondad del Creador. Han condenado en el pasado —y condenarán siempre— la excesiva facilidad en aducir, como pretexto, una incitación diabólica. Han proscripto tanto la superstición como la magia. Han rechazado toda capitulación doctrinal frente al fatalismo y toda renuncia a la libertad frente al esfuerzo. Es más, cuando se habla de una posible intervención diabólica, la Iglesia deja siempre espacio, como en el milagro, a la exigencia crítica de la ciencia, independiente de la fe. En efecto, es fácil caer víctima de la imaginación o dejarse llevar de narraciones inexactas, torpemente transmitidas o abusivamente interpretadas.

Las reglas de discernir de la Primera semana (EE 313)

Son muchas las reglas de discernir ignacianas, además de las que se encuentran en el libro de los Ejercidos como "reglas de discernir de la Primera semana" (EE 313-327): por ejemplo, las de la Segunda semana (EE 328-336), las que son "para sentir y entender escrúpulos" (EE 34S-352), etc.; otras que están sueltas en el libro de Ejercicios, como la de la Anotación duodécima (EE 12) y la de la Anotación decimotercera (EE 13); y otras que se encuentran, por ejemplo en la correspondencia ignaciana, en el Diario Espiritual, etc.

En realidad, además del discernimiento que se hace por aplicación de una regla ignaciana —como las arriba indicadas— existe otro que llamaríamos de "discreción de los espíritus" y que se hace por un don o carisma o gracia, gratis data, que el Espíritu Santo concede a algunos. Diríamos que consiste en un instinto o luz particular que el Espíritu Santo comunica para discernir, en sí o en otros, de qué principio provienen los movimientos internos del ánimo, si del bueno o del malo. En este sentido, entienden comúnmente los santos Padres la gracia gratis data de la discreción de los espíritus, de la cual hablaría 1 Corintios 12,10. Y podríamos decir que este don o carisma consiste —como dice santo Tomás de la sabiduría— en tener conocimiento de los espíritus "según cierta connaturalidad" con los mismos y no por sus efectos en el ánima, como se hace en las reglas. Este don de la discreción de los espíritus es una gracia extraordinaria que Dios da según es su beneplácito. Sin embargo no hablaremos de él, sino del que se realiza por aplicación de una regla de discernir.

El título de estas reglas de la Primera semana dice que son "para, en alguna manera, sentir y reconocer las varias mociones que en el ánima se acusan: las buenas para recibir y las malas para lanzar; y son más propias de la Primera semana". ¿Qué quiere decir con esta última frase? Que también se las puede aplicar fuera de la Primera semana (desde la Segunda hasta la Cuarta; y también en la vida ordinaria, durante la llamada "Quinta semana"). Pero ¿qué quiere decir san Ignacio al mencionar la Primera semana? En primer lugar, llama tal al tiempo (o "semana", que puede durar más o menos de siete días) durante el cual se medita la materia de los pecados (EE 4); en segundo lugar, por la materia que se discierne, que es "grosera y abierta, así como mostrando impedimentos para ir adelante en el servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo" (EE 9); mientras que, en la Segunda semana, la "materia —que se discierne— es más sutil y más subida".

El título de estas reglas dice que estas ayudan "en alguna manera". ¿Por qué? Porque, además de leerlas, hay que tener en cuenta la experiencia —de uno mismo o de otros— y sólo así se las puede entender. En otras palabras, no basta leer la regla. Hay como un "juego dialéctico" —o "círculo hermenéutico"— entre tenor de la regla y experiencia. Claro que se necesita la gracia, sin la cual "no podemos nada" (Jn 15, 5). Pero así como san Ignacio sacó de su experiencia —propia o ajena— las reglas, nosotros no las podemos entender fuera de la experiencia. Y de aquí que la mejor manera de aprender a discernir es leyendo los apuntes espirituales o cartas de quienes han tenido experiencia y nos la han comunicado, para entender, en ellas, el sentido de las reglas de discernir ignacianas. Pero, aun así, si no se recurre a la propia experiencia —contemporánea con la lectura de las reglas o anterior a la misma— no se puede entender —ni mucho menos aplicar— las reglas de discernir ignacianas.

El título de estas reglas dice que son "para sentir y conocer las varias mociones: las buenas para recibir, las malas para lanzar". Se señalan así los tres niveles o etapas de un discernimiento de espíritus: el primero es "sentir", es decir, caer en la cuenta de que se tiene un "sentimiento" (EE 62,65…) o "pensamiento" (EE 17, 32, 33,34…) o "moción" (EE 6, 227…) o como quiera llamarse a la experiencia interior que se ha de discernir. El segundo es "conocer" su malicia o bondad espiritual (como diremos enseguida, no su origen, sino su "sentido"). En tercero y último

lugar, actuando en consecuencia del discernimiento que hasta el momento se ha hecho (o sea, recibiendo la buena moción y actuando según ella y rechazando tanto la moción como lo que ella me sugiere). Algunos, cuando hablan con el que le da Ejercicios, expresan los sentimientos o mociones que han tenido (alegría o tristeza, ánimo o desánimo, coraje o desaliento,…), pero no los juzgan: no se preguntan, como hizo Josué: "¿Eres de los nuestros —o sea, de Dios— o de nuestros enemigos?" (Jos 5, 13); y este juicio es importante porque, sin él, no se aprende a discernir. No se trata de conocer el "origen" y, de acuerdo con él, discernir si la moción es buena o es mala, sino de ver el "sentido". ¿Qué queremos dar a entender con esta distinción entre "origen" y "sentido"? Digamos que a san Ignacio no le interesa, cuando se trata del discernimiento de los "espíritus", el origen causal —eficiente— de las mociones que "se causan en el ánima" (como dirá en este mismo título de las reglas de la Primera semana): no se preocupa si la moción es causada por un mal espíritu o por el estado físico —objeto de la ciencia médica— o psicológico —objeto de la ciencia psicológica— del "paciente" que hace Ejercicios o tiene una experiencia espiritual. De aquí que el juicio espiritual ignaciano se superpone al juicio del médico o del psicólogo: en otros términos, no lo contradice. Puede, pues, suceder que el estado anímico del que tiene una experiencia espiritual se origine, en último término, en una enfermedad física (malestar en el hígado, en el estómago) o psicológica (estado depresivo, de angustia o de agresividad). Pero, a la vez, o estorba en el camino que lleva hacia Dios —y en tal caso es una mala moción— o ayuda en el mismo camino — y, en tal caso, es buena moción—. Y este sería su "sentido", cualquiera que sea su "origen" (espiritual, causado sobrenaturalmente por un mal espíritu o mal ángel, "enemigo de la naturaleza humana"; o físico, causado por una enfermedad, competencia del médico; o psicológico, causado por una enfermedad psíquica, competencia del psicólogo).

San Bernardo, en un célebre Sermón sobre la discreción o discernimiento de los espíritus, dice que, en ciertas ocasiones: "*A mi parecer, no es fácil Discernir si es nuestro espíritu (o nuestra enfermedad o física o psicológica) quien nos habla, o bien algunos de los ya mencionados (que, al decir de san Ignacio, 'vienen de fuera', EE 32). Mas ¿qué importa, para el caso, conocer la persona que nos habla (el propio 'espíritu' o un espíritu de fuera), constándonos ser pernicioso lo que nos dice? Si conocemos que es nuestro enemigo (y a veces se lo puede conocer por lo transitorio de su ataque, si resistimos bien a él, o por su Intensidad fuera de lo común, etc.), hay que resistirlo y rechazarlo varonilmente, como a tal; y si fuese nuestro espíritu (o nuestro estado físico o psicológico), vuélvete contra él, y lamenta con amargura de corazón que hayas llegado a tanta miseria y a tan ominosa esclavitud." Y lo mismo vuelve a repetir más adelante respecto del buen espíritu, es decir, "que no siempre es fácil discernir cuál de los dos es el que nos habla (el propio cuerpo o espíritu, o el buen espíritu que 'viene de fuera…'), ni hay peligro en ignorarlo*". San Bernardo, establece una relación original entre el propio espíritu (o enfermedad física o psicológica, no por el mero hecho de tenerla —cosa de la que no es culpable— sino por consentir en ella) y la confesión, pues dice: "*Si se trata de tu propio espíritu (que te induce al mal), deplóralo vivamente (no por el mero hecho de tenerlo, sino por consentir en él) y confiésate de haber consentido habitualmente a las sugestiones del enemigo*".

Resumiendo, diríamos que la regla fundamental del discernimiento ignaciano está dada en el Principio y fundamento, cuando se dice que "tanto ha de usar de ellas (las cosas sobre la haz de la tierra), cuanto le ayuden para su fin (o camino hacia Dios); y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impiden" (EE 23), si se entiende por "cosas" los sentimientos, pensamientos, mociones o espíritus, o como quieran llamarse los movimientos interiores o mociones que constituyen la experiencia de los espíritus. Finalmente, el título de las reglas de la Primera semana habla de "las varias mociones que en el ánima se causan".

En primer lugar, hay una variedad que consiste en la mera multitud de pensamientos, sin ningún juicio de valor sobre los mismos: es lo que advierte el monje Germán en la Colación I de

Casiano (capítulo XVI), cuando dice: "¿Cómo explicar, pues, que, aun a pesar nuestro, y, lo que es más, sin advertirlo, los pensamientos inútiles se deslizan en nosotros de una manera sutil y solapada, que no sólo constituye una gran dificultad rechazarlos, pero incluso tener conciencia de ello?" Y esta variedad se experimenta en las distracciones que nos asaltan en el tiempo de la oración retirada (sobre todo las distracciones "indiferentes"). Pero, en segundo lugar, hay una variedad que se reduce a una simple alternativa: como vimos antes, los sentimientos, pensamientos, mociones, afectos o como quiera llamárselos, o bien nos ayudan en el camino que llevamos hacia Dios, cumpliendo su voluntad, o bien nos impiden en ese mismo camino (y viceversa, cuando vamos por el mal camino). Este es el verdadero conocimiento de una moción o espíritu: como el "conocer a Dios", según Oseas (2, 22), no es un simple conocimiento intelectual, sino que implica amor, así también el "conocimiento" de las "varias mociones que en el ánima se causan" implica discernir si son buenas o malas y recibirlas en el primer caso y rechazarlas ("lanzar", dice san Ignacio) en el segundo caso.

Primera y segunda reglas (EE 314-315)

Estas dos primeras reglas de la Primera semana han sido agregadas a las restantes de la misma semana y tienen, además, cierta unidad, que es doble. Por una parte, tratan del actuar variado del malo y del buen espíritu, mientras que las restantes hablan de ese modo particular de actuar de los espíritus que se llama, en general, consolación y desolación. En segundo lugar, tratan del actuar "contrario modo" del malo y del buen espíritu (EE 314) en personas que, en su camino hacia Dios, van en sentido contrario. Como dirá en la regla séptima de la Segunda semana: las 'que proceden del mal en peor" y las que lo hacen" de bien en mejor" (EE 335).

Todo hombre es un caminante hacia Dios (un "peregrino", diría san Ignacio, que en su Autobiografía se llama a sí mismo, "el peregrino"). En este camino, o bien avanza seguro, o bien se desvía, o bien también, si se queda, retrocede (porque, en el camino espiritual —según toda la tradición— quedarse es retroceder).

El mal espíritu ayuda, en general, al que se desvía o se queda; el buen espíritu, en cambio, se lo impide. Por el contrario, el mal espíritu impide al que avanza y el bueno lo ayuda.

Esta "contrariedad" en las tácticas de un espíritu y de otro es una constante en todas las reglas ignacianas de discreción. Por esta contrariedad es más fácil discernir las mociones de uno y de otro espíritu cuando se las experimenta alternativa o sucesivamente y se puede comparar el efecto en nosotros de uno y de otro espíritu. En tales casos, la claridad que se tiene en discernir uno de los espíritus —el malo, por ejemplo— nos permite discernir mejor el espíritu contrario (en este caso, el bueno). Por ejemplo, es más fácil discernir que una tristeza que experimentamos es del mal espíritu, cuando se alterna, en el mismo sujeto, con una alegría que sabemos proviene del buen espíritu (o viceversa).

¿Cómo ayuda el mal espíritu al que se desvía o se queda y, como dijimos, retrocede?

Proponiéndoles —dice san Ignacio— "placeres aparentes": apariencia que consiste en ser falsos, en el sentido que son contrarios a la verdad propia del espíritu de Cristo o en que son propuestos por nuestra imaginación, como a continuación dice el mismo san Ignacio. En esta etapa de la vida espiritual, es importante conocer la idiosincrasia del mal espíritu, o sea, el uso que hace de nuestra imaginación, que es especialmente rica —como dice san Ignacio— en los "deleites y placeres sensuales" (o sea, en nuestro cuerpo y en los sentidos corporales). Pero hay que notar que también se dan deleites en el alma. Por ejemplo, los que son objeto de la "gula espiritual", cuando buscamos "las consolaciones de Dios", en lugar de buscar al "Dios de las consolaciones" y dejándolo de lado (EE 331-333).

E incluso los deleites sensuales y carnales también se pueden dar en almas santas y no sólo en pecadores empedernidos. Como dice san Pedro Fabro SJ, uno de los primeros compañeros de Ignacio cuando estaba en París estudiando con él: "Las tentaciones que entonces sentía eran sobre malas y feas imaginaciones de las cosas carnales (como dice la regla de discernir que estamos comentando, haciéndole imaginar "deleite y placeres sensuales"), por sugestión del espíritu de la fornicación" (Fabro, Memorial, 9).

¿Cómo impide el buen espíritu a los que se desvían —o se quedan y retroceden— en su camino hacia Dios?

"Punzándoles y remordiéndoles las conciencias": son dos palabras que, en el fondo —y en este contexto— significan lo mismo. La primera —el punzar, como se hace con un absceso purulento— es una metáfora que, unida a la otra palabra —remorder—, tradicional en la Iglesia, indica no sólo el remordimiento, sino también el alivio que la persona experimenta cuando se

deja llevar de esta inspiración del buen espíritu y deja de desviarse de su camino (o deja de quedarse, retrocediendo en el mismo camino).

"Por la sindéresis de la razón", añade san Ignacio: la "sindéresis" es una palabra que usaba la teología escolástica del tiempo de san Ignacio para designar un hábito de los primeros principios de la moral, que ahora se llama simplemente conciencia moral.
Es evidente que esta "sindéresis" —o, más simplemente, conciencia— no se refiere solamente a los diez mandamientos de la ley de Dios, sino a cualquier género de obligación, familiar, profesional o religiosa. El buen espíritu nos la recuerda, antes de obrar y, después de haber obrado contra cualquier obligación, nos hace sentir arrepentimiento o remordimiento, con el objeto de que volvamos por el mismo al buen camino o reiniciemos, con brío, nuestro caminar hacia Dios, allí donde nos habíamos detenido.

¿Cómo actúa el mal espíritu con las personas que van "de bien en mejor subiendo"? (EE 315 y 335).

La descripción del modo propio de actuar del mal espíritu es rica y abundante: mientras que en la primera regla de esta Primera semana la tentación se reducía a una sola cosa ("proponerles placeres aparentes"), aquí se indican varios sentimientos y mociones: tristeza y, a la vez, sentirse "mordido" por una inquietud o inquieto por falsas razones. "Morder": esta metáfora puede haber sido sugerida por el "remorder" de la regla anterior, que expresaba lo propio del buen espíritu con los que van "de mal en peor". Y lo mismo diríamos del segundo sentimiento, el de la tristeza: también el remordimiento de la regla anterior va acompañado de tristeza, pero es una tristeza muy distinta de esta, que lleva a la "muerte" y no a Dios (2 Cor 7, 8-11).

En la vida espiritual es importante captar esta diferencia fundamental entre el modo de obrar de uno y de otro espíritu, cuando se trata de personas que van en sentido contrario. El buen espíritu, con su "punzar y remorder", levanta el alma hacia Dios y la hace volver a él (Lc 15, 18-20: "Me levantaré e iré a la casa de mi padre"); mientras que el mal espíritu, con su "morder y entristecer", deprime, encierra en sí mismo y no deja pensar ni recordar la misericordia de Dios, más pronta a perdonar que a castigar.

Insistimos —por la importancia que tiene— en esta distinción entre el "punzar y remorder" de la primera regla de discernir de la Primera semana y el "morder y entristecer", de la segunda regla de la misma semana. En cualquier vida espiritual, por avanzada que sea, se cometen faltas. Como dice san Ignacio en una carta a san Francisco de Borja SJ: "*No sólo antes que en el obrar se reciban gracias, dones y gustos del Espíritu Santo, más aun venidos y recibidos tales gustos, venimos a desatarnos aun en pensamientos de poco momento, no sabiendo conservar tanto bien celestial. De modo que antes que venga tal gracia, ponemos impedimentos; y, después de venida, lo mismo. Yo para mí me persuado que antes y después soy todo impedimento; y de esto siento mayor contentamiento y gozo espiritual en el Señor nuestro, por no poder atribuir a mí cosa alguna que buena parezca; sintiendo una cosa —si los que entienden, otra cosa mejor no sienten—, que hay pocos en esta vida, y más echo, ninguno, que en todo pueda determinar o juzgar cuánto impide de su parte, y cuánto desayuda a los que el Señor nuestro quiere en su ánima obrar. Bien me persuado que cuanto más una persona será experimentada de humildad y caridad, que sentirá y conocerá hasta los pensamientos mucho menudos y otras cosas delgadas que le impiden y desayudan, aunque sean al parecer de poco o casi ningún momento, siendo tan tenues en sí*" (Obras completas de san Ignacio, Carta 26 y 40).

Ante tales faltas ("impedimentos, pensamientos mucho menudos y otras cosas delgadas que le impiden y desayudan", etc.), puede sentirse el remordimiento; pero también puede experimentarse el "morder y entristecer". Hay, pues, que estar vigilante: cuando experimento que "soy todo impedimento", no debo dejarme envolver por "la tristeza que lleva a la muerte" (2 Cor

7, 10), sino buscar la que lleva "a la vida" (v. 9 y 11); no dejarme detener por el "morder y entristecer" propio del mal espíritu, sino llegar al "punzar y remorder", propio del buen espíritu, que nos levanta y nos lleva hacia Dios.

¿Cómo actúa, en estas mismas personas que "van de bien en mejor", el buen espíritu? Y lo que hace el buen espíritu es —dice san Ignacio— "dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud"; su objetivo es "para que (la persona que va "de bien en mejor…") proceda adelante en el bien obrar".

"Dar ánimo y fuerzas" es —junto con la nota final de la "quietud"— tal vez la fundamental de la acción del buen espíritu en un caminante que marcha derechamente y sin detenerse hacia Dios.

"Inspiraciones" es como el contenido —digamos, intelectual—: a dónde nos lleva (como dice en EE 318) el buen espíritu. Finalmente, la "quietud": ya dijimos que este estado de ánimo es, junto con el "ánimo y fuerzas", lo fundamental de la acción del buen espíritu en una persona que "va de bien en mejor"; mientras que lo más propio del mal espíritu en estas mismas personas es el "inquietar con falsas razones, para que no pase adelante".

En síntesis, si quisiéramos resumir la segunda regla de la Primera semana teniendo en cuenta la primera, diríamos que el mal espíritu alienta a los que van "de pecado (actual o capital) en pecado (actual o capital)" y desalienta a los que van "de bien en mejor en el servicio de Dios nuestro Señor". El buen espíritu procede en forma "contraria", desalentando, mediante "la sindéresis de la razón" (o conciencia) a los unos, y alentando —con "ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud"— a los otros. Y lo más importante es discernir el desaliento que provoca el mal espíritu —el "morder y entristecer" de la segunda regla—, del "punzar y remorder" de la primera regla, notando que el desaliento del mal espíritu nos deprime y encierra en nosotros mismos, mientras que el "punzar y remorder" nos levanta hacia Dios.

Tercera y cuarta reglas (EE 316-317)

Estas dos reglas de discernir de la Primera semana son la descripción —y no una definición, por género y diferencia específica, como se dice— de la consolación y de la desolación espirituales: experiencias a las que san Ignacio atribuía una importancia capital en toda vida espiritual y que decía —en su Directorio autógrafo de los Ejercicios— que "débese bien declarar" (n. 11).

Primero la consolación espiritual, de la que dice: "Llamo consolación cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene el ánima a inflamarse en amor de su Creador y Señor y, consiguientemente, ninguna cosa creada sobre la haz de la tierra puede amar en sí misma, sino en el Creador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivadas por el dolor de sus pecados o por la pasión de Cristo nuestro Señor, o por otras causas derechamente ordenadas a su servicio y alabanza. Finalmente llamo consolación todo aumento de esperanza, de fe y de caridad, y toda alegría interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, aquietándola y pacificándola en su Creador y Señor" (EE 316).

La regla propone tres descripciones sucesivas ("cuando en el ánima se causa…" "cuando lanza…". Finalmente, "todo aumento…"), ninguna de ellas es exhaustiva y tampoco su conjunto. Más aún: en el Directorio autógrafo de los Ejercicios agrega otros elementos que pertenecen también a la consolación: paz interior, alegría espiritual, elevación de mente, que son todos dones del Espíritu Santo (n. 11); poco más adelante, en el mismo Directorio añade, por ejemplo, "todo movimiento interior que deja al ánima consolada en el Señor nuestro" (n. 18). Aún hay otra enumeración en una carta a **sor Teresa Rejadell**, cuando —diciéndole que hay "dos lecciones que el Señor acostumbra a dar o permitir. La una da, la otra permite"—añade que: "La que da es consolación interior, que echa fuera toda turbación y trae a todo amor del Señor; y a unos ilumina, a otros descubre muchos secretos. Finalmente con esta divina consolación todos los trabajos son placer y todas las fatigas descanso. El que camina con este fervor, calor y consolación interior, no hay carga tan grande que no le sea muy dulce" (San Ignacio, Carta 5).

Hay todavía otra enumeración, cuando san Ignacio le pondera al duque de Borja "los santísimos dones y gracias espirituales": "*Los cuales entiendo ser aquellos que no están en nuestra potestad el traerlos cuando queremos, mas son puramente dados por quien da y puede todo bien: así como son crecimiento de gozo y reposo espiritual, impresiones e iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones. Sin ellos, todos nuestros pensamientos, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas y por eso se deben buscar para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que deseemos tales dones o parte de ellos cuanto nos pueden ayudar a mayor gloria divina*" (Carta 45).

Finalmente, aun habría otra descripción que se obtendría negando los términos de la descripción de la desolación que enseguida veremos. La misma abundancia de enumeraciones descriptivas de la consolación deja entender la importancia que san Ignacio le daba a este fenómeno que llama consolación espiritual. El epíteto con que san Ignacio caracteriza la consolación, diciendo de ella que es "espiritual", nos dice la parte que tiene el espíritu en ella; pero no basta si, a la vez, no participa el cuerpo; o sea, si no es total, de cuerpo, alma y espíritu. Lo notamos por la mención que san Ignacio hace de las lágrimas que, si no se dan en el cuerpo, no serían lágrimas; y por otros efectos que señala en el cuerpo. De modo que la consolación se llama "espiritual" porque comienza en el espíritu, pero si no pasara de alguna manera al cuerpo, no sería la consolación que san Ignacio llama espiritual.

En cualquiera de las tres descripciones que san Ignacio hace en sus Ejercicios, se nota la presencia de "su Creador y Señor", "del Creador de todas ellas", de "Cristo nuestro Señor" y de "su Creador y Señor", como si con ello quisiera decirnos que en toda consolación

verdaderamente espiritual se da una referencia explícita a Dios; más aun, a Cristo nuestro Señor, alrededor de quien giran los Ejercicios. Esto no quiere decir que en ellos no se hable de todas las tres Personas divinas (EE 106,107 y 108) o del Padre (EE 54 y passim) o del Espíritu Santo (EE 203, etc.), sino que la presencia del Hijo encarnado, en quien —como dice san Ignacio en una "catequesis"— "son el Padre, el Hijo y el Espíritu", tiene un lugar de excepción en la redacción cristo- lógica y cristocéntrica de los Ejercicios.

La desolación: "Llamo desolación todo lo contrario de la tercera regla (de la consolación espiritual), así como oscuridad del ánima, turbación en ellas, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud con varias agitaciones y tentaciones, moviendo a falta de fe, sin esperanza, sin amor, hallándose la persona toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Creador y Señor. Porque los pensamientos que salen de la consolación (indicados en la regla anterior) son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación" (EE 317).

Tampoco esta descripción pretende ser exhaustiva —a pesar de su indudable riqueza—, porque en el Directorio autógrafo san Ignacio dice que "la desolación es guerra contra paz, tristeza contra alegría espiritual, esperanza en cosas bajas contra esperanza en las altas, así mismo amor bajo contra el alto, sequedad contra lágrimas, vagar la mente en cosa bajas contra la elevación de la mente" (n. 12). Poco más adelante añade "desconfianza, falta de amor, sequedad, etcétera", donde este último "etcétera" indica, bien a las claras, que tampoco esta descripción pretende ser exhaustiva. En la carta a **sor Teresa Rejadell** nos dice: "*Nuestro común enemigo pone todos los inconvenientes posibles, poniéndonos muchas veces tristeza sin saber nosotros por qué estamos tristes, ni podemos orar con alguna devoción, contemplar ni aun hablar de cosas de Dios nuestro Señor con sabor o gusto interior alguno; que no sólo esto, más nos trae pensamientos como si del todo fuésemos de Dios nuestro Señor olvidados; y venimos en parecer que en todo estamos apartados del Señor nuestro; y cuanto hemos hecho y quisiéramos hacer, que ninguna cosa vale; y así procura traernos en desconfianza de todo; y así veremos que se causa en nosotros tanto temor y flaqueza, mirando en aquel tiempo demasiadamente nuestras miserias, y humillándonos tanto a sus falaces pensamientos*" (Carta 5). Una de las características más notables de la desolación es la ausencia de Dios (como en la consolación lo era su presencia) y es el mayor sufrimiento que nos causa, porque, cuando sentimos que estamos con Dios nuestro Señor, nada nos puede resultar penoso. No dice san Ignacio que la desolación se sienta también en el cuerpo, pero es obvio que sea así, por la contradicción que tiene con la consolación. Al menos, da una visión tétrica de toda la vida.

En la redacción más primitiva del directorio autógrafo de los Ejercicios —se llama así, no por ser una copia de manos de san Ignacio, sino por ser una copia en castellano que tiene correcciones hechas por el mismo santo con su propia letra—, en las reglas cuarta (EE 317) y octava (EE 321), hay sendas tachaduras. En la primera de ellas, donde se citaba la regla inmediatamente anterior, se tacha "primera" y se escribe "tercera"; en la segunda tachadura, se tacha "cuarta" y se escribe "sexta". ¿Quiere decir que la numeración ha sido alterada? En la actual regla segunda se habla de "entristecer" como acción propia del mal espíritu y, en la actual regla cuarta, se habla con frecuencia de la "tristeza" como uno de los miembros o partes o sentimientos que salen de la desolación. Lo mismo en otros sentimientos, que en las dos primeras reglas actuales se atribuyen al mal espíritu y en la cuarta se consideran como sentimientos que salen de la desolación. Es decir, los "pensamientos que salen de la desolación" son tales cuando se dan en forma intensa y durable; pero en grado menor y en forma transitoria, son "pensamientos" (EE 32) con los que el mal espíritu procura "poner impedimentos para que la persona no pase adelante" en el camino espiritual (EE 315).

Así se explicaría que san Ignacio fuera tan parco y poco explícito al hablar, en las actuales reglas primera y segunda, de las tentaciones del mal espíritu: ya había hablado de ellas en la regla que ya estaba escrita —la regla cuarta— cuando estaba escribiendo esas dos primeras reglas actuales,

con la diferencia de que es desolación cuando es intensa y durable y simple tentación cuando es menos intensa y transitoria. Lo mismo diríamos de las gracias o mociones del buen espíritu: dichas gracias ya estaban en la actual regla tercera, pero aquí —tratándose de la consolación— cuando son intensas y durables; y son simples gracias o mociones del buen espíritu cuando son menos intensas y transitorias. De modo que, a las dos características de la consolación o desolación que dimos al comienzo —presencia o ausencia del Señor y participación del cuerpo-, ahora añadimos otras dos: ser intensas y ser durables o permanentes en el tiempo.

Terminamos diciendo que las reglas primera y segunda serían como un caso particular de las reglas tercera y cuarta, o sea, la aplicación al caso particular de los que "van de pecado en pecado" y "de bien en mejor", de las gracias y tentaciones que, cuando son intensas y durables, se llaman consolación o desolación. Como caso particular han sido añadidas al texto después de la redacción de las que entonces eran primera y segunda regla de discernir.

Reglas de la quinta a la novena (EE 318-322)

Estas cinco reglas, que siguen a la descripción de la consolación y desolación espirituales, tienen de común el ser consejos ignacianos para cuando estamos en desolación: señal de la importancia que este estado espiritual tiene, a los ojos de san Ignacio; hasta el punto de que incluso las dos siguientes reglas —la décima y la undécima—, aunque comienzan a hablar de la consolación, vuelven a hablar —diríamos, "obsesivamente"— de la desolación.

La regla quinta de discernir nos da un consejo y nos explícita su fundamento. El consejo es: "*Nunca hacer mudanza (cuando estamos en desolación), mas estar firme (insiste en lo mismo, pero en forma positiva) y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación*" (EE 318).

La regla o consejo es absoluto: "nunca hacer mudanza… siempre estar firme"; y se refiere a la mudanza en la determinación o propósito que tenía en el tiempo anterior a la actual consolación o en una anterior consolación.

El fundamento o razón es que "así como en la consolación nos guía más el buen espíritu, así en la desolación el malo". Por supuesto, no únicamente, porque en la consolación puede intervenir el mal espíritu (como en la regla octava de la Segunda semana, EE 336) y en la desolación el bueno; pero, de ley ordinaria, interviene más en la desolación el malo y en la consolación el bueno. Según sea el estado, nos aconseja más uno u otro espíritu: lo repetimos, "en la consolación… más el buen espíritu, y en la desolación (más, añadimos nosotros, para mantener la comparación) el malo". Pero, lo repetimos, no exclusivamente.

La sexta regla de discernir —una vez afirmada la anterior— agrega que "mucho aprovecha el intenso mudarse". Pero ¿cómo? ¿No decía antes que no había que hacer mudanza? Sí, pero en los propósitos, porque "mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación". Y esto, por ejemplo, en la oración —sobre todo en el examen de conciencia o de la oración, que es un modo peculiar de hacer oración— y en hacer penitencia. Así que, por un lado, firmeza en la determinación o propósito anterior; por el otro, alargarse —o sea, aumentar— "en la oración y meditación, en mucho examinar" (notemos esta ponderación, que se debe a la importancia que tiene, sobre todo en tiempo de desolación, el examinarse, sobre todo —como dirá en la regla novena— acerca de las "causas porque nos hallamos desolados", EE 322), y en algún modo (porque hay varios, como dirá en la Décima adición, EE 82-86: interna y externa; y, en esta, en el comer, en el modo de dormir, y en "castigar la carne, es saber, dándole dolor sensible") de "hacer penitencia".

En realidad, este triple consejo —oración, examen, penitencia— se reduce a uno solo: la oración, entendida en toda su amplitud, que comprende su forma tradicional y la del examen de conciencia (que, lo repetimos, es un modo de orar) y la de la penitencia (que, como dice en EE 87, es también una manera de pedir). Pero estos son sólo ejemplos, porque podríamos agregar, como modos del "intenso mudarse contra la misma desolación" que recomienda esta regla —como dice en la regla duodécima (EE 325)— el hacer "lo diametralmente opuesto de lo que el enemigo nos sugiere", como sería, por ejemplo: tratar de tener pensamientos alegres, cuando la desolación nos los trae de tristeza; hacer actos de confianza en Dios, cuando la desolación nos hace desconfiar de él, etc. Para esto, ayudarnos de jaculatorias que expresen la alegría o la confianza en Dios, etc., o frases de la Escritura que tengan para nosotros esos sentidos, experimentados cuando hemos estado en consolación o devoción.

La regla séptima añade, en la misma línea que acabamos de indicar del "intenso mudarse contra la misma desolación", que "considere cómo el Señor le ha dejado en prueba para que resista, pues puede…".

Este "poder" es muy importante recordarlo, sobre todo cuando uno está en desolación: "pues puede con el auxilio divino, el cual siempre (notemos la fuerza de este adverbio) le queda, aunque claramente no lo sienta". O sea, no se tiene el "sentir", pero se tiene el "poder", "porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa (que todo está en el orden del sentir la gracia, pero no en el de tenerla simplemente), quedándole con todo la gracia suficiente (o sea, que le basta) para su salud eterna" (EE 320).

Esta consideración acerca del poder que se tiene —aunque no se lo sienta— está en la línea del "intenso mudarse contra la misma desolación", porque lo primero que nos quita el mal espíritu en la desolación es la confianza en Dios y —ayudados por la gracia, la cual "siempre le queda"— en nosotros mismos.

Es también —tan importante como el considerar que se "puede"— considerar que "el Señor le ha dejado en prueba". Aunque la desolación sea —como luego veremos en la novena regla (EE 322)— "por ser tibios o negligentes" y sea un "castigo", todo castigo tiene, en el orden de la Providencia, el sentido pedagógico de sacarnos de nuestro desvío de Dios y volvernos hacia él. Como dice la Carta a los hebreos, no hay que echar en olvido "la exhortación que como a hijos os dirige: Hijo mío, no menosprecies la corrección del Señor, ni te desanimes al ser reprendido por él. Pues a quien ama el Señor, le corrige; y azota a todos ios hijos que acoge. Sufrís para corrección vuestra. Como a hijos os trata Dios, y, ¿qué hijo hay a quien su padre no corrige? Mas si quedáis sin corrección, cosa que todos reciben (o prefieren), señal de que sois bastardos y no hijos" (Heb 12, 5-8). Temamos, pues, más bien no pasar por este tipo de prueba o corrección pedagógica, ¡en lugar de temer la misma prueba! Tenemos que distinguir entre este tipo de prueba y la tentación: sólo el demonio tienta, mientras que Dios nos prueba: así Génesis 2, 17 es una prueba de Dios, mientras que Génesis 3 es la tentación de la serpiente.

Finalmente, el Señor me ha dejado, en la prueba, "para que resista". Nunca ponderaremos bastante la importancia que tiene, para san Ignacio, este "resistir". En el título de las reglas de discernir de la Primera semana dice que hay que "lanzar las malas mociones" (EE 313). En la Anotación decimotercera dice que hay que "hacer contra las tentaciones, porque no sólo se avece (o sea, se acostumbre) a resistir al adversario, más aun a derrocarlo" (EE 13). Y la razón la dará más adelante —en la regla duodécima de la Primera semana— cuando diga que, si no se pone "mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo lo diametralmente opuesto (a lo que la tentación sugiere) no hay bestia tan feroz sobre la haz de la tierra como el enemigo de la naturaleza humana en la prosecución de su intención con crecida soberbia" (EE 325).

La regla octava sigue en la línea de este resistir, pues dice que "el que está en desolación, trabaje por estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen" (EE 321). Siempre hay que hacer lo contrario de lo que el enemigo sugiere y, como en la desolación nos trae "vejaciones", debemos trabajar "para estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones".

"Paciencia": es una virtud que caracteriza al Dios de la alianza y al hombre que pasa por una prueba; en griego bíblico se expresa con la palabra hypomoné (de meno, habitar; e hypo, debajo), que significa aguantar, no huir sino aguantar el choque, el peso, soportar (o sea, portar o llevar) la prueba, el sufrimiento, la persecución. Para esto —termina san Ignacio— "piense que será presto consolado, poniendo las diligencias (indicadas en las reglas sexta, séptima y esta) contra la tal desolación". Este "pensar" es una petición ("Habla, Señor, que tu siervo escucha", como dice 1 Sam 3, 1 ss.) y, a la vez, confirma que la experiencia de la consolación tiene un lugar central y es punto de referencia en la espiritualidad ignaciana.

La novena regla nos dice que "tres causas principales (hay otras, que para san Ignacio tienen menos importancia) son por las que nos hallamos desolados" (EE 322).

La primera está en nosotros: "por ser tibios, perezosos o negligentes; y así por nuestras faltas se aleja la consolación" y quedamos en desolación. Consiguientemente, en nosotros está la solución: dejar de "ser tibios, perezosos o negligentes"; así volverá —¡pero no automáticamente!— la consolación. Y decimos "no automáticamente" y como por arte de magia, porque la consolación es una gracia o don del Espíritu, que no podemos merecer, por grandes que parezcan nuestros merecimientos, sino sólo recibir cuando Dios quiera y no antes (como veremos se dice a propósito de la tercera causa). Por consiguiente, lo primero que tenemos que hacer —cuando estamos desolados— es preguntarnos, sin angustia ni escrúpulo, si hemos sido negligentes, etc., en el servicio de Dios. Si después de un tiempo prudencial no descubrimos ninguna negligencia o pereza, debemos considerar las otras causas de la desolación.

La segunda causa es "para probarnos para cuánto somos y en cuánto nos alargamos, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias". Como dice en la Anotación decimotercera: "en el tiempo de la consolación, es fácil y leve todo servicio de Dios, pero en tiempo de la desolación, es muy difícil" (EE 13).

La tercera causa es "por darnos verdadera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros tener consolación espiritual (que se describe con algunos ejemplos o elementos de la misma), mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, atribuyendo a nosotros la espiritual consolación" (EE 322). Es decir que la desolación puede ser un remedio preventivo contra la vanidad que se atribuye a su propio mérito la consolación.

Reglas décima y undécima (EE 323-324)

Estas dos reglas, que siguen a las cinco que vimos, tratan ambas de la consolación; aunque de nuevo en estas se vuelve a hablar del que está en desolación, volviendo a dar un consejo que había dado en la regla séptima de discernir de la Primera semana (EE 324). Aunque el centro de la espiritualidad ignaciana es la consolación espiritual, san Ignacio sabe que la desolación es un "hecho" con el que hay que contar en toda vida espiritual sana y no deja de aconsejarnos, siempre que puede, cómo debemos habernos en la inevitable desolación espiritual "que después vendrá" (EE 323).

La regla décima de discernir es la primera que se refiere al "tiempo de la consolación", después de haber descripto, en la regla tercera, este tiempo: señal de que, para Ignacio, no se requieren muchos consejos para el tiempo de la consolación. "**El que está en consolación**", dice la regla: pero es una consolación de Primera semana, cuando la consolación se supone que sólo la causa el buen espíritu y por eso el consejo es breve y contundente; en cambio, cuando se trata de una consolación de Segunda semana, cuando "puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines" (EE 331), san Ignacio se extiende en dar consejos que abarcan desde la regla cuarta a la octava —ambas inclusive— de la Segunda semana (EE 332-336).

"Piense": no es un "pensamiento" (EE 32) o moción que "sale de la consolación" (EE 317), sino uno que se le pide al que está en consolación que ponga con su propia voluntad y entendimiento y que es, también, un ejercicio de memoria, de imaginación, etc. O sea, en último término es un ejercicio de corazón, ese centro radical de la persona concreta que expresa a todo el hombre.

¿Qué debe pensar? "Cómo se habrá en la desolación que después vendrá." "Después vendrá". No dice, como en la anterior regla octava de esta misma Primera semana, hablando de la consolación al que está desolado, que "será presto consolado" (EE 321), porque al que está en consolación le basta, para precaverse, saber simplemente que la desolación "después vendrá"; mientras que al que está en desolación le ayuda más saber que "será presto (o sea, en breve) consolado".

¿Con qué objeto debe pensar en la desolación venidera? Para tomar "nuevas fuerzas para entonces". En primer lugar, se trata de tomar "nuevas fuerzas": como quien toma aire, respirando profundamente, antes de volver a sumergirse, sabiendo que cuanto mejor se oxigene más volverá a poder nadar bajo el agua. Son, en realidad, fuerzas renovadas: es natural que en la consolación aumenten las fuerzas respecto del tiempo anterior a la actual consolación y que sean mayores para resistir a la desolación venidera.

En segundo lugar, dice san Ignacio que estas "nuevas fuerzas" son "para entonces", o sea, para la desolación venidera. Podría parecer que difícilmente el consolado puede prevenir el futuro, porque no lo conoce. Pero, en realidad, está siempre subyacente la constante apelación de san Ignacio a la contrariedad entre la acción del malo y del buen espíritu y entre la desolación y la consolación. El consolado no sabe, por supuesto, cómo será el futuro. Pero sí sabe que la desolación será contraria a la consolación y que esta ciertamente vendrá, porque es una "ley" en toda vida espiritual sana la alternancia entre consolación y desolación y entre gracia y tentación. Por eso, hará bien estribar fuerte en la consolación presente, sabiendo que el don divino aporta consigo sus defensas —o anticuerpos— contra sus propios enemigos, o sea, contra la desolación venidera y contraria.

En realidad, no se trata de imaginarse el futuro, sino simplemente pensar en la contrariedad que toda desolación venidera tiene con la presente consolación. Por último, recordaríamos —ampliando el alcance de esta regla décima de la Primera semana— lo que dijimos al comentar las reglas tercera y cuarta de la Primera semana: la descripción que san Ignacio hace de la

desolación sirve como descripción general de todas las tentaciones, cuando estas no son tan intensas y durables como para merecer el nombre de estado o tiempo de desolación.

Lo mismo vale de las gracias del buen espíritu: una descripción completa —si cabe— de todas estas gracias se halla en la descripción de la consolación espiritual, con sólo disminuir la intensidad de estos "pensamientos que salen de la consolación" (EE 317), considerándolos como transitorios. Consiguientemente, así como san Ignacio dice expresamente que "el que está en consolación, piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá", de la misma manera, quien experimenta una gracia, cualquiera que esta sea, piense cómo se habrá en la tentación venidera, que será contraria a la actual gracia.

La regla undécima de la Primera semana tiene dos partes claras de las cuales una —la primera— se refiere a la consolación y la segunda, de nuevo a la desolación. "El que está consolado, procure humillarse y bajarse cuanto puede": este también es un "pensamiento" que puede salir de la misma consolación; pero que, si no sale de ella, hay que procurarlo "cuanto uno puede". Por ejemplo, considerando la gran "consolación" que la Virgen experimentó durante la anunciación, san Ignacio ve "al ángel haciendo su oficio de legado o mensajero, y nuestra Señora humillándose y haciendo gracias a la divina majestad" (EE 108), como si el humillarse de la Virgen formara parte del mismo misterio o "consolación" de la anunciación. Para san Ignacio, para santa Teresa y, en general, para todo santo, la humildad en la vida espiritual tiene mucha importancia: sin ella no se puede avanzar con seguridad en dicha vida, porque toda gracia recibida puede convertirse, por la vanidad, en una falta. Ya la novena regla de la Primera semana, hablaba de la tercera causa de la desolación: "sintamos no es de nosotros tener consolación espiritual, más que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor; y porque en cosa ajena no pongamos nido, atribuyendo a nosotros la espiritual consolación" (EE 322).

Toda la tradición espiritual le da importancia, entre los "pecados capitales", a la vanidad. Testigo de ello Casiano quien, en sus Instituciones cenobíticas, dice que: "*Todos los vicios pierden su fuerza cuando los superamos, y el revés sufrido los hace más débiles cada día. Pero este vicio de la vanagloria, una vez abatido, se levanta y parece que cobra bríos mayores para la lucha. Se le creía eliminado y ahora renace más pujante y vigoroso de su muerte aparente. Las otras pasiones no acometen más que a aquellos contra los cuales han prevalecido en la pugna. Este de la vanidad o vanagloria, hace guerra mucho más encarnizada contra quienes le han vencido. Cuanto mayor ha sido la derrota infligida, con más vehemencia vuelve a la carga por la vanidad que ha causado el mismo triunfo*". De ahí la importancia que tiene el saber sacar humildad —sobre todo— de las gracias y consolaciones que Dios nos da, como aquí lo recomienda san Ignacio.

Pero san Ignacio aquí no sólo nos recomienda sacar humildad de la consolación y de la gracia recibida, sino que, además, nos dice uno de los medios que para ello hay: pensar "cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación". Dejado a sí mismo, cuando el Señor le quita su gracia intensa, el hombre es para poco; sería nada, si no contara con la gracia que san Ignacio llama "suficiente" (Jn 15, 5: "Sin mí, nada…").

La segunda parte de esta regla undécima de la Primera semana: "por el contrario —dice san Ignacio— piense el que está en desolación". Así como la desolación es contraria —en sus miembros, partes o elementos— a la consolación, lo que debe pensar el que está en desolación es contrario a lo que debe pensar el consolado. ¿Qué debe pensar? Pues "que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos los enemigos, tomando fuerzas en su Creador y Señor".

En realidad, este mismo consejo lo hemos visto en la regla séptima de esta Primera semana: señal de la importancia que san Ignacio le da, pues así lo repite en los Ejercicios, cuyo estilo es más bien parco y que no da mucho lugar a repeticiones inútiles. Notemos que dice que "puede

mucho": es una ponderación que tiene más fuerza si se tiene en cuenta el estilo —diríamos— de san Ignacio que, como acabamos de decir, es más bien parco en todas sus expresiones y medido en todas sus palabras. Vuelve a hablar de "la gracia suficiente", que no es la que en la teología escolástica de su tiempo se llamaba tal, sino simplemente la gracia que basta —como dice, "para resistir a todos los adversarios" (como decía nuestro Martín Fierro, "no pregunto cuántos son, sino que vayan saliendo")— y que se obtiene "tomando fuerzas en su Creador y Señor".

Resumiendo: la regla undécima es como una síntesis de todas las reglas vistas hasta ahora: el consolado debe pensar "cuán para poco es sin la tal gracia o consolación" y "el que está en desolación, que puede mucho tomando fuerzas en su Creador y Señor". Lo mismo vale, en su tanto, de cualquier gracia o tentación. Esta es una verdad que es fácil cuando se está consolado o con gracia, pero que se hace muy difícil durante la desolación o la tentación. Sin embargo, precisamente por esto, hay que creer en ella cuando se está en desolación o tentación. Por el contrario, cuando se está consolado o con gracia, no hay que dejarse engañar y atribuir, a sí mismo y sus propios esfuerzos, lo que sólo se debe a la consolación o a la gracia (EE 322, tercera causa de la desolación).

Reglas de la duodécima a la decimocuarta (EE 325-327)

Estas tres últimas reglas no se refieren a la desolación espiritual, sino simplemente a la tentación del mal espíritu pero, como dijimos con anterioridad, no es grande la diferencia entre una y otra. O sea, es cuestión de intensidad y duración. Por ejemplo, hay una tristeza a la que, por su intensidad y duración, se la llama desolación; y otra —que es un "morder y entristecer" (EE 315)- que, por falta de una u otra característica, es una simple tentación. De manera que seguimos hablando de la acción del mal espíritu, al que san Ignacio, en sus reglas llamadas de la Primera semana, da gran importancia, sea como simple tentación, sea como desolación.

La regla duodécima de discernir de la Primera semana parte de una comparación entre la actitud de una mujer de quien "es propio —como dice san Ignacio—, cuando riñe con algún varón, perder ánimo cuando el hombre le muestra mucho rostro; y, por el contrario, si el varón comienza a huir, la ira, venganza y ferocidad de la mujer es muy crecida; de la misma manera, es propio del enemigo…".

Lo importante no es la primera parte de la comparación, cuando san Ignacio se refiere a "mujer, cuando riñe con algún varón", sino su segunda parte, cuando deja la comparación y se refiere a lo que "es propio del enemigo" y que, por lo demás, había expresado lapidariamente antes de la comparación —aunque dentro de otra comparación— cuando dice que "el enemigo se hace flaco por fuerza y fuerte de grado (o sea, si lo dejan)".

Por lo demás, en esta comparación no se trata de una mujer normal, que vive en paz y en armonía con el varón, sino de una mujer peleadora que quiere, en el terreno de los hechos, luchar y dominar al varón, al que sabe —en los hechos— más fuerte que ella y que sabe, por lo tanto, que sólo puede vencerlo si se muestra débil con ella. Así es como recurre al ardid de hacerse fuerte, cuando lo ve débil, y ceder ante él, cuando lo ve fuerte (lo que, en la literatura clásica, se llama "la fierecilla domada"). En otros términos, no es la mujer que alaba la Escritura, en Proverbios 31, 1-9 y en otros múltiples textos y cuya cumbre es la Virgen María, Madre de Dios y de los hombres, "la bendita entre todas la mujeres" (Lc 1,42).

Ya se dijo que "el enemigo se hace flaco por fuerza (a más no poder) y fuerte de grado (o sea, si lo dejan)": gran verdad es esta y que san Ignacio nos quiere aquí inculcar con fuerza —valiéndose, para ello, de una comparación con que nos llama la atención—: el mal espíritu es —por la gracia de Cristo— un débil que quiere aparentar que es fuerte y que se hace fuerte cuando nosotros nos mostramos débiles. No depende de nosotros el tener o no tener tentaciones; pero sí el que la tentación crezca, o bien se vaya: se entiende, con la gracia de Dios que, como vimos antes —regla séptima y regla undécima de la Primera semana—, siempre tenemos con nosotros. Es importante, en la vida espiritual, ser conscientes de la debilidad innata del mal espíritu, ya desde antes de su derrota completa por parte de Cristo nuestro Señor, pero mucho más después, y caer en la cuenta de que es nuestra flojera en resistirle lo que aumenta su poder sobre nosotros.

Esta regla duodécima de la Primera semana nos habla, pues, de la debilidad innata del mal espíritu. Pero, a la vez —implícitamente o por deducción— nos dice que todo aumento de la tentación es señal evidente de que no estamos resistiéndole bien al tentador. No la mera persistencia de la tentación, que puede depender de la providencia de Dios, que quiere que luchemos —a su ejemplo en el desierto y durante toda su vida (Lc 4, 13)—, sino su aumento, es señal de que no estamos resistiéndole bien al tentado, tal vez porque no le prestamos suficiente atención a la tentación y nos dejamos envolver por ella.

La regla decimotercera de la Primera semana, como la anterior, parte de una comparación —la del "vano enamorado"—; y si quisiéramos prescindir de la comparación, diríamos que el "enemigo de naturaleza humana… quiere y desea que sean recibidas (sus astucias y suasiones) y

tenidas en secreto; más cuando el que las padece las descubre a su buen confesor o a otra persona espiritual, mucho le pesa, porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, al ser descubiertos sus engaños manifiestos" (EE 326); pero el texto, aunque verdadero, perdería la fuerza que tiene junto con la comparación del "vano enamorado". Como en la regla anterior se trata de una situación conflictiva entre un hombre y una mujer: pero ahora la iniciativa la tiene el hombre y la posibilidad de deshonor, la mujer. El "vano enamorado" es un burlador, un falso, un calculador: más que el calor de la pasión, lo incita el frío placer burlón y cínico que busca la destrucción de la virtud ajena. El "enemigo de la naturaleza humana", que "trae sus astucias al ánima justa": es decir que tienta con cualquiera de las tentaciones que se han visto antes, en las anteriores reglas; pero es especialmente verdadero de las tentaciones que se verán en las reglas de la Segunda semana, que son tentaciones "debajo de especie de bien" (EE 10; ¡aquí sí que cuatro ojos ven más que dos!).

¿A quién hay que contarle esta la tentación? La enumeración que hace san Ignacio no carece de importancia. Dice que "a su buen confesor o a otra persona espiritual, que conozca sus engaños y malicias". No basta, pues, cualquier confesor, sino que sea "bueno"; y no basta cualquier persona, sino que sea —como el mismo confesor— "espiritual". Además, del confesor dice que sea "su confesor", lo cual implica no solamente que sea bueno y espiritual, sino que sea conocido como tal por la práctica de la confesión con él; como además habla de "otra persona espiritual", quiere decir —como indicamos poco más arriba— que el confesor también tiene que ser espiritual. ¿Qué significa, para san Ignacio, que una persona sea espiritual? Como dice poco después, que "conozca sus engaños (los del mal espíritu) y malicias". Porque puede haber personas a las que, por el tenor de vida, la oración, las penitencias, etc., se las llame "espirituales"; pero, si carecieran de este conocimiento —innato o adquirido, por don del Espíritu o por aplicación de las reglas de discernir ignacianas—, no sería la "persona espiritual" de la que aquí habla san Ignacio. Creemos, además, que —a pesar de todas las condiciones que aquí pone san Ignacio— a veces no es posible, de buenas a primeras, encontrar a esta "persona espiritual". En estos casos conviene probar hasta encontrarlo —como hacía santa Teresa—, pues la mera manifestación de las tentaciones —aunque la persona a la que se consulta no diga nada— hace disminuir su fuerza y resultan más claras para el mismo que las consulta. Estamos aquí entre dos frases de la Escritura: por una parte, "¡ay del solo!" (Ecl 4,10); por la otra, "si un ciego guía a otro ciego…" (Mt 15, 14). Y la solución la insinuamos antes: comenzar por lo mejor de que se disponga… hasta encontrar al que realmente es mejor. Y ahora la completamos: no debemos dejar de pedir al Señor que nos haga encontrar un buen confesor u otra persona espiritual, que "conozca sus engaños (los del mal espíritu) y malicias", no olvidando la promesa del Señor: "Pedid, porque todo el que pide, recibe" (Mt 7, 7-8).

La regla decimocuarta de la Primera semana parte también de una comparación. Esta vez, con "un caudillo que trata de vencer y robar". Y termina diciéndonos que "el enemigo de la naturaleza humana, rodeando mira en torno todas nuestras virtudes teologales, cardinales y morales; y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos" (EE 327).

El "caudillo" —como el mal espíritu—, "mirando las fuerzas y disposición del castillo (al que trata de "vencer y robar"), lo combate por la parte más flaca". O sea, no considera tanto sus propias fuerzas, cuanto las debilidades de su adversario. Esto, que un "caudillo" hace para ahorrar —o no malgastar inútilmente— sus propias fuerzas, tiene más sentido en el caso del mal espíritu, cuya única fuerza es nuestra debilidad. Como vemos, san Ignacio no pierde ocasión de decirnos que la debilidad innata del adversario —tema explícito de la regla decimo- segunda (EE 325)— encuentra su fuerza —primero en nuestro secreto, como dijo en la regla decimotercera (EE 326) y, luego, como lo dice ahora— en nuestra debilidad.

Pero no nos olvidemos de la gracia: "No habéis sufrido tentación superior a la medida humana [ayudada por la gracia]. Y fiel es Dios que no permitirá que seáis tentados sobre vuestra fuerzas [ayudadas por la gracia]; antes bien, con la tentación os dará el modo [con su gracia] de poderla resistir con éxito" (1 Cor 10, 13). De modo que, aunque de por sí somos débiles, como consecuencia del pecado original y de nuestros propios pecados personales, la gracia de Dios nos hace fuertes —lo suficiente, como vimos en la reglas séptima y undécima (EE 320 y 324)— frente al enemigo: "Vuestro adversario, el diablo —dice 1 Ped 5, 8-9—, ronda como león rugiente, buscando a quién devorar. Resistidle, firmes en la fe" (o sea, en la gracia de Dios). Ahora bien, si esta es la actitud del mal espíritu, ¿cuál debe ser la nuestra? La regla que estamos comentando no la dice explícitamente, pero fácilmente se deduce: debemos mirar "todas nuestras virtudes teologales (fe, esperanza, caridad), cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) y morales (religión, devoción, obediencia, paciencia, castidad, dulzura, humildad)"; y, donde nos hallamos más flacos y débiles, allí precavernos, previendo los ataques del "enemigo de la naturaleza humana". En términos ignacianos, diríamos que debiéramos llevar "examen particular" de nuestros principales defectos (EE 24-31).

¿Contamos con algún criterio para descubrir nuestro "lado flaco" o nuestro talón de Aquiles? SI: la frecuencia con que somos atacados, porque "por donde nos halla más flacos, por allí nos bate y procura tomarnos". Además, la frecuencia con que somos tentados podría Implicar un defecto temperamental, que puede ser nuestra cruz cotidiana. O puede ser también un hábito malo, adquirido por la repetición de actos negativos, que se convierte así en nuestra "segunda naturaleza" y que se hace, sin necesidad de tentación especial de nuestro enemigo, nuestra tentación cotidiana.

Título y primera regla de la Segunda semana (EE 328-329)

La segunda serie de reglas de discernir tienen algo de común con las reglas de la primera serie (EE 313-327) y algo propio o especifico, que las distingue de la primera serle y que se presenta ya en la primera regla (EE 329).

Dice su título que son reglas "para el mismo efecto" (es lo que tiene de común con las anteriores), pero "con mayor discreción" (esto es lo que tienen de específico y propio, que las distingue de la primera serie).

Lo común entre ambas series es que ambas son —como decía el título de las reglas anteriores (EE 313)— "para en alguna manera sentir y conocer… recibir… y… lanzar": o sea, como vimos antes, para discernir en los tres niveles de todo discernimiento, que son el de "sentir las varias mociones que en el ánima se causan"; el de "conocerlas" esas mociones, advirtiendo si son del bueno o del mal espíritu; y, en tercero y último lugar, "recibir" las que provienen del buen espíritu, haciendo lo que ellas nos dice, y "rechazar" las que provienen del malo, no haciendo lo que ellas nos dice y —más aun— haciendo lo contrario ("lo diametralmente opuesto…", como dice EE 325, generalizando el caso particular de la Anotación 13, en EE 13).

En otros términos, lo común es que son reglas de discernir, entendiéndose este discernir en toda su complejidad, es decir, en los tres niveles indicados del sentir la moción, conocer de dónde viene (o mejor, a dónde va, porque interesa más el sentido que el origen de la moción) y actuar en consecuencia, siguiendo la buena moción y rechazando —más aun, actuando contra— la mala moción.

¿Qué es lo propio o específico de estas reglas de discernir? Lo primero y fundamental es que son "con mayor discreción". O sea, así como en el título de las reglas anteriores se decía qué era "discernir" (como vimos, en los tres niveles indicados del sentir, del conocer su sentido y del actuar en consecuencia), ahora se agrega que la discreción es aquí "mayor". ¿Por qué?

En primer lugar, por lo que decía en la Anotación 9 y 10 (EE 9 y 10), porque la tentación que en general hay que discernir en la Primera semana es "grosera y abierta, así como impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo, etc." (EE 9); mientras que la tentación que, también en general, hay que discernir en la Segunda semana, es "debajo de especie de bien", EE 10, que "es materia más sutil y más subida" y que supone mayor discreción porque se trata de discernir una verdadera consolación de una falsa o aparente.

La persona que está en Primera semana —y que no se piensa que pase a la elección, propia de la Segunda semana (EE 18)— está comenzando su vida espiritual y no es "versada en cosas espirituales", como sucede con un principiante (EE 9); y a este tal no se le puede pedir mucha discreción, sino un mínimo de la misma. Por eso, san Ignacio dice que estas reglas "conducen más para la Segunda semana": no porque no puedan tener aplicación en la Primera semana de los Ejercicios (que es la etapa que versa sobre "la consideración y contemplación de los pecados", EE 4, materia que puede ser contemplada por una persona avanzada en la vida espiritual, como lo recomienda santa Teresa en las Moradas sextas, sino porque en esta segunda etapa de los Ejercicios —en que necesariamente se entra en elección o reforma de vida (EE 184)— es más propio que haya tentaciones cuyo discernimiento suponga "mayor discreción", sin negar, como vimos cuando comentamos las reglas de la Primera semana, que en esta etapa de elección o reforma de vida se puedan dar tentaciones abiertas, "así como impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo, etc." (EE 9).

Hasta aquí el título de estas reglas. Veamos ahora la primera de las mismas, en la que se dice —de un modo similar al que se usaba en las dos primeras reglas de la Primera semana (EE 314-315)—lo "propio de Dios y de sus ángeles en sus mociones y lo propio del enemigo" (EE 329).

Lo "propio de Dios y de sus ángeles es dar verdadera alegría (luego se advertirá explícitamente que hay una alegría falsa o aparente; ahora sólo se dice que es verdadera) y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce". Hay aquí también "contrariedad" entre la acción del buen espíritu (Dios y sus ángeles) y la acción del "enemigo" (que no lo es de Dios, sino nuestro): el uno induce "verdadera alegría y gozo espiritual" y el otro, "tristeza y turbación". Pero dicha contrariedad se da, además —y es más importante para estas reglas de la Segunda semana y lo que las caracteriza, porque la otra "contrariedad" también se da en la Primera semana—, entre la verdadera y la falsa o aparente consolación.

"Dar… quitando…": así como la consolación y la desolación son tiempos o estados de alma excluyentes mutuamente, así la moción divina o angélica y la moción demoníaca son mutuamente excluyen- tes. Hay personas que piensan estar simultáneamente en ambas mociones y no es así: sería, o bien un error de observación, o bien que, siendo personas con conciencias muy sensibles, guardan largo tiempo la impresión de una moción pasada.

"Dios y sus ángeles": en último término, siempre se trata de Dios, pero este puede usar del ministerio de sus ángeles, cuando quiere consolarnos. Es de notar que esta distinción es propia también de esta segunda serie de reglas, pues en la Primera semana sólo se hablaba del bueno y del mal espíritu.

En cuanto a lo "propio del "enemigo de la naturaleza humana" (EE 7), es el militar contra la tal alegría y consolación espiritual". Pero ¿cómo? Si se dijera que lo hace con la "tristeza y turbación" de la que ha hablado en la frase inmediatamente anterior, no estaríamos en las reglas de la Segunda semana, sino en las de la Primera semana, donde dice que "en las personas que van intensamente purgando sus pecados, propio es del mal espíritu morder, entristecer y poner impedimentos, inquietando con falsas razones, para que no pase adelante" (EE 315); y puede ser así, de manera que esta primera regla de la Segunda semana —que haría la transición con las reglas de la Primera semana— sería una repetición; y esta repetición se justificaría porque, como dijimos cuando comentamos las dos primeras reglas de la Primera semana, estas fueron añadidas cuando las otras ya estaban redactadas. Tenemos que interpretar las "razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias" —de las que aquí habla san Ignacio—, no como causas de "toda tristeza y turbación" —de las que ha hablado inmediatamente antes en esta misma regla— sino como causas de falsas consolaciones.

Esta segunda interpretación dice una verdad, pero también la dice la primera interpretación. Y que, si nos atenemos rigurosamente a lo que dice el texto ignaciano, sin preocuparnos de que aquí se repita algo dicho en las reglas de discernir de la Primera semana —por la razón que dimos: que las dos primeras reglas de la Primera semana fueron añadidas cuando las demás ya estaban redactadas—, la interpretación según la cual las "razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias" causarían "tristeza y turbación" podría ser la verdadera textualmente.

Del "enemigo es propio militar, trayendo razones aparentes" y pueden ser tales las que sólo aparentemente son verdaderas. Pero también pueden ser tales porque, siendo verdaderas en sí, por el contexto son "aparentes"; o sea, fuera de propósito. Estaríamos entonces en una tentación típica de la Segunda semana, "debajo de especie o apariencia de bien" (EE 10), cuando la verdad —y no sólo la falsedad— nos tienta. Porque no sólo la falsedad puede ser fuente de tentación, sino incluso la verdad, cuando la inspira y la aprovecha el mal espíritu: como dice san Pedro Fabro en su Memorial (n. 51): "Nuestro Señor no debe tener por bien reformar algunas cosas de la Iglesia según el modo de los herejes porque ellos, en muchas cosas, así como también los

demonios, dicen verdad (cf. Me 1, 24-25), no las dicen con el espíritu de la verdad, que es el Espíritu Santo." Lo mismo podría indicar san Ignacio cuando habla de las otras maneras de "militar el enemigo"; o sea, con "sutilezas y asiduas falacias": en todos estos casos se trata de una "apariencia" de verdad que se logra, o bien con "falacias" (que en él son "asiduas", o sea, frecuentes), como sucede cuando en una argumentación del "enemigo" la consecuencia es aparentemente verdadera, pero de hecho no se da. De modo que, aunque lo peculiar de esta regla no se daría —como dijimos antes— porque en ella se habla de una falsa consolación, se daría por hablarse de "razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias".

Es lo que sucede hoy en muchos libros de teología (cristología, eclesiología, sacramentos…) e incluso de espiritualidad, que olvidan el consejo que san Ignacio le daba a sor Teresa Rejadell, de que "es necesario conformarnos con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores y, lleno de toda humildad, porque el mismo Espíritu divino es en todo" (Carta 5). O como dice el Vaticano II, los que cuando escriben olvidan: "…que la sagrada tradición, la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los otros y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas" (DV 10).

Reglas de la cuarta a la séptima (EE 332-335)

Este conjunto de reglas de discernir de la Segunda semana se refiere, en general, a la consolación con causa que proviene del mal espíritu; salvo la última, que se vuelve a referir —como la primera y la tercera— a la acción de ambos espíritus —el bueno y el malo—, marcando sus diferencias (mejor dicho, su oposición o contradicción, como suele suceder en las reglas ignacianas de discernir, sean de la Primera, sean de la Segunda semana).

La regla cuarta de discernir de esta Segunda semana continúa el tema de la anterior, caracterizando la consolación "con causa" que proviene del "mal ángel", "que se forma —dice— "*sub angelo lucis"* (2 Cor 11, 14), de quien es propio entrar con la ánima devota y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima justa; y después, poco a poco, procura de salirse con la suya, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones" (EE 332).

En esta regla, dos afirmaciones son importantes: una es el comienzo de la tentación "debajo de especie de bien" (EE 10); la otra es que el mal espíritu procede, en este caso, poco a poco, no llamando la atención del tentado. En primer lugar, pues cuando el mal espíritu nos tienta "debajo de especie de bien", es propio de él "entrar con la ánima devota", es decir, "traer pensamientos buenos y santos, conforme a la tal ánima justa", para no llamarle la atención.

No comienza su tentación como lo hacía en la Primera semana, cuando tentaba "grosera y abiertamente" (EE 9), pues entonces lo hacía —lo acaba de decir— abiertamente "por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna" (EE 327), sino como ocultándose tras los "pensamientos buenos y santos" que se dan en "la tal ánima justa". En otros términos, le "da cuerda" al "ánima justa", disimulando sus "perversas intenciones", que sólo manifestará más adelante, cuando lo crea oportuno.

En segundo lugar, poco a poco, de estos buenos comienzos la lleva al "ánima justa" a sus "engaños cubiertos y perversas intenciones". Es decir, no la lleva a la persona espiritual a engaños manifiestos —como lo hacía en la Primera semana—, sino a sus engaños todavía "cubiertos", como es propio de las tentaciones sobre todo de la Segunda semana, "cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa" (EE 10). En otros términos, como en el comienzo, también en el curso de la tentación esta sigue siendo "debajo de especie de bien" y seguirá así hasta el final en que —como dirá en la regla siguiente— siempre hay manera de descubrir "sus engaños y perversas intenciones". De aquí la importancia que tiene la regla quinta de esta Segunda semana, que nos dice —encareciéndolo— que: "Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de Dios, pero si la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándole la paz, y tranquilidad y quietud que antes tenía (como "ánima justa' que es), clara señal es de proceder del mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna (y no tanto de Dios)" (EE 333).

Esta regla es muy importante, porque nos indica la única manera de detectar una tentación "debajo de especie de bien", que es doble: "o bien atender a qué nos lleva, o bien a cómo quedamos". ¿A qué nos lleva? Si es a "alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena", "señal es de proceder del mal espíritu".

El primer criterio de discernimiento es, pues, fijarnos en el término "objetivo" —diríamos— de "el discurso de los pensamientos" que, en el principio y en el medio eran buenos; pero que, al final, se demuestran "malos" porque acaban "mal" (aunque este mal sea solamente distractivo o menos bueno que lo que "el ánima antes tenía propuesto hacer"). Por ejemplo, eran "distractivas" o menos buenas— las "grandes noticias, grandes consolaciones espirituales que

cuando se iba a acostar, le venían, de modo que le hacían perder a Ignacio, en Loyola, mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir, que no era mucho" (Aut n. 26; nn. 54 y 82).

Si uno queda, después de la consolación "con causa" que trata de discernir, con algo que "inquieta o turba, quitándole la paz, que antes tenía", es señal de que ha intervenido el mal espíritu como "causa" de esa "consolación" que se trata de discernir.

La paz, la tranquilidad y la quietud son —como ya vimos en la Primera semana (EE 315 y 316)— señales —y las más seguras y constantes— del buen espíritu; y sus contrarios: enflaquecimiento en el camino del bien (EE 315), inquietud o turbación que quitan la paz —sobre todo cuando vienen después de la paz o quietud— son señales claras del mal espíritu (EE 317).

A veces se pueden dar ambas señales: la objetiva, a dónde lleva; y la subjetiva, cómo quedamos de ánimo. A las señales que estamos más acostumbrados es la de la "cosa mala" que nos lleva a la "consolación con causa" que nos trae el mal espíritu. Es la que tuvimos en cuenta durante la Primera semana, cuando éramos tentados "grosera y abiertamente, así como mostrando impedimento para ir adelante en el servicio de Dios nuestro Señor (EE 9).

Aquella señal a la que estamos menos acostumbrados es la de la "cosa distractiva o menos buena que la que el ánima tenía propuesta hacer".

La regla Sexta de esta Segunda semana nos dice: "Cuando el enemigo fuere sentido y conocido por su cola serpentina y mal fin a que induce —como acabamos de ver en la regla quinta—, aprovecha (para el futuro, y para poder enseñar a otros —porque el discernimiento se aprende no sólo para uno mismo, sino también para ayudar a los demás—) mirar luego el discurso de los buenos pensamientos que le trajo, y el principio de ellos (que fue bueno), y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que, con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños" (EE 334).

Uno de los frutos de un buen examen de oración o de conciencia es aprender a conocer mejor a nuestro enemigo, siguiendo sus pasos, sobre todo en las tentaciones "debajo de especie de bien", cuando entra "con la nuestra" y sale "con la suya".

La regla Séptima de la Segunda semana, vuelve a tratar —como en la regla cuarta de esta misma Semana (EE 332)— del comienzo de una tentación. Pero debemos preguntar si se trata de una tentación "debajo de especie de bien" o de cualquier tentación, también la de la "grosera y abierta", propia sobre todo de la Primera semana.

Si fuera esto último, esta regla séptima sería una repetición de las reglas primera y segunda de la Primera semana (EE 314-315). Pero no parece que sea así, sino que, como las demás reglas de la Segunda semana, sólo se refieren a las tentaciones "debajo de especie de bien". Sería una nueva manera de descubrir, en el mismo origen y no —como en la regla quinta (EE 333)— examinando "el discurso de los pensamientos", la tentación.

Esto supuesto, basta leer la regla para entenderla, pues dice: "En los que proceden de bien en mejor (esta expresión la volverá a usar en la regla segunda de la Primera semana, EE 315), el buen ángel toca a la ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja; y el malo agudamente y con sonidos e inquietud, como cuando la gota de agua cae sobre una piedra; y los que van de mal en peor (en la regla primera de la Primera semana usará la expresión equivalente de ir "de pecado mortal —actual o capital— en pecado mortal —actual o capital—", en EE 315), tocan los sobredichos espíritus contrario modo (siempre la contradicción característica, para san Ignacio, en el modo de obrar de uno u otro espíritu), cuya causa es la

disposición del ánima ser, a los dichos espíritus, contraria o semejante; porque —termina diciendo— cuando es contraria la disposición del ánima respecto del espíritu, entran los espíritus con estrépito y con sentidos (o sea, siendo sentidos), perceptiblemente; y cuando es semejante, entra con silencio como en propia casa a puerta abierta" (EE 335).

Reglas segunda, tercera y octava (EE 330-331, 336)

Las reglas segunda y tercera de la Segunda semana están relacionadas, porque la una trata de la consolación "sin causa" y la otra de consolación "con causa". La última regla de la Segunda semana trata de lo que llama san Ignacio el "tiempo siguiente" al "propio de la tal actual consolación (sin causa)". Por tanto, la regla segunda de la Segunda semana trata de la "consolación sin causa precedente", la cual —dice san Ignacio— "sólo es de Dios darla". Es propio del Creador —como tal— entrar, salir, hacer moción en ella (el ánima creada)" sin usar para ello de ninguna causa creada, sino inmediatamente.

Lo esencial de esta regla es entender el "sin causa". Significa cuando, "sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objetivo, viene la tal consolación"; y, para mayor abundancia, explica lo que sería "con causa", o sea, "mediante sus actos de entendimiento y voluntad".

Esta expresión no significa otra cosa que esto: se trata de una consolación que no ha tenido previamente, en el mismo sujeto que la experimenta, eso que se denomina "causa precedente".

¿Qué significa "Causa Precedente"? En primer lugar, "precedente", que significa algo que temporalmente precede —o antecede— a la consolación; y que, además, sea "causa" de la consolación. No se excluye el que haya sentimientos o pensamientos que precedan a la consolación, pero que no tengan nada que ver con ella. Ni tampoco se excluyen sentimientos o pensamientos que acompañen a la consolación o que "salen" de ella (EE 317). Ni, mucho menos —como se dirá en la regla octava— en "el tiempo siguiente" al "propio de la tal consolación ('sin causa') (EE 318). Antes de la consolación, no hay estos sentimientos o conocimientos (se entiende, "de algún objeto por el cual venga la tal consolación"). Pero durante la consolación —aun la exclusivamente divina, de la que trata en esta segunda regla de la Segunda semana— hay intensos sentimientos (o como dice la misma regla, "amor de la divina majestad" y otros, que ha expresado san Ignacio en la regla tercera de la Segunda semana, en EE 316) y, casi seguramente también, claros conocimientos, propósitos y consejos, etc.

¿Cómo podemos saber que el "previo sentimiento o conocimiento de algún objeto" es causa por la cual "venga la tal consolación"; o bien que no lo es? En general, diríamos que los sentimientos o conocimientos previos de algún objeto serán causa de la consolación que después vendrá si efectivamente tienen alguna relación con ella mediante algo más que su mera presencia, o bien que no son causa de ella, si no tienen esta relación especial.

El sujeto que experimenta la consolación debe recordar, no la consolación misma, sino el tiempo inmediatamente anterior: ¿qué hubo allí? Debe recordar qué pensaba, qué sentía en esos momentos previos; luego, si esos sentimientos y conocimientos previos están en el origen de esa tal consolación. ¿Fue por ellos que le vino?

Pero también debe preguntarse todavía si él mismo colaboró con esos sentimientos y conocimientos previos, poniendo algunos actos personales, conscientes, como quien medita o discurre o de cualquier manera trabaja (como dice la Anotación segunda, en EE 2, "por raciocinación propia, discurriendo y raciocinando por sí mismo") con ese material previo. En el caso de que recuerde que sí, que algo trabajó, tal vez concentrando en ellos su atención, etc., entonces debe ponderar si la tal consolación que se siguió fue proporcional y correspondiente a esos actos. Es decir, si efectivamente "mediante sus actos de entendimiento y voluntad" le vino "la tal consolación". Porque podría ocurrir que, en realidad, aunque había tales sentimientos y conocimientos y aunque él recuerda perfectamente haber colaborado, poniendo tales o cuales actos de entendimiento y voluntad, en realidad, la tal consolación que le vino no puede ser relacionada o atribuida —en su intensidad, contenido, etc.— a todo eso anterior.

Por tanto, ¿puede establecer el sujeto que experimenta una consolación, que hubo proporción y correspondencia entre la tal consolación y la que previamente en él ya se daba? Entonces eso previo es causa precedente; y la consolación tiene causa precedente —y de esto tratará la regla siguiente, la tercera de la Segunda semana (EE 331)—. Por el contrario, si comprueba que de ninguna manera se da esa proporcionalidad —en intensidad, contenido…— entre la consolación y lo que hubo —de su parte— antes, entonces se trata de una consolación "sin causa precedente" que "sólo es de Dios" y de la que trata la presente regla segunda de la Segunda semana. Porque, como dice san Ignacio en esta misma regla, "es propio del Creador (EE 15, 20, 38, 39, 316, 330, que a veces dice Creador y Redentor, en EE 229, y otras veces Señor y Creador, en EE 39, y la mayoría de las veces Creador y Señor, en EE 5, 15, 16, 20, 38, 39, 50, 52, 184, 316, 317, 324, 351, refiriéndose al mismo Cristo, cuyo oficio es —como dice EE 224— "consolar, comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros") entrar, salir, hacer moción" inmediatamente; o sea, sin la mediación de ningún sentimiento o conocimiento previo humano. Y está de más decir que ese juicio —sobre si hay o no "causa precedente"— sólo lo puede hacer el mismo sujeto que experimenta "la tal consolación" y que, el que da los Ejercicios, sólo puede oír… y callar, dejando "inmediatamente obrar al Creador con la creatura, y a la creatura con su Creador y Señor" (EE 15).

La regla siguiente, la tercera de la Segunda semana, dice que "con causa puede consolar así el buen ángel como el malo".

"Puede": no es que siempre suceda así, pero "puede" suceder y hay que estar vigilante, como lo explicará en todas las reglas que siguen a esta, hasta la octava inclusive, que trata de la posible intervención del "malo" en el "tiempo siguiente" a la de "la tal consolación" que fue de solo Dios (EE 331).

La regla explícita los "contrarios fines" que tienen uno y otro ángel: "El buen ángel, por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor —como ya lo ha dicho en la regla segunda de la Primera semana (EE 315)—; y el mal ángel para el contrario —siempre la contradicción entre uno y otro ángel, característica de todas las reglas de discernir de san Ignacio— para traerla al ánima a su dañada intención y malicia" (EE 331). Que el buen espíritu consuele al ánima ya estaba dicho desde el comienzo de las reglas de la Primera semana (EE 315). Pero que el mal ángel también lo pueda hacer es una novedad y la experiencia de todos los días lo confirma. No es una enseñanza original de san Ignacio, porque viene de la Escritura y recorre toda la tradición espiritual (cf. Casiano, Colación II, segunda conferencia del abad Moisés; por ejemplo, el capítulo V, a propósito del anciano Herón que, engañado por el demonio, se echó de cabeza en un pozo).

¿Cómo distinguir una y otra consolación, la que "con causa" proviene del mal espíritu, de la que proviene, también "con causa", del buen espíritu? Lo veremos en las reglas siguientes.

La Octava regla de esta Segunda semana, en la cual lo fundamental es la distinción entre dos tiempos de los cuales uno es el… "…propio de la actual consolación, del tiempo siguiente, en que la ánima queda caliente y favorecida con el fervor y reliquias de la consolación pasada (que fue sin causa), porque —añade san Ignacio— muchas veces en este segundo tiempo, por su propio discurso y a consecuencia de los conceptos o juicios, o por el buen espíritu o por el malo, forma diversos propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor y, por tanto, han de ser mucho examinados, antes que se Ies dé entero crédito ni se pongan en efecto (se entiende, los que se descubren provenir del mal ángel, porque los que provienen del buen ángel se pueden poner en efecto; y, en la medida que sean buenos, también los que provienen del propio discurso, con tal de no atribuirlos sin más a solo Dios)."

En las reglas de la Primera semana, en la consolación —que siempre es con causa— "nos guía y aconseja más el buen espíritu" (EE 318); si nos aconseja el malo, no es con consolaciones "falsas", sino con tentaciones o desolaciones. O bien somos "tentados" por nuestra "ligera condición" (EE 4) o entusiasmo desmedido, del cual es bueno prevenirse (ibid.). Aquí, en cambio, en estas reglas de la Segunda semana, el enemigo se disfraza y comienza también a dar consolación (EE 331) o añadir de lo suyo, después de la consolación sin causa (EE 336). Y las señales de este mal espíritu son las que ofrecen las reglas intermedias entre la segunda —de la consolación con causa— y la octava de esta Segunda semana, o sea, de la tercera a la séptima, que debemos comentar a continuación.

Nota: después de una consolación sin causa, por tanto, se pueden dar —sea a causa de la naturaleza del "vidente", sea como tentación del mal espíritu— fenómenos sensibles o imaginarios, que acompañan así a la consolación sin causa, pero que no provienen ni de Dios ni del buen espíritu. Y por eso san Ignacio hacía tan poco caso de estos fenómenos sensibles imaginarios, sin prejuzgar, sin embargo, de la verdad de las consolaciones o "visiones" sobrenaturales (esto, lo juzgaba por otros detalles, como la obediencia, la humildad, etc., que necesariamente acompañan toda consolación sin causa).

Variedad de espíritus

San Ignacio le daba gran importancia a las consolaciones y desolaciones (o, como hubiera dicho santa Teresa, a los "gustos" y a las "sequedades"). Pero antes de ver por qué, digamos qué se ha de entender bajo esos términos. Por de pronto, las experiencias notables que san Ignacio describe en sus Ejercicios: "Llamo consolación cuando viene a inflamarse en amor de su Creador y Señor. Asimismo cuando lanza lágrimas que la mueven a amor de su Señor; finalmente, todo aumento notable de esperanza, fe y caridad" (EE 316); "llamo desolación así como oscuridad del ánima, turbación, moviéndose a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda tibia, perezosa, triste y como separada de su Creador y Señor" (EE 317). Pero también se ha de entender, bajo los términos genéricos de "consolación-desolación", cualquier "variedad de espíritus" que tenga esos dos signos contrarios. En adelante, pues, aunque —por brevedad— sigamos hablando de "consolación" o "desolación", nos referimos también a cualquier variedad de espíritus, tan frecuente en nuestra vida de oración o de actividad apostólica (EE 6,8,9,17…).

San Ignacio ve, en esa dualidad de consolaciones y desolaciones, un camino —con bastante claridad— para conocer la voluntad de Dios (o sea, un camino para conocer los signos de Dios en nuestras vidas ordinarias. Véase, por ejemplo, EE, 176 o "segundo tiempo").

En primer lugar porque, como dice EE 318, "los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los que salen de la desolación". Por tanto, cuando estamos en consolación —se entiende, cuando es una consolación que viene de Dios o del buen espíritu—, podemos esperar que sea el Señor quien entonces nos inspira, mientras que cuando estamos en desolación quien más nos mueve es el mal espíritu. No es que en la consolación sólo hable el buen espíritu o que, en la desolación, sólo nos hable el mal espíritu. Sino que se trata sobre todo de "los pensamientos que salen", o sea, de los que forman parte de la misma consolación o desolación y aumentan la una o la otra.

Notemos, que la consolación que viene de Dios —o del buen espíritu—, "con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, por provecho de ánima; y el mal ángel para traerla a su dañada intención y malicia" (EE 331). De esta manera de conocer la voluntad de Dios "por experiencia de consolaciones y desolaciones" (EE 176) habla san Ignacio en su Directorio autógrafo, n. 18.

Hay una segunda manera de conocer, por consolación y desolación, la voluntad de Dios. San Ignacio nos habla de ella en el mismo Directorio que acabamos de citar (n. 21). Dice así: "Se podría usar de presentar un día (o durante una o más horas de oración) a Dios nuestro Señor una parte (o alternativa de elección) y otro día (o durante otra u otras horas de oración) la otra parte y observar adónde le da más señal Dios nuestro Señor de su divina voluntad, como quien presenta diversos manjares a un príncipe o señor y observa cuál de ellos le agrada." La "señal" (hoy diríamos "**signo de Dios**") podría ser una especial consolación, experimentada después de haber uno hecho el ofrecimiento indicado de uno de los términos de la alternativa (vida de perfección en consejos o sin ellos, en una institución o fuera de ella o tomar un cargo o no, ir a alguna parte o no ir, etc. O podría ser, por el contrario, una desolación, experimentada si se ofrece el término contrario al anterior. O viceversa, podría notarse primero la desolación, que se cambia en consolación cuando se toma el otro término como objeto de ofrecimiento al Señor: en un caso, este manifiesta su contento y en el otro, su desagrado.

Finalmente, puede hablarse de un "silencio" del Señor que es, para nosotros que estamos ofreciéndole un término de la alternativa de la elección, una confirmación negativa. Como dice el aforismo jurídico, el "que calla, otorga".

En otros términos, la confirmación del Señor —que san Ignacio dice que debemos buscar (EE 183 y 188)— puede ser doble: una, positiva y de la que con frecuencia se habla; otra, negativa (o interpretativa). La primera consiste en una paz que se siente y que va acompañada de uno o más pensamientos o mociones —como las indicadas por san Ignacio al describir, en EE 316—; la segunda es también una paz o tranquilidad, pero que no se siente —como la primera—, sino que más bien consiste en una ausencia de lucha o de desolación. Se le da tiempo al Señor, se le pide que manifieste su disconformidad y se queda en silencio; este silencio se puede interpretar como confirmación (el que calla —se dice— otorga).

La sucesión de consolaciones y desolaciones. San Gregorio Magno sobre el libro de Job dice: "Entonces su mujer le dijo a Job: ¿todavía perseveras en tu entereza? Pero él le dijo: si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?" (Job 2, 9-10). En estas palabras de Job, con las que responde a su esposa, debemos considerar principalmente lo llenas que están de buen sentido. Es un gran consuelo, cuando llega la adversidad, acordarnos de los dones recibidos de nuestro Creador. Si recordamos los dones divinos, no nos dejaremos doblegar por el dolor. Por eso dice la Escritura: 'Se olvidan los males (que pueden sobrevenir) en día de bienes. No se acuerda de la felicidad (recibida) en día de males' (Ecli 11, 25). En efecto, aquel que en el tiempo de los favores se olvida del temor de la calamidad, cae en la arrogancia por su actual satisfacción. Y el que en el tiempo de la calamidad no se consuela con el recuerdo de los favores recibidos, es llevado a la más completa desesperación por su estado actual. Hay que juntar, pues, lo uno y lo otro, para que se apoyen mutuamente. Asi el recuerdo de los favores templará el sufrimiento de la calamidad, y la previsión y el temor de la calamidad moderará la alegría que causan los favores. Por eso Job, en medio de los sufrimientos causados por sus calamidades, calmaba su corazón angustiado por tantos males con el recuerdo de los favores pasados, diciendo: "Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?" (Segunda lectura de la Liturgia de las Horas del lunes de la octava semana del Tiempo Ordinario).

Por eso san Ignacio, en sus Ejercicios Espirituales, nos dice que "el que está en desolación, trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen y piense que, así como ha estado antes en consolaciones, será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación" (EE 321); y "el que está en consolación, piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces" (EE 323). Es importante —como dice san Gregorio Magno, en su comentario a Job— el recuerdo de los bienes recibidos, porque uno de los efectos más constantes de la desolación es hacernos olvidar la consolación pasada. Más aun, lo primero que olvidamos es que "si la desolación viene después de la consolación, se puede interpretar la desolación como confirmación de la consolación anterior". ¿Por qué? Porque a veces la precede. Y por eso san Ignacio, al hacernos hacer repeticiones de las horas anteriores de oración, nos dice que las debemos hacer "notando y haciendo pausa en los puntos —o momentos— donde he sentido mayor consolación o desolación, o mayor sentimiento espiritual…"(EE 62; y lo mismo vuelve a decir en EE 118).

"El enemigo de natura humana" (cf. EE 7) parece que adivinara dónde podemos encontrar consolación o sentimiento fuerte espiritual. Entonces trata de adelantarse a la gracia y nos distrae con infinidad de pensamientos inútiles o nos turba y nos pregunta para qué estamos perdiendo tiempo en estos Ejercicios o nos recuerda todas las obligaciones y negocios que teníamos entre manos y que hemos abandonado para retirarnos a la soledad, etc. Por eso, en las repeticiones que hagamos durante nuestros Ejercicios Espirituales, debemos tener en cuenta las "desolaciones" que hemos podido experimentar en los anteriores momentos de oración, volver sobre ellos y ver si el Señor nos quería decir algo. Lo mismo deberíamos tener en cuenta en nuestra vida ordinaria, incluso fuera de la oración. Puede ser que un acontecimiento nos ponga en desolación (nos turbe o nos entristezca o nos desanime) y no haríamos bien tratando de olvidarlo (como se dice del avestruz, que esconde la cabeza en la tierra, para no ver el peligro… si es que el avestruz

hace esta tontería). Por el contrario, deberíamos considerarlo de cerca, por si en ese acontecimiento nos está esperando una gracia.

En una vida de oración el objeto de un examen de oración (EE 77) son tanto las consolaciones como las desolaciones: las primeras, para agradecerlas y no olvidarlas; las segundas, para volver sobre ellas en la repetición. En una vida ordinaria de actividad (familiar o religiosa, profesional o apostólica), el objeto de un examen de conciencia —hecho en un momento determinado del día o en cualquier momento— son también tanto las consolaciones como las desolaciones; o, como dice san Ignacio en EE 62, cualquier "mayor sentimiento espiritual". Y esto porque, si es bueno, nos conviene tratar de hacerlo crecer en nosotros; y si no es bueno (tristeza, desaliento, miedo o desánimo), para volver a pensar en el acontecimiento que lo causó y ver si allí nos está esperando el Señor.

"Será presto consolado" (EE 321)

San Ignacio le dice, a quien está en desolación, que "piense que será presto consolado" (EE 321). Y el "presto" quiere evidentemente decir que no se trata de consolación definitiva, que "ni ojo vio, ni oído oyó, ni al corazón del hombre llegó lo que Dios preparó" (1 Cor 2, 9, citando libremente a Is 64, 3), sino de una consolación anterior a la del "último día" (en la cual conviene, sin embargo, pensar también, porque las otras anteriores son su anticipo y pre-gustación).

El Salmo 126 (125) nos habla también de una consolación. Pero, a primera vista, es sólo pasada: "Cuando Yahveh hizo volver a los cautivos, entonces se llenó de risa nuestra boca. Entonces se decía entre las naciones ¡sí, grandes cosas hizo con nosotros Yahveh, el gozo nos colmaba!" (Sal 126 [125], 1-3). Toda la primera parte del salmo tiene sus verbos en pretérito perfecto. Los comentaristas ven en ello una acción cumplida: en el caso, la vuelta del exilio. Pero nos parece que el sentido del salmo puede ser otro. En primer lugar, la alegría que el salmo expresa es demasiado inmensa para ser la del retorno de sólo un "resto": no es propio del Antiguo Testamento el que Israel se sienta tan alegre por una recomposición tan parcial de la unidad perdida. Además, los profetas no se contentan con una unidad meramente nacional sino que, a partir del Segundo Isaías, hablan de una unidad universal, cuando incluso las "naciones" formarán parte del "nuevo Israel" de Dios (Visión universalista de Is 54, 14).

En segundo lugar, el tiempo "perfecto" puede significar una profecía: Israel tiene tanta esperanza que ve lo que espera como ya realizado. Así se explica mejor la petición del final de esta primera parte ("Haz volver, Yahveh, a nuestros cautivos"): el deseo que excita una promesa se expresa en una petición. Hay, pues, coherencia entre profecía (v. 1-3) y petición (v. 4). Los comentaristas bíblicos comparan la alegría de la restauración —o vuelta del exilio— con un sueño (v. 1: "como soñando nos quedamos"). Pero ellos no creían soñar, al contrario, la alegría era una verdadera realidad, la realidad plena. Para ellos el sueño era el sufrimiento; porque alteraba el ritmo normal de la realidad humana. El sueño —como la "noche" en san Pablo (Rom 13, 11 ss.)— es algo pasajero, por eso sirve para expresar las pruebas y las tribulaciones de esta vida. No es, pues, la realización de la esperanza de Israel la que se expresa con un sueño, sino todas las penas que terminan cuando llega la gran alegría, la alegría de los "últimos tiempos". Añadamos que el término hebraico "soñar" puede traducirse también por "verse libre de dolores"; en este sentido, se habla de la madre que, "cuando ha dado a luz al niño, no se acuerda del aprieto" (Jn 16, 20). La alegría que el salmista imagina no es calma —como la que nace de la ausencia de preocupaciones y de la presencia de las satisfacciones comunes— sino la exuberante y triunfal: recuerda la exultación de la liturgia antigua, antes del exilio, con cantos y danzas al son de instrumentos, con clamores que hacen retumbar la tierra (Núm 10, 5), con la alegría que causa la entronización del Rey-Mesías. Toda la sed de vivir de Israel, exacerbada por la muerte que con tanta frecuencia experimenta en su historia cotidiana, se calma con esta alegría: "como los torrentes del Négueb" (v. 4) esperan las grandes lluvias para llenarse, así Israel espera la definitiva alegría. Pero esto no excluye que el salmo celebre las alegrías o consolaciones anteriores, anticipo y pregustación de la alegría escatológica, definitiva, la de los últimos días. Lo que queremos decir con nuestra interpretación es que el Salmo 126 (125) significa en primer lugar la alegría o consolación de los últimos días —y no una alegría concreta, como la de la vuelta del exilio—; en segundo lugar —y consecuentemente— todas las demás alegrías y consolaciones que preceden a la última.

Existe un fuerte contraste entre la "consolación" y la "prueba" (recordar el "libro de la consolación" del Segundo Isaías, después del libro anterior y a partir del capítulo 40). Este contraste se expresa con la imagen de los hombres "que siembran con lágrimas" y que "al ir van llorando" (v. 5-6) y "al volver, vuelven cantando".

Puede sorprender que se hable de lágrimas en quien siembra y no sólo de fatiga. Puede ser un recuerdo de los antiguos ritos agrestes, cuando las mujeres lloraban la muerte del dios de la vegetación, pretendiendo reanimar la fecundidad de la tierra. Quiere decir que la Biblia no teme hundir sus raíces en el humus de la humanidad: el misterio de la muerte (lágrimas) y de la resurrección (alegría) del Salvador se vería prefigurado en la angustia y en la esperanza de todos los pueblos, estupefactos ante el alternarse de los ciclos de la naturaleza.

¿No habla san Pablo de una "muerte" cotidiana (1 Cor 15, 31; 2 Cor 4, 8 ss.)? La muerte que nos amenaza constantemente no es sólo la física, sino que son las tribulaciones del cristiano. Se percibe en ellas el poder de la muerte y del pecado, antagónico del de la vida (2 Cor 4, 10-12). Por eso, no se siembra sin lágrimas, ni un hombre viene al mundo sin la tristeza de una madre. Y sin el dolor del exilio no se siente la alegría de la vuelta (Bar 4, 24). Pero "los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros" (Rom 8, 18 ss.) en el último día. Por eso —como enseguida veremos— san Ignacio insiste tanto en la desolación, como parte esencial de una vida espiritual normal.

Resumiendo: La cuatro primeras reglas (EE 318-321) nos dicen qué debemos hacer cuando estamos en desolación: "no hacer mudanza", "mudarse contra la misma desolación", que "el Señor le ha dejado a prueba" y que "trabaje en estar en paciencia". La siguiente regla (EE 322) nos instruye sobre las causas (tres por lo menos) por las cuales nos hallamos desolados; las dos siguientes (EE 323-324), aunque hablan de la consolación, mencionan la desolación. Es decir que de las ocho primeras reglas de la Primera semana o se habla sólo de la desolación o se habla a la vez de la desolación.

¿Por qué esta insistencia en la desolación, similar a la de santa Teresa cuando habla de la sequedad? Hay varios por qué. En primer lugar, porque es más solapada. Estamos con más frecuencia de lo que pensamos en desolación: somos "tibios, perezosos o negligentes" (EE 322, primera causa), con frecuencia omitimos algunos de nuestros deberes para con el Señor o para con el prójimo, nos dejamos llevar de distracciones, etc. y no le damos importancia a estas actitudes interiores, que tienen la "medicina" de la desolación. También porque es más difícil proceder bien cuando estamos en desolación: hacemos mudanza en nuestros buenos propósitos, nos olvidamos de las consolaciones recibidas, etc. Porque se habla menos —en los libros espirituales— de la desolación y mucho más —tal vez demasiado exclusivamente— de la consolación. Con ello la vida espiritual se hace "color de rosa", como en las novelas románticas. Por el contrario, los clásicos de la espiritualidad (san Ignacio, san Juan de la Cruz, santa Teresa y, por supuesto, el Kempis) nos hablan mucho de la desolación, como de una experiencia normal en la vida espiritual.

En segundo lugar, san Ignacio presenta la consolación y a desolación como fenómenos que se suceden ininterrumpidamente, comenzando siempre por la consolación (EE 318: "en la antecedente consolación…"), a la que sigue necesariamente la desolación (EE 323: "piense en la desolación que después vendrá"). Por eso, cuando estamos en la desolación, debemos mirar hacia atrás y hacia adelante: hacia atrás, para recordar la consolación anterior; hacia adelante, pensando que "será presto consolado" (si, como dice san Ignacio en EE 321, pone "las diligencias contra la tal desolación…").

En tercer lugar, sobre todo debemos mirar hacia adelante y no meramente hacia atrás: "el que está en desolación, piense que será presto consolado" (EE 321); "el que está en consolación, piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá" (EE 323). Por más que nos ayude el pensar en el pasado —sobre todo "en la antecedente consolación" (EE 318)—, debemos siempre terminar por pensar en el futuro —sobre todo cuando estamos desolados, en que seremos "presto consolados" (EE 321)—. ¿Por qué? Porque la desolación cierra el horizonte, haciéndonos pensar que "siempre será así", que "esto no se acaba nunca", que "si esto es así ahora, luego será peor",

etc. El mal espíritu, que actúa sobre todo en la desolación (EE 318), atribuye una ciencia del futuro que sólo Dios tiene.

Por último, tanto en la consolación como en la desolación, Dios está siempre presente… con la única diferencia de que, en un caso, se lo siente y en el otro, no. Por eso, siempre debemos apoyarnos en el Señor: en la desolación, debemos apoyarnos en su gracia suficiente (EE 320 y 324), que no es la que los teólogos escolásticos llaman así, sino la que se tiene, aunque no se la sienta sensiblemente; en la consolación, debemos apoyarnos "en nuestro Creador y Señor" (EE 316), presente y actuante en nosotros.

"Prepárate para la prueba"

El que verdaderamente se entrega al servicio de Dios —vida religiosa o apostólica, familiar o profesional— debe oír, como dicho a sí mismo, el consejo del Eclesiástico: "Hijo, si te llegas a servir a Dios, prepara tu alma para la prueba" (Eclo 2, 1). Y no debe temer esa prueba, porque todo lo que le acontece está dentro de la Providencia y allí donde está la Providencia, es para nuestro bien (Rom 8, 28: "en todas las cosas, interviene Dios para bien de los que lo aman"). Por eso el Apóstol dice: "En todo, dad gracias, pues esto es lo que Dios quiere de vosotros" (1 Tes 5,18). Quiere que siempre demos gracias a Dios y que no nos desanimemos jamás, ni nos dejemos abatir por cualquier cosa que nos suceda. Por el contrario, debemos recibir sin turbación los acontecimientos, con humildad y confianza en Dios, persuadidos —como dijimos- de que todo lo que hace con nosotros, lo hace por nosotros, por su amor, por nuestro bien y que así está bien.

En sus reglas de discernir, san Ignacio dice: "Es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo cuando la persona pone mucho rostro contra las tentaciones. Por el contrario, si la persona comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, no hay bestia tan feroz como el enemigo de natura humana en la prosecución de su dañada intención" (EE 325). Por eso, cuando una persona se desanima en las tentaciones que tiene, el enemigo hace "su agosto": la segunda tentación —la del desánimo— es peor que la primera y, si cede a ella, la tentación aumentará o tomará nuevas formas, peores que las anteriores. Por eso Doroteo de Gaza dice que debemos prepararnos para la tentación (EE 323: "el que está en consolación, piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces") y que, cuando luego somos tentados, no debemos turbarnos (EE 321: "el que está en desolación, trabaje para estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen").

Si alguno tiene un amigo —continúa san Doroteo—, debe pensar con toda certeza que es amado por él; y que, lo que de él venga, aunque sea penoso, debe creer, con igual certeza, que ha sido motivado por su afecto y nunca creerá que su amigo quiere hacerle daño. ¡Cuánto más debe tener esta convicción a propósito de Dios creador nuestro, que nos ha sacado de la nada a la existencia, que por nosotros se hizo hombre y por nosotros murió! Pero respecto de un amigo, aunque debo pensar que obra por cariño y por mi bien, no necesariamente tiene toda la inteligencia y el poder de ocuparse sin fallas por mis intereses y, por consiguiente, aunque no lo quiera, puede hacerme mal. Pero de Dios no podemos pensar lo mismo, porque él es la fuente de la sabiduría y conoce todo lo que nos es útil. Con este conocimiento ordena todos los acontecimientos que nos tocan vivir hasta en los menores detalles. Del amigo aún se puede decir: me ama, quiere mi bien… pero no siempre tiene la posibilidad de ayudarme. Pero de Dios no podemos decir esto último, porque "para Dios, todo es posible" (Mt 19, 26) y "ninguna cosa es imposible para Dios" (Lc 1,37).

A menudo nos planteamos esta cuestión: si en las adversidades es el sufrimiento quien nos lleva al pecado, ¿cómo podemos pensar que son para nuestro provecho? Pero entonces no pecamos necesariamente, sino que lo hacemos por nuestra falta de resignación, por no querer soportar la menor pena o sufrir algo que nos es contrario. Somos nosotros los que no tenemos paciencia, no consentimos en sufrir un poco y no lo soportamos con humildad. Por eso somos quebrantados por las pruebas: cuanto más nos esforzamos por salir de ellas, tanto más nos agobian y quedamos presos en ellas.

Las tentaciones, soportadas con paciencia (EE 321) y con humildad, pasan. Pero si uno se aflije, se turba y acusa a todo el mundo o se desespera consigo mismo, haciendo la tentación más pesada de lo que es en sí, las tentaciones no nos aprovechan sino que nos dañan.

"Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados por sobre vuestras fuerzas" (1 Cor 10, 13). Además, como dice el refrán popular: ¡Dios escribe derecho en líneas torcidas!

Cuando el demonio ve que Dios está inclinado sobre alguien para hacerle misericordia y aliviarlo de sus pasiones, entonces tanto más lo oprime bajo el peso de sus pasiones —aprovechándose de ellas como dice san Ignacio en EE 327— y lo ataca con más violencia.

Sabiendo esto, los Padres del desierto no dejan que el tentado se asuste. Uno dice: "¿Has caído? Levántate. ¿Caes de nuevo? Levántate otra vez". Otro declara: "La fuerza de aquellos que quieren hacer la voluntad de Dios consiste en que, en vez de desalentarse cuando caen — el desaliento, como dijimos antes, es peor tentación que la que causó la caída anterior—, renuevan sus propósitos". Todos, cada uno a su manera, de un modo o de otro, tienden la mano al que ha caído en el combate con el enemigo. No hacen sino lo que han aprendido de su Señor, que no ha venido "a llamar a justos, sino a pecadores" (Lc 5, 32).

Cuando una persona cumple con los mandamientos de la ley del Señor y comienza a llevar una vida espiritual —o sea, cuando vive en el campo de las "cosas indiferentes o buenas en sí y que militan dentro de la santa madre la Iglesia y no malas o repugnantes a ella", como dice EE 170— , debe prepararse a luchar y a sufrir múltiples aflicciones y así, a través de estas pruebas, entrará—cuando el Señor quiera— en el reposo, porque "es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de los cielos" (Hech 14, 22).

En efecto, las tribulaciones atraen la misericordia de Dios hacia nosotros: como los vientos traen las lluvias y luego secan los brotes y los hacen vigorosos, así fortalecen las tribulaciones a quienes las sobrellevan bien y los unen a Dios. Como dice el Profeta, "en el aprieto, te buscamos" (Is 26, 16).

Es necesario no perder el coraje en las tentaciones —que es lo que quisiera el enemigo—, sino soportarlas, darle gracias a Dios siempre —incluso por ellas— y suplicarle sin cesar, pero con humildad, que tenga piedad de nuestra debilidad y que nos proteja en toda tentación, para su gloria y para nuestro mayor bien.

La misma es la doctrina espiritual de san Ignacio -La Autobiografía— habla de las diversas tentaciones que experimentó en su vida, desde que se convirtió en Loyola hasta que fundó en Roma la Compañía de Jesús. Por su parte, "el Diario Espiritual" son la "notas" que tomó, durante más de cuarenta días —las de otros días las destruyó él mismo—, durante los cuales experimentó grandes gracias y grandes tentaciones, experimentadas sobre todo acerca de una decisión que debió tomar sobre la pobreza en la Compañía por él fundada. Y sus Ejercicios Espirituales se caracterizan —tanto en su experiencia personal como en la de los demás que lo hicieron después de él— por la presencia de "mociones espirituales, así como consolaciones o desolaciones con agitación de varios espíritus" (EE 6); hasta el punto de que, si no se dieran tales mociones, "mucho se le debe interrogar", porque la falta de tal "variedad de espíritus" sería señal de que no está haciendo bien los Ejercicios. En otros términos, o hay lucha espiritual en el ejercitante o este no está haciendo bien los Ejercicios.

Notemos: Aquello que para algunas personas es muchas veces una verdadera preocupación, para san Ignacio es tranquilizante: hay lucha, hay Ejercicios Espirituales. En otros términos, hay vida espiritual. La vida espiritual consiste —para san Ignacio— en recibir por igual, como le decía a una religiosa temerosa: "Las dos lecciones que el Señor acostumbra a dar o permitir. La una da, la otra la permite. La lección que da es la consolación interior que echa fuera toda turbación; pero luego, quedando sin esta consolación, viene la otra lección, es a saber, nuestro antiguo enemigo nos pone todos los inconvenientes posibles para desviarnos de lo comenzado. Y nos veja contra la primera lección, poniéndonos muchas veces tristes sin saber nosotros por qué, ni

podemos orar con devoción, ni contemplar, ni aun hablar ni oír cosas de Dios nuestro Señor con sabor o gusto interior alguno" (Carta 5).

En toda persona hay lucha: "¿No es una milicia lo que hace el hombre sobre la tierra?" (Jb 7,1). Pero más en quien lleva vida espiritual, porque "a las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra el enemigo proponerles placeres aparentes, por más los conservar en sus vicios y pecados" (EE 314; e incluso le da a veces "falsa paz", como dice santa Teresa en el capítulo 2 del Cantar de los Cantares). Pero a "las personas que van de bien en mejor, es propio del mal espíritu, entristecer y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no pase adelante" (EE 315). De modo que la lucha espiritual es buena señal: "Ladran, Sancho; señal de que cabalgamos", como diría el Quijote. En cambio, debemos temer cuando no notamos en nosotros lucha espiritual y no cuando la notamos.

En la época de tentaciones, deberíamos decir, como Martín Fierro: "¡No pregunto cuántos son (los adversarios), sino que vayan saliendo!". De Dios no es el temor, sino la audacia, la magnanimidad, la "parresía" o coraje, la valentía, que se demuestran particularmente en tiempo de tentaciones, pruebas y dificultades. Por supuesto, no se duda de que la vida espiritual se manifiesta también en la consolación, cuando "viene el ánima a inflamarse en amor de su Creador y Señor…" (EE 316). Pero dudaríamos de una consolación que alguna vez no sea contrariada por la tentación y la desolación: ¡esto ni siquiera le sucedió al Señor!

Los dos Temores

Hay dos tipos de temor —como hay, según san Pablo, dos tipos de tristeza (2 Cor 7, 8-13)—: el uno, "según Dios" y que conduce a la vida, como el temor religioso ante la manifestación de la gloria de Dios (Lc 1, 12) y el otro, que "produce la muerte". También podríamos decir, para abundar en el tema del temor "según Dios", que este puede ser "servil" o "de las penas" (EE 65), que merecemos si no nos portamos como debemos con el Señor, o "filial, que es uno con el amor de Dios", como dice san Ignacio (EE 365).

Marcos insiste en el "temor" de los discípulos —es una de las características de su Evangelio—, nacido de la incomprensión de los mismos respecto del "misterio del Señor" (Mc 4, 13) y que no es ciertamente un temor "según Dios" que lleve a la vida. El temor que los discípulos experimentan frente a gestos o palabras del Señor se ve asociado —en este evangelista— a una incomprensión que tiene un matiz peyorativo: por ejemplo, después de la multiplicación de los panes y la caminata sobre las aguas. Más en general, en todos estos pasajes: Marcos 4, 40-41: "Y les dijo *después de calmar la tempestad]: ¿Por qué tenéis tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe? [Variante: ¿Aún no tenéis fe?]. Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: ¿quién es este…?".

Marcos 5, 15: "Llegan donde Jesús y ven al endemoniado, se trata del geraseno, sentado, vestido y en su sano juicio, y se llenaron de temor". Marcos 6, 51-52: (después de verlo caminar sobre las aguas) "quedaron completamente estupefactos, pues no habían entendido lo de la multiplicación de los panes, sino que su mente estaba embotada". Marcos 9, 6: (después de la transfiguración, Pedro) "no sabía qué responder, ya que estaban los tres atemorizados". Marcos 9, 32: (después del segundo anuncio de la pasión) "ellos no entendían y temían preguntarle".

Marcos 10, 32: (después del tercer anuncio de la pasión) "iban de camino, y Jesús marchaba delante de ellos, textualmente, "poniendo rostro"…; ellos estaban sorprendidos, y los que lo seguían tenían miedo". Marcos 16, 8: (cuando la aparición de los ángeles a las mujeres, estas) "salieron huyendo del sepulcro vacío, porque un gran espanto y temor se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie" (a pesar de que los ángeles les habían mandado que hablaran a los demás). La frase, pues, **"¿Por qué tenéis tanto miedo?"** (Mc 4, 40) debe relacionarse con la frase del Señor a Jairo, cuando le avisan a este la muerte de su hija: "No temas; solamente ten fe" (Mc 5, 36): el temor de que aquí se trata nacería de la falta de fe; y por eso se le recuerda la necesidad de tener fe.

En resumen, Marcos parece establecer una relación entre **el temor y la incomprensión** y entre esta y la **falta de fe** (Mc 6, 5-6): "y no podía hacer allí (en Nazaret) ningún milagro... Y se maravilló de su falta de fe" (cf. Mt 8, 10). Y la incomprensión de los de Nazaret nacía de que creían conocerlo como "carpintero, hijo de María" (Mc 6, 3); conocimiento que dificultaba el poder reconocerlo como Mesías, el Cristo, el Señor "poderoso en obras". Este es el mensaje de la curación del endemoniado epiléptico (Mc 9, 14-29), en sus tres escenas: La primera escena, después de la transfiguración, es el fracaso de los discípulos: "Te he traído pero… tus discípulos no han podido" (Mc 9, 14-18). La segunda escena es la reacción del Señor: "Oh generación incrédula", que termina con la frase del padre: "Si algo puedes, ¡ayúdanos!" (Mc 9, 19-22). La tercera escena es la reacción del Señor: "¿Qué es eso si puedes? ¡Todo es posible para quien cree!", con la contestación del padre: "¡Creo, ayuda mi poca fe!" (Mc 9, 23-24), con la escena de la curación y la conversación del Señor con los discípulos: "Esta clase de demonio con nada puede ser arrojada sino con la oración de fe" (Mc 9, 28-29).

Como dice el mismo evangelista Marcos: "Tened fe en Dios. Yo os aseguro que quien diga a este monte: Quítate y arrójate al mar, y no vacile en su corazón, sino que crea que va a suceder lo que dice, lo obtendrá. Por eso os digo que todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo

habéis obtenido y lo obtendréis" (Mc 11, 22-24). Y es la misma actitud que el apóstol Santiago recomienda al que le falta sabiduría: "Si a alguno de vosotros le falta sabiduría, que la pida a Dios, que la da a todos generosamente y sin echarlo en cara, y se la dará. Pero que la pida con fe, [o sea] sin vacilar; porque el que vacila es semejante al oleaye del mar, movido por el viento y llevado de una parte a otra. Que no piense recibir alguna cosa del Señor un hombre como este, hombre irresoluto e inconstante en su camino" (Sant 1, 5-8). ¿Por qué? Porque la falta de fe no implica sólo falta de fe personal que retacea la entrega a la persona del Señor que se revela y se manifiesta en el dogma.

Cirilo de Jerusalén en su Catequesis (segunda lectura del miércoles de la semana XXXI) dice: "*La fe aunque por su nombre es una, tiene dos realidades distintas. Hay, en efecto, una fe por la que se cree en los dogmas. Si crees que Jesús es el Señor y que Dios lo resucitó de entre los muertos, conseguirás la salvación y serás llevado al paraíso por aquel mismo que recibió en su Reino al buen ladrón. La otra clase de fe es aquella que Cristo concede a algunos. Esta gracia de fe que da el Espíritu no consiste solamente en una fe dogmática, sino en aquella otra fe capaz de realizar obras que superan toda posibilidad humana. Quien tiene esta fe puede decir a un monte: Vete de aquí a otro sitio, y se irá. Procura, pues llegar a aquella fe que de ti depende y que conduce al Señor a quien la posee, y así el Señor te dará aquella otra que actúa por encima de las fuerzas humanas*." Y estos dos tipos de fe no sólo se distinguen, sino que también se separan.

En la fe que san Cirilo llama "dogmática" existen dos realidades que conviene distinguir sin separar, como también hay que distinguir, sin separar, la humanidad y la divinidad de Cristo nuestro Señor. En la Biblia, la fe es la fuente de toda vida religiosa: al designio o plan salvífico de Dios, realizado en el tiempo del hombre, este debe responder con su fe. Y la variedad del vocabulario hebreo —en el Antiguo Testamento—, refleja la complejidad de la actitud personal del creyente. Pero dos raíces, sin embargo, dominan: una evoca la solidez y la otra la seguridad o confianza. El vocabulario griego (ya usado por los Setenta) es todavía más diverso: para expresar la solidez usaron "fe", "creer", "verdad"; para expresar la seguridad, usaron "esperanza", "esperar", "confiar".

En resumen, el estudio del vocabulario revela que la fe, según la Biblia, tiene dos polos: por una parte, la "confianza" que se dirige a una persona "fiel"; por la otra, un proceso de la inteligencia, a la que una palabra o signo sirve para acercarse a la verdad de las realidades que no se ven (Heb 11,1: "la fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven").

El primer polo exige obviamente a toda la persona, mientras que el segundo parece exigir solamente a la inteligencia. Pero, si esto fuera así, se separaría una y otra realidad y no meramente se las distinguiría, como más arriba dijimos tenía que hacerse.

Al final del Nuevo Testamento, la Iglesia medita, con san Juan, sobre los orígenes de su fe: agrupa a la comunidad de los discípulos —que provienen del entorno del Bautista—, descubre la gloria de Jesús en Caná (2, 11), recibe sus palabras (12, 46 ss.), se afirma por la boca de Pedro de Cafarnaum (13, 6 s.); la pasión es para esa comunidad una prueba (14, 1. 28 s.) y la resurrección su objetivo decisivo (20, 8-9. 24-29). Pero el cuarto Evangelio es, mucho más que los sinópticos, el Evangelio de la fe. "Esta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe" (1 Jn 5, 4). Curiosamente, esta es la única vez que el nombre "fe" aparece en los primeros escritos de san Juan —emplea cuatro veces este sustantivo en el Apocalipsis—, si bien el verbo "creer" es uno de los términos típicamente joánicos. Quizá se deba a que san Juan evitó de intento el sustantivo porque era muy usado en su tiempo por muchas religiones y sectas. Pero es más probable que su preferencia por este verbo sea señal de la vitalidad y dinamismo que san Juan le atribuye a la fe: porque la fe no es asunto exclusivo de la inteligencia, sino adhesión a una persona, compromiso con ella.

Creer, según san Juan, es más que creer algo sobre Dios, pues sobre todo es creer en él. Es cierto que, a veces, es posible leer a san Juan como si afirmara que creer es asentir, aceptar, conocer simplemente lo que se ha revelado: fe y conocimiento están frecuentemente construidos con el mismo complemento (cf. Jn 4, 42; 6, 69; 8, 24. 28; 1 Jn 4, 16); y la fe y el conocimiento aparecen muchas veces a renglón seguido como si fueran una misma cosa (cf. Jn 6, 69; 1 Jn 4, 16). Sin embargo, debemos tener en cuenta que fe y conocimiento no son idénticos: san Juan nunca dice que Jesús tenga fe en el Padre, sino sólo que Jesús conoce al Padre y es conocido por él (Jn 10, 14-15). El conocimiento, en nosotros, proviene de la fe y la fe conduce al conocimiento como también a la vida. El conocimiento es parte de la vida. Según san Juan, si el conocimiento tiene algún sentido y significación, si puede hacer algo en orden a la salvación, es únicamente por la fe.

Conocer es, primariamente, una implicación activa en una experiencia nueva, dado que el objeto del verdadero conocimiento no es, en san Juan, una cosa, sino una persona. No hay, por tanto, nada meramente intelectual (gnóstico) en el conocimiento que encontramos en la teología joánica de la fe.

"Traed a la memoria"

Hebreos 10,32: la Carta a los hebreos puede considerarse como dirigida a una segunda generación de cristianos que, como tales, tienen sus peligros. ¿Cuáles? Pues que la vida cristiana, en lugar de intensificarse con el tiempo, entra en una creciente y peligrosa indiferencia ante la fe. Sus señales son —según dicha carta— la ausencia de las reuniones litúrgicas —sobre todo, el día del Señor o domingo—; las desviaciones —graves, como la separación de los matrimonios, o más leves, como los desacuerdos familiares—; el "infantilismo" en cuestiones de fe, la falta de interés en la penetración de los misterios de la fe, la incapacidad en tomar decisiones responsables en el ámbito religioso y moral, etc.

Hemos de pensar que también nuestra vida puede hacerse, como la de los cristianos a los que se dirige la Carta a los hebreos, como la de una "segunda generación": seamos sacerdotes, religiosos o religiosas, laicos casados o solteros, podemos encontrarnos un día formando parte de una "segunda generación".

Esto, que es factible en general, es más factible después de unos Ejercicios Espirituales. Hemos hecho un esfuerzo durante varios días para "apartarnos de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena" para acercarnos "a nuestro Creador y Señor" (EE 20); y este ha obrado inmediatamente en nosotros y se nos ha comunicado, abrasándonos en su amor y alabanza y disponiéndonos para que mejor le sirvamos (EE 15). Con el tiempo comenzamos a olvidarnos de la experiencia espiritual de este mes.

¿Cómo hacer para prevenirnos contra este peligro? La respuesta nos la da san Pablo en su Carta a los gálatas. Dice así: "*Me maravillo de que, abandonando al que os llamó por la gracia de Cristo, os paséis tan pronto a otro evangelio. Pero si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡sea anatema!*" (Gál 1, 6-8).

Pero, podemos preguntarnos: ¿cómo saber que el "evangelio" es distinto? O mejor, ¿cómo averiguar que nos están engañando con un evangelio distinto del recibido en los Ejercicios Espirituales? O también, ¿cómo saber que el nuevo y distinto evangelio nos lo inspira un "ángel —o mensajero— de Satanás" que se disfraza como "ángel de luz" (2 Cor 12, 7; 11, 14)? A veces es más difícil apreciar la diferencia de "evangelios" por su contenido, que por el "ángel" que nos lo propone, "de Satanás" o de Dios. Pero de una manera o de otra siempre es posible reconocer, con la ayuda de la gracia de Dios —que nunca nos faltará—, que se trata de "otro evangelio" (Gál 1, 8) que el recibido en Ejercicios.

Veámoslo en un pasaje del libro primero de los Reyes 13,1-32. Dice así: "Por orden de Yahveh, un hombre de Dios llegó de Judá a Betel, cuando Jeroboán, rey de Israel, estaba de pie sobre el altar para quemar Incienso; y por orden de Yahveh apostrofó al altar diciendo: 'Altar, altar, así dice Yahveh: ha nacido a la casa de David un hijo llamado Josías que sacrificará sobre ti a los sacerdotes de los altos y quemará huesos humanos sobre ti. Esta es la señal de que Yahveh habla: el altar va a romperse y se va a derramar la ceniza que hay sobre él'. Cuando el rey Jeroboán oyó lo que el hombre de Dios decía contra el altar de Betel, extendió su mano desde encima del altar diciendo: 'Pren- dedle'. Pero la mano que extendió contra él se secó y no pudo volverla hacia si. El altar se rompió y se esparció la ceniza del altar según la señal que había dado el hombre de Dios por orden de Yahveh. Respondió el rey al hombre de Dios: 'Aplaca, por favor, el rostro de Yahveh tu Dios y ruega por mí para que mi mano pueda volver a mí'. Aplacó el hombre de Dios el rostro de Yahveh, volvió la mano al rey, y quedó como antes."

Hasta aquí la presentación de las dos personas, rey y hombre de Dios y su primer encuentro con la profecía y la señal, la amenaza del rey y su castigo; finalmente, la intervención del hombre de Dios en favor del rey. "Dijo —entonces— el rey al hombre de Dios: 'Entra en casa conmigo para

confortarte y te haré un regalo'. Dijo el hombre de Dios al rey: 'Aunque me dieras la mitad de tu casa, no entraré contigo y no comeré ni beberé agua en este lugar porque así me lo ha ordenado la palabra de Yahveh: No comerás pan ni beberás agua ni volverás por el mismo camino por el que has ido'. Y se fue por otro camino por donde había venido a Betel."

Volviendo al discernimiento: cuando se trata de una voluntad de Dios o distinguir a un "ángel de Satanás" de un ángel de Dios que nos inspira algo después de Ejercicios: El "hombre de Dios" recibe dos mandatos, ambos costosos para él: anunciar "desgracias" al altar de Betel y al rey de Israel que lo había edificado (sobre la intención última del Rey de Israel, véase 1 Rey 12, 20. 26-33: es un cisma religioso entre Israel y Judá y no meramente uno político); y otro mandato, el no comer pan ni beber agua en Betel. A estos dos mandatos, ambos costosos, se añade un tercero, que pudo no serle difícil cumplir: el volverse a Judá por otro camino. El anunciar desgracias casi le cuesta la vida, pero Yahveh lo salva con un milagro, secando las manos del rey amenazante. En cambio, cuando es "tentado" por el rey contra el segundo mandato (no comer ni beber allí en Betel), el hombre de Dios se resiste y recuerda el mandato recibido de Yahveh. O sea, recuerda la experiencia que ha tenido con Yahveh; experiencia que, si no hubiese sido clara, no se hubiera animado a cumplir con el primer mandato de anunciar desgracias al altar y al rey de Israel. El texto dice:

"Vivía en Betel un anciano profeta. Vinieron sus hijos y le contaron cuanto había hecho aquel día el hombre de Dios en Betel, y lo que había hecho el rey. Fue enseguida —el anciano profeta— en seguimiento del hombre de Dios y le dijo: '¿Eres tú el hombre de Dios que has venido de Judá?'. Él respondió: 'Lo soy'. Le dijo el profeta: 'Ven conmigo a casa y comerás algo'. Respondió el hombre de Dios: 'No puedo, porque la palabra de Dios me ha dicho: No comerás ni beberás'. Pero él le dijo: También yo soy profeta como tú, y un ángel me ha hablado por orden de Yahveh diciéndome: Hazle volver contigo a tu casa para que coma y beba agua'; pero le mentía [para probarlo, permitiéndoselo Dios]. Se volvió, pues, el hombre de Dios con él y comió pan y bebió agua en su casa." A continuación, "estando sentados a la mesa, le fue dirigida la palabra de Dios al profeta que le había hecho volver, y gritó al hombre de Dios que vino de Judá: 'Así dice Yahveh: porque has desobedecido y no has guardado la orden que Yahveh tu Dios te había dado, sino que te has vuelto y has comido pan y bebido agua en el lugar, tu cadáver no entrará en la tumba de tus padres' [o sea, morirás en el camino de vuelta, sin llegar vivo a tu país." Y así fue: "Después de haber comido y bebido, el hombre de Dios, venido de Judá, partió, y un león lo encontró en el camino y lo mató". Y se cumplió la palabra de Dios dicha al profeta, así como antes se había cumplido la señal que Dios había dado al hombre de Dios acerca del altar de Betel. Cuando el rey lo invitó a comer y a beber, el hombre de Dios se resistió; lo mismo debió hacer cuando lo invitó el anciano profeta. Una y otra invitación eran igualmente contrarias a la orden de Yahveh (eran "otro evangelio", distinto del recibido). Pero sólo resistió el hombre de Dios a la primera, ya que no tenía ninguna apariencia de verdad. En cambio, como la segunda invitación era "bajo apariencia de bien" ("también yo soy profeta y un ángel me ha hablado…"), no supo resistir y consintió en la tentación y fue duramente castigado con la muerte. ¿Qué otra cosa podía hacer, al decirle el profeta: "un ángel me ha hablado"? Muy sencillo: pudo comparar la experiencia que ahora tenía, cuando le hablaba el profeta, con la que había tenido antes, cuando ciertamente le habló Dios y notar que si la anterior experiencia le había bastado para hacer algo tan dificultoso como venir a Betel y anunciar desgracias al rey de Israel, esta que ahora tenía no le bastaba para contradecir el mandato de Dios.

En realidad, la experiencia actual no era de él, sino del mismo profeta que le decía que le había hablado un ángel; mientras que la anterior experiencia era suya… y con el mismo Yahveh. Apliquemos lo dicho a uno que sale de Ejercicios y entra en la Quinta semana. Ha tenido —durante los Ejercicios— una experiencia del Señor que le ha manifestado con claridad su voluntad por cualquiera de los tres "tiempos de elección" (EE 115-117) y se ha visto confirmado

sobre esta voluntad de Dios, durante el final de la Segunda semana y durante toda la Tercera y la Cuarta.

Entra en la Quinta semana y —de inmediato o después de más o menos tiempo— experimenta diversas tentaciones que serán de dos maneras: o "groseras" (EE 12, 313-327) o "más sutiles" y "debajo de especie de bien" (EE 9-10, 328-336): cómo el hombre de Dios fue tentado "groseramente" por el rey a comer y beber con él y luego "sutilmente" y "debajo de especie de bien" por el anciano profeta. No debe ceder ni a unas ni a otras tentaciones, recordando —en primer lugar— el mandato recibido de Dios durante los Ejercicios; y —en segundo lugar— comparando la experiencia que ahora tiene con la que tuvo durante los Ejercicios: esta segunda manera de discernir la tentación es señal más "sutil", pero no por eso se debe descuidar; por desgracia, ¡se la descuida con frecuencia!

Además, en uno y otro caso, debemos aprovechar las "tentaciones" para confirmarnos en las gracias recibidas: "¡Ladran, Sancho, señal de que cabalgamos!", como le decía el Quijote a su escudero. ¡Y esto también lo descuidamos, no sabiendo sacar este fruto de la tentación!

LA VIDA ACTIVA DEL SEÑOR

El Bautismo del Señor (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22)

En los Ejercicios de mes, san Ignacio comienza, con esta contemplación, "a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina Majestad" (EE 135). Lo mismo tendríamos que decir si se tratara, no de elegir estado, sino solamente de "enmendar y reformar la propia vida y estado" (EE 189; cf. EE 163). En esto, san Ignacio parece considerar —como san Pedro cuando se trató de elegir al sucesor de Judas en el colegio apostólico— que el ministerio público de Cristo comienza "a partir del bautismo de Juan (o sea, cuando Jesús fue bautizado por Juan) hasta el día en que nos fue llevado" (Hech 1, 22).

¿Qué hay de la historicidad de este bautismo de Jesús por parte de su precursor? El hecho del mismo es generalmente reconocido como indiscutible: supuesta la fe de los primeros cristianos en la trascendencia de Jesús, jamás ellos hubieran imaginado que se sometiera humildemente a tal rito, si no fuera la realidad. Lo mismo —aunque por otras razones— tendríamos que decir de la manifestación sobrenatural que siguió al bautismo, según testimonio de los cuatro evangelistas, Marcos, Mateo, Lucas y Juan (1, 32-34). Hay, sin embargo, variantes en el relato que los evangelistas hacen de la misma, lo que plantea si se trata de una teofanía exterior y objetiva o si, por el contrario, se trata de una visión interior de Jesús, visión sea imaginaria, sea intelectual (lo cual no es negar el hecho, sino interpretarlo). Mateo, por ejemplo, la expresa en tercera persona ("Este es mi Hijo amado"): lo cual supondría una visión objetiva, manifestada a los presentes, incluido Jesús. Marcos y Lucas se expresan en segunda persona ("Tú eres… en ti me complazco"), lo que implicaría una teofanía manifestada a Jesús —la cual, sin embargo, podría tener por oyentes a los presentes—; mientras que Juan habla de un testigo de excepción, el mismo Juan el Bautista ("He visto y yo le he visto, y doy testimonio"), lo cual, sin embargo, no excluye otros testigos.

Lo poco que hemos dicho del bautismo de Jesús y de la consiguiente teofanía nos deja entrever que cada evangelista tiene su propia perspectiva teológica. Pero, en general, el hecho del bautismo de Jesús puede ser mirado como una revelación de la Trinidad. Esto puede ser considerado por nosotros como un consejo en nuestra contemplación de los "misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 261 ss.), como hace san Ignacio en la contemplación de la encarnación, considerando ya desde la "historia de la cosa que tengo que contemplar, cómo las tres Personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo, lleno de hombres" (EE 102), y así sucesivamente en todos los "puntos" de la contemplación (EE 106-108) e incluso en el "coloquio", "pensando lo que debo hablar a las tres Personas divinas" (EE 109). En otros términos, aunque los evangelistas —salvo Juan— no hablen, sino por excepción, de manifestaciones de la Trinidad —salvo en este caso del bautismo y en la transfiguración—, no se puede olvidar que la vida de Cristo entre los hombres es un misterio y que en él se puede considerar, como fruto espiritual, la presencia de la Trinidad actuante en el misterio.

Otra consideración general puede ser que la persona de Jesús se nos revela en este acontecimiento: no sin motivo, la escena nos recuerda, en muchos rasgos, las visiones inaugurales de los antiguos profetas, sobre todo la de Ezequiel (Ez 1, 1 ss.), cuando "se abrió el cielo y contemplé visiones divinas". Además, el bautismo de Jesús es el comienzo de su ministerio o "evangelio" (Mc 1,1): el Espíritu no desciende sobre él para aumentarle la gracia santificante —afirmación incompatible con la unión hipostática que nos fuerza a creer que, desde el primer instante de su concepción, era plena en él la gracia—, sino para empujarlo a la realización de la economía mesiánica, sobre todo como Siervo sufriente. Pero hay una diferencia fundamental entre esta investidura de Jesús y la vocación de los profetas del Antiguo Testamento

y los apóstoles del Nuevo: en todos estos se da un llamado divino y la respuesta de un hombre; y estos dos elementos faltan totalmente en esta escena.

El relato de Marcos y Mateo sugiere comparar el hecho del bautismo de Jesús con los prodigios que preceden la instauración del primer pueblo de Dios (pasaje del Mar Rojo: Éx 14, 15 y del Jordán: Jos 3). Y Lucas, por su parte, lo hace un preámbulo de Pentecostés. Pero mucho más importante es considerar que en los cuatro evangelios este acontecimiento preludia la obra mesiánica de la liberación de la humanidad, cuyo punto culminante es la pasión del Señor: Jesús, que se sabe Hijo de Dios en un sentido único —no por adopción sino por filiación—, entra —al pedirle el bautismo a Juan el precursor— en un camino de humillaciones y de sufrimientos reservados, por Isaías, al Siervo de Yahveh (Is 42, 1); camino que, por otra parte, para san Ignacio comienza en el nacimiento, cuando nos hace "considerar lo que hacen María y José, así como el caminar y trabajar para que el Señor sea nacido en suma pobreza, y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí" (EE 116).

Algunos comentaristas no han querido ver sino el aspecto filial y trinitario de la escena del bautismo y, en consecuencia, no han querido tener en cuenta el hecho capital y conmovedor de que Jesús se someta a un rito destinado a pecadores. Pero la aparente contradicción pertenece a la esencia del Evangelio y hace de su mensaje salvífico algo radicalmente nuevo a pesar de todos los preparativos veterotestamentarios: no es un Mesías hombre el que se va a humillar, sufrir y hacerse servidor, ofreciendo su vida en rescate por una multitud, sino el propio Hijo de Dios.

Hemos visto los rasgos comunes a los cuatro evangelistas. Nos falta considerar algunos de sus rasgos propios. Es característico de Mateo el diálogo inicial entre Juan Bautista y Jesús (3, 14-15). El diálogo es, en efecto, bastante curioso, y refleja más las polémicas tardías entre partidarios del Bautista y partidarios de Jesús. No es fácil imaginarse, en efecto, que el Bautista haya captado de entrada la personalidad trascendente de Cristo y que le haya pedido el bautismo en una época en que Cristo no lo había instituido aún; a no ser que de antemano se hubiera imaginado su primer encuentro con el Mesías esperado como un bautismo propio por manos de "Aquel que viene detrás de mí y no soy digno de llevarle las sandalias. Él os bautizará (y me bautizará) en Espíritu y fuego" (Mt 3, 11). En cuanto a la respuesta de Cristo, es más bien la expresión de una teología mateana (Mt 5, 17-18), que el resumen fiel de una respuesta de Jesús. Tras esa respuesta se adivina la polémica de los primeros cristianos contra los discípulos del Bautista: estos podían muy bien decir que su bautismo tenía importancia, puesto que el mismo Cristo se había sometido a él y los cristianos le replicaban que se había sometido a él tan sólo para cumplir la ley, los profetas… en una palabra, la justicia judía; pero para darle cumplimiento y superarla a la manera en que la justicia del Reino supera la de "los escribas y fariseos" (Mt 5, 20).

Parece, pues, haber sido la polémica a propósito de los bautismos en la primitiva comunidad cristiana la que refleja el breve diálogo entre Juan y Jesús. Uno de los rasgos propios de Lucas es que, "bautizado también —junto con otros que en ese momento se bautizaban—, y puesto en oración, se abrió el cielo" (3, 21). Lucas es, pues, el único evangelista que menciona después del bautismo la oración de Jesús, en la que recibe su misión de Siervo sufriente. Esta oración de Jesús y la unión con su misión es uno de los temas lucanos por excelencia: por ejemplo, después de sus muchos milagros, "Él se retiraba a los lugares solitarios para orar" (5, 16). Y cuando Jesús llamó y eligió a sus discípulos, Lucas es el único evangelista que menciona esa oración: "Por aquel entonces, se fue a la montaña a orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos, y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles" (6,12-13). Y la oración que hace antes de preguntarles: "¿Quién dice la gente que soy Yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy?" (9, 18-21), donde constatamos que la oración de Jesús dirige su acción, porque recién al terminarla pone a sus discípulos entre la espada y la pared y los obliga a

pronunciarse. En la transfiguración, los otros evangelistas dan la impresión de que Jesús sube a la montaña para transfigurarse, mientras que en Lucas sube para orar y durante la oración experimenta la transfiguración.

La oración, finalmente, no es para Jesús algo que se aprende como otras doctrinas sino que se enseña con el ejemplo, porque "estando él orando en cierto lugar, cuando terminó le dijo uno de los discípulos: Señor, enséñanos a orar. Y él les dijo: cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre" (11, 1-13). O sea, la oración que Jesús enseña proviene de su misma oración, que es fundamento y raíz de la nuestra que es —como la suya— una oración filial.

En cuanto a Juan, una de las características más importantes de su testimonio —que es el testimonio del mismo Bautista, porque este evangelista no nos narra el bautismo de Jesús— es que define la obra esencial del Mesías como "el que bautiza con Espíritu Santo" (1, 33). Es la obra anunciada desde el Antiguo Testamento (Hech 2, 33), o sea, el regenerar a la humanidad en el Espíritu Santo. Porque el Espíritu Santo reposa sobre él (Is 11, 2; 42, 1) y por eso podrá dárselo a los hombres (pero únicamente después de su resurrección, como dice en Jn 7, 39), siendo la fuente del Espíritu su propio cuerpo glorificado (Jn 7, 37-39; 19, 34).

Historicidad de las tentaciones del Señor (EE 274)

El relato de las tentaciones de Jesús está considerado como uno de los más enigmáticos de toda la tradición evangélica: son discutidas tanto su historicidad como su carácter mesiánico.

Si se niega tanto la historicidad como el carácter mesiánico de la tentación, se puede entonces pensar sólo en la gran significación —que de cualquier manera tendría— que en el Antiguo Testamento y en el judaísmo tardío se concedía a la tentación, es decir, a la prueba del hombre justo por el Señor. Por eso, san Francisco de Asís dirá que "nadie debe reputarse siervo de Dios hasta tanto que pase por las tentaciones y arideces" y aun añadía que "cuanto más tentado te veas, sábete que eres más amado". Jesús estaría entonces representando aquí el prototipo del justo (o segundo Adán, 1 Cor 15, 45-49) que es tentado según la voluntad de Dios y sale victorioso de la prueba. Pero entonces surge otro problema difícil, es decir, cómo la comunidad primitiva en cuya tradición se basan los relatos evangélicos hubiera podido atribuir a Jesús un episodio semejante. Además, hay que tener en cuenta que aquí se trata de un concepto distinto de tentación, ya que en el Antiguo Testamento y en el judaísmo tardío la nota dominante de la tentación, por lo general, no es la seducción —como aquí— a un acto moralmente malo, sino la prueba por medio del dolor (Heb 2,18; 4,15).

Otra circunstancia que habla de manera decisiva en favor de la interpretación mesiánica es la estrecha relación que el relato de las tentaciones tiene con la consagración mesiánica en el bautismo e inmediatamente antes del comienzo de la actuación pública de Jesús. Esta doble conexión, hacia atrás con los hechos que inmediatamente la preceden (hacia adelante con los que la siguen) hace destacar de manera clara el sentido de la tentación dentro de todo el conjunto de los Evangelios y de la vida misma de Jesús. La tentación en el desierto aparece así como el comienzo de la lucha que Jesús, como Mesías, sostendrá con Satán, el adversario de los hombres ("el enemigo de la naturaleza humana", como le gusta decir a san Ignacio EE 7 y passim), durante todo el tiempo de su actividad pública (luego volveremos sobre este tema). Este sentido de la tentación es además un argumento en favor de que el relato evangélico se remonta, en último término, a Jesús mismo, no siendo una invención de la comunidad primitiva.

Todos los ataques de Satán van encaminados a apartar a Jesús de su misión mesiánica de Siervo de Yahveh, anunciada en el bautismo (Mt 3, 17, citando a Is 42, 1, primer canto del Siervo), aniquilándolo moralmente. La tentación es el intento de Satán de inducir a Jesús a la desobediencia contra su Padre en el momento mismo en que va a dar cumplimiento a su actividad mesiánica. Satán, cuya derrota es precisamente el fin de la misión de Jesús (1 Jn 3, 8), inicia entonces una lucha con él ofreciéndole el dominio político del mundo, poniendo ante su vista un ideal de Mesías cuya realización hubiera sido para Jesús sumamente agradable y de más éxito que la misión del Siervo sufriente, impuesta en el bautismo por el Padre. Parece además que la comunidad cristiana primitiva, al conservarnos este episodio de la vida de Jesús, vio también el sentido de esta tentación al presentar en forma de tentación diabólica (Mt 16, 23) el ideal mesiánico judío aún vigente en los primeros tiempos del cristianismo. Hay que tener en cuenta que para este cristianismo apenas tenía significación el carácter político del Mesías judío y, en cambio, sí la creencia en el poder corruptor de Satán, a cuyos ataques se sabía también continuamente expuesto. Con esto queda dicho también el puesto que el relato de la tentación tuvo en la vida (Sitz im Leben) de la Iglesia primitiva.

El puesto asignado al demonio en el relato de la tentación en el desierto se armoniza muy bien con el modo con el que Jesús ve el papel de este personaje dentro de su misión: guste o no, hay que reconocer que Jesús toma en serio al demonio, considerándolo como un rival cuyas maniobras debe poner a plena luz y sobre el cual debe triunfar.

En Cesarea, por ejemplo, Jesús aleja de sí duramente a Pedro con estas palabras: "¡Quítate de mi vista, Satanás!" (Mt 16, 23). Los cristianos no pueden haber inventado palabras tan duras para su cabeza venerada. Jesús lo trata de "Satanás" porque reconoce, en la tentativa de apartarlo de los sufrimientos que lo esperan, una manifestación de la acción del tentador por excelencia: Pedro le hace el juego a Satanás cuando trata de apartar a Jesús de algo que forma parte esencialmente de su misión divina. Y Jesús añade: "porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (ibid.). Considerar su propia misión desde un punto de vista puramente humanos, incompatible con los designios de Dios, es lo que viene a ser, a sus ojos, tentación diabólica. Detrás de la infeliz intervención del príncipe de los apóstoles, Jesús descubre una maniobra —bajo especie de bien (EE 331-334)— de su irreductible adversario, el demonio.

Existe otra palabra de Jesús, conservada por Lucas, que ve en Satanás al tentador que trata de poner en peligro la fe de sus discípulos: "Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo" (Lc 22, 31). La parábola de la cizaña (Mt 13, 24-30) tiene como elemento accesorio el problema de saber de dónde viene la cizaña y no carece de significado la respuesta que da el hombre: "Algún enemigo ha hecho esto" (v. 28), preparada por los siervos (v. 27). Y lo mismo en la parábola del sembrador en la cual los pájaros que se llevan la semilla sembrada al borde del camino figuran a Satanás, "que arrebata lo sembrado en el corazón" (Mt 13,19). Jesús no sólo tiene conciencia de que Satanás busca impedirle el cumplimiento de su misión, sino que considera su misión como radicalmente opuesta al imperio de Satanás. Es desde este punto de vista que las varias expulsiones del demonio presentadas por el Evangelio como los episodios más significativos de su lucha contra Satanás adquieren todo su significado mesiánico. A este propósito tres expresiones nos parecen particularmente significativas. La primera hace de las expulsiones del demonio el signo de la venida del Reino: "Si por el dedo de Dios (Mt 12, 28: "si por el Espíritu de Dios") expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Lc 11, 20). Jesús tiene como misión no solamente anunciar con su palabra que "el Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15), sino manifestar con su acción la inminencia de su venida: la expulsión de los demonios tiene el valor de signo porque pone en acción un poder que es ya del Reino. Así interpretada es un elemento esencial de su misión de anunciador del Reino. Por eso no maravilla que al asociar a sus discípulos a la misión de proclamar el Reino, Jesús les dé, al mismo tiempo, el poder de echar demonios y de curar enfermos (Mt 10, 1, 7-8; Lc 9, 1-2. 6; 10, 9): la palabra no puede ser separada del signo.

La segunda expresión es que Mateo y Lucas agregan otro texto que encontramos también en Marcos: "Nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar si no ata primero al fuerte" (Mc 3, 27; Mt 12, 29; Lc 11, 21-22). Liberando a poseídos del demonio, Jesús le sustrae personas que eran de su propiedad y como un ladrón se introduce en su casa para sacar todo lo que quiera de ella. Evidentemente no podría comportarse así si primero no hubiera neutralizado a Satanás. La tercera indicación no ha sido conservada sino por Lucas: "Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo" (Lc 10,18). El contexto es el de los exorcismos obrados por los discípulos durante su misión. Ellos decían en el versículo anterior: "Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre". El texto en sí mismo no parece pertenecer a su actual contexto; pero hay que reconocer que corresponde al significado natural del logion: con la expulsión de los demonios, Jesús ve que tiene lugar la caída de Satanás, el príncipe de los demonios. Dentro de la concepción judaica, esta caída de Satanás que pone fin a su reino está naturalmente ligada con la llegada del reino de Dios. Es una misma enseñanza la que se deriva de los tres pasajes. En ellos Jesús reconoce, en la expulsión de los demonios, una parte esencial de su misión divina. La misión de Jesús toma, pues, la forma de una lucha con Satanás, en la cual el príncipe de los demonios es vencido por uno más fuerte que él (Lc 11, 22).

Aunque virtualmente adquirida, la victoria sobre Satanás no puede todavía ser completa: el enemigo se esfuerza por oponerse al suceso de la misión de Jesús; es el enemigo que siembra la

cizaña en el buen grano; es el que quiere cribar a los discípulos como trigo y es el que por boca de Pedro busca apartar a Jesús de la fidelidad hacia su Padre. Es el mismo personaje al que, en el relato de la tentación en el desierto, vemos tentar al Señor de una manera que coincide con la que Jesús, durante su vida, le atribuye. Por la parte atribuida al demonio, el relato de la tentación en el desierto se comprende mejor si se lo considera narrado por Jesús y no una composición de la primitiva comunidad.

¿Cuándo lo pudo haber narrado Jesús a sus discípulos? No en el momento en que se narra —inmediatamente después del bautismo y antes del comienzo de la predicación—, sino más adelante. Pero antes de la Pascua, cuando Jesús, resucitado de entre los muertos, es garantía indudable de que es el Señor, el Mesías esperado.

El relato de la tentación debe haberlo hecho Jesús cuando se le pedía un "signo" que justificara la autoridad con que procedía frente a las autoridades de su pueblo (Mc 11, 28 y lugares paralelos); pedido que Jesús considera como una "tentación" (Mc 8, 11; Mt 16, 1; Lc 11, 16) y que él rechaza, como rechazó las tentaciones en el desierto. Este rechazo debía extrañar a los discípulos, testigos de sus muchos milagros y que podían pensar, con razón, que le hubiera sido muy fácil condescender con semejantes peticiones: dando satisfacción a la autoridad religiosa, ¿no se hubieran evitado mayores inconvenientes? A esto responde Jesús que se trata de una tentación.

El relato de la tentación en el desierto estaría pues en esta línea: la primera tentación no sólo lo invita a saciar su hambre, sino a dar un signo de su filiación divina. La segunda tentación trataría de que reconociera su condición de Hijo de Dios. Entre estas solicitaciones y los pedidos de la autoridad judía, la analogía es demasiado fuerte para no ser pretendida.

La tentación del Señor en Mateo (4, 1-11)

Los tres Evangelios sinópticos relatan que Jesús, después del bautismo de Juan, fue llevado por el Espíritu al desierto donde seria tentado por el demonio. Marcos se limita a señalar el hecho, mientras que Mateo y Lucas ofrecen un relato circunstanciado en el que se suceden tres asaltos, interrumpidos tan sólo por los cambios de escena: el desierto, el pináculo del templo y una montaña altísima. Por tres veces, en las tres situaciones, Jesús triunfa del tentador por medio de citas de la Escritura. El demonio, vencido, debe retirarse "hasta un tiempo oportuno"; "y he aquí que se acercaron los ángeles y lo servían".

Primera tentación: los cuatro primeros versículos forman una unidad. Si el demonio invita a Jesús a convertir las piedras en panes (v. 3) y provoca así la respuesta de que el hombre no vive sólo de pan (v. 4), invitación y respuesta suponen la situación descripta en los dos versículos precedentes: Jesús se encuentra en el desierto y después de un ayuno de cuarenta días y cuarenta noches tiene hambre. Lo esencial de estos versículos es evidentemente la afirmación de Jesús en el v. 4: "Está escrito: no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios". Está cita está tomada de Deuteronomio 8, 3, en su versión griega, que tiene respecto de la hebrea dos variantes: "toda palabra", en lugar de "toda cosa", y "Dios", en lugar del sacro tetragrama "Yahveh". Pero el influjo del Deuteronomio no se limita a la cita explícita. Leamos para ello todo el paso (Deut 8, 2-5). Para educar a Israel como un padre educa a su hijo, Dios lo ha conducido al desierto a fin de someterlo a prueba. La situación corresponde al relato evangélico en el que Jesús, después de ser proclamado Hijo de Dios (Mt 3, 17), fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado. El Deuteronomio precisa la duración de la permanencia en el desierto: "cuarenta años", que tienen su analogía con los "cuarenta días y cuarenta noches" de los que habla el Evangelio, si recordamos el principio de Números 14, 34, de "un año por cada día" para calcular la duración de la exploración de la Tierra Santa.

Sin embargo, hay diferencias en ambas situaciones. La diferencia principal se explica con facilidad si se tiene en cuenta la evolución del pensamiento teológico en el judaísmo: Dios es quien conduce a Israel al desierto, mientras que Jesús es conducido por el Espíritu; pero ya Isaías 63, 14 afirmaba que era el Espíritu del Señor el que había guiado a Israel en tiempo del éxodo. En el Deuteronomio es Dios quien tienta a Israel y lo pone a prueba, mientras que Jesús es tentado por el demonio. Este cambio tiene que ver con la preocupación del judaísmo posterior: la tentación no es atribuida directamente a Dios sino al demonio; por eso, mientras que en 2 Sam 24, 1 es Dios quien ha inspirado a David el censo, considerado como una grave falta, en 1 Crónicas 21, 1 la misma tentación se atribuye a Satanás. En Génesis 22, 1 Dios pone a prueba a Abraham, lo tienta pidiéndole sacrificar a Isaac; en Job 17, 16; 23, 12 se atribuye a Satanás la iniciativa de esta prueba. Éxodo 4, 24 refiere una circunstancia en la cual Dios trata de hacer morir a Moisés: pues bien, aquí los Setenta y el Targum atribuyen la agresión al ángel de Yahveh, mientras Job 48, 3 la atribuye a Satanás, el príncipe de los demonios. No es de maravillar entonces que se atribuya al demonio una tentación que en el relato bíblico de Deuteronomio se atribuía a Dios.

Esto no sería suficiente para afirmar que el relato evangélico de la primera tentación se inspire en Deuteronomio 8, 2-5. La relación no se limita a la cita de Jesús en el v. 3, sino que se extiende a otros términos característicos y a la situación: el Deuteronomio trataba de poner a plena luz la enseñanza que se deducía de Éx 16. El pueblo se lamentaba de sufrir hambre y el Señor le dice a Moisés: "Mira, yo haré llover sobre vosotros pan del cielo; el pueblo saldrá a recoger cada día la porción diaria; así le pondré a prueba para ver si anda o no según mi ley" (Éx 16, 4). También Jesús debe sufrir la tentación; pero en la prueba que Israel no alcanzó a superar Jesús resulta vencedor poniendo en práctica la enseñanza de Deuteronomio: "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios".

Segunda tentación. Al demonio que quiere persuadirlo de echarse de lo alto del pináculo del templo Jesús le responde: "También está escrito: no tentarás al Señor tu Dios" (v. 7). La cita, tomada de Deuteronomio 6,16, ha sido hecha según la versión griega de los LXX: mientras el hebreo se expresa en plural, el griego usa el singular y recurre al verbo compuesto "*expeirazo*", retomado por Mateo, que lo usa únicamente en esta circunstancia, mientras que otras seis veces usa el verbo simple *peirazo* (Mt 4,1-3; 16, 1; 19, 3; 22,18. 35). El pueblo que sufría sed pide insistentemente agua y no teme tentar a Yahveh diciendo: "¿Está Yahveh entre nosotros o no?" (Éx 17, 7). Tentar al Señor es exigir un signo de su presencia, de su protección, de su fidelidad a la alianza y ponerlo en la necesidad de intervenir, imponerle un milagro. A primera vista no parece muy estrecha la relación entre la situación de Israel que sufre la sed y la de Jesús que es invitado a echarse en el vacío. Pero la analogía se manifiesta en el significado de los dos episodios, como lo podemos deducir de Deuteronomio 6, 16: Israel ha ofendido gravemente a Dios, osando ponerlo a prueba con el re-, clamo de un milagro; Jesús, en cambio, se opone al demonio que lo empuja a renovar el error cometido por Israel en Massá y pone en práctica la enseñanza que el Deuteronomio había deducido de aquella situación: "No tentarás al Señor, tu Dios". Donde Israel ha pecado, Cristo mantiene su fidelidad.

Tercera tentación. Al demonio que le propone adorarlo Jesús responde: "Apártate, Satanás, porque está escrito: al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él darás culto" (v. 10). La cita, de Deuteronomio 6, 13, está también de acuerdo con los LXX (versión griega), en el códice A. El hebreo dice simplemente: "A Yahveh tu Dios temerás, y a él le servirás". El códice B de la versión griega se aproxima al hebraico, pues dice "temerás" en lugar de "adorarás" e ignora la palabra "sólo"; pero concuerda con el códice A porque traduce "servirás" con "darás culto". El uso de este último término tanto en la narración evangélica como en los principales testimonios de los LXX (versión griega) es índice de una dependencia. El dicho de Deuteronomio se refiere al tiempo en el cual Israel toma posesión de la tierra prometida (Deut 6,12-15) y toma lo esencial del que se encuentra en el Éxodo 23, 20-33; 34, 11-14. Este tiempo coincide con una grave tentación: la de adorar a los dioses que son objeto de culto, considerados como señores de la región. Israel ha caído miserablemente en esta tentación, como si fuera necesario contar con el favor de los mismos para gozar en paz el fruto de su conquista. No tuvo suficiente fe en su Dios, el Dios del lejano Sinaí, como para darle solamente a él el culto que él no quiere participar con ningún otro.

Jesús afronta su última tentación. Para él no se trata solamente de poseer el territorio de las siete naciones (Hech 13, 19) que ocupaban el país de Canaán. Se trata ahora de "todos los reinos del mundo" (Mt 4, 8), que no es demasiado para el Hijo de Dios: "Él me ha dicho: tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy. Pídeme y te daré en herencia las naciones, en propiedad los confines de la tierra" (Sal 2, 7-8). Aunque en diversa proporción la situación es similar a la de los israelitas al tiempo de la conquista en la Palestina: trataban de ocupar un país que pensaban pertenecía a los dioses de las naciones que estaban echando de su lugar, mientras que Jesús debía recibir la soberanía sobre un mundo pagano e idólatra que está en poder del príncipe de las tinieblas. ¿No sería normal que Cristo realizase con Satanás, príncipe de este mundo, un compromiso similar al que los israelitas habían buscado con los dioses cananeos? Aquel al que san Pablo llama "el dios de este mundo" (2 Cor 4, 4), ¿no es también aquel al cual Roma debe su poder: "El dragón le dio su poder y su trono y su gran poderío" (Apoc 13, 2)1 ¿No sería oportuno, por parte de Jesús, contar con él y asegurarse su protección? En una forma más grandiosa y dramática Jesús revive la tentación de Israel cuando ingresa en Canaán. Y allí donde Israel ha caído Jesús obtiene la victoria, poniendo en práctica la lección que el Deuteronomio había sacado de la tentación de Israel: "Al Señor tu Dios adorarás y sólo a él darás culto".

Conclusión: el influjo del Deuteronomio sobre el relato evangélico de las tentaciones de Jesús no se limita a las tres citas con las cuales responde a las solicitaciones del demonio o a la escena de

la permanencia en el desierto descripta al comienzo de la narración. La relación es mucho más profunda. Igual e íntimo el significado de los acontecimientos. A pesar de la evidente diferencia de las situaciones, las tentaciones a las cuales Jesús debe hacer frente corresponden muy bien, en cuanto a su valor, a las tentaciones que Israel encontró durante su estadía en el desierto y en la conquista de la tierra prometida. Jesús revive en el desierto las tentaciones del pueblo elegido; pero mientas este ha caído Jesús vence, haciendo propias las enseñanzas que el Deuteronomio había sacado de la experiencia de Israel.

Jesús en su vida terrena ha probado en otros momentos la tentación: cuando Pedro (Mt 16, 23) lo quiere apartar de la pasión le propone, como el demonio, una concepción puramente terrena de su realeza mesiánica; cuando los que pasan lo invitan a descender de la cruz (Mt 27, 40), hay cierta analogía con la segunda tentación en el desierto. La fe cristiana nos dice que el Hijo de Dios no conoció el pecado pero piensa que no se le ha ahorrado la experiencia de la tentación, común a todos los hombres (Heb 4,15). Sin embargo, el relato de las tentaciones más que un documento histórico —como lo entendemos ahora nosotros— es un documento teológico, compuesto y transmitido no tanto para informarnos de un episodio de la vida de Jesús, cuanto para hacernos comprender cómo el hijo de Dios ha comprendido su misión: la figura del Mesías que surge del relato de las tentaciones es la auténtica, en oposición con la concepción popular de un Mesías terreno y político; concepción que es precisamente la de Satanás y que Jesús rechaza como diabólica y que no puede aceptar sin ponerse al servicio de Satanás.

La historia de las tentaciones en el desierto completa así la del bautismo. Nos hace ver en qué sentido el título de hijo de Dios le pertenece a Jesús: no se trata de un mesianismo temporal conforme a las aspiraciones de sus contemporáneos que se le presentan como una tentación satánica, sino que se trata de la fidelidad a la misión que Dios le ha confiado y de la obediencia a su Palabra. Es, pues, un vértice teológico del Evangelio y la síntesis del mesianismo cristiano.

La tentación del Señor en Marcos (1, 12-13)

Comparado con los relatos de Mateo y Lucas, más extensos, el relato de Marcos resulta oscuro y enigmático. La forma arcaica del relato parece no fijarse más que en algunos detalles incomprensibles. Los diversos personajes que componen la escena —el tentador, los ángeles y las fieras— no forman un cuadro que se explique por si mismo. El meollo del episodio, la tentación, se esfuma totalmente en la oscuridad. Esta impresión se refuerza si —abstrayendo de Mateo y Lucas— se tiene en cuenta que el episodio de Marcos expone un drama sin final, pues queda sin aclarar cómo concluye la justa entre ambos contendientes… a no ser que la mención de los ángeles y de los animales del campo sea una manera de decir que Cristo es quien ha triunfado. Pero parece que el relato termina con un interrogante.

Quien pretenda encontrar una respuesta al mismo debe tener en cuenta que el episodio de la tentación en Marcos no puede explicarse por sí solo, sino que es preciso relacionarlo con otras manifestaciones sobre su postura ante Satanás, integrándolo con el resto de los Evangelios de "Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1, 1). La clave para resolver el interrogante que esta perícopa de Marcos presenta nos la brinda Me 3, 27. Este texto responde a una situación crítica de la vida pública de Jesús, cuando tanto los suyos (3, 21) como los escribas (3, 22-30) preguntan qué espíritu lo impulsa. Y en Mc 3, 27 responde Jesús con el dicho del "más fuerte".

Si se comparan Me 1, 12-13 y Me 3, 27 se ve que se complementan. En ambos casos se trata de episodios en los que se produce un encuentro con los poderes perversos y en los que el Espíritu interviene activamente en la vida de Jesús. Resultaría así que Me 3, 27 hace las veces de la conclusión que falta en 1,12-13 y confirma que en la tentación se ha producido el encuentro decisivo entre el fuerte y el más fuerte. San Hilario demostró un sentido excepcional en materia bíblica y se adelantó a todos los Padres cuando, al comentar Mateo 12, 29 (igual a Mc 3, 27), dice: "*Cristo reconoce públicamente que todo el poder del diablo fue liquidado por él en la primera tentación, dado que nadie puede entrar en la casa del fuerte y robarle su hacienda si previamente no ha maniatado al fuerte. Y es evidente que quien tal cosa puede hacer ha de ser aún más fuerte que el fuerte aquel. Quedó atado Satanás cuando el Señor lo llamó por su nombre; la declaración pública de su maldad lo encadenó. Y una vez que lo tuvo así atado le despojó de sus armas y de su casa, es decir de nosotros, sus armas de antaño. Volvió a hacernos militar en las filas de su Reino, y se ha hecho con nosotros una casa despejada y libre del vencido y encadenado*".

La idea de Marcos es que el fuerte y el más fuerte se encontraron en el desierto y que ya entonces, al comienzo mismo de la vida pública de Jesús, quedó definitivamente despojado Satanás. Lo único que hace Marcos 3, 27 es proclamar la victoria entonces conseguida. Por consiguiente, la tentación no es meramente una preparación de la misión propiamente dicha del Señor, como si en esa tentación hubieran nacido a grandes rasgos el plan y los pasos de su obra. La tentación nos conduce al meollo de su vocación, a su acción primera, decisiva y estable: la derrota de Satanás para siempre. Y cuando luego expulsa demonios no hace más que verificar, extender y ratificar su victoria.

Es notable que Marcos no haga mención del contenido ni del curso de la tentación sino sólo, como vimos más arriba, de la victoria; y esto no en el mismo texto sino a continuación, en el mismo Evangelio. Este silencio que un historiador podría calificar de ignorancia nos parece algo plenamente consciente e intencionado una vez que hemos dado con el meollo de la narración de Marcos. Alguien dijo que siempre que alguien deja de ver algo hay que preguntarse qué es lo que quiere ocultar con ello. Glosando este dicho podemos preguntarnos qué quiere decir este silencio de Marcos.

Según Marcos, en el desierto tuvo lugar el enfrentamiento definitivo entre Jesús y Satanás, encuentro que finalizó con una clara victoria del primero. Dada la relación directa con el relato del bautismo, que "a continuación" —como dice Mc 3, 12— lo precede, podemos pensar con todo derecho que en el centro del desenlace está la misión recibida por Cristo en el Jordán, cuando el bautismo. El Hijo de Dios, anunciado por "una voz que venía de los cielos" (Mc 1, 11) y el antagonista están limpiamente frente a frente. Entre ellos se juega nada menos que lo más propio del misterio de Dios, el plan de su amor. Esto es lo que se juega Jesús con Satanás. Nada es, en el fondo, más atacable que este amor. Pero nada es más fuerte, más soberano, más victorioso que él. Su sinrazón es, a la vez, su pobreza y su riqueza. La debilidad de su amor lleva a Dios a la tentación, infierno y gloria a la vez. Por su sabiduría y su bondad ese amor se "vacía", ese amor —que ni sabe ni puede saber de tentaciones— se pone en el peligro de la extrema tentación para hacer constar lo hondo de su limpieza, desinterés y santidad.

Como antes a Job (1, 6-12; 2,1-6) Dios pone a su Hijo en manos de Satanás para que lo tiente. Una lucha así entre Dios y el diablo salta las barreras del espacio y del tiempo, no puede tener lugar sino en el "desierto", o sea, en la total soledad de ambos contendientes. No necesitan ni admiten testigos ni espectadores fuera de "ángeles" y "animales del campo". Ni Dios ni Satanás tienen que dar cuenta a otro más que a sí mismos. De esta altura se ve claro por qué de tal duelo no puede quedarnos sino el silencio, pero es un silencio más elocuente que muchas palabras. Donde Dios y Satanás se enfrentan en radical soledad palidecen todos los demás enfrentamientos. No hay analogía posible. Resulta oscura en el relato de Marcos la comprensión de "los animales del campo (o fieras salvajes) y los ángeles" (Mc 1,13): la interpretación contradictoria —o al menos distinta— que hasta hoy han sufrido es reflejo de la ambigüedad y de la penumbra que parece pretendida por el evangelista.

El "servicio" de los ángeles: En el griego profano el verbo "servir" (diakonein) significa fundamentalmente "servir a la mesa", pero con frecuencia expresa un servicio tomado en toda su amplitud. El doble empleo de este verbo se encuentra en el NT: por una parte no faltan pasajes en los cuales "servir" puede ser entendido de la manera más general (Mc 10, 45…); pero por la otra, en los sinópticos, es la significación primera, la del servicio a la mesa, la que es la más habitual aunque a veces sea atenuada (Mc 1, 31; 15, 41 —todos los casos salvo 10,45—; Mt4,11; 8, 6; 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 26—27, todos los casos sin excepción).

En estas condiciones, ¿no es lo indicado entender el "servir" de Marcos 1,13 de un servicio físico como la "torta" que el ángel le presenta a Elías (1 Rey 19, 5-8). Este sentido corresponde a la situación de Jesús en el desierto donde se encuentra privado de alimento. Se trataría, según esto, no de un servicio ocasional como el del ángel a Elías, sino permanente; o sea, durante los "cuarenta días (que el Señor) permaneció en el desierto, siendo tentado por Satanás" (Mc 1, 13). En esta forma este pasaje evoca los numerosos textos del Nuevo Testamento donde los ángeles están al servicio del Mesías de Dios (Mc 8, 38; 13, 27; Mt 25, 31; Jn 1, 51…) y son llamados ángeles del Hijo del hombre (Mt 16, 27; 25, 31) como son llamados los ángeles de Dios (Mt 28, 2; Lc 12, 8; 15, 10; Jn 1, 52…). En estas condiciones se explica mejor que Marcos haya juzgado inútil hacer la menor alusión al resultado de la lucha entre el Mesías y Satanás: no se puede dudar de la victoria de un personaje de tal categoría, a quien los ángeles de Dios sirven y a quien "el Espíritu empuja…" (Mc 1, 12); la continuación del Evangelio ilustrará esta victoria con las expulsiones de los demonios.

Algunos piensan que la mención de "los animales del campo" (mejor dicho fieras salvajes, que no están en los lugares habitados por los hombres) tiene por único objeto acentuar la soledad de Jesús; y sería buena razón. Podría ser también que Marcos nos quiera mostrar a Jesús viviendo entre las fieras, como al Mesías anunciado por Isaías 11, en medio de una paz paradisíaca: es una aserción bíblica constante ilustrada por el Salmo 91 (90) y que con mayor razón se aplica al Mesías, que el hombre domina más fácilmente el mundo inferior cuando se mantiene en amistad

perfecta con Dios y triunfa del mal moral: la fórmula evangélica "entre las fieras salvajes" nos recuerda de un modo especial el pacto con las bestias salvajes que en Oseas 2, 20 acompaña la restauración de la alianza. Es de notar que el final de Marcos (16, 17-18) une el poder sobre los demonios con la inmunidad respecto de las serpientes (y la misma unión se da en Lc 17-19).

En la Escritura la restauración de la amistad con Dios se inscribe normalmente en un cuadro paradisíaco; pero no se trata de una vuelta de los hombres al paraíso de Adán, sino más bien de la creación de un nuevo Edén al final de los tiempos. Sería la perspectiva del Nuevo Adán y su paz paradisiaca o la de la nueva creación del Déutero-Isaías que trae consigo la pacificación del mundo animal: no más bestias salvajes, no más animales carniceros, no más seres dañosos. Como dice Isaías 65, 25, "lobo y cordero pacerán a una, el león comerá paja como el buey y la serpiente se alimentará de polvo; no harán más daño ni perjuicio en todo mi monte santo, dice Yahveh". Y promesas del mismo género se leen igualmente en Os 2, 20; Ez 34, 25-28 e Is 35, 9, en un contexto que habla del restablecimiento del pueblo escogido.

La tentación del Señor en Lucas (4, 1-13)

Lucas concuerda con Mateo en la mención de tres tentaciones, pero se diferencia en que coloca en último lugar la tentación que Mateo sitúa como segunda. Esto se nota sobre todo en las respuestas del Señor que en Lucas siguen el orden del Deuteronomio 8, 3; 6,13; 6,16. La razón de colocar en último lugar la tentación en Jerusalén puede deberse a la importancia que esta ciudad tiene en la teología de Lucas, o sea, la función que le atribuye en la historia de salvación.

Para verlo no es necesario fijarse en todos los textos en que Lucas habla de Jerusalén en el Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles: es suficiente considerar los que hablan de la ciudad santa en relación con Jesús. En resumen, Jerusalén es la ciudad en la cual deben encontrar cumplimiento las profecías que nos anuncian el sufrimiento y la gloria del Mesías.

Después de la tentación en el desierto, el primer paso que habla de Jerusalén en relación con Jesús es el de la transfiguración: los tres sinópticos concuerdan en mencionar a Moisés y Elias conversando con Jesús; pero sólo Lucas menciona que los apóstoles en aquel momento "estaban cargados de sueño" (Lc 9, 32) y sólo él habla del tema de su conversación: "Hablaban de su partida, que iba a cumplir en Jerusalén" (v. 31). Esta "partida" de Jesús, cumplimiento de su destino en el momento de su última Pascua, Lucas precisa que se verificará en Jerusalén.

Cuando luego se ponen en marcha, Lucas lo anuncia con mucha solemnidad: "Sucedió que, como se iban cumpliendo los días de la elevación, él se afirmó [literalmente: se empacó] en su voluntad de ir a Jerusalén" (Lc 9, 51): Jerusalén, que era el lugar de la "partida" de Jesús, ahora es el de su "elevación". Y a continuación una serie de noticias redaccionales de Lucas: "Tenía intención de ir a Jerusalén" (v. 53); "Atravesaba ciudades y pueblos enseñando, mientras se dirigía a Jerusalén" (13, 22); "De camino a Jerusalén" (17, 11); "Estaba él cerca de Jerusalén" (19, 11); "Marchaba por delante subiendo a Jerusalén" (19, 28).

En este contexto, un dicho que sólo es de Lucas: "Conviene que hoy, mañana y pasado siga adelante porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (13, 33).

Una profecía conocida por Marcos 10, 33 dice: "Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado". Pero Lucas acentúa que "mirad que subimos a Jerusalén, y se cumplirá todo lo que los profetas escribieron para el Hijo del hombre; pues será entregado" (18, 31-32).

Después de la transfiguración, Jerusalén está en el horizonte como la ciudad en la cual Jesús tendrá que cumplir su misión. Antes hay dos episodios del Evangelio de la infancia: el de la presentación en el templo, con la profecía de Simeón que es el primer anuncio de su pasión (2, 34-35) y el de la pérdida del adolescente Jesús, encontrado en el templo después de tres días (2, 41-50), primera prefiguración de la última Pascua.

Todo este contexto deja entrever por qué motivo Lucas quiso terminar su relato de las tentaciones en el desierto con la que tuvo lugar en Jerusalén, ciudad en la que debe cumplir su partida ("éxodos", 9, 31), cuando sufra su pasión. Aquí deben tener término las tentaciones antes de que el demonio se alejase de él, para volver a aparecer no para "tentar" a Jesús, sino para provocar la última prueba de la cual las tentaciones no son sino el anticipo.

El comienzo del episodio de las tentaciones en el desierto pone en evidencia el intento de Lucas de unir el presente episodio con el bautismo, mientras que la parte final se refiere a lo que a continuación será la historia de la pasión.

El episodio de las tentaciones es, en la mente de Lucas, como la continuación del bautismo. Esta verdad no es particular de Lucas, porque también Mateo y Marcos unen los dos episodios, pero si Lucas lo subraya es porque ha intercalado entre los dos episodios la genealogía.

En cambio, la relación con la historia de la pasión es el fruto de una visión particular del evangelista que ha reconocido, detrás de los autores inmediatos del drama de la pasión, la presencia de Satanás. En función de esta concepción de la pasión ha concebido el episodio de las tentaciones como el comienzo de la batalla en espera de la lucha decisiva que tendrá, como término, la crucifixión y el triunfo de la Pascua.

El relato de Lucas tiene dos particularidades en la misma línea: una, el cuidado que pone en transmitirnos las palabras de Satanás, mientras que no pone igual cuidado en transmitirnos las palabras de Jesús. Porque, para Lucas, Satanás es el principal personaje del episodio de las tentaciones, cosa que contrasta con Mateo, para quien el principal personaje es Jesús. La otra particularidad de Lucas —que ya hemos visto— es poner a Jerusalén como momento final de las tentaciones donde se vea Satanás obligado a retirarse por primera vez; allí mismo volverá para desencadenar la sangrienta tragedia de Jesús. Parece que para entender a Lucas en su relato de las tentaciones debe interpretárselo en estrecha relación con la historia de la pasión, donde se muestra el verdadero enemigo que lleva adelante su lucha, escondido detrás de los autores humanos. El relato de Mateo mira el pasado de Israel y quiere mostrar cómo su éxodo encuentra su complemento en la persona de Jesús; mientras que el relato de Lucas está orientado al futuro, hacia los acontecimientos de la Pascua, que dan origen a la nueva economía de salvación y llevan a su cumplimiento la obra de nuestra salvación. El relato de Mateo termina diciéndonos que Jesús era servido por los ángeles: "Entonces el diablo lo deja. Y he aquí que se le acercaron las ángeles y lo servían" (4,11).

Lucas, en cambio, nos dice que "acabada toda tentación, el diablo se alejó de él hasta otro tiempo oportuno" (kairós, 4,13). Hasta el final Lucas mantiene su interés por el demonio: deja la escena pero sólo "hasta otro tiempo"; lo cual quiere decir que volverá al ataque, o sea que se volverá a presentar en "otro tiempo oportuno (kairós). El lector advierte así que las tentaciones en el desierto son sólo una primera escaramuza que se continuará en "otro tiempo".

¿Cuándo? No es este el único paso en el cual Lucas prepara la continuación del episodio que está narrando. Uno de los ejemplos más evidentes es aquel paso en el cual, según una triple tradición, Lucas refiere que el tetrarca Herodes, sintiendo hablar de Jesús, se pregunta si se trata de Juan el Bautista redivivo (Lc 9, 7-9a). Pero sólo Lucas añade en 9b: "¿Quién es este, pues, de quien oigo tales cosas? Y buscaba verle". Y en la historia de la pasión Lucas vuelve a recordar lo que había dicho en el capítulo 9: "Cuando Herodes vio a Jesús se alegró mucho, pues hacía mucho tiempo que deseaba verle por las cosas que oía de él" (Lc 23, 8). La diligencia que Lucas muestra tratando de unir episodios a veces muy lejanos los unos de los otros nos debe hacer prestar especial atención al relato lucano de las tentaciones: si el demonio no se retira sino "hasta otro tiempo", ¿cuál es este tiempo? No hay duda de que es el tiempo de la pasión, cuando Lucas presenta al demonio como uno de los autores del drama.

La historia de la pasión comienza con la traición de Judas que busca a los sumos sacerdotes para entregarles a Jesús (Lc 23, 2-6) y aquí Lucas añade, al comienzo de la perícopa, una precisión significativa: "Entonces Satanás entró en Judas, llamado Iscariote" (22, 3). Así vuelve a la escena el personaje que se disimula ahora tras el traidor. Jesús ve con claridad cómo detrás de sus enemigos hay un adversario que los empuja. Lo declarará en el momento del arresto. Lucas refiere primero las palabras atestiguadas por la triple tradición: "Estando yo todos los días con vosotros en el templo no me pusisteis las manos encima" (22, 53a; Me 14, 49; Mt 26, 55). Pero enseguida añade, y esta vez él solo: "pero esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas". La hora de los enemigos de Cristo es, en realidad, aquella del poder de las tinieblas, del cual ellos no son sino instrumentos. Es el kairós o "tiempo oportuno" de Satanás.

Existe, pues, una estrecha relación entre la precisión final del relato de las tentaciones en el desierto y las dos precisiones de Lucas en la historia de la pasión. Las tentaciones y la pasión son

como dos actos de una misma lucha entre Jesús y Satanás: vencido en el desierto, el demonio no desaparece sino para preparar otra ofensiva, que es la que conducirá a Jesús al suplicio de la cruz. Entonces Satanás quedará dueño del terreno, pero no por mucho tiempo. ¡Sólo tres días! La breve expresión "otro tiempo oportuno" es densa de significado. Basta para mostrar cómo Lucas ve en la tentaciones en el desierto el preludio de la pasión y las considera como el episodio que debe iluminar el profundo significado del drama del viernes santo, poniendo en evidencia que en la pasión Jesús no se las tiene que ver únicamente con hombres hostiles sino más bien con el príncipe de las tinieblas en persona. Lo dicho basta para reconocer, en Lucas, una visión muy profunda del misterio de nuestra salvación.

En Mateo, "Jesús fue llevado por el Espíritu para ser tentado por el diablo" (4, 1) y los cuarenta días son sólo mencionados como duración del ayuno. En Lucas, en cambio —aproximándose a Marcos—, "Jesús era conducido por el Espíritu en el desierto durante cuarenta días" y durante estos cuarenta días era tentado por el diablo (4, 1-2). O sea que Jesús ha caminado cuarenta días por el desierto bajo la guía del Espíritu y en el curso de estos cuarenta días es tentado por el diablo y no sólo al cabo de ellos (4, 2b ss.).

Resulta así que las tres tentaciones relatadas por Lucas sólo son las tres últimas tentaciones y el punto culminante del ataque de Satanás; pero ha habido otras con anterioridad, de las que ninguno de los evangelistas da cuenta.

Niveles de interpretación de una tentación: El Señor "es llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo" (Mt 4, 1). Supongamos ahora que concurrimos a la escena acompañados por un médico, un psiquiatra y un profeta: habiendo presenciado la escena en lo que ella puede ser percibida por los sentidos, las reacciones podrían ser las siguientes. El médico es el primero que se dirige resueltamente a Jesús, lo ausculta, le toma el pulso, la presión, etc., y diagnostica "hambre" y grave peligro de muerte próxima por debilitamiento. En la medida en que sus instrumentos y su sistema de síntomas sean correctos, ese diagnóstico será verdadero. Animado por la verdad que ha descubierto y lleno de buenos sentimientos, le dirá a continuación a su paciente que coma inmediatamente tal o cual cosa, que beba esto o aquello, etc. Pero en ese preciso instante interviene el psiquiatra. Al escuchar al médico que quiere hacer comer a Jesús lo tomará aparte y le dirá más o menos estas palabras: "Doctor, por favor, escúcheme un momento. No dudo que usted tenga razón en su diagnóstico; pero temo que se equivoque al intentar hacer comer en este momento al paciente. Usted no ha prestado atención a las palabras que él pronunciaba: aquello del pan y las piedras y de que las palabras de Dios son también pan, etc. Comprendo que usted no haya prestado atención a esas palabras porque no forman parte de su sistema de interpretación de los hechos cotidianos; pero yo como psiquiatra lo he hecho y puedo asegurarle que si usted hace comer a este paciente quizás le salve la vida del cuerpo, pero le habrá causado un irreparable daño psíquico.

En base a un somero análisis de las palabras que le escuché al paciente, además de hambre tiene un grave conflicto interior de gran importancia: él piensa que sólo debe vivir su propia vida a partir de Dios; pero, por otra parte, se está muriendo de hambre. En consecuencia, se halla ante un grave dilema: si come, se sentirá infiel a Dios; y si no come se muere, como usted dice.

Entonces no se apure a alimentarlo, pues corre el riesgo de destruirlo profundamente en su intimidad religiosa. Permítame actuar a mí. Yo trataré de hacerlo comer sin que le acarree un grave conflicto de conciencia y de culpabilidad. Aquí se trata ante todo de una cura psíquica; quizás le convenga tomar un calmante o un somnífero, incluso un poco de sugestión le alcancen para…" Aquí es donde interviene el profeta. El profeta a su vez tomará aparte al psiquiatra y le dirá más o menos esto: "Escuché con agrado su diagnóstico hasta que llegó al final; pero temo que usted está corriendo el mismo riesgo de equivocarse que le advirtió al médico; o sea, desatender a otros datos de la situación del paciente que caen fuera de su técnica psiquiátrica.

Usted ha atendido solamente las palabras que le escuchó decir al paciente y las ha interpretado —discúlpeme usted— con un sistema de interpretación muy parcial, aunque completo desde su punto de vista. Le aplicó al paciente los métodos psiquiátricos de comprensión y ha hecho de sus palabras unos síntomas definidos a la luz de los principios de la escuela que usted sostiene en su disciplina. Pero se le ha escapado algo: esas palabras que usted ha oído forman parte de una conversación más amplia que tiene referencias bíblicas a palabras pronunciadas con anterioridad, a la luz de las cuales el paciente tiene que vivir y tomar decisiones. Pues bien, a la luz de una palabra anterior y encuadrando la situación presente de este joven rabbí que está en medio de su desierto, me animaría a decirle que…" ¿Por qué no dejar que nuestra imaginación haga tomar parte al mismo Jesús en este extraño diálogo? Pues Jesús podría muy bien decir en este momento: "Permítame, Señor profeta, que yo mismo termine sus palabras: esta situación mía es, en este momento, una tentación. Agradezco los anteriores diagnósticos porque en verdad tengo hambre y tengo una perplejidad interior. Ni el médico ni el psiquiatra se han equivocado en sus observaciones; sólo que eran parciales y no podían menos de serlo dado lo limitado de sus respectivas ciencias experimentales aunque aceptables en la medida en que no pretendan ser exclusivas. Sin negar la verdad parcial de las interpretaciones del médico y del psiquiatra, la verdad de mi actual situación sólo es captada por otro tipo nuevo de diagnóstico o juicio espiritual que comienza por decir: es tentación…"

Dejemos el desierto y prestemos atención al ejercitante que puede sentir cierto encogimiento en la práctica del discernimiento de los espíritus. Es importante decir que hacer un juicio de discernimiento de espíritus, en Ejercicios, no es sustituir explicaciones científicas sobre el origen o la modalidad de las experiencias interiores sino completarlas con una nueva explicación, perteneciente al orden espiritual, del cual trata "la sagrada tradición, la sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia que, por designio sapientísimo de Dios, se traban y asocian entre sí de forma que uno no subsiste sin los otros y todos juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salud de las almas" (Dei Verbum, 10 al final; cf. 9, sobre la mutua relación entre la tradición y la Escritura).

Las ciencias experimentales se ocupan del origen de muchas de las experiencias espirituales y pueden incluso aplicar sus remedios que serán válidos en su propio terreno, mientras que la ciencia del Espíritu, sin negar el diagnóstico anterior, se ocupa sobre todo del "sentido" que tiene la experiencia interior, o sea, si ayuda o desayuda en el camino hacia Dios, porque: "Propio es del mal espíritu —en las personas que en el servicio de Dios nuestro Señor (van) de bien en mejor subiendo— morder, entristecer y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no pase adelante; y propio del buen espíritu es dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando impedimentos para que en el bien obrar proceda adelante" (EE 315). Por ejemplo: Si en una contemplación de la Segunda semana de los Ejercicios un ejercitante, contemplando al Niño perdido y hallado en el templo siente fuertes repugnancias, aversión, irritación, dificultad para terminar la oración; incluso dolor en la parte de atrás de la cabeza y distracciones; el mismo ejercitante puede explicar su situación con estas palabras: "Creo que no debí comer ayer a la noche tanta carne. Ya otras veces me ocurre que la carne me hace pesada la digestión y no me ayuda durante mi trabajo".

Esta primera interpretación —en la que reconocemos sin mucho esfuerzo el nivel de interpretación del médico— dio luego lugar a esta otra: "Me siento deprimido. Tengo la sospecha de que no voy a sacar nada en limpio de estos Ejercicios. Y ahora recuerdo que ya otras veces, en la vida ordinaria, tengo estas depresiones y como una cierta desazón. Qué sé yo, en fin: que cuando en la vida ordinaria tengo estas depresiones suelo tomar una pastilla de esas que ya una vez me recomendaron para los días de nervios. Quedo tranquilo y después se me pasa".

Esta segunda interpretación, que como vemos no desautoriza la anterior y que corresponde al nivel de interpretación del psiquiatra —aunque de un modo rudimentariamente vulgar—, no fue

obstáculo para que más tarde, preparando el ejercitante su conversación diaria con el que lo acompañaba en sus Ejercicios, descubriera una tercera interpretación de la experiencia de aquella hora de oración, utilizando los signos de interpretación sobre los que se basan las reglas de discernir de san Ignacio (EE 313 ss.). Y dijo así: "En realidad estaba en desolación, pues como dice san Ignacio estaba 'en oscuridad del ánima, turbación, inquietud de varias agitaciones y tentaciones y como separado de mi Creador y Señor' (EE 317) y no lo reconocía. El origen de todo me parece que fue la repugnancia que me inspiró lo que a mí me pareció una actitud insolente del Niño con sus padres. Cuando consideraba aquellas palabras '¿Por qué me buscabais?', algo se rompía dentro de mí. No podía comprender esa insensibilidad, esa incomprensión o frialdad. Hasta que leí en las palabras del Niño la razón de ser de esa respuesta. Yo tampoco sabía hasta este momento que 'Yo debía estar en las cosas de mi Padre'.

En el fondo, al no aceptar la actitud de Jesús me sentí alejado de él. Y esa lejanía me llenó de tristeza, de fastidio, quizás de un secreto resentimiento contra el Señor. Y aparecieron tantas otras experiencias mías, anteriores, en que mi vida cotidiana se me presentó bajo un aspecto inaceptable, exigido hasta el extremo por una voluntad de Dios que se me impone y que no me deja respirar. En realidad, tengo una larga lista de reproches contra Dios y me va a costar abandonar esta actitud de juez frente al Señor. Voy a tener que meditar en serio Principio y fundamento (EE 23), que vi al comienzo de estos Ejercicios: 'El hombre es creado para servir a Dios nuestro Señor'; y servirlo implica hacer en todo y por todo su voluntad 'santa y beneplácita', etc."

En resumen, en las experiencias de los Ejercicios se pueden dar interpretaciones a un triple nivel. Y las tres son válidas, cada cual en su orden. Ninguna de las interpretaciones contradice a las otras, aunque siempre haya que dar el juicio espiritual del discernimiento si queremos llegar a ser hombres verdaderamente espirituales.

El llamado a los apóstoles (EE 275)

Esta contemplación que san Ignacio presenta en la serle de los "misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 261 ss.) es la más desarrollada de todas, Incluso si se la compara con las contemplaciones Iniciales de la Segunda semana (encarnación y nacimiento), de la Tercera y de la Cuarta semana (excepto la contemplación para alcanzar amor, en EE 230-237).

El primero de los puntos —son tres en total, con una consideración final— dice que "tres veces parece que —estas dos últimas palabras han sido añadidas por su mano en el Autógrafo— son llamados san Pedro y san Andrés".

Esto de los "tres llamados" es una interpretación que san Ignacio hace de los textos evangélicos, que no se encuentra en ellos y que si la propone aquí parece que es por su carácter "paradigmático" o ejemplar que tiene para el ejercitante. Parece que san Ignacio me quiere decir que si les ha sucedido a los dos apóstoles —Pedro y Andrés— también me puede suceder a mí y debo estar atento y no me debo escudar en que ya he sido llamado en una ocasión anterior.

Claro está que estos tres llamados implican un progreso —como lo indica el texto ignaciano— y no un retroceso: se da un cambio progresivo y no recesivo. Porque debemos recordar, como lo advierte san Ignacio en su "deliberación sobre la pobreza", que "propio es de Dios nuestro Señor ser Inmutable en sus llamados y del enemigo, mutable y variable" (n. 14 de los "cómodos y razones para no tener cosa alguna de renta"; y lo mismo en Const. 116 y 117, hablando de la vocación en la Compañía a coadjutor espiritual o temporal).

Si Dios cambia sus planes respecto de nosotros, cambia para mejor y no para peor. Aunque a veces nosotros veamos que Dios nos pide cambiar y no vemos de inmediato que sea mejor lo que ahora nos pide. Pero si realmente nos lo pide Dios nuestro Señor será ciertamente mejor para nosotros.

El primer llamado a estos dos apóstoles es —dice san Ignacio— "a cierta noticia" y cita Juan 1, 35-42. Esta noticia no es solamente la que adquieren en este primer encuentro, sino la que irán teniendo de él, acompañándolo en su ministerio público como oyentes privilegiados y espectadores de sus predicaciones y parábolas y de sus milagros y gestos (Jn 2, 11), como san Ignacio nos lo hace en Ejercicios, como dice en EE 135: "comenzaremos juntamente contemplando su vida a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad" (EE 135). Es el "conocimiento interno del Señor" (EE 104, petición de la Segunda semana) que irá creciendo desde "cierta noticia" hasta "seguirlo para siempre a Cristo nuestro Señor", como dirá más adelante (punto tercero de esta contemplación).

El segundo llamado es "a seguir en alguna manera a Cristo nuestro Señor con propósito de tornar a poseer lo que había dejado" y cita Lucas 5,1-11. Si aquí no se lo menciona expresamente a Andrés es porque se encuentra en la misma barca de Simón (v. 10).

Notemos que aquí no dice Lucas que Pedro (v. 8) y Andrés tengan el "propósito de tornar a poseer lo que habían dejado", como dice san Ignacio. Pero muy poco después, en Lucas 6, 12-16, habla el evangelista de un llamado definitivo, pues es a ser "apóstoles". Podríamos decir que antes de este llamado definitivo y sin vueltas, el llamado que se da es para "tornar a poseer lo que habían dejado".

A esto se podría decir que hay muy poca distancia entre 5, 1- 11; 6, 12-16, pero Lucas no es un historiador que se atenga como los actuales a narrarlo todo; y que puede haber más distancia entre uno y otro llamado, como parece indicarlo san Ignacio. Es verdad que después de la resurrección —según Juan 21— los apóstoles tenían aún su barca y pescaban con ella; pero

puede ser que perteneciera a una bolsa común —como dice Juan 12— y no fuera propiedad personal de ninguno, como sucede hoy con los religiosos. De cualquier manera, san Ignacio puede agregar "píamente" —como lo hace en EE 111 y en otros textos de los Ejercicios— detalles que hacen a su interpretación personal. Como se dice hoy de los evangelistas, que también hacían sus agregados que los diferencian unos de los otros, porque los consideraban significativos para los diferentes lectores o comunidades que tenían en vista cuando escribían el kerigma o mensaje de salvación.

El tercer llamado, dice san Ignacio, es "para seguir para siempre a Cristo nuestro Señor", dejándolo definitivamente todo. San Ignacio cita a este propósito a Mateo 4, 18-20 y Marcos 1, 16-18. Tampoco aquí dicen los evangelistas que lo dejen todo sino solamente las redes. Pero "a buen entendedor, pocas palabras" (como dice EE 299, cuando habla de la aparición de la Virgen de la cual no hablan ciertamente los evangelistas), ya que como dice Pedro en Lucas 19, 27, en algún momento lo dejaron todo y lo siguieron a Cristo nuestro Señor.

El segundo de los puntos de esta contemplación es el llamado a otros dos apóstoles, Felipe y Mateo. San Ignacio cita para el primero de ellos, Juan 1, 43-44 y para el segundo, Mt 9, 9 que dicen así: Juan 1, 43-44: "Al día siguiente, Jesús quiso partir para Galilea. Se encuentra con Felipe y le dice: Sígueme. Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y Pedro". A continuación Felipe se encuentra con Natanael y lo lleva a Jesús, vv. 45-51 (parece ser el Bartolomé de los sinópticos, según Mt 10, 3 y lugares paralelos).

Mateo 9, 9: "Cuando se iba de allí, habiendo curado a un paralítico, al pasar vio Jesús a un hombre llamado Mateo [a quien Marcos y Lucas llaman Levi], sentado en el despacho de impuestos y le dice: Sígueme. Él se levantó y lo siguió". El tercero de los puntos de esta contemplación es que "llamó a los otros apóstoles de cuya especial vocación no hace mención el Evangelio" (EE 275, 3o). Parece que san Ignacio no considera a Natanael como apóstol; no lo identifica con Bartolomé (o sea, hijo de Tolomeo, sin dar su nombre personal, que pudo haber sido Natanael).

Por último, la consideración final. Dice así san Ignacio: "Y también tres cosas se han de considerar: la primera, que los apóstoles eran de ruda y baja condición; la segunda, la dignidad a la cual fueron tan suavemente (notemos este adverbio, con que san Ignacio nos recuerda al "manso y humilde corazón", o al "siervo de Yahveh" del primer canto de Isaías 42, 3-4) tan suavemente, digo; llamados; la tercera, los dones y gracias por las cuales fueron elevados por sobre todos los padres del Nuevo y Viejo Testamento" (EE 275, al final).

Diríamos que también aquí san Ignacio nos propone una consideración paradigmática o ejemplar acerca de cómo llama el Señor. En primer lugar, no nos llama por nuestras condiciones naturales sino porque él lo quiere: "No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto", no de acuerdo solamente a vuestras condiciones naturales, sino sobre todo de acuerdo a mi gracia (Jn 15, 16). Como el mismo Señor le dijo a san Pablo: "mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza" (2 Cor 12, 9). O como dice san Pablo: "Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados. No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios…" (1 Cor 1,26-29). Segundo, todo llamado del Señor es algo grande, por pequeño que sea a los ojos humanos: implica hacer su voluntad, cualquiera sea la materia y esto es lo mayor y más grande que podemos hacer en este mundo. Tercero, ese abismo que se da entre nuestras pobres fuerzas y la dignidad a la que somos llamados se llena con su gracia, que nunca nos faltará.

Dice san Pablo: "Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro" (1 Cor 1, 9). O bien: "Fiel es el que os llama, y es él quien lo hará" (1

Tes 5, 24). Y también: "Fiel es Dios que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará el modo de poder resistirla con éxito" (1 Cor 10, 13). Esto no quiere decir que una vez llamados no debamos poner todos los medios humanos posibles para poder cumplir mejor con nuestra misión. Como dice san Ignacio: "Dios nuestro Señor quiere ser glorificado con lo que él da como creador, que es lo natural (o lo adquirido con medios naturales), y con lo que da como autor de la gracia, que es lo sobrenatural"; y esto, "no para confiar en los medios naturales, sino para cooperar con la divina gracia" (Const. 814).

Debemos guardar el equilibrio entre la naturaleza y la gracia. La colaboración entre una y otra es un misterio (Jer 15, 20): el equilibrio es difícil de expresar sin caer en cualquiera de los dos extremos que podrían ser el espiritualismo o el naturalismo; pero se lo puede lograr. "De tal manera fíate de Dios, como si todo el suceso fuera a depender de ti y nada de Dios; pero de tal manera pon manos a la obra, como si nada fueras a hacer tú, sino solo Dios." Frase difícil de explicar, pero que puede querer decir que antes de obrar hay que pensar en todos los medios humanos posibles como si todo dependiera de mí y mientras se está obrando hay que confiar sólo en Dios. ¿Por qué se detiene tanto san Ignacio en el llamado a los apóstoles? Porque los Ejercicios apuntan a un llamado, sea a un estado de vida (EE 135), sea a una mayor perfección en el estado de vida que tenemos (EE 189) y ambas cosas superan las fuerzas humanas no ayudadas de la gracia.

Jesús y los vendedores del templo (Jn 2, 13-16; EE 277)

San Ignacio coloca esta contemplación inmediatamente después de la del "primer milagro, hecho en las bodas de Caná de Galilea" (EE 276), haciendo, como veremos, una diferencia entre los banqueros ricos, cuyas mesas y dineros echa por tierra, y los pobres que vendían palomas (ofrenda de los pobres), a los que habla —como dice san Ignacio- mansamente.

La Pascua aqui mencionada (Jn 13) es la primera de la vida pública; una segunda se recuerda en 6, 4 (es la misma que en 5, 1 recibe el nombre de "fiesta de los judíos"); una tercera, la de la pasión, en 11, 55; 12,1; 13, 1. En el atrio exterior del templo, el llamado atrio de los gentiles, Jesús encuentra a unos vendedores de animales destinados a los sacrificios (becerros, ovejas, palomas) y algunos cambistas. En el templo, fuera de los sacrificios reglamentarios, se ofrecían también sacrificios privados y para estos se vendían las victimas en el atrio. Este comercio contaba con la aprobación de las autoridades del templo, pero a condición de que se limitara a la compraventa de las unidades que se exigían para el culto o para sacrificarlas en cumplimiento de algún voto particular (Hech 21, 23-26, con notas de BJ). Los cambistas facilitaban a los peregrinos las piezas prescriptas a trueque de las monedas de uso corriente, es decir, monedas de bronce y de plata siro-fenicias para el pago del impuesto anual al templo (Mt 17, 24) y para costear las ofrendas. Lleno de enojo —luego hablaremos de esto— ante el espectáculo de semejante profanación del templo, Jesús hace un látigo de cuerdas —no podía echar mano de otra cosa, porque dentro de los atrios del templo estaba prohibido llevar armas o palos—, arroja fuera a los comerciantes de ganado junto con su mercancía y derriba las mesas de los cambistas.

A los vendedores de palomas les da la orden de sacar de allí sus animales y de no convertir —les dice a todos— la casa de su Padre en sitio de tráfico. En realidad, a juicio de los rabinos, el atrio de los gentiles no formaba parte del templo propiamente dicho, pero Jesús considera la utilización de este lugar —que nada tiene de profano— para fines comerciales como una verdadera execración del templo. El texto evangélico no dice que Jesús esté enojado, pero sus gestos —sobre todo respecto de los ricos banqueros, como dice san Ignacio— implican enojo: el látigo de cuerdas, el arrojarlos del templo, el desparramar las monedas de los cambistas y volcar las mesas son todas señales de enojo. Por lo demás en el Evangelio, mezclados con los textos que nos muestran a Jesús enseñando la mansedumbre y poniéndose como ejemplo de ella (Mt 11, 29), declarando bienaventurados a "los mansos, porque poseerán la tierra" (Mt 5, 4) y condenando a los que llaman "imbécil" a su hermano (Mt 5, 22), hay otros textos que nos lo muestran apostrofando a los fariseos y llamándolos algo bastante peor que "imbécil" (Mt 23, 15 ss.), gritándoles en público, desparramando el dinero de los cambistas, etc.

Ante estas aparentes contradicciones, los racionalistas de todos los tiempos han sentido desfallecer su fe. Las escuelas de espiritualidad han puesto el acento en un texto más que en otro. Los falsos profetas han tomado un texto y omitido otro, aunque todos han sido inspirados por el Espíritu y nos muestran, cada uno de ellos, una faceta de la rica personalidad del Hijo de Dios encarnado. En las escuelas de espiritualidad se pueden distinguir tres actitudes ante esta variedad de textos. A saber:

a. Unos casi no hacen lugar teórico para la cólera, ira, rabia, enojo o como quiera llamársela: palabras que a veces en el uso moral tienen cierta connotación pecaminosa, como cuando se habla del pecado capital de la ira, pero que aplicadas estas palabras a Cristo —como lo hace el Evangelio— queda descartada toda posibilidad de pecado o imperfección.

b. Otros, en cambio, aun haciéndole teóricamente un lugar, aconsejan en la práctica no dar lugar a la cólera por las dificultades que trae.

c. Y otros, finalmente, admiten en teoría y en la práctica un uso moderado, en algunas cosas, de una cólera legítima y necesaria.

Entre los primeros que ni en teoría ni en la práctica admiten la cólera, está Evagrio el Póntico, que dice que no hay absolutamente ninguna cólera justa contra el prójimo, aunque admite la irritación contra el demonio. A este propósito recordemos aquella carta de Ignacio a sor Teresa Rejadell en la que le dice: "Si en alguna cosa pareciere ser agrio en mi carta, más lo seré contra aquel (o sea, el demonio) que procura turbaros, que contra vuestra persona" (Carta 5). Lo mismo dicen Hesiquio, san Juan Clímaco y san Nilo (quien ni siquiera admite la cólera contra Satanás, sino solamente contra sí mismo). Casiano sigue también a Evagrio, pero admite la cólera contra sí mismo. La influencia de Casiano en Occidente —y la de Evagrio en Oriente— fue muy grande. Entre los segundos se admite que teóricamente hay una cólera justa contra el prójimo, pero se dice que en la práctica es mejor no enojarse. Así, siguiendo a san Buenaventura, un autor dice que la cólera ha sido dada al hombre para luchar contra los vicios y las sugestiones malignas para reprimir los movimientos en sí mismo y en los demás e incluso para vengar las injurias hechas a Dios —tal fue el celo de Cristo contra los fariseos—, pero que no conviene dejarse llevar por estas bellas palabras, ya que al usar de la violencia fácilmente pecamos y el remedio es peor que la enfermedad. Abstenerse, pues, de la cólera es cosa de perfección.

Dionisio el Cartujano rechaza que la ira o agresividad sea mala en todos los casos: la que se dirige a corregir las faltas, a proteger la justicia, etc. es legítima siempre que sea controladamente moderada. Ahora bien, como ese control es difícil, la conclusión ascética es neta: es mejor y más seguro abstenerse siempre de la cólera, que no admitirla alguna vez. Finalmente, el autor más importante en este segundo grupo, san Francisco de Sales, cita a san Agustín y dice que es mejor no admitir en sí ni siquiera una pequeña cólera justa, pues entra como un potrillo que en menos que nada se convierte en potro indomable. San Francisco de Sales luchó toda su vida contra un carácter demasiado vivo para dominarse y adquirir dulzura y decía que en un minuto podía perder veinte años de trabajo. Entre los terceros, que hablan de una cólera teórica y prácticamente justa, se dice que incluso en determinadas ocasiones el no encolerizarse sería pecado. San Ambrosio dice que hay que encolerizarse pero con ponderación, mesura, razonabilidad y desinterés; por ejemplo, contra las propias faltas. San Juan Crisóstomo dice que quien no se irrita cuando hay motivo para ello peca. Pero el autor más notable en este grupo es Diadoco de Foticea: la cólera justa presta buenos servicios al alma, la viriliza, cuando con la debida mesura es dirigida contra los pecadores para salvarlos. Si Eva —dice— hubiera usado la cólera contra la serpiente no hubiera sido dominada por el placer sensual. Más aun, considera que la cólera es un signo de progreso espiritual. San Bernardo está en la misma línea: no irritarse cuando es necesario hacerlo es un pecado; irritarse más de lo debido es agregar a pecado otro pecado.

¿Qué consecuencias prácticas se sacan de todo esto? Si las indicaciones evangélicas se las estudia desde un punto de vista ahistórico de tipo racionalista, son insolublemente contradictorias y se hacen no contradictorias si se las aborda desde el discernimiento espiritual. Hay un tiempo para hacer la guerra y otro para hacer la paz: todo está en discernirlo bien. No hay contradicción entre hacer la guerra cuando hay que hacerla y hacer la paz cuando hay que hacerla. Sobre todo hay que prestar atención a las frases que al menos interiormente acompañan toda cólera. Si esta frase, por ejemplo, fuera: "así va este a aprender; no puede permitirse que este se la lleve con tanta facilidad…", señal de que no es buen espíritu el que nos inspira, como se muestra por ejemplo en la acentuación del "¡este!". Tampoco sería de buen espíritu la que menciona santa Teresa en el Camino de Perfección: "Razón tuve, hiciéronme sinrazón, no tuvo razón quien esto hizo conmigo. ¡De malas razones nos libre Dios! ¿Parece que había razón para que nuestro buen Jesús sufriese tantas injurias y tantas sinrazones y se las hiciesen? La que no quiera llevar la cruz, sino se la dieren muy puesta en razón, no sé yo para qué está en el monasterio" (n. 1).

También son señal de mal espíritu frases como estas:

• ¡Esto es demasiado!

• ¡Hay que enseñarle a respetarme!

• Esto le vendrá bien.

• En adelante, tendrá más cuidado cuando trate conmigo.

• Hay que saber corregir a los "débiles", como dice el Señor.

En fin, cada uno tiene sus propias frases motivas que lo deciden a actuar dejándose llevar de la tentación; conviene averiguarlas, para estar prevenido contra ellas y no dejarse llevar.

El sermón en el monte (Mt 5; EE 278)

San Ignacio sólo presenta el capítulo 5 de Mateo; lo divide en tres puntos: primero, las bienaventuranzas; segundo, el que usen bien de los talentos, que él ve en la sentencia acerca de la luz; tercero, el cumplimiento de la ley con una justicia mayor que la de los escribas y fariseos. Veremos a continuación estos dos últimos puntos.

Mateo 5, 13-16: "Vosotros sois la sal de la tierra, la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad situada en la cima de una montaña. Ni tampoco se enciende una lámpara y se pone bajo el celemín. Brille así vuestra luz delante de los hombres". Las palabras de Cristo sobre la sal han sido entendidas de tres maneras diferentes y colocadas en tres contextos diferentes. En Marcos 9, 49 han sido agregadas a otra sentencia sobre el "ser salados con fuego" (Mc 9, 49-50) y significan la novedad del cristianismo y las exigencias que tiene. En Lucas 14, 34-35 se convierten en una parábola que sirve para convencer de que en el Reino hay que ir hasta el fondo, sin desalentarse y sin perder eficacia.

Aquí en Mateo, la sentencia se convierte en una alegoría misionera: ser sal de la tierra es ser su elemento más precioso, porque sin ella la tierra no tiene razón de ser; con ella, por el contrario, la tierra puede proseguir con su vocación y su historia. La Iglesia que no es fiel a sí misma no sólo se pierde sino que deja al mundo sin salvador. Y sobre los discípulos pesa la responsabilidad de ejercer un influjo purificador y preservativo en todo el mundo: si no lo ejercen habrán equivocado el objetivo de su vida y serán rechazados por Dios. La sentencia sobre la luz ha sido profundamente reelaborada por Mateo y en el mismo sentido alegórico que la de la sal. En efecto, en Marcos 4, 21 la luz sacada de debajo del celemín para iluminar todo alrededor designa la enseñanza de Jesús progresivamente descubierta y comprendida. Pero Mateo le da una Interpretación alegórica y moralizante: añade de su cosecha "vosotros sois…", para establecer el paralelismo con la anterior sentencia de la sal; añade igualmente la imagen de la ciudad elevada y concluye con la aplicación moral de que cada discípulo es luz en la medida en que sus acciones se convierten en signos de Dios para el mundo. El testimonio cristiano está dotado de visibilidad y responde a una exigencia misionera: no se santifica uno de manera puramente interior, sino que siempre es "hombre para los demás".

¿Contradice este "para que vean vuestras buenas obras" a las duras palabras de Jesús sobre la conducta de quienes obran como justos para ser vistos por los hombres? No, porque lo que Jesús critica es, en el caso de la limosna, que vayamos "trompeteando por delante como hacen los hipócritas en las sinagogas y por las calles, con el fin de ser honrados por los hombres" (Mt 6, 1-4) y, en el caso de la oración, ser como los hipócritas "que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para ser vistos por los hombres" y ser alabados por ellos (Mt 6, 5-6). Aquí se trata de que "los hombres glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5,16) y no meramente de ser vistos por los hombres y ser honrados por ellos. Es el testimonio de vida auténticamente cristiana, primer medio de evangelización para la Iglesia. San Pedro lo expresaba bien cuando exhortaba a una vida pura y respetuosa, para que si alguno se muestra rebelde a la Palabra sea ganado por la conducta (1 Ped 3, 1). Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y de desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo; en una palabra, de santidad" (Evangelii nuntiandi 41).

San Ignacio presenta la metáfora de la luz como una exhortación para usar bien de sus talentos. Es posible que trate tanto de los talentos naturales como de los sobrenaturales: o sea, tanto de las cualidades —naturales o adquiridas— como de la vocación o carisma y de las demás gracias que el Señor nos da para poder cumplir con nuestra vocación o carisma. Ignacio dice que hay una "orden de la suma providencia de Dios nuestro Señor que quiere ser glorificado con lo que él da

como creador, que es lo natural y con lo que da como autor de la gracia, que es lo sobrenatural". Es lo que también dice la parábola de los talentos en Mateo 25, 14-30, que habla de los talentos sobrenaturales que el Señor dio "a cual según su capacidad natural" (v. 15).

Mateo 5, 17-48: "No penséis. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Porque os digo que si vuestra Justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos. Habéis oído que se dijo. Pues yo os digo…". V. 17-20: estos versículos introducen las grandes antítesis con que Mateo trata el tema de la justicia legal y la justicia nueva, fijando el significado más profundo de la nueva Alianza. El tema del cumplimiento de la ley es esencial para Mateo: desde su punto de vista, obedecer la ley no tiene sólo significado ético, porque todo lo que hay escrito en ella tiene valor profético y debe realizarse hasta el detalle más ínfimo (Mt 1, 22). Por consiguiente, la vida moral del cristiano (v. 19) no puede contentarse con realizar las grandes líneas de la ley, sino que debe tender incluso a realizarse en la vida de cada uno, con el fin de que quede de manifiesto la inauguración de los últimos tiempos o tiempos del cumplimiento. Quizá sorprenda encontrar un elogio tan preciso de la observancia de la ley en el NT, que nos tiene acostumbrados más bien a las diatribas de Pablo —y de Cristo— contra la ley (Jer 9, 22-25); pero el tema del cumplimiento permite disipar toda sorpresa. De hecho, la justicia de los escribas y fariseos (v. 20) se limita a su observancia y su tentación será divinizar la ley, porque no la cumplen en comunión con Dios. El cristiano que obedece la ley no lo hace para extraer de ella su justicia sino más bien para poner de manifiesto la justicia adquirida en Jesucristo, que caracteriza los últimos tiempos. Así se le arrebata a la ley una de sus prerrogativas que es su capacidad de justificar, confiada ahora a la comunión con Dios y con Jesucristo.

Los versículos (V) 21-26: la justicia nueva en el quinto mandamiento. El Señor va más allá de la prescripción sobre el homicidio, generalizando su aplicación a simples hechos injuriosos. (V.) 27-32: la justicia del Reino de los cielos en las relaciones entre el hombre y la mujer. (V.) 33-37: tercera antítesis sobre el juramento. Si no existiese la mentira no habría necesidad alguna de acudir al juramento. Cristo va mucho más allá que la ley judía al prohibir la mentira en toda circunstancia, haciendo así inútil el juramento. (V.) 38-42: cuarta antítesis sobre la ley del talión (que consiste en devolver mal al mal) y su sustitución por la ley de la gratuidad (o de devolver al mal con el bien). Se dice que "al que te obligue a andar una milla, vete con él dos" y esto puede que no nos suceda; pero puede ser que uno nos haga esperar cinco o diez minutos y esto ¡no lo soportamos! (V.) 43-47: quinta antítesis sobre el amor. Este debe liberarse de las comunidades naturales en las que se manifiesta espontáneamente en nombre de leyes sociológicas y psicológicas y adquirir las dimensiones de toda la humanidad, comprendido el enemigo y el adversario. Cristo libera la práctica del amor de toda unión con el espacio de la nación o la familia o la amistad previa. V. 48: sobre el deber de imitar a Dios. Tiene un paralelo muy distinto en Lucas 6, 36 (para las anteriores antítesis de Mateo: Lc 6, 27-38). El AT conoce una fórmula similar en la llamada que hace Levítico 19,2; 11, 44-45 a compartir la santidad de Dios. Pero no se trata de una verdadera imitación ("como…"), sino de una consecuencia de la alianza ("porque…").

En estos y otros textos de Mateo y de Lucas se pueden descubrir muchas exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento o Ley del decálogo, indicando no sólo lo que es necesario para tener en herencia la vida eterna, sino lo que es mejor (Magis). Así, por ejemplo, la exhortación a no juzgar (Mt 7, 1), a prestar sin esperanza de remuneración (Lc 6, 35), a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo (Mt 5, 40-42), a invitar al banquete a los pobres (Lc 14, 13-14), a perdonar siempre (Mt 6, 14-15) y tantas otras que tradicionalmente se llaman **"consejos",** como distintos de los mandamientos o "preceptos".

Las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12; EE 278)

Cuando se habla de las bienaventuranzas en el Evangelio, generalmente se lo hace refiriéndose a su versión más extensa, la del Evangelio de Mateo. En este las bienaventuranzas son nueve, mientras que en el de Lucas son sólo cuatro, a las que se añaden cuatro "maldiciones". En ambas redacciones se ven tres Bienaventuranzas verdaderamente nuevas en Mateo respecto de las de Lucas: la de los misericordiosos, la de los corazones limpios y la de los artífices de la paz. Si a pesar de esto en Mateo se llega a un total de nueve bienaventuranzas, es porque la primera —la de los pobres de espíritu— y la última —la de los perseguidos— han sido desdobladas.

Es bastante fácil percatarse de este desdoblamiento en cuanto a la última bienaventuranza, la de los perseguidos por causa de Cristo, que es precedida por la bienaventuranza de los perseguidos en razón de la justicia: los motivos por los cuales los cristianos pueden sufrir persecución son presentados en forma más explícita en esta última forma. El procedimiento de desdoblamiento es menos evidente en el caso de la primera bienaventuranza. Para percatarse de este desdoblamiento basta caer en la cuenta de que la bienaventuranza de los mansos está tomada del Sal 37 (36), 11 ("poseerán la tierra los mansos"), donde el término "manso" corresponde al hebreo anawim. Vale decir, el término que en el oráculo de Isaías 61,1 sirve de apoyo a la primera bienaventuranza que está—en Mateo— antes que esta y que se refiere a los pobres.

Al hablar Mateo en primer lugar de los pobres y luego de los mansos, quiere poner en evidencia los dos matices religiosos del término hebreo anawim. La primera bienaventuranza en Mateo, la de los pobres de espíritu plantea la cuestión sobre el verdadero sentido de la expresión: "de espíritu". La Biblia contiene muchas expresiones de este mismo género: una palabra principal —sustantivo, adjetivo o participio— es determinada por un complemento como "de espíritu (o "en…"), "de corazón", "de alma". Se indica con ello que la significación natural del término principal debe ser traspuesta para aplicarse a una disposición interior. Así, por ejemplo, en la misma serie de las bienaventuranzas se habla de los "limpios de corazón", donde el sustantivo limpios (que quiere decir "sin mancha") ha sido interiorizado y califica una actitud espiritual.

La expresión "pobres de espíritu" (o "en espíritu") reclamaría pues una trasposición interior de la idea de "pobreza", pero la manera de operar esta trasposición no es evidente a simple vista.

El "pobre de espíritu" es un hombre "espiritualmente" desasido de los bienes de este mundo, interiormente libre respecto del dinero. Por eso, la expresión se usa naturalmente a propósito de personas que disponen de mucho dinero: sólo a aquel que es económicamente rico le es posible ser "pobre de espíritu" o bien aquel que siendo pobre de solemnidad se contenta con lo poco que tiene y dice —como Pablo en 1 Tim 6, 8—: "mientras tengamos comida y vestido, estamos contentos con eso" porque —agrega en el v. 9)— "los que quieren enriquecerse, caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insensatas". Los Padres de la Iglesia interpretan casi siempre la expresión "pobres de espíritu" en el sentido de humildes, modestos, pero no explican cómo pasan de la idea de pobreza a la de humildad o modestia.

La exégesis moderna ha quedado perpleja, hasta no hace mucho, al no poder encontrar en otro texto bíblico la expresión de esta primera bienaventuranza de Mateo. Pero la situación ha cambiado desde hace algunos años: los textos descubiertos en Qumram, a orillas del Mar Muerto -contemporáneos de Jesús-, explican la expresión en un contexto que ya no nos permite dudar de su sentido. A partir de estos textos se ve que los Padres tenían razón: en Mateo los "pobres de espíritu" son los humildes. El término hebreo anawim —que traducimos por "pobres"— conserva en la versión mateana su valor etimológico: se trata de hombres encorvados, inclinados hacia abajo (Sof 2, 3) y la actitud de alma a la que remite la precisión "de espíritu" es la de humildad interior. La presencia de la bienaventuranza de los mansos, a continuación de la de los pobres de espíritu, confirma esta interpretación.

En la Biblia griega, en efecto, la palabra "manso" es, junto con la palabra "pobre", una de las traducciones habituales del término hebreo anawin. Así especialmente en Sam 37 (36), 11, que inspira la bienaventuranza de los "mansos". Los textos del Qumram antes citados muestran bien que la mansedumbre o no-violencia constituye, junto con la humildad y la paciencia, una de las componentes de esa actitud del anawáh, a la que podríamos designar en nuestro actual idioma como la "pobreza espiritual". Estas precisiones permiten comprender mejor la interpretación que la primera bienaventuranza de Jesús recibe en la versión de Mateo.

Jesús había proclamado la felicidad de los pobres. Pero ante la mención de estos anawim, el evangelista piensa en una actitud del alma, esa anawáh tan cara a la espiritualidad de la secta del Qumram. En esta perspectiva, él aplica la bienaventuranza de los "pobres de espíritu", que según otra traducción de la palabra anawim son también los mansos de los que hablará a continuación. Así la bienaventuranza no se dirige ya a los hombres carentes de lo necesario sino a hombres que se caracterizan por su mansedumbre, su paciencia, su humildad: hombres desprovistos de violencia, que no oponen el mal al mal (Mt 5, 38-39).

Para captar el alcance profundo de esta trasposición hay que dar un paso más y darse cuenta de que ella responde con mucha precisión a un aspecto del retrato de Jesús que Mateo se complace en acentuar. No es casual que precisamente en Mateo se encuentre el texto que presenta una mayor afinidad con la doble actitud de los pobres de espíritu y de los mansos. Es el pasaje en el cual Jesús se define a sí mismo diciendo: "Venid a mí los que estáis fatigados. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 28-30). Jesús se presenta a sí mismo como "manso y humilde de corazón": los términos no son perfectamente idénticos a los de las bienaventuranzas, pero no es difícil reconocer allí la misma asociación entre humildad y la mansedumbre que entre los "pobres de espíritu" y los "mansos". Además, otros pasajes propios de Mateo subrayan la dulzura de Jesús, su rechazo de la violencia, su discreción (Mt 12, 19-20; 21,5).

La exigencia de mostrarse pobre de espíritu y manso toma su ejemplo en el Maestro manso y humilde de corazón y la doble bienaventuranza es un llamado a los cristianos a que conformen sus sentimientos con los de Jesús. La mansedumbre es, pues, una forma de humildad. La otra forma es la de soportar las humillaciones, los oprobios, "las injurias y todo vituperio" (EE 98), de los que está llena la vida de Jesús. Es fácil comprender qué es soportar humillaciones; pero, ¿ser manso? Notemos que la cólera (impaciencia, ira) se experimenta cuando pensamos que nuestros derechos han sido pisoteados o cuando no son atendidos. A veces puede ser verdad que tenemos derechos y que no son atendidos, pero no basta atender a la verdad, sino que además hay que prestar atención al espíritu que nos mueve. Como decía el beato Fabro: "*Todo bien que hubiese de hacer, o pensar, u ordenar, etc. ha de hacerse por medio del buen espíritu y no por medio del malo. Nuestro Señor no debe tener por bien reformar algunas cosas de la Iglesia según el modo de los herejes, porque ellos, aunque en muchas cosas —así como también los demonios (Mc 1, 24)— dicen verdad, no la dicen con el espíritu de la verdad, que es el Espíritu Santo*" (Memorial, n. 51).

La espiritualidad cristiana, ya desde el tiempo de los monjes del desierto, ha tomado tres actitudes frente a la cólera (impaciencia, ira): unos ni en teoría ni en la práctica; otros sí en teoría, pero aconsejando en la práctica no dar lugar a la cólera; otros admiten en teoría y en la práctica un cierto lugar a la cólera. Los primeros dicen que absolutamente ninguna cólera es justa contra el prójimo, aunque admiten la irritación contra los demonios o la irritación contra sí mismo. Los segundos admiten que teóricamente hay una cólera justa contra el prójimo, pero que en la práctica es mejor no irritarse. La cólera —dicen— ha sido dada al hombre para luchar contra los vicios y las sugestiones malignas, para reprimir los movimientos perversos entre sí y en los demás e incluso para vengar las injurias hechas a Dios —y tal sería el celo de Cristo contra los fariseos—; pero conviene no dejarse llevar por la cólera, porque al usar la violencia

fácilmente pecamos y el remedio es peor que la enfermedad. Los terceros, finalmente, dicen que en determinadas ocasiones el no encolerizarse sería pecado.

¿Qué pensar de todo esto? Parecería que hay que usar de discreción: hay una ira "santa", como la que el mismo Señor manifestó contra los fariseos y levitas (Lc 12, 39-54 y otros lugares de los Evangelios) y hay una "ira" que parece santa y no lo es, sino una búsqueda de sí mismo. Hemos de atender no a la razón que damos sino al espíritu que acompaña nuestra cólera —como vimos decía el beato Fabro— y si este espíritu no es de Dios, no debemos dejarnos llevar por la razón que decimos tener (Lc 9, 55).

La justicia del Reino de los cielos (Mt 5, 20-48)

Como parte del Sermón del monte, Mateo nos ofrece en seis antítesis —en forma, pues, más completa que Lucas 6, 27-36—, "la justicia del Reino de los cielos, mayor que la de los escribas y fariseos". Jesús contrapone en esas seis antítesis lo que "se dijo a los antiguos" a su nueva doctrina. El giro pasivo "se dijo" sirve para evitar el nombre de Dios; o sea, Dios es quien, según esta expresión, ha hablado a los antiguos por medio de la Ley, por medio de Moisés y por medio de los rabinos o escribas. Porque la oposición en que Jesús se coloca frente a lo que "se dijo a los antiguos" no es en todas las antítesis la misma: en la primera (v. 21-26), la segunda (v. 27-30) y la cuarta antítesis (v. 33-37), no queda abolido el precepto del Antiguo Testamento (que tiene en todos los casos la forma de una prohibición), sino ampliado o profundizado y por ello, perfeccionado. En las tres antítesis restantes (la tercera, v. 31-32; la quinta, v. 38-42; y la sexta, v. 43-48) resulta el contraste mucho más áspero, ya que en cada una de ellas queda abolido un precepto —o concesión— de Moisés. Cuando el precepto no queda abolido diríamos que en el NT hay como dos maneras de cumplir con el decálogo (Éx 20 ss.): una bajo pena de pecado —mortal o venial, según las circunstancias— y otra bajo pena de imperfección, por tratarse entonces de materia de perfección (hay en este caso diversos grados de perfección, que cada ejercitante debe descubrir con la ayuda de la gracia de Dios y ver qué grado le pide el Señor a él). Sin embargo, es evidente que no se hacen Ejercicios Espirituales para cumplir bajo pena de pecado —mortal o venial— el decálogo, sino para hallar cada ejercitante lo que el Señor le pide en materia de perfección. Porque, como decía Juan Pablo II: "En el Evangelio muchas exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento (o sea, bajo pena de pecado mortal o venial), indicando no sólo lo que es 'necesario' sino lo que es 'mejor", como por ejemplo la exhortación a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo (Mt 5, 40-42) y tantas otras."

El objetivo de los EE "no es cumplir, bajo pena de pecado —mortal o venial— el decálogo", porque la elección no versa sobre esta materia de pecado sino sobre **materia de perfección**. Por eso en el Directorio autógrafo 17 -acerca de las elecciones-, san Ignacio dice: "Se debe insistir en que el ejercitante entre en las elecciones con entera resignación de su voluntad, y si es posible, que llegue al tercer grado de humildad (imitación de Cristo). Quien no está en la indiferencia del segundo grado de humildad ("no deliberar de hacer un pecado venial", EE 166) no está para ponerse en elecciones."

Es decir que, quien no hace elecciones no delibera en cometer o no un pecado mortal o venial. Una de las materias acerca de la cual se puede hacer elección es la de la justicia -no para ver si he de cumplir la justicia bajo pena de pecado- como "perfección" y según Dios nuestro Señor le pide a cada uno. Porque "en esta materia hay también dos justicias": la de los escribas y fariseos, que obliga bajo pena de pecado —mortal o venial, según la materia y la advertencia— y la del Reino de los cielos, que es mayor y obliga bajo pena de **imperfección**. Más aun, hay también bajo pena de pecado, dos justicias: el mero cumplimiento de una ley positiva, que marca —por ejemplo— un sueldo, por así decirlo, legal; y el sueldo que determina una ley natural, que suele ser superior al de la ley positiva.

¿Cuál es, en esta materia, la justicia del Reino de los cielos, mayor que la de los escribas y fariseos?

"*Implica un 'signo de los tiempos', el clamor generalizado por la justicia: la reclaman, desde situaciones sumamente dispares, centenares de millones de hombres de todo continente y raza. Oyendo a la otra parte, a la que redacta la ley y define qué es justo, parece que todo, o casi todo, ha sido hecho del mejor modo que las circunstancias consienten; y, sin embargo, nunca es tan patente como hoy la insuficiencia de los ordenamientos jurídicos para satisfacer esa hambre y sed de justicia. Al separarse derecho y moral, la justicia pierde su dimensión ética y se*

ramifica en 'justicias' parciales y subjetivas. La ley, por si sola, no puede ser la fuente del derecho, porque hay derechos antecedentes a toda ley positiva. Y la justicia está allí donde existe uno de tales derechos. Cuando un derecho dado por Dios es desconocido o reprimido por una justicia 'legal', provoca la reacción de una 'justicia' ilegal. No toda justicia legal es objetivamente justa. Reducir la distancia que separa justicia y derecho es uno de los objetivos primarlos de todo progreso social y auténticamente humano. Y eso no podrá lograrse mientas el derecho y la justicia no estén informados por la caridad. Pero hay también una caridad aparente que es un disfraz de la injusticia, cuanto más allá de la ley se concede a otro, por benevolencia, lo que le es debido en justicia. Es una limosna como subterfugio. De estas dos aberraciones —una falsa justicia y una falsa caridad— ofrece numerosas muestras nuestra época. Las tiranías que imponen una ley contra el derecho y los paternalismos que tienden 'caritativos' planes de ayuda en sustitución de una política de justicia, son dos lesiones que hacen imposible el establecimiento entre los hombres de la fraternidad y de la paz. La ley, el derecho y la justicia no pueden separarse. Ni pueden prescindir de la caridad."(Pedro Arrupe SJ)

¿Cuál es, exactamente, la relación entre la caridad y la justicia?

"El amor, por así decirlo, condiciona a la justicia y, en definitiva, la justicia es servidora de la caridad'. Es evidente que la promoción de la justicia es indispensable, porque constituye la parte inicial de la caridad. Pedir justicia, a veces, parece revolucionario, una reivindicación subversiva. Y sin embargo, es tan poco lo que se pide: hace falta más. Hay que sobrepasar la justicia (o sea, la de 'los escribas y fariseos'), para llegar a colmarla con la caridad (o sea, ia 'justicia del Reino de los cielos'). La justicia (de 'los escribas y fariseos') es necesaria, pero no suficiente. La caridad añade, a la justicia, su dimensión trascendente, interior, y es capaz de seguir avanzando cuando se ha llegado al límite del terreno propio de la justicia. Porque así como la justicia tiene un límite, y se para donde concluye el derecho, el amor no tiene confines porque reproduce a nuestra escala la infinitud de la esencia divina y hace, a cada hombre-hermano, el titular de un servicio ilimitado por nuestra parte. Esta es la razón por la que, quien ha asimilado la doctrina de Cristo (sobre 'la justicia del Reino de los cielos') y la vive radicalmente, no se puede contentar con resistir a la injusticia y promover la justicia en un plano inmanente y humano, sino que necesariamente debe estar en ello movido por la caridad. Porque la Justicia no se mide por mi obligación únicamente, sino que tiene que tener en cuenta el derecho y la necesidad ajena; y es mucho lo que ha progresado el concepto del hombre, de sus valores y de sus derechos. El hombre es Indivisible: los derechos que le confiere su naturaleza humana, objeto de la justicia, se entrecruzan con su derecho a la caridad por ser imagen e hijo de Dios. Procurar que se restablezca la justicia allí donde está ausente es un cristiano deber. Sin asumir ese compromiso, nuestra caridad quedaría truncada en su parte necesaria y preliminar, estarla en hibernación. No habría llegado a dolemos, ni a provocar en nosotros la respuesta de "confraternidad" la lesión que sufren los hermanos en una carencia fundamental. Nos haríamos cómplices del 'pecado del mundo', y no habríamos seguido la consigna de Pablo: 'no os acomodéis al mundo presente, antes bien, transformaros mediante la renovación de vuestra mentalidad para que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: qué es lo que está bien, lo que agrada, qué cosa es perfecta' (Rom 12, 2). Existe una diferencia —de contornos a veces imprecisos— entre la justicia y la caridad. La justicia está llamada a realizar obras condicionables, cuya ejecución puede ser controlada. Son obligaciones que no exigen la entrega del hombre, sino una acción concreta. Sólo hay una virtud que exige al hombre todo su ser, que implica al hombre en su totalidad: es el amor" (Dives in misericordia de Juan Pablo II).

El servicio a los pobres

¿Se da un progreso en nuestro servicio a los pobres? Como en la oración, hay una experiencia espiritual en la que se pasa por diferentes etapas; pero no son etapas rígidas, que haya que pasar la una después de la otra, sino que están entremezcladas. Ejercitándonos, pues, en este proceso, continuaremos la lucha dentro de nosotros mismos: es la única manera de acercarnos a Dios y ser salvados.

La primera etapa, en este servicio a los pobres, se caracteriza por **la compasión**: todos hemos experimentado una emoción personal viendo o escuchando hablar del sufrimiento de los pobres. Esto no es más que el punto de partida de la compasión; esta debe desarrollarse y crecer y dos cosas le ayudarán para eso:

1) **La "exposición":** cuanto más expuestos estemos a los sufrimientos de los pobres, tanto más profunda y más durable se hace nuestra compasión.

Nada puede reemplazar el contacto directo con el sufrimiento y con el hambre. Ver a la gente expuesta al frío y a la lluvia en las "villas miseria". Ver a qué se parecen los niños que padecen desnutrición, etc. Pero sabiendo que el grado de exposición depende de la madurez psicológica del espectador. La información es también exposición. Lo sabemos y queremos que otros también lo sepan: más de la mitad del mundo es pobre y mueren de hambre. Para muchos, la única experiencia de su vida, desde que nacen hasta que mueren, es la del hambre. Todo esto ayuda. Y esta compasión, al crecer, lleva a **la acción**, que es de dos tipos: **La asistencia**, la cual consiste en juntar y distribuir alimentos, dinero, frazadas, ropa, para ayudar a los pobres. El segundo tipo deriva de nuestra compasión y consistiría sin duda en **simplificar nuestro estilo de vida**, procurando vivir sin lujos, tratando de reservar dinero para los pobres, procurando evitar todo lo superfluo, etc. Nada extraordinario. Todo esto forma parte de una larga tradición cristiana: compasión, limosna, austeridad, pobreza voluntaria. La segunda etapa comienza cuando se descubre, poco a poco, que la pobreza en el mundo de nuestros días no es simplemente asunto de desgracia, de mala suerte, inevitable y debida a la pereza o a la ignorancia o solamente a falta de desarrollo. La pobreza en el mundo de hoy resulta directamente de estructuras económicas, políticas, y sobre todo de personas. En otras palabras, la pobreza que constatamos en el mundo actual no es un accidente: **es una creación**.

Dicho de otra manera, la pobreza en el mundo en que vivimos es un problema de justicia y de injusticia, y los pobres del mundo son seres que padecen una terrible injusticia. La avidez de los ricos causa los sufrimientos de los pobres, y este descubrimiento nos lleva inmediatamente a la indignación y la cólera. **La cólera** es necesaria para que aparezca, por contraste, **la compasión**. Si no podemos sentir cólera tampoco podemos compadecernos. Si mi corazón se conmueve frente a los que sufren, debo sentir cólera contra quienes hacen sufrir. Pero para nosotros los cristianos el problema es que nos preguntamos: **¿Y el perdón?** ¿Y el amor a los enemigos? En primer lugar, no confundamos cólera con odio: una madre puede estar encolerizada contra su hijo que ha intentado incendiar la casa, precisamente porque lo quiere y se preocupa por él, y es necesario mostrarle que la cosa es seria. La Biblia está llena de la cólera de Dios, la cual no implica odio al pecador sino más bien "odio por el pecado". Como dice san Ignacio en el triple coloquio de la Primera semana (**EE 63**), que "sienta aborrecimiento de los pecados" que hacen sufrir al mundo de los pobres. No se trata de un odio dirigido contra los individuos como tales —si estos desaparecieran, otros los sustituirían, manteniendo el sistema injusto— sino de un aborrecimiento del pecado que engendra tanta miseria.

¿Qué hacer contra el sistema? Es una lucha en el interior de cada uno de nosotros. Esencialmente consiste en que cada uno descubre que los pobres deben salvarse a sí mismos, que ellos lo lograrán, y que ellos verdaderamente no tienen necesidad ni de ti ni de mí.

Espiritualmente es la etapa en la que uno va a ponerse, con humildad, al servicio de los pobres. Es un shock cuando —quizá gradualmente— vamos cayendo en la cuenta de que los pobres saben mejor que nosotros qué y cómo hacerlo. Esencialmente yo debo entrar en su escuela, en la escuela de la sabiduría de los pobres. Ellos saben mejor que yo qué les hace falta. Este descubrimiento bien puede dar lugar a una crisis. También puede desembocar en una conversión muy profunda. Descubrimos que los pobres son el instrumento elegido por Dios y no por nosotros. Los mismos pobres son el pueblo que Dios quiere y que va a utilizar en Cristo para salvarnos de toda la locura de un mundo en el que tantos hombres mueren de hambre en medio de tantas riquezas. Esto nos puede hacer tocar con las manos la acción de Dios y su presencia entre los pobres.

Los pobres no son simples objetos de compasión: no solamente vemos el rostro de Cristo en sus sufrimientos, sino que descubrimos **en los pobres** a Dios que nos sirve, a Dios que nos salva, a Dios que trabaja y que nos habla hoy. El peligro sería caer en el romanticismo, idealizando a los pobres, a la clase obrera, al tercer mundo y el remedio, descubrir que tienen sus problemas, como todo el mundo, y que no responden a la imagen ideal que de ellos habíamos formado. Con la decepción y la desilusión que experimentamos al descubrir que los pobres no son los que imaginamos en nuestras visiones románticas. Que ellos son seres humanos que cometen errores, que hay entre ellos egoístas, descomprometidos, poco generosos, avaros y carentes del sentido de sus responsabilidades. A pesar de ello, solamente los pobres y los oprimidos pueden verdaderamente cambiar la sociedad. Hay que pasar simplemente de una visión romántica de los pobres a un realismo honesto y verdadero, porque para nosotros es la única manera de entrar en esta cuarta etapa, es decir, la etapa de la solidaridad real, que comienza cuando ya no se trata de ellos y de nosotros. Hasta este momento hemos descripto toda la historia en términos de ellos y nosotros. **La verdadera solidaridad** comienza al descubrir que todos tenemos defectos y puntos débiles, pero que **podemos trabajar juntos** contra nuestro enemigo común sin mirarnos unos a otros como inferiores o superiores, respetándonos mutuamente y reconociendo los límites de nuestro condicionamiento social.

Esta experiencia de solidaridad con la causa de la justicia de Dios, puede llegar a ser espiritualmente la experiencia de la solidaridad con Jesucristo (Ef 4, 5-6), que resuelve muchos de nuestros problemas: relaciones con los demás, sentimientos de superioridad, de culpabilidad…

Saber condenar al pecado, no al pecador

Podríamos expresar el condenar del cual hablamos con otras palabras, como sentir ira, cólera, furia, rabia, enojo, etc.; palabras que a veces, en el uso moral, tienen una cierta connotación pecaminosa, como es el caso en castellano de la ira, que se considera uno de los siete —u ocho— pecados capitales, y que apuntan más bien a la venganza. Pero aplicando estas palabras a Cristo —como hace el Evangelio—, queda descartada toda posibilidad de pecado o imperfección. Precisamente aquí estará uno de los descubrimientos posiblemente más interesantes: el valor evangélico de los sentimientos de agresividad, propios de las situaciones confllctivas que a veces nos tocan vivir y que debemos resolver sabiendo condenar al pecado —como decíamos en el título—, pero no al pecador.

En el Evangelio encontramos textos que nos muestran a Jesús enseñando la mansedumbre (Mt 5, 4), declarando bienaventurados a los que trabajan por la paz (Mt 5, 9) y condenando a los que, a su hermano, lo llaman "imbécil" (Mt 5, 22). Entremezclados con estos otros textos nos lo muestran apostrofando a los fariseos, llamándolos algo peor que "imbéciles" y gritándoselo en público (Mt 23, 23-36), derrumbando las mercancías en el templo (Mt 21, 12-13) y aceptando ser motivo de división entre los hombres (Mt 10, 34-36). Ante estas aparentes contradicciones, los racionalistas de todas las épocas han sentido desfallecer su fe. Las escuelas de espiritualidad han puesto el acento más en una serie de textos que en otra. Los falsos profetas han tomado un texto y han omitido otro.

Los textos evangélicos que nos muestran a Jesús dejándose basurear, escupir y matar están junto a otros que nos lo muestran discutiendo, desenmascarando y llevándose por delante a los fariseos; y junto a sus enseñanzas de mansedumbre hay otras de agresividad.

¿Cómo han reaccionado, a lo largo de la historia de la Iglesia, distintos autores de espiritualidad? Dicho brevemente, unos de inspiración fuertemente estoica, casi no hacen lugar, en teoría, para una cólera legitima. Otros, aun haciéndole teóricamente un lugar, aconsejan en la práctica no dar lugar a la cólera por los Inconvenientes que puede traer consigo. Y otros admiten, en la teoría y en la práctica, un uso moderado —en algunos casos— de una cólera legítima y necesaria.

Entre los primeros —ni en teoría ni en la práctica— está Evagrio el Póntico, que dice que "no hay absolutamente ninguna cólera justa contra el prójimo", aunque admite la irritación contra los demonios. Entre los segundos —sí en teoría, no en la práctica—, Dionisio el Cartujano, siguiendo a santo Tomás de Aquino, rechaza la teoría estoica de que la agresividad sea mala: la que se dirige a corregir las faltas, a proteger la justicia, etc., es legítima, siempre que sea controladamente moderada. Pero como este control es muy difícil, la conclusión ascética es que "es mejor y más seguro abstenerse siempre de la cólera que no admitirla alguna vez". Entre los terceros —cólera teórica y prácticamente justa— incluso se dice que en determinados casos no encolerizarse sería pecado. Diadoco de Foticea dice que la cólera justa presta buenos servicios al alma, la viriliza cuando con la debida mesura se dirige contra los pecadores. Más aun, considera que la cólera es un signo de progreso espiritual: "Cuando el alma se deja conducir por la prudencia mundana, ve con tranquilidad al derecho pisoteado por cierta gente y no se emociona ni se perturba, porque estando preocupada por sus deseos particulares ya no mira los derechos de Dios. Pero cuando comienza a elevarse por encima de sus propios pensamientos, el desprecio del presente y el amor de Dios hacen que no soporte ver pisoteado el derecho, se encoleriza contra los culpables…" Y no se detiene hasta verlos hacer penitencia. San Bernardo sigue la misma línea: "No irritarse cuando es necesario hacerlo, no querer hacerlo, no querer corregir una falta, es un pecado. Irritarse más de lo debido es agregar al pecado otro pecado" (Carta 69).

¿Qué consecuencias prácticas se pueden sacar de todo esto? Algunos eclécticamente aconsejan así: quienes sean más iracundos, que prefieran la mansedumbre y la dulzura y quienes tengan

sangre de horchata, tendientes a la indiferencia o al cinismo, que practiquen lo que dicen Diadoco de Foticea o san Bernardo.

Las indicaciones evangélicas son indisolublemente contradictorias si se las estudia desde una sistemática ahistórica de tipo racional y que se hacen no contradictorias —manteniendo su cuota de misterio—, si se las aborda desde el discernimiento espiritual. Contemplemos a Jesús cuando llegó al máximo de conflicto —la Pascua en la cruz—, como asumió una actitud de entrega y abandono extremos, sin defenderse, casi sin hablar, sin escaparse. Pero hasta ese viernes santo llegó impulsado por otros conflictos prepascuales en los que, en perfecta coherencia, asumió actitudes contrarias: se defendió, habló, increpó, apostrofó, amenazó.

Es necesario que el discípulo de Jesús "comprenda" los sentimientos del Señor y se guíe por ellos, liberándose de modelos sentimentales oprimentes u oprimidos, que lo empujan a una violencia anti-pascual o a una insensibilidad anti-evangélica. Siguiendo el consejo de Pablo (Flp 2, 5), vamos a contemplar los misterios de la vida de Cristo en que aparecen los sentimientos de agresividad en sus distintas modalidades.

Algunas veces Jesús se quejó de la falta de sentido común de sus discípulos: "¿También ustedes están sin inteligencia? ¿No comprendéis…?" (Mc 7, 18). En otras ocasiones la queja pasa a la reconvención o reproche. Con suavidad, a Felipe, cuando le dice: "¿Tanto tiempo que estoy con ustedes, y todavía no me conoces, Felipe?" (Jn 14, 9). Quizá con mayor firmeza a Tomás (Jn 14, 5-7) y sobre todo después de resucitado: "No seas incrédulo, sino creyente" (Jn 20, 27). En otras ocasiones vemos algo así como una irritación en Jesús, como aquella vez que los fariseos le reclamaban un signo triunfal y Jesús los increpó sufriendo una alteración respiratoria, algo así como un gemido (Mc 8, 12), que un criollo deslenguado traduciría más bien como el gruñido de alerta de un perro vigilante antes de ladrar. Jesús produce un ruido desde lo profundo del pecho, increpa a los que pedían "una señal del cielo" y se manda mudar (Mc 8, 13): es una irritación mostrada en gestos y palabras. En otra oportunidad la irritación no llegaba a tanto y aparece como mezclada con cierto humor: "¿Con qué puedo comparar a esta generación? Se parece a chiquitines que juegan en la plaza" (Mt 11, 16). Hay humor en la comparación, pero también hay cierta disconformidad ante el comportamiento de los de su generación, a los que juzga con severidad. Otras veces llega a la reprensión, que es algo más que una queja, como en la mirada encolerizada que echa sobre los fariseos y esos ojos llameantes que dicen más que las palabras: "Entonces, mirándolos con ira, apenado por la dureza de su corazón" (Mc 3, 1-6).

También el reproche toma acentos solemnes de invectiva o sátira, con reminiscencias de las imprecaciones atroces del Antiguo Testamento aunque sin llegar todavía a la maldición —pero sí vituperando severamente—: "¡Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti!" (Mt 11, 20-24). Jesús les echa en cara, a las ciudades en las que había realizado la mayoría de sus milagros, una conducta vituperable, cosa que no estaba del todo clara para sus oyentes; lo hace comparándolas con las ciudades paganas y prototípicamente pecadoras. Además, la impugnación parece incluir cierta amenaza: "¡Hasta el infierno te hundirás!" (Mt 11, 23; sin embargo, no trató así a los samaritanos cuando en viaje hacia Jerusalén no quisieron recibirlo, en Lc 9, 51-56). A veces se indigna exclamando: "¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros?" (Mt 17, 17), enfrentando con cierta dureza a un padre angustiado por la enfermedad de su hijo y tratando sin contemplaciones al demonio (Mt 17, 18). La indignación subió de tono cuando echó a los mercaderes del templo, derrumbando sus mesas y no permitiendo el tráfico ahí, en "la casa de mí Padre" (Jn 2, 13-16). Algo semejante late en las maldiciones contra los escribas y fariseos (Mt 23, 13-32) y en algunas palabras duras y amenazas semejantes (Mt 23, 33-38).

No se trata de una broma cuando la maldición de la higuera sin higos: episodio difícil, pero que parece ser una parábola en acción que simboliza la esterilidad de Israel y lo imprevisto del juicio

de Dios (Mc 11, 12-14. 20-26). Finalmente, hay en la vida de Cristo un episodio que ilustra como ninguno el título que le hemos dado a esta "ficha de lectura": el episodio de la mujer adúltera (Jn 7, 53—8, 11). En este episodio, Jesús no condena a la adúltera pues le dice: "Mujer, ¿nadie te condena? Pues yo tampoco te condeno. Vete" (Jn 8, 10-11). Pero condena el pecado porque termina diciéndole que "en adelante, no quieras pecar más". Y también a cada uno de nosotros nos dice: "aquel de vosotros que esté libre de pecado, que arroje la primera piedra (contra la adúltera)" (Jn 8, 7), sin dejar, por eso, de condenar —como Jesús— el pecado.

"Hay un tiempo para hacer la guerra, y otro para hacer la paz. La clave está en discernirlos". El principal discernimiento —que primariamente significa distinguir— se hace distinguiendo el pecado —que siempre hay que condenar—, del pecador, que nunca ha de ser condenado sino salvado. Dentro de los Ejercicios ya tenemos experiencia de una condena del pecado y no del pecador: en el triple coloquio de la Primera semana, cuando pedimos la gracia del "aborrecimiento de mis pecados" (EE 63) y no de mí mismo.

La comunidad según san Mateo

Al capítulo 18 de san Mateo se lo ha llamado el "discurso eclesiástico" porque le habla a los dirigentes de la Iglesia —o a sus miembros que es lo mismo— y les da el derecho canónico —o mejor, su espíritu— que debe guiarlos." Una comunidad confiada a unos pastores: Mateo 18, 1-20. Una pregunta de los discípulos manifiesta que todavía no han captado el espíritu que debe animar a una comunidad de la que el Maestro quiso ser el servidor y en la que ellos se preocupan de las precedencias eclesiásticas (la pregunta pudo haber sido sugerida por las veces que, con anterioridad, Pedro parecía asumir un puesto relevante: Mt 14, 28-31; 15, 15; 16, 16-23; 17, 1-4. 24-27): Mateo 18, 1.

Jesús les contesta con un acto simbólico: coloca un niño en medio de ellos y declara que hay que "convertirse" (darse vuelta) y hacerse como él. No ya volver a la infancia, sino sentirse delante de Dios como un niño que tiene un porvenir por delante que es siempre nuevo, que puede todavía crecer, que está siempre pendiente de la gracia que ha de venir del Padre.

Pero ¿qué tiene que ver esto con la pregunta? Diríamos que la actitud de unos respecto de los otros debe ser la misma que nuestra actitud ante Dios y respecto de Dios nadie piensa en ser mayor. Es, además, evidente que el niño no piensa en ser mayor. Finalmente, el ser mayor respecto de los demás sólo se puede recibir, como las demás gracias —como la recibió Pedro en Mateo 10, 2— de Dios. Mt 18, 2-4. A continuación, el Señor agrega algo que está en la misma línea, pero que avanza más allá de la pregunta. Comienza hablando de niños (Mt 18, 5), pero continúa hablando de "pequeños que creen en mí" (Mt 18, 6-11). Ya no se trata de niños como tales sino de creyentes, de cristianos que son pequeños porque son más débiles, menos formados o más expuestos. En otros términos, no sólo no hay que pensar en ser mayor, sino que hay que pensar, por el contrario, en los que son pequeños en la comunidad (Mt 18, 5-9).

San Pablo hablaba también de fuertes y débiles en la comunidad de Corinto (1 Cor 8—10). Se comprende que Jesús, como san Pablo en 1 Corintios 8,13, pide que se procure no hacerles caer (literalmente, "escandalizarles"). Sabe muy bien que los tropiezos (o escándalos) son una condición histórica del hombre, pero no son una fatalidad y debemos evitarlos para los demás (sobre todo para los débiles). Y el Señor da un paso más: a los débiles (y aquí pasa de la debilidad física a la moral), "guardaos de menospreciarlos" (Mt 18, 10). Y nos da la razón: "sus ángeles ven el rostro de mi Padre" (v. 10) y "el Hijo ha venido a salvarlos" (v. 11). O sea, así pequeños (o débiles) como son, tienen una estrecha relación con nuestro Padre (cf. Mt 25, 45): "Cuanto dejasteis de hacer con uno de estos pequeños—más débiles o necesitados—, conmigo dejasteis de hacerlo".

A continuación el Señor muestra en una parábola la solicitud del Padre para justificar la manera de obrar de Jesús respecto de los pecadores (cf. Lc 15, 1-2). San Mateo se sitúa ya en el tiempo de la Iglesia: la oveja descarriada ya no es el pecador al que Jesús trae la Buena Nueva, sino el cristiano que por una razón u otra se aparta de la comunidad y corre el peligro de perderse del todo. El acento recae sobre el pastor (o sea la cabeza de la comunidad), pero no se niega la responsabilidad de cualquier otro miembro. Nno se puede decir: ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?, como Caín en Génesis 4, 9; y curiosamente es Caín quién habla de pagar "siete veces", y Lamek a continuación de pagar setenta y siete veces la ofensa recibida, mientras el Señor, al final de este capítulo, habla de perdonar setenta veces siete (Mt 18, 12-14).

En la parábola se habla de una oveja (v. 12) y de uno solo de estos pequeños (v. 14); pero antes (v. 6 y 10) y después (v. 24 y 28) se habla también de la misma manera. No se trata de una exaltación del individuo aislado de su comunidad, sino de ponderar que la Iglesia es una comunión (común-unión) o comunidad que reúne a los únicos que, por igual, son todos, porque todos y cada uno merece un respeto absoluto. Pero sobre todo el pequeño, el débil, el

descarriado, que se ha apartado de la comunidad. No es pues la Iglesia una comunidad anónima, sino que en ella cada uno tiene un nombre (recordar en los evangelistas —y sobre todo en san Marcos— que el Señor llama a los apóstoles por su nombre o les pone uno: Pedro, "hijos del trueno", etc.) y cada uno tiene también una necesidad personal o un defecto, una falla de personalidad.

La solicitud de Dios por el pequeño nos hace comprender el pasaje siguiente sobre el hermano que peca. Y no se trata de una ofensa personal sino de un pecado que aleja de la comunidad (más adelante, en Mt 18, 21-35, se habla de las ofensas personales). El objetivo no es, como en san Lucas, reconciliarse con él, sino ganar al hermano para la comunidad (Mt 18,15-17). Mientras que san Lucas, en el lugar paralelo (Lc 17, 4), presenta el arrepentimiento como condición del perdón, san Mateo subraya la iniciativa de quien intenta ayudar al pecador.

La iniciativa se expresa en una triple gradación: primero, hablar a solas; luego, delante de uno o dos; finalmente, delante de la comunidad. Y si aún esto falla, "sea para ti como el gentil y el publicano". ¿Cómo explicar este lenguaje que parece tan duro en labios de quien se admiraba de la fe de un gentil o pagano (Mt 8, 10; 15, 28…), y de quien era mal visto por comer con publícanos y pecadores como lo era Jesús (Mt 9, 11)?

En realidad, Jesús quiere decir que son gentiles y publícanos aquellos ante los cuales los hombres son impotentes, pero para Dios "todo es posible" (cf. Mt 19, 26). Ante aquel que se rehúsa a oír, el cristiano ya no tiene responsabilidad inmediata sino que debe remitirlo a Dios, reconociendo que la ayuda que el hermano descarriado necesita lo sobrepasa totalmente.

Volviendo a la triple gradación, no es un procedimiento jurídico (de excomunión, diríamos), sino un procedimiento paciente que imita "la paciencia de Dios nuestro Señor" (2 Ped 3, 15 y 1 Tim 1, 15-16): hay que probar mucho antes de remitir, al que llega a pecar contra la comunidad, a Dios nuestro Señor. El evangelista pasa a hablar del poder de atar y desatar: como lo hizo antes con Pedro (Mt 16, 19), ahora lo hace con los discípulos (los discípulos en Mateo a partir de la elección de los Doce y del discurso de la misión, son siempre estos Doce: cuando habla de todos, los llama "sus discípulos") (Mt 18,18).

Teniendo en cuenta este y todo el contexto, parece que hay que ver aquí el poder de retener y perdonar el pecado, como en Juan 20, 23. La diferencia estaría en que Juan lo relaciona con la comunicación del Espíritu y Mateo con la presencia de Cristo en medio de los suyos, de la que habla de inmediato (Mt 18,19-20). Pero en un caso y en otro se trata de la transmisión de un poder que antes de su Pascua sólo lo ejercía Cristo en forma soberana.

Vemos aquí la importancia que tiene el sacramento de la confesión para la vida de una comunidad de hermanos de Cristo. Y también la presencia en medio de la comunidad de Cristo: en primer lugar, en medio de "dos que se ponen de acuerdo para pedir algo" (notemos la importancia de este acuerdo que construye la comunidad aun antes de pedir algo. Además, este ponerse de acuerdo puede vivirse no sólo en la oración sino también en la acción). Luego, en medio de la asamblea litúrgica. Finalmente, en la eucaristía, "cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" (SC 10).

A continuación "Pedro se acercó y le dijo: Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano?" (Mt 18, 21-25). Pedro se cree generoso al perdonar siete veces (por lo demás, de la plenitud). Pero Jesús, dándole vuelta al canto salvaje de Lamek (Gn 4, 24), más salvaje que el de Caín (Gn 4, 15), multiplica en su respuesta esta plenitud por el infinito: cuando uno se sabe perdonado por Dios no puede menos de transmitir a los demás la misma misericordia divina.

El juicio del rey de la parábola supera el plano jurídico y se coloca en el plano de la misericordia (es la "justicia mayor que la de los escribas y fariseos", de Mt 5, 20-48): "movido a compasión el señor de aquel siervo lo dejó libre… Su señor lo mandó llamar y le dijo: 'Siervo malvado, ¿no debías tú también compadecerte?". Así también se expresa el Padrenuestro: "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Mt 6, 12). Y también la quinta bienaventuranza: "bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia" (Mt 5, 7).

A partir del capítulo 13 al 17 hemos visto crecer alrededor de Jesús una comunidad de discípulos, formada en su núcleo por los doce discípulos y por los demás discípulos. En este capítulo 18 vemos a una comunidad ya formada alrededor de Jesús y que se hace dos preguntas: una, por parte de los discípulos, acerca de quién es mayor (Mt 18, 1-4); otra, por parte de Pedro, sobre el perdón de la ofensa recibida de un hermano nuestro (Mt 18, 21-22). Poco a poco se ha delineado una jerarquía: la introducción del discurso de la montaña había mencionado a sus discípulos (todos) como separados de la multitud. El discurso de la misión había sido precedido del llamado de los doce discípulos (Mt 10, 1-4). El discurso de la parábola, dirigido a la multitud, nos muestra alrededor de Jesús un grupo selecto de discípulos a los que les es dado "comprender los misterios del Reino de los cielos" (Mt 13, 11), para luego hacerlos comprender a los demás (Mt 13, 51-52). Y el presente discurso nos presenta la comunidad de los llamados que comparten lo que han recibido: la presencia activa del Señor (Mt 18, 20) y el perdón ilimitado de unos para otros (Mt 18, 35).

El amor fraterno, en último término, no es la condición de la salvación sino su consecuencia. En otros términos, la 1 Juan 4, 20 dirá lo mismo.

Yo te bendigo, Padre (Mt 11, 25-30)

La primera parte de este "himno de júbilo" (v. 25-27) se parece mucho a Lc 10, 21-22, pero la segunda (Mt 11, 28-29; Lc 10, 23-24) se separa mucho. Parece, sin embargo, que Mateo nos transmite una versión más primitiva si tenemos en cuenta el gran número de aramaís- mos que este relato contiene."

En Mateo, Jesús formula una acción de gracias a su Padre por la misión que ha recibido de revelar su misterio a los "pequeños" (v. 25-26), misterio que consiste en las íntimas relaciones entre ambos (v. 27). Luego, se dirige a los mismos "pequeños" para invitarlos a ser sus discípulos, tomando sobre sí "mi yugo que es suave" (v. 28-30). En Lucas, la segunda parte, diferente a la de Mateo, se refiere al privilegio de los discípulos que ven lo "que muchos profetas y reyes quisieron ver, pero no lo vieron, y oír lo que ellos oyeron y no oyeron".

Un "himno de júbilo". El trasfondo bíblico de este himno es muy revelador: Jesús se aplica el himno de Daniel 2, 23. Daniel y sus compañeros se oponen a los sabios babilónicos y gracias a sus plegarias (Dn 2, 18-19) les es concedida la revelación del misterio del Reino, expresión característica del libro de Daniel que se encuentra en Lucas 21 ("estas cosas"); mientras que esa revelación se ha escapado a los sabios y doctores (Dn 2, 4-11).

Jesús compara la oposición que existe entre sus discípulos y los sabios del judaísmo —que no recibían su mensaje— a la que se da entre los jóvenes y los sabios del tiempo de Nabucodonosor. También él va a abrir su Reino y ofrecer su revelación a una categoría de pequeños, los que lo son a los ojos de los sabios de este mundo, que son necios a los ojos de Dios (1 Cor 3, 19). En esto se separa de algunos doctores del judaísmo que con frecuencia eran despiadados para con el pueblo ignorante (Jn 7, 52: "¿También tú eres de Galilea?"; cf. v. 47-49).

En otro pasaje del libro de Daniel, el Mijo del hombre recibe todo del "Anciano en días" y este misterio constituye el objeto de la revelación hecha a Daniel (Dn 7, 14). Partiendo de este texto, Cristo reivindica para sí el título de Hijo (Mt 11, 27), bendice al "Anciano en días" (Dn 7, 9 pero con un nuevo nombre, el de Padre) porque "todo me ha entregado" (Mi 11, 27); es decir, porque ha dado, como en Daniel 7, 14, "Imperio, honor y reino" o, como dice en Mateo 28, 18, "todo poder en el cielo y en la tierra" (Jn 5, 22; 13, 3; 17, 2). Y también le ha dado un conocimiento pleno del Padre que debería revelar a los hombres (Mt 11, 27).

Cristo es así, simultáneamente, el Rey y el revelador del Reino a los "pequeños". Agrupándose en torno a él, estos podrán conocer al Padre y constituir así una comunidad distinta de los que no conocen a Dios: primero los paganos y después los "sabios" Judíos. El ritmo del "himno de Júbilo" de Jesús en Mateo 11, 25-27 es muy cercano y similar al que tiene la acción de gradas con la cual Ben Sirá termina su libro (Eclo 51, 1 30); se Inicia con una confesión (Eclo 51, 1 ss.: "Quiero darte gracias, Señor, Rey, y alabarte, oh Dios, mi salvador, a tu nombre doy gracias"); desarrolla el tema de la búsqueda de la sabiduría dada por Dios (Eclo 51, 13 ss,: "siendo Joven aún, me di a buscar abiertamente la sabiduría en mi oración, a la puerta delante del templo la pedí, y hasta mi último día la seguiré buscando") y termina con una Invitación a ponerse en su escuela tomando sobre si su yugo (Eclo 51, 23 ss.: "Acercaos a mí, ignorantes, instalaos en la casa de instrucción, someted al yugo vuestro cuello"), como dice también Mateo 11, 29. Similar es el libro de la Sabiduría, capítulos 6—9, que exalta la grande/a de la sabiduría e Invita a sus lectores a hacerse sus discípulos. Como la sabiduría se pondera a sí misma para atraer a los hombres a sus enseñanzas (por ejemplo, Sab 7, 12 ss.), así Jesús subraya las relaciones Inefables que tiene con su Padre (Mt 11, 27) para mover a los hombres a hacerse sus discípulos (Mt 11, 28 30).

Pero Mateo va más allá que el libro de la Sabiduría porque subraya el cumplimiento, en Jesús, de la misma sabiduría divina. El contexto escatológico de. Mt 11 se trata en él del Juicio final— permite entender a la luz de Daniel 7, 13-14 ("He aquí que en la nubes del cielo venía como un Hijo de hombre"), que en verdad Jesús es el Hijo del hombre anunciado (Mt 11,19) a quien se le ha dado "todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt 28, 18. Jesús se ha hecho primero pequeño ("se despojó de sí mismo y se humilló a sí mismo"), o sea, "manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29). Así se revela la filiación divina de Jesús, el siervo de Yahveh, que sale de la aguas del bautismo mientras la voz del cielo reconoce en él el beneplácito del padre; "Bautizado Jesús salló luego del agua; y en esto se abrieron los cielos, y una voz que salía de los cielos decía; Este es mi hijo amado, en quien me complazco".

El misterio del Reino, es decir, la intimidad del Hijo con el Padre, fuente de su acción en el mundo, es el objeto de una revelación (Mt 11, 25-27), escondida a los sabios que se oponen a la sabiduría divina de la que nos habla Mt 11, 19 y a los Inteligentes de este mundo.

El Reino no es privilegio de una secta de escogidos o iniciados, como los del Qumram o los gnósticos, ni tiene nada que ver con el esoterismo intelectual de los especialistas. Aquel a quien el Padre, "Señor del cielo y de la tierra' (Mc 11, 25), ha confiado todo no es él mismo más que un pobre que se coloca al mismo nivel de sus discípulos ("haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte de hombre", Flp 2, 7), asumiendo la debilidad de los hombres (Mt 8, 17) y afrontando las persecuciones (Mt 10, 17. 22, 24).

El terrible Juez anunciado por el Bautista (Mt 3, 12: "Aquel que viene detrás de mí, en su mano tiene el bieldo, y va a limpiar su era recogerá el trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga"), no es sino un "pequeño" y este "pequeño" Juzga a los hombres poniéndolos frente al Padre. Dejarse juzgar por esta revelación es ser evangelizado, es ponerse en la escuela de la verdadera sabiduría del Reino, es ser pobre con Jesús.

Jesús se presenta, sin embargo, como los rabinos y los sabios que reclutaban discípulos para sus escuelas. Impone a su vez un "yugo", pero fácil de llevar (Mt 11, 30; 1 Jn 5, 3), porque también él ha formado parte de la comunidad de pobres —el resto de Sof 3,12-13— y porque reúne a los mansos y humildes de corazón. El nuevo Maestro de sabiduría es también un pobre y lo es de corazón, porque ha adoptado libre y voluntariamente esta condición (Flp 2, 6 ss.).

¿Quién es, durante los EE, este pequeño, este pobre, este humilde de corazón? El que sabe que todo le viene de Dios (y no como Nabucodonosor, que pensaba que su grandeza venía de su esfuerzo, Dn 4, 1 ss.) y que por eso en la oración siempre comienza por pedirle al Señor lo que quiere conseguir ("lo que quiere y desea", EE 48, 54, 55, etc.). El que todo lo consigue lo atribuye a Dios y se lo agradece, pues Dios nuestro Señor "quiere ser glorificado con lo que él da como creador, que es lo natural —y lo que podemos conseguir con ello— y con lo que da como autor de la gracia, que es lo sobrenatural…". En Ejercicios todo se consigue por y en la petición, porque el verdadero artesano y causa principal de nuestro cambio es el Espíritu del Padre, que poco a poco nos conforma al Hijo, redentor de los hombres. Algunos subrayan de tal manera las palabras "yo quiero", que constantemente se encuentran en los Ejercicios, que concluyen en un voluntarismo de los mismos. Es decir, como si todo —el hombre que lucha, que delibera, que triunfa de sí mismo, que se determina— no dependiera sino del hombre y de su voluntad. Es verdad que es necesario el propio esfuerzo, pero como respuesta a la gracia que siempre tiene la iniciativa (Jer 15,19). Por eso, al "yo quiero" que de continuo se halla en los Ejercicios, precede un "demandar —o pedir— lo que quiero y deseo" (EE 48). Y fuera de los Ejercicios, el verdadero pequeño y humilde de corazón es el que pone los medios naturales, no para confiar en ellos, sino para cooperar con la divina gracia (Const. 814).

La misión de los apóstoles (Mt 10, 1-16; EE 281)

San Ignacio presenta la primera parte del "discurso apostólico", desde el comienzo hasta el consejo de ser "prudentes… y sencillos" (v. 16); pero cambia la secuencia, dando en sus puntos un orden especial. El primer punto trata del llamado y del "poder sobre los espíritus… y para curar…" (v. l-5a). El segundo punto trata del consejo final sobre el ser prudente y sencillo a la vez (v. 16). El tercer punto dice sobre "el modo de ir" y sobre la "materia de predicar" (v. 5b). Diríamos que el orden ignaciano de los puntos no es el evangélico, sino —a juicio de san Ignacio— el de importancia." Comencemos a "**reflectir para sacar provecho**" (EE 109), siguiendo los puntos ignacianos.

En cuanto al primer punto diríamos que Mateo, al contrario de los otros sinópticos, nos da la lista de los Doce no en el momento en que Cristo los llama—como Mc 3, 16-19 y Lc 6, 14-16—, sino en el momento en que los envía. De esta forma se manifiesta más sensible a la misión de los apóstoles que a su vocación (aunque es difícil separar la una de la otra, porque toda vocación es misión). Y la misión se confía a la vez que se les da a los enviados poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia (v. 1); poderes que, por otra parte, según Mc 3, 15, iban unidos a la misma vocación y eran las señales de que el Reino de los cielos había llegado.

El segundo punto, tomado del final de esta parte de Mateo, es el consejo de ser "prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas" (v. 16). Es un consejo que cuadra con la descripción que se hace del ambiente en el que se realiza la misión: "Mirad —dice— que yo os envío como ovejas en medio de lobos". Les había dicho que se los enviaba "a las ovejas perdidas de la casa de Israel —y no a los gentiles ni a los samaritanos— (v. 6) y ahora se les dice que son como "ovejas en medio de lobos" (v. 16).

El tema evangélico del lobo interviene a menudo para designar a los falsos profetas (Mt 7, 15-16). Que los discípulos, pues, no se metan en la boca del lobo; por el contrario, sean ante este peligro desconfiados —prudentes, dice el texto— como las serpientes. No se trata de buscar, por buscarlas, las situaciones difíciles, sino de evitarlas en la medida de lo posible, huyendo de ellas u ocultándose. Que el discípulo sea en efecto como las palomas: estas oyen el primer ruido y huyen y son, sin embargo, simples e irreprochables. Que el cristiano, pues, no muestre complacencia con el mundo y se entregue al espíritu del Evangelio con sencillez. Saber cuándo hay que huir y cuándo hay que hacer frente es cuestión de discreción: como Pablo, que a veces hizo frente a los azotes (Hech 22, 25) y a veces los soportó (Hech 16, 23).

El tercer punto se refiere, según san Ignacio, al modo de ir (v. 8-9) y a la materia de predicar (v. 7). Se trata de anunciar el Reino que viene. Este anuncio es formulado en términos muy primitivos, conformes a los que los profetas habían empleado para anunciar este Reino mesiánico: curación de los enfermos y resurrección de los muertos (Is 26, 19; 29, 18-20; 35, 5-6; 61, 1; y Mt 11, 4-6).

En este anuncio el discípulo debe sobre todo mostrar, por su estilo de vida y su pobreza, que este Reino es inminente. Preocupado por esta urgencia —o proximidad— el misionero no debe ya conceder valor a las riquezas de este mundo. La proximidad del Reino lo dispensa de tratar de asegurar su porvenir terrestre. Además, la pobreza es libertad y tiene como tal un significado profético.

Sin embargo, el final del v. 10 ("porque el obrero merece su sustento") modera un poco esta visión profética de la pobreza del Reino: la pobreza del misionero es anunciadora del Reino que viene y porque los cristianos la perciben como tal vienen en ayuda del enviado de Dios para permitirle mantenerse en su vocación.

Pablo, que tomó el camino de sostenerse con su trabajo (1 Cor 9), admitió que también el Señor ha ordenado que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio (ibid., v. 14).

Pero hay otros consejos dados al misionero que conciernen a las relaciones con sus huéspedes (vv. 11-15). Tienen que expresar el carácter de peregrino y nómada ("no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura", Heb 13, 14) del discípulo de Cristo, nunca instalado y siempre en camino hacia el Reino futuro (1 Ped 2, 11; Heb 11, 8-10), satisfecho de la hospitalidad encontrada y no pensando en volver a instalarse en Jerusalén.

Cristo, pues, no se contenta con entregar a sus enviados un mensaje que les encarga transmitir, sino que además desea que su estilo de vida sea reproducción viva de lo esencial de la Palabra proclamada. Las modalidades de este estilo de vida no dependen totalmente de una decisión privada del misionero. Pero estas modalidades pueden cambiar en el curso de los siglos y en función de las civilizaciones y culturas en las que se proclama el mensaje: la pobreza, por ejemplo, ha adquirido formas muy diversas desde las órdenes mendicantes hasta los sacerdotes obreros. Las formas cambian como las culturas, pero una sola cosa sigue siendo esencial: la misión pasa por el compromiso personal del enviado que debe buscar, en cada caso y en cada circunstancia, qué es lo que el Señor le pide a él.

Para terminar, digamos que esta parte (v. 5-16) parece reproducir las palabras de Jesús de un modo muy parecido a como lo hacen los otros dos sinópticos (Mc 6, 8-11; Lc 10, 1-11 quien sin embargo las considera como dichas a los setenta y dos discípulos, mientras que en Lc 9, 1-6 son para los Doce).

Este discurso de la misión en Mateo sigue a los hechos presentados con anterioridad, en los que aparecía la autoridad única de Jesús, "profeta—como dicen los discípulos de Emaús en Lc 24,19— poderoso en obras (Mt 8—9, con los diez milagros) y en palabras (Mt 5—7, con el sermón del monte)"; autoridad que ahora es comunicada a los Doce (Mt 10), llamados por el mismo Jesús como una comunidad de colaboradores reunidos en torno a él, a los que el Señor, además de comunicarles su misma autoridad, les da sus consignas para la misión. Pero en Mateo no se asiste, como en Mc 6, 12-13 o en Lc 9, 6, a la partida de los enviados, sino que es Jesús mismo quien parte en misión: "Y sucedió que, cuando acabó Jesús de dar instrucciones a sus doce discípulos, partió de allí para enseñar y predicar en sus ciudades" (Mt 11, 1). Pero esta afirmación no excluye absolutamente que los Doce hayan también partido en misión: se ha dicho al principio (Mt 10, 5) y no tiene por qué reiterarse al final.

El mismo discurso de la misión de los Doce tiene también una estructura, que podría ser la siguiente: Conclusión-transición: Jesús recorre todas las ciudades judías (9, 35-38) con la llamada y el envío de los Doce (10, l-5a). (A) Proclamación de la paz y juicio de las ciudades que no la reciben (10, 5b-15). (B) Persecuciones prometidas y venida del Hijo del hombre (10,16-23). (C) Conformidad entre el discípulo-siervo y el Maestro-Señor (10, 24-25). (B) Persecuciones que no hay que temer y seguridad junto al Padre (10, 26-33). (A) La paz o la espada y la recompensa de la recepción (10, 34-42).

Conclusión-transición: después de haber instruido a los Doce, Jesús enseña y predica en las ciudades (11,1). La estructura concéntrica evidencia la relación única que liga al discípulo enviado con el Maestro que envía, fundamento del radicalismo del empeño apostólico. Jesús, que es el "dueño de casa" (10, 25), invita a sus discípulos —los "domésticos" (v. 25), que "conviven con él" (v. 36)— a que se conformen con él. Esta conformidad con el Maestro-Señor no es una imitación mimética meramente exterior, sino que en cada siervo es el fruto de la actuación del Maestro-Señor "que es Espíritu" (2 Cor 3, 18).

¿Cómo conocer esta actuación del Señor, "que es Espíritu"? San Ignacio nos dice que hay tres maneras o tiempos de conocerla: "El primer tiempo —o manera— es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue a lo que le es mostrado, así como san Pablo (Hech 9, 3-19 y paralelos) y san Mateo (Mt 9, 9) lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor" (EE 175). "El segundo tiempo, cuando se toma bastante claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus" (EE 176). "El tercer tiempo es tranquilo, cuando el ánima no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales libre y tranquilamente" (EE 177). En esta conformidad del discípulo-siervo con el Maestro- Señor hay un rasgo en el cual se insiste una y otra vez: el sufrimiento. Y así el v. 25 recuerda que al Señor "le han llamado Beelzebul, ¡cuánto más a sus domésticos!". Los vv. 17-18 anuncian la suerte que les espera a ejemplo de su Maestro ("y por mi causa") y para dar testimonio de él. Pero no estarán solos: "Cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué vais a hablar. Lo que tengáis que hablar se os comunicará. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros" (v. 19-20).

La conversión de la Magdalena (Lc 7, 36-50; EE 282)

Lucas es el único evangelista que nos cuenta el maravilloso relato de la pecadora perdonada, que san Ignacio denomina la Magdalena tal vez porque después el mismo Lucas en 8, 2 habla de "algunas mujeres" que acompañaron con los Doce a Jesús, que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades. Entre ellas menciona expresamente a "María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios".

¿Qué razones tiene Lucas para presentar el episodio en el contexto en el que lo hace? Acaba de hablarnos de Juan el Bautista, a quien "sus discípulos llevaron todas estas noticias (los milagros y las predicaciones de Jesús)" (7, 18) y que le hace preguntar a Jesús: "¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" (v. 19). A continuación, Jesús les responde en primer lugar sobre sí mismo ("los ciegos ven, los cojos andan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!"). Luego, pondera la función de Juan el Bautista ("Este es de quien se ha escrito: entre los nacidos de mujer no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los cielos —él mismo a lo que parece— es mayor que él"), para terminar con un juicio sobre los hombres de esta generación, que lo rechazan a él tanto como a Juan Bautista: son como niños que juegan en la plaza, unas veces a entierros y otras a bodas. Y se dicen unos a otros: "os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado; os hemos tocado endechas, y no habéis llorado". Y saca la consecuencia: Viene el Bautista, que no comía pan ni bebía vino y decís: es un exagerado. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe como todo el mundo, y decís: ved que comilón y borracho, amigo de pecadores y publícanos.

Jesús se solidariza con el Bautista contra esta gente que rechaza a los profetas, independientemente de su estilo, ya sea ascético o normal. Como una de las cosas que más chocaban a los fariseos era su trato familiar con los pecadores y publícanos, Lucas presenta la llegada de la pecadora y el rechazo de los fariseos como un ejemplo.

Lucas habría encontrado seguramente esta historia en la tradición, pero la sitúa aquí para ilustrar la enseñanza de Jesús y su comportamiento con los pecadores. Un fariseo llamado Simón (v. 40) invita a Jesús a comer en su casa. Lucas nos habla otras veces de este tipo de invitaciones: parece procurar que nos demos cuenta de que hay fariseos simpáticos. En Mateo siempre aparecen como enemigos; en Lucas a veces lo son, y en esta ocasión criticará a Jesús; pero antes lo ha invitado a su mesa y no podemos menos de reconocer que se trata de un gesto de comunión, de alianza. Esta simpatía de Lucas se explica por un hecho histórico: los fariseos eran la mayor parte de los judíos y sería curioso que entre los seguidores de Jesús no hubiera ninguno de ellos. Pero, además, Lucas pertenece al ambiente paulino y Pablo siempre estuvo orgulloso de ser fariseo (Flp 3, 5): frecuentando a su Maestro, Lucas se preocupó de mostrarnos algunos fariseos simpáticos.

Jesús entra en casa del fariseo y se echa en el diván. De repente entra una mujer, conocida en la ciudad como pecadora. Su actitud es realmente excepcional, comenzando por el hecho de que se presente en un lugar tan público. Todos la conocen, tal vez por haber tenido trato con ella: siempre sucede que los más feroces en condenar a una pecadora son los que han tenido trato con ella. Ahí está, humillada y llorosa. No existe en el texto ninguna descripción psicológica; pero su actitud es de arrepentimiento. Gracias a Jesús se ha dado cuenta de su pecado, lo ha comprendido y ha entendido en Jesús el amor de Dios. Por eso viene hacia Jesús para manifestar su arrepentimiento en una manifestación pública, ante todo el pueblo reunido. Con esto está realizando algo realmente extraordinario. Que traiga perfume no es nada extraordinario en este país, aunque generalmente se derrama sobre la cabeza: al derramarlo sobre los pies está diciendo que no es digna de hacerlo normalmente. A continuación seca los pies con sus cabellos: esto no

se hace nunca y constituye un gesto extraordinario de amor y de humildad. Quedándose detrás de Jesús proclama su indignidad.

El fariseo piensa para sus adentros: "Si este fuera profeta sabría quién y qué clase de mujer es la que lo está tocando, pues es una pecadora" (v. 39). Quiere decir que Jesús tiene fama de profeta y los fariseos se dicen, para sus adentros, que un profeta no debiera permitir que tal mujer lo tocara y derramara perfume sobre él.

Jesús se da cuenta de las reacciones de Simón y le cuenta una historia: Un acreedor tenía dos deudores. Uno de ellos le debía 500 denarios (equivalente al salario de dos años de trabajo); el otro, cincuenta. Como ni uno ni otro podían reembolsar su deuda, se la perdonó a ambos. Lc pregunta: "¿Quién de ellos lo amará más?" (v. 42). Respondió Simón: "Supongo que aquel a quien perdonó más. Y él le dijo: Haz juzgado bien" (v. 43).

Ante Cristo, todos nosotros somos pecadores insolventes: quien más, quien menos —¿quién lo sabe?—, pero todos igualmente pecadores. Y el Señor se sitúa en el plano del amor y pregunta: "¿Quién de ellos lo amará más?". En su comentario subrayará que el gesto de la pecadora es un gesto de amor. Pero hay que señalar —y esto es imprescindible para entender al Señor— que el amor es consecuencia del perdón y no su causa. En las traducciones que se hacen del v. 47 pareciera decir, en la primera parte, que "quedan perdonados sus muchos pecados porque ha amado mucho"; pero no hay que tomar este "porque…" como causal, sino como declarativo, como expresa la segunda parte del mismo versículo.

Jesús no sólo presenta una parábola sino que la comenta. Hasta ahora ha dejado que la mujer, a sus anchas, hiciera lo que quisiera: la ha obligado a llegar hasta el final de su arrepentimiento y de su testimonio de amor: "¿Ves a esta mujer? —le dice al fariseo— No has derramado agua en mis pies (gesto habitual de hospitalidad). Ella, con sus lágrimas, no ha dejado de mojar mis pies y los ha secado con sus cabellos."

No se trata, necesariamente, de un reproche a Simón. Esos gestos de hospitalidad se hacían solamente en las grandes cenas y lo más probable es que esta no pudiese considerarse como tal: Jesús está de paso y lo invitan después de una predicación. No es un reproche, parece que le dice Jesús: que tú no lo hayas hecho no me importa, pero ella lo ha hecho. "Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque (es decir, pues eso se muestra en que) ha mostrado mucho amor". Y Jesús insiste en lo mismo, que es lo principal de la parábola: "A quien poco se le perdona poco amor muestra".

En la parábola lo primero no es el amor sino el perdón, que es iniciativa de Dios. No es el amor de la mujer lo que ha comprado su perdón, sino que el perdón constituye la fuente de su amor. Una vez más —como en otras ocasiones— Jesús no dice "yo te perdono" sino "tus pecados te son perdonados" ("pasivo teológico", que expresa, sin nombrar a Dios, una acción de Dios). En cierta manera se limita a constatar el perdón de Dios; pero es un perdón concedido gracias a su presencia, que ha sido el signo que ha movido a la mujer a la conversión. Él ha sido el que ha revelado una pureza, una justicia y un amor tales que, ante ellos, la mujer se ha sentido pecadora y se ha animado a venir. Difícilmente podemos imaginar que hubiera venido a los pies del fariseo: siente que Jesús la comprende y la respeta.

Y como sucedió en la curación del paralítico, también aquí los fariseos presentes dijeron: "¿Quién es este, que hasta los pecados perdona?" (v. 49). Jesús, sin hacer caso de ellos, le dice a la mujer: "Tu fe te ha salvado. Vete en paz" (v. 50). Se trata de la fe en él, que la movió a reconocer sus pecados y a aceptar el perdón. Porque quizá este último sea el paso más difícil para un pecador: ¡cuesta reconocer que nos aman! El peligro de nuestra vida es la desesperación, la humillación de nuestro pecado y la vergüenza de volver a caer continuamente en las mismas

faltas. La salvación es creer que nos aman a pesar de nuestros pecados. Y aun podríamos animarnos a decir: precisamente por nuestros pecados, porque el Señor dice que "no ha venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mt 9, 13), porque "no necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal" (Mt 9, 12).

En los Ejercicios Espirituales de san Ignacio esta contemplación de "la conversión de la Magdalena" (EE 282) está hacia el final de la Segunda semana, cuando se puede suponer que ya se ha hecho la elección —o reforma de vida (EE 189)—, y —como dice EE 183 o 188— se la está ofreciendo a Dios nuestro Señor, "para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza".

Ahora bien, toda elección o reforma nace del amor por nuestro Señor y es una manifestación del mismo, porque —como dice san Ignacio al final de los Ejercicios, en la contemplación para alcanzar amor— "el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" (EE 230, primera advertencia).

¿Qué se merece Dios nuestro Señor por todo lo que ha hecho por mí?

Una de las cosas que más ha hecho es precisamente perdonarnos nuestros pecados, lo que hemos visto en la Primera semana. Si la Magdalena, como dice el Evangelio, "llevó un vaso de alabastro de perfume y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume" (Lc 7, 37-38), nosotros, por nuestra parte, conviene que le manifestemos nuestro amor ofreciéndole nuestra elección o reforma de vida, "para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza" (EE 183). Así, la elección o reforma de vida que hacemos en el curso de la Segunda semana de los Ejercicios es la respuesta a aquella pregunta que nos hacíamos durante la Primera semana, cuando, "imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, veíamos cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal para morir por mis pecados". Y nos preguntábamos "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" (EE 53).

"¿Qué debo hacer por Cristo"? Ahora tiene respuesta en nuestra elección o reforma de vida como respuesta de amor a un amor que él primero nos ha manifestado (1 Jn 4, 10. 19; Rom 5, 8).

Las bodas de Caná (Jn 2, 1-11; EE 276)

Comparado con el relato del milagro de Caná con el precedente prólogo, en el cual el evangelista ha desplegado toda la riqueza de la obra divina en el Verbo hecho carne, Caná parece ser un episodio de menor importancia; y no es así." Desde un comienzo, "tres días después" es una frase que nos recuerda la frase pascual "al tercer día", con la que los evangelistas sitúan el momento de la resurrección del Señor (y que nosotros repetimos en nuestro Credo para introducir el tema de nuestra fe en la resurrección). Aquí, "tres días después" (Jn 2, 1) "dio Jesús comienzo a sus señales" (Jn 2,11). En esta perspectiva, el milagro de Caná es el primer anuncio del triunfo de Jesús, el primer resplandor de su gloria de resucitado. Esto es algo propio del cuarto evangelista, que escribe mucho tiempo después de los acontecimientos y —como también los restantes, aunque ninguno tan evidentemente como este— a la luz de la experiencia pascual.

A esta misma luz pascual se entiende que el vino del milagro sea un signo del don que Dios nos ha hecho en Cristo, o sea, la nueva Alianza. La sorpresa del mayordomo apunta a esta novedad: "Todos sirven primero el vino bueno. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora" (Jn 2,10). El relato del milagro propiamente dicho se cierra aquí, como indicando que es la cumbre de la escena, envolviéndola en el halo del misterio (recordemos que la sorpresa o admiración en los evangelistas es la señal de que el milagro ha terminado, despertando la alegría en los espectadores).

La observación del mayordomo, en su forma irónica, es similar a otras frases de este Evangelio: a propósito del Espíritu, "el viento sopla donde quiere y no sabes de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3, 8); a propósito del agua viva, "¿de dónde la tienes?" (Jn 4, 11) y a propósito del mismo Jesús, "no sabemos de dónde es" (Jn 9, 29).

Jesús ofrece este vino exquisito con profusión: la medida de la cual habla el evangelista es de cuarenta litros aproximadamente y cada una de las tinajas tenía dos o tres medidas (Jn 2, 6). Jesús ha hecho llenar hasta arriba (Jn 2, 7) las seis tinajas.

Ahora bien, el don sobreabundante de vino era una de las bendiciones prometidas para los tiempos mesiánicos, basándose en la bendición de Judá (Gn 49, 11-12). Isaías describe el banquete mesiánico como un banquete de "manjares frescos, vinos depurados" (Is 25, 6). La sabiduría se había apropiado este símbolo (Eclo 24, 17-18) y convidaba a todos los hombres a su banquete en el que "ha mezclado su vino" (Prov 9, 1-5), símbolo de la antigua alianza.

Todo el contexto evangélico del signo de Caná autoriza a pensar que aquí el vino abundante es símbolo de la nueva Alianza. Más de una vez Jesús usará los mismos términos que la sabiduría: "Si alguno tiene sed, que venga a mí" (Jn 7, 37); "El que crea en mí, no tendrá nunca sed". Pero Jesús no se contenta con dar buen vino, sino que cambia el agua en vino. Es uno de los rasgos propios del cuarto Evangelio el tomar el apoyo del signo en una realidad humana, cotidiana. Para alimentar a la multitud toma los panes y los peces de un muchacho; para sanar al ciego de nacimiento, hará barro y le dirá que se vaya a lavar a la piscina de Siloé.

El milagro tiene lugar en Juan cuando las fuerzas humanas llegan al límite de sus posibilidades y ya no hay nada humanamente que hacer. Y así sucede en Caná: antes de dar el vino, Jesús quiere que los criados llenen las tinajas de agua (Jn 2, 6-7) y recién entonces da la orden: "sacadlo ahora y llevadlo al mayordomo" (Jn 2, 8). Pero hay más: el agua del milagro no es agua común sino ritual, reservada para un uso típico de la antigua Alianza.

En el momento del milagro, las seis tinajas llenas de agua son un símbolo del judaísmo. Así es más claro que Jesús, al recrear esa "agua" haciendo de ella vino, hace del vino un símbolo —como dijimos más arriba— de la nueva Alianza.

María ocupa en este milagro un primer plano. Juan no la nombra por su nombre. Marcos trae el nombre de María una sola vez. Mateo, cinco veces. Lucas, doce veces en el Evangelio y una en los Hechos de los Apóstoles. Juan nunca le da este nombre. Juan no ignora a las otras Marías: de Cleofás, Magdalena, de Betania (hermana de Lázaro y Marta). Tampoco ignora el nombre de José (Jn 6,42). Además, si hay un discípulo que no puede ignorar el nombre de María, este es Juan, el discípulo amado, a quien Jesús desde la cruz le confia a su Madre.

Pues bien, es este discípulo, que de ninguna manera podía entre todos ignorar el verdadero nombre de la Madre de Jesús, el que —evitando consignarlo por escrito en su Evangelio— alude siempre a ella como la Madre de Jesús o más brevemente su Madre, con una exclusividad que ya convierte en nombre propio lo que es un epíteto.

Podríamos tal vez decir que Juan evita usar el nombre de María como nombre propio de la Madre de Jesús porque le parece un nombre demasiado común para poder aplicárselo como propio. Si el nombre propio es para nosotros el que distingue a una persona, a un individuo de todos los demás; si, además, para la mentalidad israelita el nombre revela la esencia de una persona —su situación dentro del plan de Dios—, enunciando su función dentro del plan o economía de salvación, entonces Juan tenía razón: María no es un nombre suficientemente propio para esta persona, única en el plan de salvación. Es un nombre demasiado común para ser propio suyo. Marías hay muchas en el Evangelio y sin duda que había muchísimas en aquel tiempo de Jesús, como hoy entre nosotros. Si Juan quería buscar un nombre único, un título que señalara la unicidad irrepetible del destino de aquella mujer, eligió bien: Madre de Jesús fue ella, y sólo ella, en todos los siglos.

San Juan, al evitar llamarla María, y al decirle siempre la Madre de Jesús, su Madre, lejos de silenciar el nombre propio de aquella mujer nos estaría revelando su nombre verdadero, el que mejor expresaba su razón de ser y de existir. Otro hecho es la distancia que implican los dos diálogos que el evangelista Juan relata entre Jesús y su Madre. Son sólo dos escenas, que juntas no pasan de 24 versículos: las bodas de Caná (Jn 2,1-11) y la crucifixión (Jn 19, 25-27).

Entre todos los pasajes evangélicos acerca de María, son poquísimos los que nos conservan algo que se parezca a un diálogo entre Jesús y su Madre. Para ser exactos, sólo tres: estos dos del Evangelio de san Juan y la escena que nos relata sólo san Lucas, del niño perdido y hallado en el templo (Lc 2, 48-49). Quien lea los diálogos joaninos habiendo recogido previamente la primera impresión del diálogo lucano, no podrá menos que desconcertarse más. En la escena de las bodas de Caná, Jesús responde a su Madre que le expone la falta de vino: "¿Qué tengo yo contigo, mujer?" (Jn 2, 4).

Jesús llama "mujer" a su Madre. Como dirigida de un hijo a su madre es una expresión sin precedentes. Aquí no parece poder significar otra cosa sino que no quiere considerar a su Madre como madre según la carne, sino como la mujer que es en el plan de Dios (Apoc 12, 1). La expresión "¿Qué tengo yo contigo?" es un semitismo que manifiesta una divergencia en los puntos de vista, que puede ir de un desprecio hasta un desacuerdo superficial; la diferencia está en el tono de voz, en el gesto o en el contexto. El fuerte de toda la frase está en "todavía no ha llegado mi hora". Para san Juan, la hora designa siempre el momento en el cual Jesús manifestará plenamente su gloria mesiánica y divina y se hará conocer como Hijo de Dios por su obediencia hasta la muerte en cruz, uno con él por la manera como hace su obra.

¿Qué es lo que hace que Jesús anticipe simbólicamente (en un milagro, el de Caná) su hora? Parece ser la coincidencia entre el velado testimonio que la Madre da del Hijo y el testimonio que de Jesús da su Padre en el bautismo y en la transfiguración.

Su Madre dice: "Haced lo que él os diga" (Jn 2, 5), y el Padre ha dicho, en la transfiguración: "escuchadle" (en el bautismo ha dicho, equivalentemente, que en él se complace). En el bautismo, la finalidad de la voz —que se revela como la del Padre— es ser credencial de la identidad mesiánica y de la filiación divina de Jesús y suena como solemne decreto de entronización pública en su misión de Hijo y en su destino de Mesías. En la transfiguración (Mt 17, 5, que junta la frase del bautismo con la de la transfiguración), la finalidad de la voz es dar confirmación y garantía de autenticidad mesiánica a la vía dolorosa que Jesús ha anunciado precedentemente en la escena anterior (primer anuncio de la pasión).

San Juan no nos relata ni el bautismo ni la transfiguración. Pero en su lugar parece haber puesto la voz de la Madre: "Haced lo que él os diga" (Jn 2, 5), que equivale al "escuchadle", pero adelantada aquí al comienzo del ministerio público de Jesús. Antes de la escena de Caná, Jesús no ha nombrado ni una vez al Padre. Lo hará por primera vez en la escena de la purificación del templo, que sigue inmediatamente a la de Caná. Es a través de su madre, ya en Caná, que le llega como a través de un eco fidelísimo la voz de su Padre. No como en los sinópticos a través de una voz del cielo ni como más adelante, en el mismo Evangelio de Juan, con un estruendo (Jn 12, 28), sino como la sencilla frase de una mujer cuyo carácter profético sólo Jesús pudo entender, oculto como estaba bajo el más modesto ropaje en un lenguaje de entrecasa.

La prueba de que Jesús reconoció en las palabras de la Madre un eco de la voz de su Padre es que, habiendo alegado que aún no había llegado su hora, cambia súbitamente tras las palabras "Haced lo que él os diga" y realiza el milagro de cambiar el agua en vino. No fue mera deferencia o cortesía, ni mucho menos debilidad para rechazar un pedido inoportuno, fuera de hora: fue reconocimiento en la voz de la Madre, el eco clarísimo de la voluntad del Padre. Obedeciendo a esa voz —que sólo él oyó—, Jesús "dio comienzo a sus señales. Y manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos" (Jn 2, 11). Y Jesús, en otros pasajes del Evangelio de Juan, muestra el escrúpulo que tiene de no hacer sino lo que el Padre le ordena.

La multiplicación de los panes (Mt, Mc, Lc, Jn; EE 283)

San Ignacio nos habla de que "Cristo nuestro Señor dio de comer a cinco mil hombres" y cita a Mateo 14, 13-21. Pero la narración de Mateo hay que completarla con otros datos que nos ofrecen los otros tres evangelistas. Si sólo poseyéramos la narración de Mateo creeríamos, a juzgar por la frase que la une al episodio anterior (v. 13), que la razón única que tuvo Cristo para retirarse a otra región había sido huir de las acechanzas que contra él podía tramar Herodes después de haber mandado a degollar al Bautista. Sin embargo, aun teniendo en cuenta sólo esta narración, se deduce con claridad que no fue este el motivo predominante que movió a Jesús a esta determinación: si así hubiera sido, no se explica cómo, según el mismo evangelista, sólo permaneció en aquel retiro durante algunas horas ya que al día siguiente (v. 22) lo encontramos de nuevo en pleno territorio de Galilea, rodeado como siempre de la muchedumbre y enseñándole. Pero aun en una lectura superficial salta a la vista que todas estas narraciones no están de acuerdo en muchos detalles. Sin embargo, más que como una desventaja o motivo de preocupación deberíamos considerar esto como provechoso, pues cada relato refleja el enfoque personal de su autor en relación a este misterio y representa una faceta de su experiencia religiosa cristiana, de su espiritualidad.

Además, cada una de estas narraciones divergentes forma parte del "misterio de Cristo" en las Escrituras del Nuevo Testamento. Por lo tanto, seguir la tendencia común de elegir sólo una versión inspirada del episodio en cuestión, ignorando las otras, es privarnos de algunos tesoros que Cristo nos ha dejado por medio de los evangelistas. Nunca debemos olvidar que los Evangelios nos llegan encarnados, por así decirlo, en la respuesta personal de cada autor sagrado a la fe y al misterio de Jesús: las palabras del de Mateo son, en un sentido real, palabras de Mateo con las que él expresa cómo ve ese episodio en la vida de Cristo y muchas veces pensando en la comunidad para la que escribe su Evangelio o Buena Nueva.

Marcos expresamente y Lucas insinuándolo nos dan el principal motivo que tuvo Cristo para retirarse a un lugar apartado: habían vuelto sus apóstoles de aquel primer ensayo de apostolado al que los había enviado y le habían contado todo lo que habían trabajado y predicado. El Señor quiso premiarlos con un pequeño descanso, lejos de la muchedumbre, que con su incesante ir y venir no les dejaba tiempo ni siquiera para comer (Mc 6, 31).

Al bajar de la barca (Mt 14, 14), Jesús se encontró con aquel espectáculo verdaderamente emocionante de miles de personas de todas clases que de todos los pueblos de aquellos contornos se habían reunido allí esperándolo. No faltaban algunos enfermos que, como en tantas otras ocasiones, habían llevado para que el Señor los curase. Estaba próxima la Pascua (Jn 6,4), lo cual explica que se reuniese tal muchedumbre, pues probablemente muchos de ellos serían peregrinos que se iban acercando a Jerusalén para la gran solemnidad. El Señor sintió su bondadoso y tierno corazón lleno de compasión y curó a todos los enfermos. No contento con esto, se puso a predicarles detenida y largamente (Mc 6, 35), porque veía a aquel desgraciado pueblo abandonado de sus pastores y maestros, como "ovejas que no tienen pastor" (Mc 6, 34).

Los discípulos se sienten alarmados al ver que el discurso de Jesús se alarga (Mt 14, 15) y que toda esa multitud no tiene provisiones. Le ruegan que la despida, para que tengan tiempo de ir a las aldeas a comprar alimento. Jesús les dice: "Dadle vosotros de comer" (Mt 14, 16); y con estas palabras parece sugerirles el recuerdo de los poderes que les había comunicado cuando los mandó por primera vez a predicar (Mt 10, 8). Juan 6, 5 añade que Jesús le dijo a Felipe: "¿Dónde vamos a comprar panes para que coman estos? Se lo decía para probarle". A lo que contestó Felipe —y, según Mc 6, 37, también otros discípulos—: "Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno tome un poco" (Jn 6, 7). Todo esto indica cuán lejos estaban los apóstoles de pensar en el milagro que ellos mismos podían hacer y que de hecho haría Jesús.

Ellos contestaron: "No tenemos aquí más que cinco panes y dos peces" (Mt 14, 17). También aquí Mateo, resumiendo —como suele hacer en otras ocasiones— calla un detalle que nos da Juan 6, 9: los panes eran de cebada y pertenecían a un muchacho, que llevaba dos peces sazonados en conserva, pues advierte Lucas 9, 17 que fueron partidos luego en trozos junto con los panes por el mismo Cristo. No sabemos si el muchacho llevaba aquellas provisiones para su propio sustento o para venderlas entre los presentes.

Jesús ordenó (Mt 14, 18-19) que le llevasen los cinco panes y los dos peces y mandó a los apóstoles que hiciesen recostar sobre la hierba a la muchedumbre, repartida en grupos de cien y de cincuenta (Mc 6, 40): este detalle de la hierba verde, que recoge Juan 6, 10, confirma que la escena tuvo lugar en plena primavera, antes de la Pascua, pues más tarde, después de la gran festividad, por la falta de lluvias la hierba se agosta y seca prontamente en aquella región. Cuando estaban todos acomodados y con la expectación que es de suponer, Jesús tomó en sus manos los cinco panes y los dos peces y "levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición" (Mc 6, 41). Este levantar los ojos es familiar en Jesús cuando se ponía en oración (Mc 7, 34; Jn 11, 41; 17, 1); al revés de los rabinos que enseñaban que el que ora debía tener sus ojos bajos, clavados en el suelo, y el corazón levantado al cielo. En cambio, era costumbre entre los piadosos israelitas recitar una fórmula de bendición o de acción de gracias antes de tomar cualquier alimento.

Partiendo los panes se los dio a los discípulos y los discípulos a la gente: eran los panes en forma de tortas delgadas y duras, que solían partirse fácilmente con las manos y distribuirse en esta forma por el padre de familia o por el que presidía los banquetes entre los comensales. Aquellos trozos de pan y de peces se iban multiplicando en las manos de Cristo y de los discípulos, que los distribuían entre la muchedumbre. Este milagro era un anticipo de la eucaristía: compárese este texto con Mateo 26, 26, donde se describe, con parecidas palabras, la distribución del pan en la última cena, después de su consagración. En el capítulo 6, Juan lo une con el discurso de la promesa de la eucaristía. Los primeros cristianos —como se ve en las pinturas de las catacumbas— y los santos padres vieron en él un signo y figura de este sacramento. Por esta razón, los primeros cristianos —y después la Iglesia— llamaron al misterio de la eucaristía "la fracción del pan". "Y comieron todos hasta hartarse" (Mt 14, 20). Más aun, de los trozos que sobraron pudieron llenarse "doce canastos llenos". Probablemente, los de los mismos apóstoles: en Palestina los solían llevar consigo ios judíos cuando se desplazaban de un sitio a otro.

Este milagro fue sin duda uno de los que más impresionaron a los discípulos y a las turbas: los cuatro evangelistas —dos de ellos, testigos oculares— dan testimonio de él; la misma frialdad de la narración, sin ninguna muestra de admiración o de cálido entusiasmo por su parte, es la mejor prueba de la veracidad del hecho.

Los cuatro evangelistas coinciden en que el número aproximado de los que participaron del beneficio concedido por Cristo era de unas "cinco mil personas, sin contar mujeres y niños" (Mt 14, 21). Esto indica que el recuerdo del prodigio está fresco en la mente de los escritores sagrados y como cuando se escribieron los tres primeros Evangelios vivían aún algunos de los que habían presenciado el suceso y participado en aquella comida milagrosa, no se puede creer que iban a dejar circular por Palestina y las regiones vecinas la narración de un hecho falso, relativamente reciente y que muchos podían contradecir.

La razón por la que Jesús obligó a sus discípulos a subir a la barca y abandonar aquel sitio, a pesar de que ya se echaba encima la noche, nos la describe Juan 6, 15: aquella muchedumbre, influida por falsas ideas mesiánicas —que por entonces enseñaban sus maestros— y llena de entusiasmo y fervor patriótico, después de aquel milagro tan manifiesto quiso proclamar allí mismo a Jesús por su rey y forzarlo, como claramente indica Juan 6, 15, a ponerse al frente de ellos y caminar a la conquista de su reino. Aunque los evangelistas no lo dicen, sí parecen

insinuar que semejante plan no desagradaba a los apóstoles. Precisamente por esta razón quiso Jesús que se alejasen, "mientras él despedía a la gente" (Mt 14, 22), para que no se contagiasen de aquel entusiasmo popular, más político que religioso. Despedir a toda aquella gente y calmar sus manifestaciones inoportunas de entusiasmo no parece que fue negocio de mucho tiempo: la autoridad que todos le reconocían y también la hora ya adelantada les urgían a buscar refugio para aquella noche. El hecho es que, cuando ya había atardecido (Mt 14, 23) y comenzaba a anochecer, Jesús subió al monte a solas a orar. Sabemos, por otros pasajes evangélicos, que Jesús solía, con frecuencia, retirarse para orar a solas con su Padre. En esta ocasión debía preparar, en la oración, su discurso del otro día en la sinagoga de Cafarnaum (Jn 6, 22).

Conclusión: Mateo (14, 13-21; 15, 29-39) y Marcos (6, 30-40; 8, 1-10) nos ofrecen dos relatos del episodio. Posteriormente, Jesús hace alusión a estos hechos como acontecimientos diversos (Mc 8, 18-21; Mt 16, 9-10). Pero es muy probable que se trate de dos variantes del mismo milagro. Esto nos puede dejar incómodos. Pero hay que aprender, como dijo Pío XII, a "volver en espíritu a los remotos tiempos del cercano Oriente" y tratar de apreciar la vasta diferencia en metodología entre Israel y los modernos historiadores. Los antiguos no tenían el afinado sentido crítico que caracteriza a los historiadores actuales: ellos aceptaban las sagas, leyendas e historias sobre los grandes hombres del pasado sin tratar de escudriñar la evidencia y recuperar el pasado como propiamente sucedió. Pero los escritores de Israel tenían la incontrovertible ventaja de que retuvieron, con gran respeto, las varias tradiciones orales o escritas que contienen memorias preciosas del pasado distante y las pusieron por escrito devotamente (no tenían —diríamos— medios de escoger cuál de ellas era la verdadera y prefirieron referirlas todas).

Esta solicitud del escritor sagrado por conservar las varias tradiciones recibidas explica que Mateo y Marcos hayan registrado una segunda versión del mismo milagro. Y advirtamos que las únicas diferencias notables son numéricas: número de personas alimentadas y número de canastas con sobras. Notemos también que estos dos últimos números (doce y siete) corresponden al número de los apóstoles (y tribus de Israel) y de los diáconos en la primitiva Iglesia (Hech 6, 3-5).

La tempestad calmada (Mc, Mt, Lc)

El relato de la tempestad calmada figura en los tres sinópticos con variantes bastante significativas, lo que da lugar a un estudio comparativo: en él Marcos parece más primitivo y Mateo nos revela su genio redaccional."

Marcos 4,35-41: Marcos y los demás sinópticos introducen el relato de la tempestad calmada antes que el exorcismo del geraseno (Mc 5,1-20). La tradición ha unido estas dos perícopas por razones doctrinales: presentar, en Jesús, el poder que domina las fuerzas perversas en la naturaleza (tempestad calmada) y en los corazones (exorcismo). Marcos trae, además, el relato de la tempestad calmada montado sobre el esquema de un exorcismo (1, 23-27): presentación del enfermo descripción de la tempestad. Parece que el milagro de la tempestad calmada es el signo de la manifestación de aquel que toma en sus manos la obra creadora comprometida con las potencias perversas (Jb 38, 8-11). Se trata, pues, de una cristología: en Cristo, Dios termina la cosmogonía con una victoria decisiva sobre el mal y los hombres depositan en Jesús el temor y la admiración reservadas a Dios-Creador (Sal 89, 9-11; 107, 28-32).

Pero Marcos está preocupado, a lo largo de todo su Evangelio, por hacer ver que antes de la resurrección los apóstoles no podían tener verdadera fe (4, 13). Por eso añade al relato el v. 40b, que hay que leer conforme a una versión especial: "¿Aún no tenéis fe?". Los apóstoles no podrán tener la fe hasta después de la Pascua, porque no existe una verdadera fe sino en Cristo resucitado. Para Marcos, el apaciguamiento de la tempestad no tiene sentido sino en cuanto incluye ya la resurrección. A ese fin Marcos asocia la tempestad calmada con la que padeció Jonás: comparar el v. 38, característico de Marcos, con Jon 1, 5-6; v. 41a con Jon 1,16, etc. Cabe incluso preguntarse si Marcos no habrá buscado en su relato el famoso signo de Jonás (Mc 8, 11-12; Mt 12, 38-40; Lc 11, 29-32). En efecto, igual que Jonás, Cristo triunfa de las aguas inferiores en virtud de su poder sobre la tempestad.

Marcos, que desarrolla a lo largo de todo su Evangelio el tema del secreto meslánico (Mc 1, 34), es particularmente sensible, en el relato de la tempestad, al silencio de Cristo: Dios se calla, no se deja reconocer y parece dormir, cuando no se le cree muerto… y, sin embargo, hay que vivir y tomar partido. Es demasiado fácil para nosotros confiarse en la omnipotencia de Dios e invocar su trascendencia. No es esta la clase de fe a la que nos llama el Evangelio. Creer es, ciertamente, remitirse a un Dios vencedor pero ausente y silencioso; es saber a Dios muerto e inútil y, sin embargo, vivir en comunión con él. Es remar sin saber a dónde se va y aceptar el perecer en el camino sin haber alcanzado personalmente el fin de sus empresas, pero convencido de que Dios no nos ha abandonado a lo largo de todo el viaje. Es luchar en la prueba con la certeza de que Jesús ha resucitado de su prueba.

Mateo 8, 23-27: preocupado por la catequesis, Mateo aporta a este relato características originales. El contexto del relato de la tempestad calmada es el de llamadas y vocación a seguir a Jesús cuando se manifiestan todas sus exigencias (Mt 8, 18-22): "Maestro, te seguiré… El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza… Señor, déjame ir primero… Sígueme, y deja…". A Mateo le Interesa al máximo la iniciación de los apóstoles en la fe: de aquí que lo muestre a Jesús calmando la tempestad, exorcizando a los poseídos (Mt 8, 28-34), perdonando a los pecadores (9, 1-8), forzando a los que son llamados (9, 9)… La tempestad se convierte en un verdadero sismo (v. 24: la traducción "tempestad grande" es demasiado débil), característico de los últimos tiempos (Ag 2, 6; Heb 12, 26-27). El apóstrofe de Jesús (v. 26), que en los otros relatos es meramente anecdótico, aquí es el centro de la narración.

La composición de la escena parece a primera vista como la de Marcos: la misma composición en contrastes, aunque más vigorosa por la simplificación descriptiva. Ante todo, en un juego de sombras y luz, el contraste entre la tempestad y el sueño de Jesús aumentado por la descripción

de la tormenta (la barca quedaba tapada por las olas), contrapuesta a la breve frase de que "él estaba dormido". Luego, en medio del silencio y de la calma de las olas, la admiración de los hombres (v. 26b-27). Y entre estos dos cuadros, el breve diálogo que opone el pedido de socorro (v. 25) y la amenaza del mar (v. 26b). Finalmente, en el centro de la composición, el reproche de Jesús dirigido a sus discípulos (v. 26a).

Se podría representar el desarrollo de las tres escenas en el esquema siguiente: El reproche a los discípulos (oligopistia), que en el relato de Marcos y Lucas resulta excéntrico, se convierte en Mateo en el centro de la perícopa y como el organizador de la descripción. Según esto, es la teología mateana de la oligopistia (la poca fe) la que conduce a la inteligencia de todo el episodio. Si bien el término es propio de Mateo (Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8; Lc 12, 28), no ha sido sin embargo creado por él sino recogido de la tradición.

Jesús ha exigido de sus discípulos el abandono total en el Padre que conoce nuestras necesidades: "Si la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno Dios así la viste, ¡cuánto más a vosotros, hombres de poca fe!" (Lc 12, 28; Mt 6, 30). Tal es, como se vio en Marcos 4, 40, la actitud que Jesús les pide a los suyos: la confianza absoluta en él. Y es lo que Mateo ha sistematizado, aplicando el reproche a sus discípulos: cada vez que son puestos a prueba manifiestan su poca fe. Cuando, por el contrario, Jesús proclama "grande es tu fe", nunca es a propósito de sus discípulos, sino que su admiración se dirige a uno que surge un instante en su camino para desaparecer enseguida: el centurión (Mt 8,10); los portadores del paralítico (9, 2); la hemorroísa (9, 22); la cananea (15, 28)…

¿Qué implica, en Mateo, el reproche de Jesús? La comparación con la teología de Marcos ayuda a captarlo. En Marcos, los discípulos son obtusos, faltos de inteligencia, cerrados, endurecidos (Mc 6, 51-52; 8,17-18; 4,13). En Mateo, los discípulos terminan por comprender y reconocerlo Hijo de Dios. Las perspectivas de ambos son diferentes: Marcos describe el estado de ellos antes de que brille la luz de la resurrección, cuando no podían comprender; Mateo, en cambio, discierne en esta actitud prepascual lo que anuncia la fe de los cristianos después de Pascua. Siguiendo a Jesús ya creen, pero les falta vivir esta fe: a juzgar por sus actos estos no corresponden aún a lo que sus bocas confiesan. Cuando sobreviene una dificultad les falta confianza: están preocupados por la comida (Mt 16, 8), inquietos por su vida en peligro (8, 26; 14, 31), incapaces de hacer un exorcismo difícil (17, 20) y se dejan ganar por el cuidado y el temor, como si no tuvieran fe. Su comportamiento real no va a la par de su adhesión a Jesús.

Del que tiene fe al que no la tiene la distancia depende de la captación del misterio de Jesús. En la perspectiva de Marcos o la fe es entera o no existe. Para Mateo la línea divisoria pasa por el interior del creyente, que va de la fe perfecta a la incredulidad. No se mide por la abertura de la inteligencia al misterio de Jesús —por más que Mateo haya mantenido algunos textos sobre la in-inteligencia de los discípulos—, sino a nivel del comportamiento: el discípulo de poca fe no vive según la luz que le da la fe. Finalmente, las dos perspectivas terminan por juntarse: el creyente que no reacciona según la fe se hace incrédulo y vuelve al estado de no creyente, con la diferencia de que puede recapacitar y tomarse de la mano de Jesús que lo salva, como Pedro caminando sobre las aguas. Si Marcos hace pasar a los discípulos de la increencia a la fe pascual, Mateo muestra cómo Jesús educa la fe inicial de los suyos para que llegue a ser plena: en el contexto en el cual Mateo pone nuestro episodio, la poca fe caracteriza tanto mejor a los discípulos porque toda la narración está orientada a su educación.

Lucas 8, 22-25: el relato de Lucas, comparado con el de Marcos —que hemos visto con anterioridad—, tiene variantes mínimas.

Su descripción está centrada sobre los discípulos: se hicieron a la mar, navegaban, estaban en peligro. Y más que Marcos, los muestra unidos a Jesús en esta travesía que se convierte, para ellos, en una prueba de su fe.

Jesús camina sobre las aguas (Mt, Mc, Jn)

Mateo 14, 22-23: este episodio —también en Marcos— sigue inmediatamente al episodio de la multiplicación de los panes.

Los dos primeros versículos (v. 22-23) están todavía señalados por el ambiente en que se desarrolló el milagro de los panes: Jesús ha comprendido que las multitudes seguirán tomándolo por un mesías conquistador y terreno; en adelante dejará las multitudes para ocuparse únicamente de los discípulos. Tiene que obligar incluso a estos a alejarse de aquellos lugares. El mismo Cristo despide a la multitud que lo seguía desde hacía un año y se retira a orar y a descubrir la voluntad de su Padre en las nuevas circunstancias en que se halla comprometido (v. 23).

El episodio de la tempestad en el lago es, podría decirse, la primera lección en orden a formar a sus discípulos. La victoria de Dios sobre las aguas es un tema muy importante de la cosmogonía judía. En efecto, el pensamiento bíblico ha heredado de las viejas tradiciones semíticas la idea de una creación del mundo en forma de un combate entre Dios y las aguas, hasta que el poder creador de Dios se impuso a las aguas y a los monstruos del mal que contenía.

Incluso la historia de la salvación aparece como la victoria de Yahveh sobre las aguas: tal es el significado de la victoria sobre el Mar Rojo (Sal 106 [105], 9) y de la victoria de los últimos tiempos sobre el mar (Apoc 20, 9-13).

Ahora bien, el poder de Cristo sobre las aguas impresionó a los primeros cristianos, que vieron en el relato de la tempestad calmada (Mt 8, 23-27) y en el caminar sobre las aguas (aquí) la manifestación de quien vuelve a reanudar la obra de la creación y la lleva a su plena realización triunfal. El día de Yahveh debía ser un día de victoria sobre las aguas (Habc 3, 8-15; Is 51, 9-10). Yahveh, pues, está entre nosotros para completar esta obra (v. 33). El caminar sobre el agua es, por lo tanto, una especie de epifanía del poder divino que reside en Cristo, poder que nosotros mismos hemos experimentado durante la Primera semana, cuando hemos sido espectadores del triunfo de su gracia divina en nosotros pecadores (EE 53).

Pero esta victoria de Cristo sobre las aguas se sitúa en un momento decisivo de la vida de Cristo. Su vida de rabbí itinerante, ídolo de las multitudes —ministerio en Galilea—, no conduce a nada: al confrontar los pobres resultados de su ministerio con la voluntad salvífica de su Padre —y por eso su oración al Padre, v. 23—, Cristo cambia de política y se dedica a la formación intensiva de un grupo de apóstoles —y de Pedro en particular (v. 28)—, separado de la multitud.

La formación de estos apóstoles persigue dos objetivos: enseñarles a utilizar los poderes mesiánicos de Cristo como él se los transmitiría un día y enseñarles sobre todo a tener confianza en él. El episodio de la marcha sobre las aguas responde a este doble objetivo: Cristo convence a Pedro de que posee realmente los poderes que le permitirán vencer el mal, simbolizados por las aguas sobre las cuales Pedro —y el Señor— camina (v. 28-29). Cristo enseña igualmente a Pedro que esa victoria no dimana de un poder mágico sino que depende de la fe (v. 30-31), de una fe sin vacilaciones en él. La victoria sobre las fuerzas del mal es ofrecida —en la persona de Pedro— al cuerpo apostólico, con la condición de que a ese poder conferido sobre tales fuerzas correspondan una fe y una adhesión confiadas en la persona de Cristo. Afirmar que Cristo ha vencido el imperio del mal es en realidad reconocer sus dimensiones cósmicas a la obra de Cristo (EE 71): hasta él existía una solidaridad en el pecado que afectaba a toda la creación; en adelante queda abierta una brecha en el círculo de esta solidaridad. Con Cristo se rompe ese lazo cósmico en beneficio de otra solidaridad, la del amor.

Injertado en ese dinamismo de amor, el cristiano no es sólo vencedor de sí mismo y de las zonas oscuras de su persona. Su victoria tiene una repercusión cósmica: ha vencido realmente al mundo, ha dominado realmente a los elementos a los que el mismo Cristo y Pedro han dominado —simbólicamente— al dominar el mar.

La misión del cristiano en el mundo consiste, efectivamente, en destruir el influjo del imperio del mal en todos los terrenos en que se sigue manifestando y hasta la muerte, que parece ser su última sirvienta. Propio de Mateo es el episodio del camino de Pedro sobre el agua que es, entre los diversos pasajes propios de Pedro en el primer Evangelio, el más notable junto con la promesa del primado (Mt 16, 13-19). No es un momento de irreflexión y audacia ni tampoco una actitud de duda y el deseo de verificar si es realmente Jesús el que tiene delante, caminando sobre las aguas, lo que lanza a Pedro a su caminata, sino la llamada expresa de Jesús (pedida, sin duda, por él mismo). Por eso, cuando Pedro, distraído por las olas, duda, se hunde en las aguas.

Por lo demás, el hecho corresponde al temperamento de Pedro que conocemos por otros relatos evangélicos y sus efectos no son una glorificación de su figura. A fin de cuentas Pedro fracasa, como fracasará en el atrio del palacio del sumo sacerdote (Mt 26, 69-75). La escena quiere dar también expresión al hecho de que el Señor no abandona al discípulo, en el caso de que este falle, como tampoco nos abandona a nosotros.

Marcos 6, 45-52: como en Mateo, Jesús tampoco se pone en camino inmediatamente después de haber despedido a la multitud, sino que primero se retira a un monte a orar en la soledad (v. 46). Marcos —como Mateo— habla poco de este trato en silenciosa oración de Jesús con el Padre, que es en cambio frecuente en Lucas (Lc 15, 16; 6, 12; 9, 18. 28 s.; 11, 1 s.; 22, 41; ver 3, 21; Mt 14, 23). El evangelista llama la atención sobre el hecho de que el tiempo transcurre desde "el atardecer, (cuando) la barca estaba en medio del mar, y él solo en tierra" (v. 47) y "a eso de la cuarta vigilia de la noche —entre las 3 y las 6 de la madrugada, según el cómputo greco-romano—, cuando viene hacia ellos, caminando sobre el mar" (v. 48); y que durante ese tiempo remaban los apóstoles "muy fatigosamente, pues el viento les era contrario" (v. 48). No es que pretenda salvarlos de un peligro de muerte que no existe en aquel momento.

Enigmática resulta la circunstancia de que Jesús quisiera pasar de largo ante ellos (v. 48), que no tiene explicación alguna, excepto en el caso de que el verdadero sentido fuera: les pareció a los discípulos que quería pasar de largo. Pero Jesús no subió a la barca porque quería revelar a los discípulos su poder divino y poner a prueba su fe.

Los discípulos sienten miedo al verlo: lo ven todos, por lo que no puede tratarse de una ilusión; pero un hombre no puede andar sobre las olas y por lo tanto tiene que tratarse de un fantasma, de un espíritu. Entonces se dirige Jesús a ellos, sube a la barca y hace que el viento se calme, con lo cual quedan los discípulos en claro sobre el objeto de su visión. Pero aún no son capaces de obtener, de lo que acaban de ver, la consecuencia que Jesús desea: su Maestro sobre las aguas es más que el Mesías esperado por los judíos, es el mismo Hijo de Dios. El evangelista añade, además, que tampoco el anterior milagro de los panes les ha hecho avanzar en su comprensión y en su fe en Jesús. Su proceder muestra que su corazón está todavía endurecido (4, 13), como Jesús lo expresará más tarde en la segunda multiplicación de los panes (8, 17).

El hecho de que —como Marcos destaca sin miramientos— los discípulos no se muestran a la altura de las circunstancias prueba que la narración procede de un testigo presencial (Pedro).

Juan 6,16-21: el relato de la marcha de Jesús sobre las aguas se encuentra curiosamente situado entre la multiplicación de los panes (Jn 6, 1-15) y el discurso sobre el pan de vida (Jn 6, 22-63). La intención que lo guió a introducir este relato en pleno ciclo dedicado al tema del pan se ve clara a partir de la confrontación de su relato con el de los sinópticos, según los cuales Cristo

aprovecha la incomprensión de las multitudes después de la multiplicación de los panes para apartarse de ellas y dedicarse exclusivamente a la educación de sus discípulos. Nada de esto se encuentra en Juan: deja entrever que los discípulos se van espontáneamente, incrédulos. Jesús no parece interesado por instruirlos, no se preocupa de Pedro y no recibe de él ninguna profesión de fe. La escena termina rápidamente: la barca llega a buen puerto antes de que haya terminado la conversación.

Todo se desarrolla como si los apóstoles huyeran de Cristo y se negaran a verse abocados a hacer una profesión de fe: es el sentido obvio de Juan 6, 16-17, sobre todo comparándolo con Mateo 14, 22 y Marcos 6, 45, que nos muestran a Jesús despidiendo a los apóstoles. Nos encontramos en el corazón del Evangelio: muy pronto se planteará el problema de la fe en la persona de Cristo (Jn 6, 66).

El relato de Juan es más conciso que el de los sinópticos: en él no se indica por qué los discípulos parten sin Jesús —a diferencia de Mt 14, 22 y Mc 6, 45—, ni se alude tampoco a la dura lucha que debieron sostener contra las olas. Sólo pueden avanzar muy lentamente. Y cuando apenas han navegado más o menos 5 kilómetros, ven una figura humana que camina sobre las aguas y se aproxima a la barca. La visión los llena de terror, pero el Maestro los tranquiliza y se les da a conocer con las palabras "Yo soy". Ellos quieren llevarlo en la barca, pero en el mismo momento desaparece y la barca llega en forma inexplicable a la orilla. Esta es, al menos, la interpretación que del texto, poco claro, dan Crisóstomo y otros comentaristas modernos. Según Mateo y Marcos, en cambio, Jesús sube a la barca y el viento se calma.

Nuestra poca fe: La incredulidad —que no es increencia o falta de fe— se da en quien tiene fe, pero no suficiente para la situación por la cual está pasando. O sea, se tiene poca fe. Podría ser el caso de los apóstoles, según Mateo. Por ejemplo, cuando tienen miedo en medio de la tempestad (8, 26), o Pedro sobre las olas agitadas (14, 31), o cuando no son capaces de realizar un exorcismo difícil, a pesar de haber recibido el poder (17,17. 20; cf. 10, 8) o cuando se preocupan por la falta de pan, después de la multiplicación de los panes (16, 8).

¿Cómo se puede notar, en nosotros, esta falta de fe suficiente o incredulidad (en griego, oligopistia, término propio de Mateo? Se podría decir que la existencia de "zonas" donde no dejamos entrar a Dios sería la forma de incredulidad que parece más común entre nosotros, los que hemos sido bautizados y decimos creer en Jesucristo y lo seguimos en la vida religiosa. Estas zonas, por ejemplo, pueden estar representadas por problemas de maduración humana que afectan la fe. Existen otras zonas donde la persona no deja entrar a Dios —y esto configura otro tipo de casos— y que están representadas por el estrechamiento de los propios horizontes y los consecuentes enquistamientos.

Cabe mencionar, en este punto, aquellos casos donde no deja de llamar la atención la desproporción existente entre una intensa vida interior —al menos aparentemente— y la no evolución de las actitudes personales. Parecería que en tales casos la oración no incluyera un auténtico "escuchar a Dios": Existe oración, pero no hay discernimiento; o sea, no hay búsqueda de la voluntad de Dios sobre mí en este momento de mi vida. Y la persona sigue marchando, pero el Señor no consigue entrar. Existen también tentaciones inadvertidas —tentaciones "bajo especie de bien" (EE 10): este tipo de tentaciones "*sub angelo lucís*" (EE 332) parece que debieran considerarse frecuentes en nuestra vida; por lo mismo, deberían encontrarnos más alertas y vigilantes.

La transfiguración del Señor (EE 284)

Es uno de los pocos milagros del Señor que san Ignacio tiene en cuenta en sus Ejercicios (seis en total), pero no en la serie de la Segunda semana (EE 161), sino en la de los Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor (EE 284). Es natural que sea más parco en los mismos Ejercicios, donde se trata de "dar Introducción y modo para después mejor y más cumplidamente contemplar" (EE 162) y donde también los demás pueden apuntar al objetivo de los Ejercicios, que es una elección de "vida o estado" (EE 13). Pero puede ser que un ejercitante necesite meditar la transfiguración (como necesitaron contemplarla los apóstoles) para animarse a lo que el Señor le pueda pedir. Ahora bien, cada evangelista —como es natural— tiene su propio enfoque teológico. Por eso, aunque san Ignacio sólo cita a san Mateo (tal vez porque era el Evangelio que por ser más completo citaba siempre Ludolfo de Sajonia en su Vida de Cristo que usó en Loyola), nosotros vamos a presentar la transfiguración en cada uno de los evangelistas.10

En Marcos 9, 2-9 la transfiguración es esencialmente una epifanía que completa la del bautismo. En ella domina la idea de Cristo que nos revela su gloria —la nube es símbolo de la presencia de Dios—, su cualidad de Mesías trascendente, de Hijo del hombre, según Daniel, que viene sobre las nubes como Yahveh en el Antiguo Testamento (lo cual hace más desconcertante la predicción —hecha después de la confesión de Pedro en Cesarea y después de la misma transfiguración— según la cual "el Hijo del hombre debía sufrir mucho"; Mc 8, 31 y 9, 31).

La voz celestial lo designa como el Mesías real, el Hijo de Dios (cf. Sal 2), el siervo de Yahveh (el título de "mi Hijo amado" de Marcos y de Mateo está tomado de Is 42, 1), el profeta semejante a Moisés, anunciado en Deut 18, 15 (el "a quien escucharéis" de este texto corresponde el "escuchadle" de Me 9, 7). Son las tres formas del mesianismo en el Antiguo Testamento: el real, el profético (en los cánticos del siervo de Yahveh, insinuado en Deut 18, 15) y el apocalíptico de Daniel convergen en esta epifanía.

Marcos cita, en primer término, a Elías. ¿Por qué? Creemos que se debe a que Marcos, cuya narración se centra en el Cristo sufriente (es el único que luego habla de su resurrección de entre los muertos, en 9, 9, que los discípulos no entienden en 9, 10), quiere presentar en primer término a Elias que a sus ojos representa el último de los profetas, Juan el Bautista (como enseguida lo recuerda el Señor, en Me 9, 13), cuyo martirio presagia la suerte dolorosa reservada a Jesús, el siervo de Yahveh (cf. Mc 6,14: "Juan el Bautista ha resucitado. Es Elías. Es un profeta"). En Marcos la transfiguración suprime el escándalo de la cruz, haciendo presagiar la glorificación que seguirá a la pasión: es un hecho pasajero que es como el preludio y anuncio del hecho definitivo del día de la Pascua (Mc 16, 12). En Marcos y solamente en él, el temor de Pedro se asocia a sus palabras "Rabbí, bueno es estarnos aquí" (9, 5): en el momento en que están atemorizados (9, 6), Pedro, portavoz, manifiesta el deseo de permanecer allí. No es pues un temor nacido de la falta de fe, sino el temor religioso que produce (y así sucede en otros textos de Mc 1, 27; 9, 15; 10, 24; 10, 32; 16, 5; 16, 6…) el misterio de la persona de Jesús. Es un temor que haría huir de ese lugar, pero que aquí paradójicamente va acompañado del deseo de quedarse. Es la reacción característica del hombre en presencia de lo divino (Is 6, 5; Jer 1, 6; Éx 3, 6.11; Lc 1, 12. 29).

La narración de Marcos es la de un testigo presencial (su Evangelio es el de Pedro, uno de los tres apóstoles presentes): "sus vestidos muy blancos, tanto que ninguno en el mundo sería capaz de blanquearlos así" (Mc 9, 3). Y de un testigo a quien de manera especial le costaba aceptar la pasión del Señor (Mc 8, 32-33; Jn 13, 8), que luego, en sus cartas, contempla asiduamente este misterio (1 Ped 1, 6-7. 11. 19; 2, 4. 7. 8. 19-25; 3, 9. 17. 18; 4, 3. 12. 16-19; 5,1) y que tiene predilección, en los Hechos, de darle al Señor el título de Siervo de Yahveh (Hech 3, 13. 26; 4, 27. 30; 1 Ped 2, 19-25).

Es un testigo que recuerda la transfiguración después de haber vivido como ninguno (negó tres veces al Señor, Mc 14, 66-72; Jn 21, 15-17) la pasión (2 Ped 1, 16-18): "Os hemos dado a conocer... Porque recibió de Dios Padre honor y gloria cuando le dirigió esta voz. Nosotros mismos escuchamos esta voz, estando con él en el monte santo."

En Lucas la narración tiene las siguientes características: En primer lugar, sólo él indica que Jesús subió a la montaña para orar (Lc 9, 28) y, que mientras oraba (9, 29), tuvo lugar la transfiguración (el tema de la oración y de sus efectos es de Lucas). Es en el momento en que Moisés y Elías se van que Pedro hace la declaración en que manifiesta el deseo de quedarse con los otros (Lc 9, 33) "sin saber lo que decía". Este deseo es un rasgo muy humano. Es también más humano (característica lucana) que el temor lo experimenten los apóstoles "al entrar en la nube" (Lc 9, 34) y no, como en Marcos, en la misma experiencia de lo divino. Lo más notable es que Lucas dice que "Moisés y Elías hablaban de su partida" ("éxodos"), es decir, de su muerte "que iba a cumplir en Jerusalén" (Lc 9, 31; en Lc 9, 51 habla de asunción o elevación, tal vez en el sentido joánico de glorificación (Jn 7, 39; 12, 16. 23; 13, 31; Jn 12, 32 habla de elevación). Además, cuando los dos hombres (Moisés y Elías) hablaban de esta partida, aparecían en gloria (Lc 9, 31) y los apóstoles vieron su gloria —la del Señor— y a los dos hombres… (Lc 9, 32). Parece, pues, que vincula la muerte con la gloria del Señor (como Jn 12, 27-29, que sería el equivalente joánico de la transfiguración de los sinópticos).

Si traducimos éxodo por muerte: Según esto, el nuevo éxodo lo constituiría el conjunto de pasión, resurrección y ascensión (como en Juan) mientras que para Mateo y Marcos el éxodo coincide con el comienzo del ministerio público de Jesús. Finalmente, para Lucas la transfiguración parece ser un preanuncio de la ascensión: los dos hombres que aparecían en gloria (Lc 9, 30-31) recuerdan los dos hombres vestidos de blanco (Hech 1, 9). Son como personajes celestiales que anuncian la futura gloria del Señor. Y la nube que provoca el temor de los apóstoles (Lc 9, 34) recuerda la "nube (que) le ocultó —al Señor que es levantado— a sus ojos" (Hech 1, 9).

Para entender la perspectiva teológica de Mateo, conviene recordar que este reparte toda la vida pública de Jesús en cinco partes, cada una de las cuales consta de una narración (de milagros) preparatoria de un discurso; las cinco partes corresponden a los cinco libros del Pentateuco. Sería una manera sugerente de presentar la ley de Cristo expuesta en esos cinco discursos como debiendo sustituir a los cinco libros de la antigua Ley ("Torah"). Inserta en este conjunto —y en la parte central de la quinta narración—, la transfiguración acredita la misión doctrinal de Cristo, fundador de la nueva economía, destinada a sustituir la antigua. Así se explica que presente en primer término a Moisés — y luego a Elías, al contrario de Lucas—, pues está pensando en el fundador de la antigua economía. Además, la mención del rostro brillante como el sol del Señor nos recuerda "la piel de su rostro —el de Moisés, que— se había vuelto brillante por haber hablado con Yahveh" (Éx 34, 29-35). El origen divino de la antigua Ley había sido simbolizado por la gloria del rostro de Moisés; pero esa gloria era pasajera, mientras que la de Cristo será permanente (2 Cor 3, 7-18).

Moisés y Elías representan la Ley y los profetas, o sea, toda la antigua Alianza (Mt 7, 12: "esta es la Ley y los profetas"), que se cumplía en Jesús y que este sustituirá con la nueva Alianza. Además, ambos se habían entretenido con Yahveh en el Sinaí (Éx 33, 19 ss.; 1 Rey 19, 9-13). Y el monte de la transfiguración es el "Sinaí" de la nueva Alianza, donde Moisés y Elías vienen a entretenerse con su Señor, el Hijo: han preparado su venida y ahora deben desaparecer frente a él (es un error el querer, como Pedro, "estarnos aquí en tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elias". Como dice Mc 9, 6: "no sabía qué decía").

Al hablar Mateo de una nube "luminosa (que) los cubrió con su sombra" (Mt 17, 5: es una paradoja que la luz haga sombra), recuerda a la Sabiduría divina de Eclesiástico 24, 4: "Yo (la

sabiduría) levanté mi tienda en las alturas, y mi trono era una columna de nube". En los sinópticos, pero sobre todo en Mateo, el propósito y la intención de Jesús evoca muchas veces los de la Sabiduría en el Antiguo Testamento (como Juan, quien en su prólogo hace una presentación de la Palabra que "en el principio existía…" -como la Sabiduría en Prov 8, 22 y en Sab 7, 22).

Mateo 17, 17 recuerda a Proverbios 1, 20-33: "la Sabiduría clama por las calles: ¿Hasta cuándo…? Ya que os he llamado y no habéis querido". Las frases que Lucas pone en boca de la Sabiduría (Lc 11, 49-50), Mateo las pone en labios de Jesús (Mt 23, 34: "He aquí que yo envío a vosotros profetas, sabios y escribas: a unos mataréis, a otros los azotaréis y los perseguiréis"). Mateo 10, 37 ("el que ama a… más que a mí, no es digno de mí) usa, para hablar de este amor, un término griego que sólo Sabiduría 8,2 y el paralelo griego de Proverbios 8,17 usan para expresar la actitud del pseudo Salomón ante la sabiduría; también Sabiduría 6, 16 (y Prov 1, 20-21; 8, 2-3; 9, 3) nos dice que "ella misma va buscando por todas partes a los que no son dignos de ella". Mateo 17, 8 subraya que "ya no vieron a nadie más que a Jesús", como queriendo decir que, aunque se vayan la Ley (Moisés) y los profetas (Elías), Jesús solo basta y no se necesita a nadie como doctor único de todos los hombres. Mateo 17, 6 relaciona el temor -que Marcos 9, 6 relaciona con la visión de Moisés y Elías y Lucas 9, 34 con el entrar en la nube- con la audición de "escuchadle" (Mt 17, 5). Es entonces que los apóstoles caen rostro en tierra. Este es un rasgo peculiar de Mateo, quien en otros sitios habla de adoración con más frecuencia que los otros Evangelios (cf. Mt 8, 2; 9, 28; 14, 33; 15, 25; 20, 20…) y ante el Niño (Mt 2, 2. 8. 11) y también ante el Resucitado (Mt 28, 9-17). Quiere decir que los apóstoles reconocen a Jesús en ese momento como Hijo de Dios y como único Maestro.

De todo lo que precede se sigue que mientras Marcos presenta la transfiguración como un anticipo de la resurrección y Lucas como un preludio de la ascensión, Mateo anuncia más bien la promoción de Cristo glorificado al papel de doctor o maestro único y definitivo de la humanidad. Recuérdese que por el plan de Mateo en cinco partes, en lugar del Pentateuco o cinco libros del Antiguo Testamento, Mateo piensa primariamente en este papel de Jesús. Cada uno de ellos, además, establece un nexo peculiar y propio de la transfiguración con el bautismo, pero Mateo hace que el bautismo preceda y prepare la primera gran Intervención de Jesús maestro, el sermón del monte.

La resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-44; EE 285)

La resurrección de Lázaro señala el punto culminante de la actividad de Jesús en su ministerio público: entre los milagros narrados por Juan, este es el más grande. El relato se va desarrollando con gran maestría y mantiene al lector en suspenso desde el principio hasta el fin. Dado además que en esta ocasión Jesús se revela como la resurrección y la vida, el relato de este prodigio se puede considerar como una apropiada Introducción a la historia de la pasión que culmina en la resurrección de Jesús."

Después de presentar a Lázaro y a su familia, cuenta Juan cómo sus hermanas avisaron a Jesús de la enfermedad de Lázaro y se detiene en la misteriosa conducta de Jesús ante la noticia de la enfermedad: Jesús permite el pasajero triunfo de la muerte para luego vencerla, confirmando más así la fe de sus discípulos, porque el resucitar a un muerto es un signo mayor que el curarle una enfermedad, aunque esta sea mortal.

Versículo 3: "Señor, el que amas": excelente jaculatoria. Las hermanas, con el instinto fino de las mujeres, habían observado las señales externas del amor de Jesús para con Lázaro. Versículo 4: La respuesta es ambigua. Según el sentido natural, la enfermedad no lleva a la muerte. Y sobrenaturalmente —que sólo comprenderían después del milagro—, que una muerte por tan poco tiempo no es verdadera muerte. Pero es además "para que el Hijo del hombre sea glorificado"; gloria que no se deberá meramente a una curación sino a la resurrección de Lázaro. Más aun, algunos autores interpretan que como de la resurrección de Lázaro se seguirá la muerte de Jesús y su posterior resurrección, a esta glorificación última se refiere aquí el Señor (Jn 11, 45-54). Versículos 5-6: como parece que Jesús de cualquier manera hubiera llegado tarde (v. 39), parece que quiere mostrar, quedándose tres días, que el regreso a Jerusalén —que es prácticamente el viaje a su muerte— lo hace obedeciendo a una decisión personal y no motivado por el amor a sus tres amigos (Jn 7, 3-9). Versículos 7-16: en un diálogo vivaz, el Maestro invita a sus discípulos a ir a Judea —desde Perea, al otro lado del Jordán (10, 40)— y estos le recuerdan los peligros ya pasados en Judea. Primero, Jesús los tranquiliza con una metáfora ("¿No son doce horas las del día? Si uno camina de día…"); luego, les dice que "Lázaro, nuestro amigo, duerme; pero voy a despertarlo", lo que les hace pensar que no hay necesidad de ir a Betania. Pero enseguida les anuncia que "Lázaro ha muerto" y que en atención a ellos se alegra, porque verán el prodigio de la resurrección de un muerto verdaderamente muerto, porque estará sepultado y su fe será mayor que la que experimentaron en su primer milagro, el de Caná (2, 11). "Entonces Tomás, llamado Dídimo —o sea, gemelo— dijo a los condiscípulos: Vamos también nosotros para morir con él", manifestando, por primera vez, que los discípulos deben hacerse solidarios de la suerte de Jesús (como dice san Ignacio en la meditación del Rey: "para que, siguiéndolo en la pena…" (EE 95).

La sobriedad y realismo del diálogo con Marta es indicio de su historicidad: las palabras de Marta revelan su finura y su fe profunda en Jesús; y las de Jesús, su intención salvadora. Versículos 17-19: cuando Jesús llega a Betania, Lázaro lleva cuatro días en la tumba. En Oriente la descomposición del cadáver comienza pronto, por eso existe la costumbre de sepultarlo el mismo día de la muerte. Durante siete días se recibía la visita de numerosos y siempre nuevos visitantes (la costumbre de la visita de condolencia es muy antigua —2 Sam 10, 2— y los rabinos la inculcaban con insistencia). Versículos 20-27: el retrato de las dos hermanas coincide con el de Lc 10, 39-40. Marta, activa, corre hacia Jesús; María sigue sentada (señal de duelo). También es posible que la noticia de la llegada de Jesús sólo la recibiera Marta. El comienzo de la conversación con ambas es el mismo: "Si hubieras estado aquí" (vv. 21 y 32); quiere decir que ambas hermanas habían pensado y repetido la misma frase muchas veces antes de la muerte de Lázaro y después también. Pero en el caso de Marta, esta añade una frase que demuestra su gran fe —mayor que la de María—: "Pero aun ahora, yo sé".

La manera de responderle Jesús ("Tu hermano resucitará") no es entendida como algo que sucederá de inmediato sino en el último día y la conversación termina, de momento, con un acto de fe en la mesianidad de Jesús y nada más ("Yo sigo creyendo —a pesar de la muerte de mi hermano— que tú eres Cristo"), como si se hubiera olvidado de lo que había dicho al principio (v. 22: "pero aun ahora yo sé"), no recordando que el Mesías es poderoso en obras.

Versículos 28-32: aquí termina la conversación con Marta, que va a comunicar a su hermana la llegada de Jesús. Tiene el cuidado de decírselo en secreto, a fin de que pueda hablar a solas con el Maestro; pero los huéspedes se dan cuenta de que María sale y pensando que va a la tumba del hermano —para llorar en ella— la siguen. Al encontrarse con Jesús, que estaba en el mismo sitio en que lo había dejado Marta —como esperándola— se echa a sus pies y le dice, como Marta: "si hubieras estado aquí"; pero su fe no llega como la de Marta a pensar en un milagro. Versículos 33-38: "Al verla Jesús llorar y que lloraban también los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente, se turbó y dijo: ¿Dónde lo habéis puesto?". Y a continuación, se echó a llorar.

La primera turbación y conmoción no puede ser, como las lágrimas posteriores, causadas por las lágrimas de los presentes. Más aun, por las diferentes interpretaciones que de sus lágrimas dan los que las presencian ("Los judíos decían: Mirad cómo lo amaba. Pero algunos dijeron: este, que abrió los ojos del ciego, ¿no podía…?"), se vuelve a conmover (v. 38). Diríamos, pues, que esta conmoción y turbación primeras —incluso ira, como dicen algunos traductores— se puede deber a la falta de fe de los presentes, incluso de María: lo consideraban un taumaturgo cualquiera, que ha llegado tarde ¡y ya no puede hacer nada! No por eso deja de sentir compasión por las hermanas, sumidas en profundo desconsuelo y eso le arranca lágrimas también a él. Así llega al sepulcro que es descripto como una cueva cerrada por una piedra, como será su propio sepulcro (Jn 20, 1).

Versículos 39-44: es el hecho de la resurrección de Lázaro. Quitar la piedra del sepulcro —como lo ordena Jesús, v. 39— es una falta de respeto a los muertos, pero Jesús lo hace como para confirmar la muerte del que, como objeta Marta, "ya huele; lleva cuatro días". En la creencia judía, el estado de muerte que se prolonga por más de tres días significa la pérdida completa de la vida: a este punto el rostro ya no se puede reconocer con seguridad, el cuerpo estalla y el alma, que hasta entonces flotaba sobre el cuerpo, lo abandona definitivamente (estas eran las creencias entonces). Se ve pues que Marta no adivina —¡ni aun ahora!— las intenciones de Jesús: se imagina que quiere una vez más ver al amigo muerto, pero no que se dispone a resucitarlo. Jesús le había prometido (v. 23) resucitar a su hermano, pero ella lo había entendido de la resurrección final (v. 24). Ahora se lo recuerda con un tono de suave reconvención, insistiéndole en que, si cree, verá la gloria de Dios; es decir, la revelación del poder de Dios en el milagro actual —y no en los últimos tiempos— de la resurrección de su hermano.

Marta desiste de su oposición —¿es que cree ya?— y "quitaron la piedra" (v. 41). Mientras esto sucedía, Jesús levantó los ojos al cielo y dijo: "Padre, te doy gracias". Él sabe que el Padre lo oye siempre, porque todo su obrar se desarrolla siempre en perfecta armonía con su voluntad (Jn 10, 30). Si agradece en alta voz lo hace en atención a la multitud que lo rodea. Esta sabe reconocer que no se halla en presencia de un taumaturgo de aquellos que, según la creencia de la época, pueden llevar a cabo obras extraordinarias valiéndose de fuerzas ultraterrenas y convencerse de que su poder no es independiente del Padre. La multitud debe aceptar, pues, que el Padre lo envió al mundo: "Las obras que hago dan testimonio de mí" (Jn 10, 25).

Nótese cómo Jesús no pide la resurrección. Sólo da gracias y esto, "por esta muchedumbre, para que crean que tú me has enviado". "Dicho esto, clamó con voz fuerte": la grande voz está en armonía con las circunstancias, pues es señal de fuerza y sirve para que todos oigan y para que llegue al fondo de la caverna sepulcral. "Salió el muerto con los pies y las manos atados con las

vendas y su rostro envuelto en un sudario": las vendas son una especie de cinta que servía para sujetar; y el sudario era un pañuelo grande que envolvía la cara (se deben distinguir de la sábana o lienzo con que se envolvía el cuerpo), que también fueron usados con el cuerpo de Jesús. "Díceles Jesús: desatadlo y dejadle andar": se entiende, con comodidad, porque obedeciendo a la voz de Jesús el muerto ya había salido de su sepulcro, aunque con dificultad.

La sobriedad y conciencia de historiador calla las primeras palabras de Lázaro y la impresión de los circunstantes: la leyenda suple, pues dice que Lázaro preguntó si había de volver a morir y que Jesús le respondió afirmativamente, después de treinta años.

El concepto de vida o de vida eterna es una de las ideas claves del cuarto Evangelio y domina todo el cuadro que este da de la salvación obrada por Cristo. Se ha dicho, no sin razón, que la noción de vida en Juan corresponde en importancia a la de "reino de Dios" en los sinópticos. Más aun, se puede decir que en Juan el concepto de vida sustituye hasta cierto punto el de "reino de Dios". En el Evangelio de Juan el término vida se lee 21 veces (y 7 veces en la primera epístola de Juan) y la expresión "vida eterna", 15 veces (6 en la primera epístola). También los sinópticos emplean la noción de vida pero con menos frecuencia: en Mateo se lee 4 veces y en Marcos, sólo 2 veces; en Lucas, en ocasiones, el término griego psijé (igual a alma, vida). Mientras en los sinópticos la vida es objeto de esperanza, en Juan es posesión actual: a cada paso Jesús repite que sólo quien crea en él tiene la vida. Según 5, 24, el que cree en Jesús no es sometido a juicio sino que ha pasado de la muerte a la vida. Según 1 Juan los cristianos tienen conciencia de estar ya en posesión de la vida. La vida es, pues, para Juan, la condición de quien está salvado.

La cena en Betania (Jn, Mt, Mc; EE 286)

La cena en Betania, con la unción de Jesús que se da en ella, plantea muchos problemas exegéticos. Parece que la tradición más primitiva hablaba de una unción en casa de un individuo llamado Simón (Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9) por parte de una mujer que habla quedado anónima. El relato posterior de Juan (12, 1-11) aporta datos complementarios, como por ejemplo el nombre de la mujer."

Considerando los tres relatos, cada evangelista los presenta en la forma que más le significa. Por lo tanto, las diferencias en ciertos detalles son provechosas porque reflejan el enfoque personal de su autor en relación con este misterio de la vida de Cristo.

Simón el leproso, en cuya casa tiene lugar el banquete según Mc 14, 3, es citado como una personalidad conocida y debe estar curado de lepra tal vez por el mismo Jesús (y así se explicaría que, según Jn 12, 2, "Lázaro fuera uno de los que estaban con él a la mesa" y que Marta estuviera también allí sirviendo).

La acción de la mujer —que Marcos no nombra— al derramar un vaso entero de aceite de auténtico nardo (planta originaria de la India) sobre la cabeza (y, según Juan, también sobre los pies) de Jesús, pone de manifiesto lo extraordinario de la veneración por su persona (más explicable si, como dice Juan 12, 3, se trata de María, cuyo hermano Lázaro había sido resucitado según Juan 11, 1-44).

Para una mentalidad objetivamente calculadora, el perfume era de mucho precio —pues podía venderse "por más de trescientos denarios" (v. 5), por lo que algunos de los presentes (según Jn 12, 4, Judas; y según Mt 26, 8, "los discípulos" en general), expresan su indignación por el despilfarro.

Jesús sale en defensa de la mujer por su noble intención. El hecho, en realidad, da lugar a tres interpretaciones: los discípulos —tal vez liderados por Judas— no ven más que un despilfarro. La mujer muestra un enorme respeto para con Jesús y, al derramar sobre su cabeza ese óleo de unción real, reconoce en él al Mesías-rey. Finalmente, la interpretación de Jesús, para quien aquel acto es una anticipación del embalsamamiento de él mismo que había de yacer muerto a los pocos días.

Esta circunstancia da a su acción un carácter de cosa singular y única, por lo que su memoria quedará unida para siempre a la predicación del Evangelio. Esta frase, que forma en Marcos el punto central de la narración, es considerada entre la exégesis de dirección crítica como imposible en labios de Jesús, por la previsión que contiene de la misión entre los gentiles. Pero con esto sólo queda probado, en principio, que la frase lleva el sello de Marcos en la forma de su redacción. Por otra parte, la falta de nombre de la mujer —propio de Marcos y Mateo, que son los evangelistas que mencionan "que dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que esta ha hecho para memoria suya"— habla en favor de la autenticidad de la frase, porque la tradición tendía siempre a completar los nombres que faltaban.

El relato de Mateo 26, 6-13 coincide en este pasaje, hasta en los más pequeños detalles, con el de Marcos, aparte de algunas correcciones. Por ejemplo, cuando dice que "Jesús dándose cuenta, les dijo…" (v. 10; como en Mt 12, 15; 16, 8; 22, 18).

El pretexto de las quejas de los discípulos era la cantidad de tan precioso perfume, con cuyo precio se hubiera podido socorrer a numerosos pobres. Esta consideración para con los pobres pudo ser sincera y verdadera en los otros discípulos; pero por lo que hace a Judas —observa

Juan 12, 6— esto lo decía no "porque le preocupaban los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa se llevaba lo que echaban en ella" (y así sabemos que todos tenían una bolsa en común).

Jesús sale en defensa de la mujer alabando lo que acababa de hacer como una buena obra, como un obsequio directamente a su persona. Ciertamente que el cuidado de los pobres era —y es— una cosa muy laudable y muy recomendada por el mismo Cristo, hasta el punto de que todo lo que se haga por ellos lo toma él como hecho a sí mismo. Con todo, buenas son también y muy laudables las obras en obsequio y reverencia del mismo Señor. Tanto más cuanto —como dice el Señor— "pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis" (v. 8), pues él caminaba hacia la pasión y muerte.

La mujer —aunque ella no lo supiera y sólo se hubiera dejado llevar por un impulso del espíritu— se había adelantado a ofrecer al cuerpo de Cristo aquellos honores fúnebres —que por otra parte no habrían de poder ofrecérsele por falta de tiempo pues, cuando lo enterraron, era el día de la preparación de los judíos y aun tuvieron que buscar un sepulcro que estaba cerca para poner en él el cadáver—; honores fúnebres que consistían en el embalsamiento del cadáver. Probablemente, con sus palabras Jesús aludía a la división que los judíos hacían de las buenas obras en limosnas y otras obras de caridad; a estas últimas, entre las cuales se contaba el embalsamamiento de los cadáveres, se las juzgaba más excelentes. A los discípulos que reprochaban a la mujer no haber empleado en limosnas el precio de aquel perfume, Cristo les responde que ella ha hecho una obra más excelente, pues aquella unción servía para su sepultura.

El relato de Jn 12, 1-8 concreta muy bien las jornadas de la última semana (v. 1; 12,12; 13,1; 18, 28; 19, 31), como hizo con las de la primera (1, 19—2, 1) y las dos terminan con la manifestación de la gloría de Jesús. Los dos primeros sinópticos, en cambio, desplazan la cena a antes del miércoles de la semana santa. El motivo de este desplazamiento puede encontrarse en Mc 14, 1. 10, donde se dice que dos días antes de la Pascua se reúnen los judíos para ver el modo de prender a Jesús y entonces se ofrece Judas para entregarlo; con motivo de este ofrecimiento cuentan la cena de Betania, en que Judas se habría resuelto a entregar a Jesús. Pero como Juan narra el hecho en una fecha precisa —y no meramente dentro de la semana de la pasión—, parece que hay que hacerle caso a él: como la Pascua hay que ponerla según Jn 18, 28 y 19, 21, en el viernes santo por la noche, el sexto día hacia atrás debe ser el sábado anterior.

Juan dice que "llegó Jesús a Betania" (v. 1), dato que se une expresamente con los seis días antes de la Pascua. Los judíos no viajaban en día sábado; pero Jesús pudo llegar la tarde del viernes o pernoctar al aire libre y muy cerca de Betania y entrar el sábado en la aldea. Además. Jesús no era escrupuloso en la observancia del sábado, pues consta que ha viajado en día sábado como cuando el episodio de las espigas (Mt 12, 1; Me 2, 23; Lc 6, 1).

Por el perfume de alabastro Judas calcula 300 denarios. Como con 200 se podía dar de comer a cerca de 5.000 hombres, la cantidad era llamativa (Jn 6, 7); o como el jornal de un día era un denario (Mt 20, 2), María se ha gastado el jornal de un año.

Respecto de Jesús encontramos en esta escena los dos extremos: el de la suprema entrega y generosidad que representa María rompiendo el frasco (Mc 14, 3) y derramando el perfume, y el de la miseria y traición de Judas que hoy se decide a entregar a su Maestro.

Además, Juan señala que María ungió los pies y los enjugó con sus cabellos, mientras Mateo y Marcos dicen que lo derramó sobre su cabeza; se complementan, pero Juan subraya mejor la humildad de María.

La entrada triunfal en Jerusalén (EE 287)

San Ignacio presenta la entrada del Domingo de Ramos según Mateo 21, 1-17; pero el hecho ha sido narrado —aunque con distintos enfoques y perspectivas— por todos los evangelistas. Por lo mismo juzgamos más útil tener en cuenta a todos los evangelistas, aunque cada uno puede hacer su contemplación en aquel que a él más lo ayude."

El relato de Marcos 11, 1-11 da la impresión de seguir más de cerca los hechos históricos y los detalles que nos ofrece no pueden sino ser conocidos por un testigo ocular (¿Pedro, cuyo discípulo era Marcos?): descripciones topográficas muy exactas, la naturaleza más bien sobria de las aclamaciones con insistencia en la nota israelita y real ("¡Bendito el Reino que viene de nuestro padre David!").

En Marcos el relato termina con su entrada en la ciudad. Es sólo al día siguiente —según Mc 11, 15-18— cuando Jesús echa a los vendedores del templo, gesto autoritario que se sitúa entre la maldición de la higuera, por la mañana (Mc 11, 12-14) y, al día siguiente, la atención de los discípulos a su resultado (Mc 11, 20-24).

El relato de Marcos se caracteriza por su simplicidad, su falta de retoques literarios. Si el autor considera el acontecimiento como el cumplimiento de una profecía —como Mateo— lo hace más bien por implicación.

Tres rasgos de la narración nos impresionan. Ante todo, que, por única vez en su vida, Jesús permite esta manifestación pública de su papel mesiánico. En segundo lugar, el empleo, de hecho extraordinario en Marcos, del título de Kyrios (Señor) para designar a Cristo. Y por último, es la primera vez que Jesús viene a la ciudad santa y entra en su templo.

¿Sería lícito ver, en esta última circunstancia, una referencia implícita a la profecía de Malaquías 3, 1 ("He aquí que vendrá a su templo el Señor a quien buscáis"), que es la continuación de la profecía citada por Marcos 1, 1-2 al comienzo de su Evangelio ("comienzo del Evangelio… conforme está escrito…: Mira, envío mi mensajero delante de ti") y tomada de Malaquías 3,2. La referencia, bastante oscura, a los que tomaban parte en la aclamación de Jesús, puede entenderse sea de los grupos que venían a Jerusalén para la fiesta, sea de dos grupos de discípulos ("los que iban adelante y los que lo seguían, gritaban"). Por otra parte, es evidente que Marcos reconoce en los hechos una manifestación de la realeza mesiánica de Jesús, aunque él se contente con dejar que los hechos hablen por sí mismos.

Mateo 21,1-11 tiene parentesco literario con Marcos: aunque hay variantes bastantes notables, Mateo griego sigue, abreviándolo, el relato de Marcos. Pero —este es el rasgo más notable de la narración mateana— Mateo ha explicitado lo que no estaba sino implícito en su antecesor en el tiempo. Cita el texto de la profecía de Zacarías 9, 9, cuyo cumplimiento es la entrada en Jerusalén y al citarlo según el hebreo se ve obligado a mencionar dos animales (luego lo explicaremos), una asna y un pollino. Amplifica, apoyándose en una tradición que Marcos no conoce, las reacciones de los jerosolimita- nos y anuncia a Jesús como el profeta galileo (Mt 21, 10-11). En Mateo la entrada en el templo termina con su purificación y con curaciones allí mismo operadas. Y ese día, lleno de incidentes, no termina sino con el cumplimiento de otra profecía, mencionada como respuesta a las quejas de los sumos sacerdotes y escribas (Sal 8, 3 según los Setenta). Y para la mañana siguiente Mateo no ha reservado sino la maldición de la higuera que —a diferencia de Marcos— se seca inmediatamente.

¿Qué papel juega el relato de Mateo? Se impone por su carácter mesiánico, subrayado ante todo por las referencias a las profecías. Pero hay indicios de que Mateo ha querido poner esta escena en paralelo con la entrada de los magos en Jerusalén (Mt 2,1 ss.). La emoción causada

entonces por la pregunta de los magos hace *pendant* con la que se produce treinta años después, cuando los habitantes de la ciudad santa rechazan reconocer en el humilde y pobre Rey-profeta de Nazaret, al Mesías de Israel: "Y al entrar él en Jerusalén toda la ciudad se conmovió" (Mt 21, 10-11).

Mateo, que traduce literalmente la profecía de Zacarías, menciona dos animales: una asna y su pollino. Pero el texto hebreo tenía un "y" que tiene dos sentidos: uno, como conjunción copulativa; y otro, que indica un paralelismo sinonímico, que es mejor no traducir (como hace en Zac 9, 9), dejando el "pollino, cría de asna" como sinónimo del "asno", anunciado en primer lugar. En otros términos, mientras que en la profecía de Zacarías se trataba de un solo animal —pero descripto con dos sinónimos— en la traducción literal de Mateo se trata de dos animales. En otros términos, Mateo se atiene a su lectura literal —y defectuosa— de la profecía de Zacarías y, como ha dicho que dicha profecía se cumple, habla de dos animales. Cuando luego dice que "pusiera sobre ellos sus mantos y él se sentó encima", no querría decir que se sentó a la vez sobre los dos animales —cosa imposible— o que se sentó alternativamente sobre ellos —cosa improbable—, sino que se sentó en cualquiera de ellos pero "encima" de los mantos (comparar 1 Rey 1, 38 con 1 Rey 1, 5: es un rey pacífico y no guerrero).

San Lucas sigue también la narración de Marcos, mas —como Mateo— la hace terminar con la purificación del templo. Pero su relato tiene el estilo del tercer evangelista. Ante todo, la parábola de las minas, que precede inmediatamente la entrada triunfal, da el contexto psicológico: "Estando la gente escuchando añadió una parábola, pues estaba cerca de Jerusalén, y creían ellos que el reino de Dios aparecería de un momento a otro" (Lc 19,11). En esta parábola alegorizante es evidente que Jesús se describe como el que va a recibir la investidura real, que su viaje a un país lejano es su muerte y resurrección y que la crítica de los fariseos a las aclamaciones (Lucas añade, al texto de Sal 118, 26, la palabra clave "rey") corresponde a la revuelta de los ciudadanos en la parábola.

¿Qué le agrega Lucas a los relatos de Marcos y Mateo? Precisa el lugar en el que comienzan las aclamaciones (Lc 19, 37: "Cerca ya de la bajada del monte de los Olivos"). Introduce dos temas que le son caros, el de la alegría (Lc 1, 14) y el de la alabanza (2, 20). Pero su añadidura más importante es el canto de los discípulos ("Paz en el cielo y gloria en las alturas") que recuerda el cántico de los ángeles en Belén, que sólo Lucas relata (Lc 2, 14, y que puede significar una inclusión), con lo cual Lucas subrayaría el carácter universalista del Evangelio de Cristo, porque presenta a este como salvador del mundo entero (judíos y gentiles).

La entrada triunfal en Jerusalén tiene dos centros de interés para Lucas: Ante todo, se preocupa más que los otros evangelistas del último viaje de Jesús a Jerusalén y pone a la ciudad santa como el término de todo el movimiento dramático de su Evangelio (y. por eso, luego no menciona las apariciones en Galilea). Por lo demás, uno de los temas favoritos de Lucas es el del papel del templo en la vida del Señor: su libro termina, como comienza, por una escena en el templo y su Evangelio de la infancia gravita alrededor del templo. Así resulta que más que en los otros Evangelios, la significación religiosa de la entrada en Jerusalén es explotada a fondo: es la entrada del sumo sacerdote en el santuario para inaugurar el acto de nuestra redención (la muerte y la resurrección del mismo).

San Juan es el único en precisar la fecha del episodio: tiene lugar al día siguiente de la unción en Betania (Jn 12,12), que tuvo lugar seis días antes de la Pascua (Jn 12,1). Lo que distingue a Juan de los otros evangelistas es que no lo ha unido con la purificación del templo. Como la cronología de la vida pública de Jesús ha sido más netamente fijada por Juan, se debe concluir que se trata del mismo acontecimiento y que el dato de Juan es el verdadero, de modo que el incidente ha sido desplazado por los sinópticos. Y la razón no es difícil de adivinar: en los sinópticos, el ministerio de Jesús en Jerusalén se limita a la semana santa; en Juan, por el

contrario, el ministerio público de Jesús consiste casi exclusivamente en su ministerio jerosolimitano y judaico y la purificación del templo es su acto inaugural (Jn 2, 13-22. Hay acuerdo entre los evangelistas sobre el sentido de la purificación del templo: es la inauguración de la actividad de Jesús en la ciudad santa en Juan al comienzo y para los otros el final de su vida).

¿Cuál es el sentido de la entrada mesiánica en Juan? Si la purificación del templo tiene lugar al comienzo de la vida pública, la entrada en Jerusalén es sólo la entrada en esta ciudad. Sigue, por lo demás, al principal milagro de este Evangelio, la resurrección de Lázaro, señalado por Juan como la causa inmediata de la muerte de Jesús (Jn 11, 45-53; 12, 17). Tanto con ocasión de la entrada en Jerusalén como de la purificación, Juan hace un mismo paréntesis: cuando la entrada, nota que "esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado cayeron en cuenta…" (Jn 12, 16); y, cuando la purificación del templo, Juan constata parecida falta de comprehensión, pues dice que "cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho eso (del santuario de su cuerpo)" (Jn 2, 22).

Estas enseñanzas del cuarto Evangelio nos dan una respuesta definitiva sobre la significación de esos dos acontecimientos en la vida del Señor. Por consiguiente, nos dan la clave para comprender la falta de armonía aparente entre los diversos evangelistas y también sobre la cronología diversa de los mismos hechos: son la muerte y la resurrección de Jesús los que han revelado a los discípulos el misterio de Jesús cuyos dos principales rasgos son la divinidad y la dominación como Rey universal sobre toda la creación. En la inteligencia del hecho pascual, conferida el día de Pentecostés por el Espíritu Santo, don del Salvador resucitado, han captado que la entrada triunfal en Jerusalén no era sino una parábola actuada que significaba la realeza del Kyrios y que la purificación del templo, como profecía de un nuevo culto que tiene centro de gravedad en la humanidad exaltada de Cristo, implicaba su divinidad. Por consiguiente, los evangelistas, con las reminiscencias que les ofrecía la tradición, han hecho ver a sus lectores el sentido de ambos acontecimientos, o sea, su sentido pleno: en los sinópticos inicialmente y en Juan en el último estadio de la evolución de esta comprehensión.

La predicación en el templo (EE 288)

En su serie de "Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE 261 ss.), san Ignacio pone como último misterio de la Segunda semana una contemplación de la "predicación en el templo" y cita Lucas 19, 47-48. Pero este texto no dice —como lo dice san Ignacio en su segundo punto— que "acabada la predicación, porque no había quien lo recibiese en Jerusalén, se volvía a Betania" (EE 288), sino solamente que "por su parte, los sumos sacerdotes, los escribas, y también los notables del pueblo (o sea, todos los que formaban el Sanedrín) buscaban matarle, pero no encontraban qué podrían hacer, porque todo el pueblo lo oía pendiente de sus labios", y nada más.

"La predicación en el templo" (EE 288): En el texto citado por san Ignacio, Lucas habla claramente de la intención de los judíos: "buscaban matarle" (v. 47); pero no dice que por ello el Señor no permanecía en la ciudad ni que "se volvía a Betania". ¿De dónde, pues, saca san Ignacio Betania?

El único de los evangelistas que menciona Betania es Mateo 21, 17: después de la expulsión de los vendedores del templo dice que "dejándolos, salió fuera de la ciudad, a Betania, donde pasó la noche. AI amanecer, cuando volvía a la ciudad" (y cuenta lo de la higuera).

Por su parte, Lucas, haciendo más adelante una recapitulación de los últimos días del Señor en Jerusalén, dice que "por el día enseñaba en el templo, y solía pasar la noche en el monte llamado de los Olivos (cf. 22, 39, donde dice que salió y, como de costumbre, fue al monte de los Olivos). Y todo el pueblo madrugaba para ir donde él y escucharle en el templo" (Lc 21, 37-38).

También Marcos 11, 18-19 —de manera muy semejante a Mateo—, después de la expulsión de los vendedores del templo, dice que los sacerdotes y escribas "le tenían miedo, pues toda la gente estaba asombrada de su doctrina. Y al atardecer (Jesús) salía fuera de la ciudad (sin decir a dónde iba)".

Pero más importante que el dato evangélico de a dónde se iba el Señor todas las noches, es que salía fuera de la ciudad (Mateo). Y ¿por qué? Porque —como dice san Ignacio en EE 288— no había quien lo recibiese en Jerusalén.

Lo mismo le había sucedido cuando su Madre estaba encinta en Belén, "y dio a luz a su hijo primogénito, le envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el alojamiento" (Lc 2, 7, con nota de BJ).

Los últimos días de Jesús en Jerusalén se parecen a sus primeros días en Belén: "no había quien lo recibiese" y debía ocultarse, sea en Betania —donde vivían sus amigos de siempre, Lázaro, María y Marta—, sea en el monte de los Olivos —como la última noche, después de la cena última—, sea en otra parte.

Realmente —como dice Juan 1, 11— "vino a su casa, y los suyos no lo recibieron".

El primer punto ignaciano: Jesús "estaba cada día enseñando en el templo" (EE 288).

Durante su vida pública Jesús había ido evangelizando a todos —también a los gentiles, pero sobre todo a los judíos— de todas las maneras posibles y no sólo con su predicación y enseñanza.

Todas estas formas posibles de evangelización son enumeradas en la Evangelii nuntiandi 40-46. Dice así: "Las maneras de evangelizar cambian según las circunstancias diversas de tiempo, lugar, cultura. Bástenos aquí recordar algunos sistemas de evangelización que, por un motivo o

por otro, tienen una importancia fundamental. El testimonio de vida. Ante todo, y sin necesidad de repetir lo que hemos recordado antes (cf. 15 y 21), hay que subrayar esto: para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en el testimonio de vida auténtica cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y, a la vez, consagrada al prójimo con un celo sin límites. El hombre contemporáneo escucha con más gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan o si escuchamos a los que enseñan es porque dan testimonio. San Pedro lo expresaba bien cuando exhortaba a una vida pura y respetuosa, para que, si alguno se muestra rebelde a la Palabra, sea ganado por la conducta (1 Ped 3, 1). Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y de desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los pobres del mundo; en una palabra, de santidad."

Y, ciertamente, Jesús ha dado este testimonio de vida ya desde su nacimiento; y por eso san Ignacio nos decía en esta contemplación (la segunda de la Segunda semana): "Mirar y considerar lo que hacen (el niño, María, José), así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mi" (EE 116).

Continúa diciendo la Evangelii nuntiandi: "No es superfluo subrayar a continuación la importancia y la necesidad de la predicación: 'Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán sin haber oído de él? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Luego la fe viene de la audición y la audición, por la palabra de Cristo" (Rom 10, 14.17). Esta ley anunciada un día por san Pablo conserva todo su vigor. Sí, es siempre indispensable la predicación, la proclamación verbal de un mensaje." De esta "proclamación verbal de un mensaje" nos ha dado también sobrado ejemplo nuestro Señor durante su vida pública, mereciendo el juicio que de él hicieron los discípulos de Emaús: "Jesús de Nazaret, profeta poderoso en palabras delante de Dios y de todo el pueblo" (Lc 24, 19).

El evangelista Mateo alterna, en cada una de las cuatro partes de su Evangelio que preceden la narración de la muerte y la resurrección, una sección narrativa y una sección dedicada a los discursos del Señor.

"La liturgia de la Palabra". Esta predicación evangelizadora toma formas muy diversas. En efecto, son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar, de modo discreto pero eficaz, lo que el Señor desea decir en una determinada circunstancia. Basta una verdadera sensibilidad espiritual para leer, en los acontecimientos, el mensaje de Dios.

En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe? Es cuestión de reconocer lo trascendente en las actividades del hogar y del lugar de trabajo; es cuestión de reconocer que todo lo que decimos y hacemos como creyentes tiene un objetivo supremo, a saber, la santidad. A ejemplo del Señor que "estaba cada día enseñando en el templo" (EE 288).

LA TERCERA SEMANA DE LOS E.E.

La confirmación de la ELECCIÓN en la 3ª Semana

Según la tradición ignaciana, las diversas etapas de los Ejercidos tienen como finalidad la que expresa la siguiente fórmula:

"Lo deformado, reformarlo (1ª semana);

lo reformado, conformarlo (2ª semana);

lo conformado, confirmarlo (3ª semana);

lo confirmado, consumarlo (4ª semana)".

La fórmula es ingeniosa y se adapta —en general— al proceso de la marcha durante las cuatro semanas de los Ejercidos de san Ignacio.

"Lo conformado (durante la Segunda semana), confirmarlo". Pero ¿de qué confirmación se trata? San Ignacio habla también, en la Segunda semana y en los días dedicados a la elección —o reforma de vida—, de una confirmación. Dice así, por ejemplo, en el primer modo para hacer sana y buena elección durante el tercer tiempo:

"Hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho, con mucha diligencia, a la oración delante de Dios nuestro Señor, y ofrecerle la tal elección, para que su divina majestad quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza" (EE 183). Y lo mismo viene a decir al final del segundo modo del tercer tiempo (EE 188), pues se remite a lo dicho al final del primer modo de hacer elección.

¿Se trata de la misma confirmación, a propósito de la Tercera semana? NO. ¿Por qué?

La confirmación propia de la Segunda semana es —según san Ignacio en EE 183 y 188— la respuesta de Dios nuestro Señor al ofrecimiento que el ejercitante hace de "la tal elección, para que la quiera recibir y confirmar" (EE 183).

Es muy semejante al procedimiento que propone san Ignacio en el Directorio autógrafo, cuando dice que: "Se podría usar de presentar un día a Dios nuestro Señor una parte (o alternativa de la elección), otro día otra, y observar adónde le da más señal Dios nuestro Señor de su divina voluntad, como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa cuál de ellos le agrada" (n. 21).

Pero la diferencia radica en que -Directorio autógrafo- se trata todavía de ambas alternativas de una elección, cuando todavía no se ha elegido una de las dos y se trata de observar adonde le da más señal Dios nuestro Señor de su voluntad. Mientras que lo que san Ignacio propone al término del primer modo —o del segundo modo— del tercer tiempo supone ya hecha tal elección. Sin embargo, en ambos casos se trata de un ofrecimiento para que quiera el Señor recibir y confirmar lo que se le ofrece.

Digamos que esta confirmación, una vez terminada la elección y cuando todavía estamos en la Segunda semana de los Ejercicios, puede ser doble: o una confirmación positiva, en la que Dios nuestro Señor da muestras positivas de que recibe —y confirma— lo que se le ofrece; o de una confirmación negativa, cuando se calla y —como dice el aforismo jurídico— callando, otorga (qui tacet, consentiré videtur: quien calla otorga); se entiende, cuando debe hablar, como es en este caso en que el Señor es preguntado si le agrada lo que se le está ofreciendo y debe dar alguna respuesta.

¿De qué trata esta segunda confirmación, supuesto que la primera es más conocida, pues consiste en una paz especial que se siente como venida del Señor que así manifiesta positivamente su aceptación de la elección hecha bajo su guía?

Diríamos que este segundo modo de confirmación —que llamamos negativa— es también una paz. Pero es una paz que no consiste —como en la confirmación que llamamos positiva— en una nueva experiencia añadida a la de la elección, sino que se reduce a una ausencia de una experiencia negativa. Es decir, no se siente que el Señor rechace la elección, a pesar de que se le da tiempo y se le pide instantemente que lo haga si no fuere de su agrado y ese silencio del Señor se lo interpreta como una confirmación negativa, porque se confía en que si no le agradare tal elección —después de ver que el ejercitante ha hecho todo lo que ha podido para elegir bien—, lo manifestaría de alguna manera sensible.

En la Tercera semana no se trata de esta confirmación, se busca en la misma Segunda semana y antes de comenzar la Tercera—, sino de otra confirmación. ¿Cuál era? Animarnos, contemplando padecer a Cristo en su pasión, a resistir hasta derramar sangre —como lo hizo Cristo—, a las tentaciones que nos vendrán contra la gracia que hemos recibido en el momento de la elección o reforma de vida, cuando hemos conocido la voluntad de Dios y nos hemos visto confirmados en ella.

Debemos vivir preparados para esta prueba (Eclo 2, 1) y recordar entonces lo que padeció Cristo para cumplir con la voluntad de su Padre. Y estar también nosotros dispuestos a padecer con él.

Contemplaciones de la pasión del Señor

San Ignacio —como suele hacerlo al comenzar cada semana de sus Ejercicios— propone, en la primera contemplación de la Tercera semana, un modelo de contemplación acomodado al tema de la pasión del Señor. Es lo que a continuación haremos, prescindiendo —en esta "ficha de lectura"— de todo tema concreto.

Comienza —como toda meditación o contemplación ignaciana— con lo que san Ignacio llama Tercera Adición (EE 75), "considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc."; y este "Dios nuestro Señor" es Jesucristo, resucitado y glorioso y sentado a la diestra de Dios Padre en el Espíritu Santo, que ha pasado por el duro trance de su pasión en un momento determinado de su historia y que ahora la contempla, junto con cada uno de nosotros, "en recuerdo" suyo (1 Cor 11, 24), actualizando el paso en nuestra historia de salvación.

Sigue la "sólita o acostumbrada oración preparatoria" (EE 190), en la que debemos "pedir gracia a Dios nuestro Señor —que nos está mirando, como consideramos en el paso anterior— para que todas mis intenciones, acciones y operaciones —o sea, cuanto haga en esta hora de contemplación— sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 46).

En la Primera semana esta petición es un reflejo de la orientación de toda la creación al Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que contemplamos —o consideramos— en el Principio y fundamento: "El hombre ha sido creado para alabar, servir y hacer reverencia a Dios nuestro Señor". Y ha de pedir gracia para ello al mismo Dios nuestro Señor, nuestro único mediador.

Sigue el primer preámbulo que es —como es propio de toda contemplación ignaciana— "traer historia", que cambia en cada contemplación y que ha de tomarse, resumiendo —y como "haciendo memoria"—, del pasaje del Evangelio que hemos previsto para cada hora de contemplación (EE 191).

Es como una primera lectura corrida del Evangelio, en la parte del mismo que será el tema de la hora de contemplación.

Viene luego el "segundo preámbulo" o "composición viendo el lugar" (EE 192) que durante la pasión se centra curiosamente en "el camino desde… si ancho, si angosto, si llano, etc." y en "el lugar, si grande, si pequeño, si de una manera o si de otra"; composición de lugar que conviene imaginar poniéndose uno mismo dentro de él.

Lo del lugar… en la composición de lugar es común con las Semanas segunda y cuarta; pero lo del camino… es más propio de la Tercera semana —o Semana de la pasión—, como diríamos que lo advierte la tradición de la Iglesia por la devoción del "vía crucis" o camino de la cruz.

Petición: "demandar lo que quiero", que en esta Tercera semana toma, por indicación expresa de san Ignacio, dos formas, pues dice que "será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión" (EE 193). También dice que "es demandar lo que quiero, lo cual es propio de demandar en la pasión: dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas y pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" (EE 203).

La primera forma de la petición es como una repetición de la petición de la Primera semana, que era "demandar confusión de mí mismo, viendo cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados" (EE 48).

Y la segunda forma, más propia de la Tercera semana —como el mismo san Ignacio nos lo advierte cuando dice que "es propio de demandar en la pasión"—, sería un sufrir con Cristo, que vale no sólo en el momento de la oración sino también en la vida ordinaria.

De la primera forma de petición nos parece que habla san Pablo en Gálatas 2, 20 ("se entregó por mí"), en Efesios 5, 2 ("se entregó por nosotros") y en Efesios 5, 25 ("se entregó a sí mismo por ella—la Iglesia—").

De la segunda forma de petición nos parece que habla san Pablo en aquel pasaje de Colosenses 1, 24 donde dice que "me alegro en mis sufrimientos por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo que es la Iglesia".

¿De qué "tribulaciones de Cristo" habla aquí el Apóstol? Al respecto se dan tres respuestas: la primera, que se refiere a las personales de Cristo en su vida; pero indicaría que no han sido completas y que requieren un complemento por parte de la Iglesia. La segunda respuesta, que se trata de las tribulaciones del cuerpo místico; pero en contra se dice que san Pablo no tiene este uso colectivo o místico de Cristo, sino que siempre trata del Cristo personal o físico. Y la tercera respuesta, según la cual se trata de los sufrimientos del mismo Pablo, que por la unión con Cristo son de este mismo.

Según esto, el genitivo "de Cristo" es un genitivo de semejanza: todo cristiano —y el apóstol de un modo especial— es una reproducción mística del mismo Cristo físico y personal: los sufrimientos y tribulaciones de un cristiano —y, sobre todo, de un apóstol—, ya que obra en nombre y en lugar de Cristo, son "de Cristo" (según los rabinos de aquel entonces, son una misma "persona moral" el enviado y el que envía). Así se entienden las múltiples expresiones de san Pablo en sus cartas cuando nos habla de convivir (Rom 6, 8; 2 Tim 2, 11), de con-sufrir (Rom 8, 17), de ser con-crucificado (Rom 6, 6; Gál 2, 19), de con-morir (Rom 6, 8), de ser con-sepultado (Rom 6, 4; Col 2, 12), etc.

Por eso san Pablo dice que completa en su carne —o sea, en su persona física, en lo que esta tiene de débil (Jn 1, 14)— lo que falta a las tribulaciones de Cristo, a las que no les falta nada, como dice repetidamente en Col 1, 13-14; 20-22; 2, 13-14, sino a sus tribulaciones personales, que son "de Cristo" por serlas "con Cristo" y para "el bien de su cuerpo que es la Iglesia".

Todo cristiano debe ir con Cristo en la pena, para luego ir con él en la gloria (EE 95, como se decía en el llamamiento del Rey eternal), pero el apóstol lo ha de hacer de un modo especial, porque por su vocación debe contribuir eficazmente a la edificación de la Iglesia.

El penar del apóstol tiene una función social y lleva a la vida. Y a esta pena nos debe mover la contemplación "de tanta pena que Cristo pasó por mí" (EE 203).

Siguen los tres puntos propios de cualquier contemplación ignaciana: "ver las personas y, reflictiendo en mí mismo, procurar de sacar algún provecho de ellas" (EE 194); "oír lo que hablan, y asimismo sacar algún provecho de ello" (ibid.); "mirar lo que hacen y sacar algún provecho" (ibid.; notemos que estos tres puntos no son siempre sucesivos, sino que dependen en su orden del orden en que los encontramos en nuestra lectura evangélica).

Luego, tres puntos —o consideraciones— que son, en la pasión, "lo que Cristo nuestro Señor padece en su humanidad, o quiere padecer (porque Cristo sufrió menos que lo que estaba dispuesto a padecer por nosotros)" (EE 195); "cómo la divinidad se esconde y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente" (EE 196); y, finalmente, "considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc., y qué debo yo hacer y padecer por él" (EE 197).

Pueden ayudarnos los consejos que santa Teresa nos da para la contemplación de la pasión. Dice por ejemplo así: "Como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí; y hallábame mejor—a mi parecer— donde le veía más solo, pareciéndome a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada, me había de admitir a mi. De estas simplezas tenía muchas. En especial me hallaba muy bien en la oración del huerto. Allí era mi acompañarle.

Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido. Si podía, deseaba limpiarle aquel sudor; más acuérdome que jamás osaba determinarme a hacerlo, como se me representaban mis pecados tan graves. Estábame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con él, porque eran muchos los pensamientos que me atormentaban" (Vida, capítulo 9, n. 4). Y en otro sitio dice: "Tornando a lo que decía de pensar a Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo, y por qué las tuvo, y quién es el que las tuvo, y el amor con que las pasó; mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con él, acallado el entendimiento. Si pudiere ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe, y hable, y pida, y se humille y regale con él, y recuerde que no merecía estar allí: cuando pudiere hacer esto —aunque sea al principio de comenzar la oración—, hallará muchos provechos con esta manera de oración; al menos hallóle mi alma" (Vida, capítulo 13, n. 22).

Por último —y no es lo último, porque conviene mezclar la consideración del misterio de Cristo con el diálogo con él y los santos, sobre todo con la Virgen Madre—, el coloquio (EE 198). Tan importante es este coloquio que san Ignacio lo explica a continuación, diciéndonos:

"Debemos razonar y pedir según la materia, es a saber, según me hallo tentado (o 'seco', que es una de las formas que puede tomar la desolación, sobre todo cuando contemplamos la pasión, ya que es una de las maneras de acompañar al Señor en su desolación o tribulación) o consolado; y de esta manera puede hacer un solo coloquio a Cristo nuestro Señor, o si la materia o la devoción le conmueve, puede hacer tres coloquios (como en EE 63,147,156-157,168), uno a la Madre, otro al Hijo, otro al Padre." Y añade: "…por la misma forma que está dicho en la Segunda semana, en la meditación de las Dos banderas, con la nota que sigue a los Binarios". O sea, en ese momento de los Ejercicios cuando se iba a entrar en materia de elección o reforma de vida.

Quiere decir, pues, que la elección o reforma de vida puede seguir en la Tercera semana —aunque es bueno haberla terminado, al menos a grandes rasgos, en la Segunda semana y antes de entrar en la Tercera—; al menos en ciertos detalles para los cuales la contemplación "de tanta pena que Cristo pasó por mí" (EE 203) puede ayudar al ejercitante a ser más generoso en su elección o reforma de vida, para que, como dice el Rey Eternal, "siguiéndome en la pena, me siga en la gloria" (EE 95).

Una nueva cronología de la pasión

Los sumos sacerdotes y el pueblo han comido la cena pascual el día de la muerte de Jesús (Jn 18, 28), que fue viernes. Ahora bien, el cordero pascual debía ser, según la Ley, matado y comido el día 14 del primer mes (Lev 23, 5; Éx 12, 9), que es viernes. Por su parte, Jesús y los discípulos ya habían comido el cordero pascual antes de este viernes; haciendo esto no han anticipado la cena pascual, porque Marcos (14, 12) dice expresamente que Jesús comió el cordero pascual "cuando se sacrificaba el cordero pascual" y Lucas (22, 7), "el día de los ázimos, en el que se había de sacrificar el cordero de la Pascua", día que también era el 14.

¿Cómo es posible que en el espacio de unos pocos días, el 14 del primer mes se haya dado dos veces?

La respuesta es que Jesús usó un calendario distinto del oficial, que parece ser el que se acaba de encontrar en las ruinas de Qumram, en un convento —por así decirlo— de una secta judía de los tiempos de Cristo, a la que pudo haber pertenecido el Bautista.

En este calendario, la Pascua ocurría el martes en lugar del viernes del calendario oficial. De modo que Jesús comió la Pascua según un calendario —el Qumram, que también estaba en uso según algunos libros del Antiguo Testamento— y murió el día de Pascua según el calendario oficial. De esta manera no solamente se resuelve la dificultad de una doble fiesta de la Pascua, sino que se manifiesta también la significación simbólica profunda de la muerte del Señor, que tiene lugar cuando en el templo, según el calendario oficial, se sacrificaba el cordero pascual.1

Veamos, según este nuevo calendario, la cronología de la pasión. El viernes de la semana anterior Jesús va de Jericó a Betania, donde se queda el sábado, cuando a la noche tiene lugar la unción: esto sucedía "seis días antes de la Pascua (oficial)" (Jn 12,1). "Al día siguiente" (Jn 12, 12) —por lo tanto, el domingo—Jesús hace su entrada solemne en Jerusalén y a la noche "salió con los Doce para Betania" (Mc 11, 11). "Al día siguiente" (Mc 11, 12), lunes, vuelve a Jerusalén y, de camino, maldice a la higuera estéril (Mc 11, 12-14) y pasa de nuevo la noche en Betania (Mc 11, 19). Al día siguiente, martes, muy de mañana, los apóstoles, camino a Jerusalén, ven que la higuera se ha secado.

Con Marcos 14, Mateo 26 y Lucas 22, comienza el relato de la pasión: Esto explica que aquí sean narrados algunos acontecimientos anteriores, pero que pertenecen a la historia de la pasión, como la unción del sábado, la profecía de la pasión por el mismo Jesús y el consejo de los sacerdotes.

Siguen los acontecimientos del martes: Jesús discute con los fariseos y saduceos y nota que la viuda echa su óbolo en el arca del tesoro del templo. Deja enseguida la ciudad con sus discípulos y en el monte de los Olivos les habla del fin de Jerusalén y del mundo. Envía a dos discípulos para preparar la Pascua; al atardecer celebra la última cena y de noche va a Getsemaní donde es arrestado y llevado a la casa de Anás que lo interroga y lo envía enseguida a la casa de Caifás, donde queda preso hasta el día siguiente.

El miércoles, "en cuanto se hizo de día" (Lc 22, 66), la primera reunión del Sanedrín. Se oye a muchos testigos falsos, pero sin resultado. Más cuando Jesús declara que es el Mesías y que ha de venir sobre las nubes del cielo, el Sanedrín decide que merece la muerte.

Según el derecho penal judío, la condenación no podía ser pronunciada sino al día siguiente. No hay, pues, apuro, y la soldadesca que custodia a Jesús aprovecha la ocasión para burlarse de su título de Mesías. Jesús permanece en prisión el resto del día y la noche siguiente.

El jueves, "llegada la mañana" (Mt 27,1; Mc 15, 1), tiene lugar la segunda reunión del Sanedrín que fue de corta duración, porque sólo había que pronunciar la condena a muerte. Enseguida los sumos sacerdotes y los ancianos conducen a Jesús ante Pilato, en el pretorio (Mc 15, 2-5; Mt 27, 14-16; Lc 23, 2-4; Jn 18, 28-35): "ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua" (Jn 18, 28), de modo que Pilato tuvo que salir hacia ellos.

El primer interrogatorio de Pilato se alarga, porque repugnaba al romano condenar a un inocente. Pero los judíos estaban apurados porque querían que Jesús fuera ejecutado ese mismo día —jueves— y no "durante la fiesta, no sea que haya alboroto del pueblo" (Mc 14, 2; Mt 26, 5), o sea, antes del viernes. Se comprende, pues, que hayan insistido con fuerza (Lc 23, 5), aportando muchas acusaciones contra Jesús.

Por fin Pilato encuentra una salida remitiendo a Jesús a Hero des. Los sumos sacerdotes y los ancianos lo acompañan. El proceso no avanza, porque Jesús no responde nada a las múltiples preguntas de Herodes y este lo envía de nuevo a Pilato. Llama la atención que los sumos sacerdotes, a pesar de su prisa por lograr la condena de Jesús, no lo hayan acompañado a éste ante Pilato. Manifiestamente sabían que la audiencia del procurador habla terminado y que ese día ya no podían conseguir riada de él: su proyecto de hacer ejecutar a Jesús antes de la Pascua o sea, antes del viernes— había fracasado. Puede ser que hayan aprovechado el tiempo para excitar a la turba contra Jesús. Ese jueves y la noche siguiente, Jesús queda prisionero de los romanos.

El viernes de mañana Pilato convoca a los sumos sacerdotes y a los ancianos (Lc 23, 13) "y cuando ellos estaban reunidos" (Mt 27, 17) tiene lugar el segundo Interrogatorio. Mientras Pilato se sienta en su tribunal, su mujer le envía a decir que durante la noche "he sufrido mucho en sueños por su causa" (Mt 27, 19). Desde ese momento Pilato quería liberarlo, pero el pueblo exigía su muerte.

Después de la flagelación, Pilato espera todavía darle vueltas al asunto y hace venir a Jesús. Sin resultado, entonces, lo entrega para que sea crucificado. La crucifixión tiene lugar antes del mediodía de ese día viernes. A mediodía las tinieblas invaden la tierra y tres horas después del mediodía Jesús entrega su espíritu. Si la pasión no comienza sino el viernes de mañana, el tiempo resulta demasiado corto, haciendo casi imposible explicar cómo todos los acontecimientos pudieron desarrollarse en tan pocas horas.

Las deliberaciones del Sanedrín siempre han sido un rompecabezas, Lucas dice (22, 00) que "en cuanto se hizo de día, se reunió el consejo de los ancianos" y habla enseguida del interrogatorio y de la confesión mesiánica, Mateo y Marcos narran este interrogatorio y esta confesión pero sin señalar el momento. Marcos (15, 1) prosigue; "pronto, al amanecer, prepararon una reunión los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y todo el Sanedrín", Mateo (27, 1) dice lo mismo, la mayoría de los exégetas admite dos sesiones del Sanedrín, una a la noche y otra de mañana; otros no admiten sino una, la de la noche; otros, en cambio, creen que la única sesión tuvo lugar de mañana. Con todo, si se estudia de cerca el texto, se advierte que se trata de dos mañanas diferentes; admitiendo que a pesar de todo se ha desarrollado el mismo día, uno se ve obligado a suprimir una mañana. Es posible, pero bien extraño. En todo caso nadie soñaría, si no es obligado por la necesidad, de comprimirlo todo en un medio día. Por el contrario, si se admite que la pasión abarcó varios días, la dificultad se resuelve muy sencillamente y las palabras guardan su sentido natural: una asamblea tuvo lugar el miércoles de mañana y otra el jueves de mañana. La verdad que se podría pensar que la segunda reunión siguió inmediatamente a la primera, puesto que tuvo lugar "pronto, al amanecer"; pero ¿no se dice que la higuera mal decida se desecó "al momento" (Mt 21, 19), aunque es seguro que esto no sucedió al día siguiente?

Los Evangelios no siempre dicen que un acontecimiento tuvo lugar otro día que aquel que le precede inmediatamente en el relato: unen los acontecimientos aislados y a veces omiten uno o

fusionan dos semejantes en uno solo: cuando se lee a Mateo o Lucas se tiene la impresión de que Pilato todo lo concluye en un solo interrogatorio.

No lo dicen, sin embargo. No es sino por Lucas que sabemos que Pilato interrogó dos veces a Jesús y entre los dos interrogatorios se sitúa la intervención de Herodes.

Es evidente que los evangelistas no se han propuesto dar una cronología exacta: lo que contaba para ellos eran los mismos acontecimientos, de una importancia tan extraordinaria. Que con todo hayan referido testimonios tan precisos, aunque aparentemente contradictorios, es una prueba más del crédito que se puede prestar a sus relatos y de su acuerdo esencial que nace de una memoria viviente de los acontecimientos. A medida que tienen lugar nuevos descubrimientos —como este del calendarlo de la secta del Qumram, que se usa en algunos libros del Antiguo Testamento—, los diferentes datos se insertan en un conjunto armonioso.

En el derecho penal judío del siglo II d. C que nos ha transmitido la "Mishná", se dice que las sentencias de vida o muerte no deben ser pronunciadas sino de día y que la condena a muerte no puede ser pronunciada sino en el día siguiente a las deliberaciones. Pues bien, si se admite la cronología habitual, estas cláusulas no han sido observadas en el proceso de Jesús; por eso, unos dicen que el proceso fue ilegal y otros, que esas condiciones no estaban vigentes en tiempo de Jesús. Pero en este tiempo existía un procedimiento y es poco probable que no haya sido seguido en un proceso sostenido en nombre de la Ley y llevado adelante bajo su protección; tanto más que los autores cristianos, en su polémica con los judíos, jamás han reprochado la ilegalidad del proceso. Es verdad que no se puede probar que las cláusulas estaban en vigor en tiempo de Jesús. Pero no deja de ser llamativo que de la nueva cronología se deduzca que han sido tenidas en cuenta esas cláusulas legales.

La mujer de Pilato había sido atormentada en sueños por causa de Jesús la noche antes, cuando no podía saber nada de la cautividad de Jesús que tuvo lugar la misma noche cuando todavía no había sido entregado a Pilato. Tal angustia sin ningún fundamento no es, a decir verdad, imposible; pero el hecho sería al menos curioso. Pero si se admite que Jesús fue juzgado el miércoles y que fue entregado a Pilato el jueves, el sueño en la noche del jueves al viernes es bien comprensible, tanto más que Pilato pudo haberle dicho a su mujer el embarazo en el que se encontraba por "ese justo" (Mt 27, 19).

La novedad de la explicación no es razón suficiente para rechazarla, como dijo Pío XII en su Encíclica sobre la Escritura; tanto más que en el siglo II una tradición aseveraba que la última cena había tenido lugar el martes, como resulta según el calendario esenio.

Reglas de la templanza (EE 210-217)

Los Ejercicios, de acuerdo con su fin de "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" (EE 1), implican "quitar de sí todas las aficiones desordenadas" (ibid.). Ahora bien, existen aficiones desordenadas que versan sobre un objeto que podemos abandonar y existen también aquellas que apuntan a un objeto del que no se puede prescindir, pero cuyo uso puede ordenarse según la virtud de la templanza.

Las primeras aficiones desordenadas están en estrecha relación con la elección; las segundas, con la reforma de vida (EE 189). Estas ultiméis aficiones desordenadas pueden tender hacia diversos objetos, de los cuales san Ignacio considera uno, el comer; pero las regias que da pueden extenderse, con las adaptaciones convenientes, a otros objetos como el cigarrillo, la televisión, etc., especialmente relacionados con el "imaginar delectaciones y placeres sensuales" de los que habla la regla primera de la Primera semana como puerta por donde entra con facilidad la tentación a través de la imaginación (EE 314).

Se han sugerido diversos motivos, más o menos satisfactorios, para explicar que san Ignacio haya elegido la Tercera semana para presentar este objeto de reforma y enmienda de vida, o sea, el comer. Un motivo podría ser que el comer era un problema en su tiempo, sobre todo entre los nobles: basta pensar en el tamaño que en los palacios de entonces tenían las cocinas y los comedores; problema que sólo se podía resolver a la luz del ejemplo que daba Cristo en la pasión y, sobre todo, en la última cena, que es la primera contemplación de esta Tercera semana.

Hoy en día, en nuestra sociedad de consumo los objetos de los que no podemos prescindir—pero cuyo uso puede ordenarse— se han multiplicado en tal forma que puede ser conveniente tenerlos en cuenta precisamente en una Tercera semana de los Ejercicios, a la luz del ejemplo que Cristo nuestro Señor nos da claramente en su pasión tan dolorosa.

Las reglas ignacianas de la templanza pueden dividirse en tres secciones: La primera, que considera el alimento que se toma (o el objeto consumístico que consideremos); la segunda, la manera de tomarlo y la tercera, que es un aviso prudencial.

La comida y la bebida (EE 210-213).

San Ignacio divide la comida en dos partes: por una parte, el pan; por otra, los diversos manjares, entendiendo por manjar todo lo que no es pan. En cuanto a la bebida no hace distinción (hoy habría tal vez que hacerla, por la variedad que la sociedad de consumo ofrece a sus esclavos).

Por lo que respecta al pan (EE 210) —o, digamos mejor, al alimento básico, que en algunos países podrá no ser el pan, sino el arroz por ejemplo—, no hace falta establecer medida porque casi no hay tentación alguna que prevenir. Por lo que toca a la bebida (EE 211) san Ignacio recomienda la mesura. Sería el caso, en este punto, de tener en cuenta el clima: san Ignacio está suponiendo un clima bastante templado, donde la bebida usual es diferente del agua. Para otros climas —muy cálidos—, el espíritu de esta regla nos obliga a distinguir entre el agua o los refrescos, por una parte, y las demás bebidas alcohólicas, espirituosas, por la otra. En lo que concierne a los alimentos distintos del pan o alimento básico, san Ignacio pone especialmente en guardia contra el apetito desordenado, más habitual en este campo. El remedio práctico consistirá en tomar habitualmente comidas comunes y, si nos encontrásemos que se nos sirve algo más refinado, no comer sino con moderación.

Es importante notar la estrategia ignaciana para llegar más rápido al justo medio: hacer ensayos buscando, recurriendo con discernimiento a diversas medidas, la personalmente más apropiada

que nos permita hacer frente a nuestras obligaciones y tareas y "guardándose que no (se) caiga en enfermedad" (EE 213).

Es el campo de la experimentación, en el que "muchas veces sentirá más —ayudándose y disponiéndose— las internas mociones, consolaciones y divinas inspiraciones para mostrársele el medio que le conviene" (EE 213; véase la carta 45 a Borja, donde habla de estas pruebas, diciéndonos que "mucho ayuda buscar y probar por muchas maneras"). Esta experimentación se basa en la confianza de que "Dios nuestro Señor, que conoce mejor nuestra naturaleza, da a sentir a cada uno lo que le conviene" (EE 89); y de que nos habla —como dijimos poco más arriba— mediante las "internas mociones, consolaciones y divinas inspiraciones" (EE 213), a la vez que el mal espíritu "acostumbra, proponerles placeres aparentes, haciéndoles Imaginar delectaciones y placeres sensuales" (EE 314) o bien pone "impedimentos, inquietando con falsas razones, para que no pase adelante" en línea de la temperancia (EE 315).

Para terminar: se trata aquí de la temperancia y no de la penitencia, porque "cuando quitamos de lo superfluo no es penitencia, mas temperancia: penitencia es cuando quitamos de lo conveniente, y cuanto más y más, mayor y mejor, sólo que no se corrompa el sujeto ni se siga enfermedad notable" (EE 83).

La manera de tomar el alimento (EE 214-216).

Hay que tomar el alimento con una actitud tal que esta acción —necesaria, por otra parte— adquiera un valor espiritual. A tal efecto, san Ignacio propone tres medios.

El primer medio consiste en alimentarse en presencia de Dios nuestro Señor, tomando ejemplo de él (EE 214). En la Segunda semana hemos adquirido en las contemplaciones el hábito de mirar, oír y ver a nuestro Señor en toda clase de circunstancias de su vida, "como si presente me hallase" (EE 114) y tomase parte en ellas, en su compañía. El primer ejercicio de la Tercera semana, sobre la última cena, nos ha hecho aplicar este método a la cena del Señor. Tenemos ahí un medio eficaz y fácil de regular nuestra actitud durante nuestras comidas. Encontraremos, en esta consideración del Señor, un alimento espiritual, complementario del alimento corporal, y una regla viva para nuestra actitud cuando tomamos nuestro alimento.

El segundo medio consiste en unir, a la refección corporal, algún ejercicio espiritual (EE 315). Lo que hay que evitar es que uno se sumerja demasiado en el acto sensible de comer y en el placer que lo acompaña. Una buena manera de precaverse contra esto es elevar y ocupar la mente en el plano espiritual: en sus Constituciones San Ignacio recomienda hacer alguna lectura apropiada durante las comidas (Const. 251-252).

Estos dos medios ignacianos se hallan en la linea de la "oración continua" (1 Tes 5, 17) u oración en la acción que caracteriza la espiritualidad de san Ignacio, que por eso se llama contemplativo a la vez en la acción. Valen, tanto del comer como de cualquier otra acción, si se busca en cada caso el medio que se puede usar, confiando más en la gracia de Dios que en el medio que se pone. "Y si sucediere, como sucederá sin duda —como decía el franciscano medieval Santiago de Milán— el apartarse de esta noble forma de vida (que es el tener una vida contemplativa con la activa), trate el hombre de volver al momento a la misma; y esto lo ha de hacer tantas veces, hasta que llegue a ser para él como un hábito. Y crea que esto lo conseguirá, más por gracia y dispensación divina, que por alguna industria humana."

Por último, el tercer medio consiste en conservar siempre el control de si, siendo Señor de sí, como dice san Ignacio (EE 216), "así en la manera de comer como en la cantidad que come". En otros términos, que sea el espíritu el que siempre domine y no la impulsividad de los sentidos y del apetito. Aviso prudencial (EE 217) típicamente ignaciano: en un primer momento, un examen de previsión hecho en una disposición de indiferencia. Es decir, en un momento en que las exigencias del apetito no pueden interferir en el proceso de la elección.

Luego, fidelidad en la ejecución en el momento de la comida cualquiera sea el apetito que entonces se tenga, de modo que —si es necesario— se vencerán estos reclamos del apetito, recortando aun un poco de la medida propuesta.

Volvemos a encontrar aquí, aplicados a un caso preciso y bastante modesto, dos grandes principios que conciernen a la elección a la manera de san Ignacio: antes de elegir, la indiferencia; después de elegido, "por más vencer todo apetito desordenado y tentación del enemigo, si es tentado de comer más, coma menos" (EE 217).

"Hoy en día, en nuestra 'sociedad de consumo', los objetos de los que no podemos (totalmente) prescindir —pero cuyo uso puede 'ordenarse'— se han multiplicado en tal forma que puede ser conveniente tenerlos en cuenta precisamente en una Tercera semana de los Ejercicios, a la luz del ejemplo que Cristo nuestro Señor nos da claramente en la pasión."

De modo que los principios dados aquí por san Ignacio a propósito del apetito de la comida y de la manera de regularlo a nivel espiritual, podrán analógicamente —y con las acomodaciones

debidas en cada caso— extenderse a otros apetitos sensibles que haya que regular, tanto dentro de los Ejercicios como fuera de ellos.

Pero no nos dejemos engañar, recordando que —como dice el refrán popular— "quien mucho abarca, poco aprieta": el mal espíritu nos puede querer hacer abarcar mucho en nuestra reforma de vida, haciendo que salgamos "a la caza de brujas". No debemos pecar ni "por carta de menos", dejándonos envolver por los "placeres aparentes y placeres sensuales" (EE 314), siendo unos esclavos de la sociedad de consumo, ni "por carta de más", buscando una perfección —mejor— perfeccionismo que Dios nuestro Señor no nos pide. Como decía san Ignacio en su carta de la perfección, hay que saber precaverse del fervor indiscreto (carta 35), tanto como de la tibieza (primera parte de la misma carta).

Los Evangelios de la pasión

Los relatos de la pasión tienen en cada evangelista una extensión, que se diría, desproporcionada. Son muy pocos días en comparación con el resto de la vida del Señor. Además, la gente que escribe estos Evangelios de pasión tiene clara conciencia de ser "testigos de la resurrección" del Señor. Y entre pasión y resurrección el contraste es muy grande: pareciera que la pasión es un fracaso que el triunfo de la resurrección trata de compensar. La pasión humilla y la resurrección glorifica.

Pero la fe cristiana —y este es el mensaje de los Evangelios de la pasión— mira las cosas con otros ojos: la resurrección muestra el verdadero valor de la pasión. Muestra que esta, más bien que un fracaso, es un combate victorioso (1 Cor 2, 8: "de haberla conocido —la sabiduría del plan de Dios— no hubieran crucificado al Señor de la gloria"). Por eso los cristianos de entonces, lejos de permitir que el recuerdo de la pasión cayera en el olvido, se han preocupado de conservárnoslo y de profundizarlo.

Esto es lo que testifica la longitud y la profundidad teológica de los relatos evangélicos de la pasión del Señor.

El tono general del relato se diferencia netamente del de los relatos anteriores (infancia y vida activa del Señor). Mientras que los relatos anteriores están formados por episodios que se pueden fácilmente separar y aun cambiar de orden, según los propósitos teológicos, la pasión forma un todo coherente, firmemente articulado como un todo (y por eso san Ignacio, en sus Ejercicios, hace repetir, durante más de un día —EE 209— toda la pasión, por mitades y por entero).

Lo dicho se confirma con una comparación entre Juan y los sinópticos. En general, el cuarto Evangelio difiere considerablemente de los otros y aporta datos que la tradición sinóptica no menciona para nada: relata, por ejemplo, muchas visitas a Jerusalén y esto cambia totalmente el esquema de la vida pública del Señor. Pero cuando llega a la relación de la pasión, los relatos de todos los evangelistas se aproximan de una manera notable y —salvo pocos detalles— se ponen de acuerdo en la elección de los episodios y en el orden general de la relación. Esto se comienza a notar a partir de Jn 11, 47 (complot contra Jesús, unción de Betania y triunfo de Ramos; san Ignacio sigue el orden de san Juan en EE 286-287), pero se hace más patente a partir del arresto en el huerto (Jn 18, 3).

Todos tienen una visión positiva de la cruz: no es un fracaso que deba ser anulado por la victoria de la resurrección ni un episodio desgraciado que conviene olvidar. Por el contrario, para todos los evangelistas es la realización de las Escrituras (Lc 24, 26-27) y revela la persona del Señor y corona su obra.

A la luz de la resurrección —como nosotros lo hacemos ahora—, los evangelistas han visto en la muerte de Jesús una acción que transforma el mundo, abriéndolo a la gloria de Dios.

Ninguno de los evangelistas espera la resurrección para dar testimonio de la instauración de una nueva era: es la muerte de Jesús la que da comienzo a la misma.

San Marcos lo reconoce en dos signos inesperados: el velo del templo que se rasga en dos, de arriba a abajo (Mc 15, 38), y el centurión que confiesa que "verdaderamente este hombre era Hijo de Dios" (Mc 15, 39).

San Mateo lo proclama mediante repercusiones cósmicas (Mt 27, 51-53): este evangelista es el que más cita el Antiguo Testamento y en este, todas esas manifestaciones simbolizaban la presencia inesperada de Yahveh.

San Lucas evoca las conversiones de la gente que se volvía "golpeándose el pecho" (Lc 23, 48). Y san Juan, finalmente, habla simbólicamente de la sangre y agua que salen del costado de Cristo muerto (Jn 19, 34).

Los Evangelios son relatos de la pasión con una prolija introducción (o sea, toda la vida anterior de Jesús en la carne). Esto es más evidente si se piensa que, antes de que fueran escritos, la predicación primitiva no habla fundamentalmente más que de la muerte y la resurrección de Cristo.

Los sinópticos narran la prehistoria de la pasión a la luz de la resurrección: la cruz no es para ellos un suceso entre tantos, sino el suceso hacia el cual se encamina la historia de la vida de Jesús y por el cual reciben sentido todos los demás sucesos anteriores (cf. EE 116). También para san Juan, pero de manera que muerte y resurrección se integran en uno, bajo la imagen de ser levantado (Jn 3, 14).

La cena (Mt 26, 20-30; Jn 13, 1-11)

Al comienzo de la Tercera semana san Ignacio presenta —como contemplación arquetípica— la cena, cuyo tema distribuye en tres puntos en la serie de los "misterios de la vida de Cristo" (EE 289): el primero, sobre la cena del cordero pascual con los doce apóstoles (renovación de la antigua Alianza, con el anuncio de la traición de Judas, tomado de Mt 26, 20-25); el segundo, sobre el lavatorio de los pies (tomado de Jn 13,1-11); el tercero, con la institución de la eucaristía o sacrificio de la nueva Alianza (tomado de Mt 26, 26-30).

Este primer punto abarca dos: el de la comida del cordero pascual y el del anuncio de la traición de "uno de vosotros" que parece que sólo para Judas es explícito ("tú lo has dicho").

La víspera de la fiesta se come el cordero pascual, de modo que las últimas horas de la tarde se transforman en el recuerdo de la noche en que Dios liberó a su pueblo de la servidumbre de Egipto (Éx 12,1). Entonces se fundó Israel como pueblo y este fundamental acto de salvación debe perdurar en el recuerdo imperecedero.

Es una cena conmemorativa, que cada año actualiza de nuevo la acción salvífica de Dios en su pueblo (Éx 13, 3 ss.). La cena correspondía, en general, a la manera como se celebraban las otras cenas judías: se comía el cordero como manjar principal y, en conjunto, se le daba una mayor solemnidad. Una serie de platos seguía sucesivamente, interrumpida por una alocución del Padre de familia y por oraciones.

Jesús y los Doce se colocan alrededor de la mesa para cenar a loor de Dios y en recuerdo de la acción salvífica de este en favor de su pueblo (como sucederá luego en la eucaristía, hecha en memoria de Jesús y su acto salvífico, 1 Cor 11, 24-25).

El alegre estado de ánimo se enturbia por unas palabras sombrías de Jesús: "uno de vosotros me entregará" (Mt 26, 21).

Para los antiguos, la participación en la misma mesa expresa la amistad y la paz, señal de confianza mutua: el que es comensal es también amigo y amigo íntimo. El grupo de los Doce constituye una comunidad de comensales que rodea a Jesús y que el traidor esté sentado en este grupo de íntimos le confiere una especial gravedad a la traición. El traidor moja la mano en la fuente común, de la que cada uno tomaba salsa con un pedazo de pan. Forma parte de la comunidad de comensales y ya lo ha traicionado interiormente.

Jesús sabe quién es el traidor pero, si lo señala, lo hace vagamente: al menos, es lo que parece por Mateo y Marcos (aunque según Juan lo señala expresamente al mismo Juan). La prueba de que Jesús lo sabe es la respuesta dada a Judas, cuando este tiene el descaro de no darse por aludido y dirigir a Jesús la misma pregunta que los demás: "¿Soy yo acaso, Rabbí?" (Mt 26, 25).

Mateo 16, 24a manifiesta un decreto de Dios: sobre el camino de Jesús impera el decreto del Padre: "Como está escrito en la Escritura; pero, ¡ay de aquel por quien el Hijo del hombre es entregado! ¡Más le valdría…!". ¡Cuán misteriosa e indisolublemente están entretejidos aquí la culpa humana y el decreto divino! Los pensamientos de Dios son siempre mayores que los de los hombres (Is 55, 8-9) y el misterio del hombre y de sus acciones siempre es mayor que lo que él puede comprender.

El segundo punto de esta contemplación está tomado de Juan 13, 1-11, que es el único evangelista que nos da a conocer este "misterio de la vida de Cristo".

La acción que Jesús ejecuta con los Doce es una manifestación de la más profunda humildad: lavar los pies es considerado, entre los hebreos, oficio de esclavo; si la madre de un rabino quiere

lavar los pies al Hijo, en señal de gran veneración, este no debe tolerar semejante humillación. Basándose en Levítico 25, 39, los rabinos llegaron a la conclusión de que un israelita no debe acceder a que su esclavo le lave los pies, si este es también hebreo.

El evangelista subraya que Jesús se levanta de la mesa para cumplir tan humilde servicio, teniendo plena conciencia del poder que el Padre le otorgó y que abraza todo el mundo, como también su propia pertenencia al mundo del más allá: esta observación busca mostrar a plena luz el contraste entre la acción humilde y la elevada dignidad de la persona que la ejecuta.

Según el versículo 2, el lavatorio de los pies se hace en el curso de una comida. Ahora bien, si se tiene en cuenta que, según los usos judíos, lavarse los pies es una acción que precede al banquete (Lc 7, 44), es claro que Jesús no se propone cumplir un simple lavatorio de los pies, sino una acción simbólica. El lavatorio, pues, no es en realidad un rito más, sino un simbolo del servicio prestado por Jesús: toda su vida fue un servicio (Mt 20, 28) y una inmolación, de lo cual el lavatorio de los pies quiso ser expresión simbólica.

Esto se confirma cuando Pedro se opone decididamente y por ningún motivo quiere aceptar que Jesús le lave los pies y no cede sino ante la amenaza de no tener parte con él; o sea, de verse separado de la comunión con el Maestro y privado de participar de su gloria eterna. Pedro cae entonces en el extremo opuesto y pide que le lave también las manos y la cabeza. Jesús considera inaceptable la petición de Pedro, aduciendo como razón: "El que se ha bañado no necesita bañarse; está todo limpio" (Jn 13,10). En la comparación, el lavatorio de los pies corresponde al baño. Un acto que, como el lavatorio de los pies, procura a los discípulos un puesto al lado del Maestro no puede ser un rito accesorio de purificación, sino que debe ser el símbolo de la purificación básica del corazón de los discípulos, gracias a la cual se hace efectiva la unión con Cristo. Es el mismo efecto que, en la vida de la Iglesia, se produce en el bautismo: la purificación del pecado y la inserción en el cuerpo místico de Cristo. Por tanto, el lavatorio de los pies significa nada menos que el humilde servicio que Jesús presta a los suyos, el cual culmina con el sacrificio de la cruz, el despojo de sí mismo "tomando la condición de siervo" (Flp 2, 6-8).

El tercer punto es la institución de la eucaristía como sacrificio de la nueva Alianza.

El evangelista Mateo, que no ha reseñado el transcurso de la cena del cordero pascual, sólo habla de dos sucesos especiales durante dicha cena y aun estos los narra con suma concisión.

Durante la cena judía, al principio, se distribuye el pan y cada uno toma algo para sí. Ahora, en cambio, Jesús toma pan, recita la bendición sobre él, lo parte en pedazos y lo da a los discípulos invitándolos a comerlo: es un pan especial, su propio cuerpo. Palabra extraña ante la cual fracasa la inteligencia de los sabios, pero es revelada a los pequeños (Lc 10, 21) por el Padre, "pues tal ha sido tu beneplácito", que entienden que aquí se ofrece un don que es superior a todos los demás manjares y por el que Jesús les ofrece participar de sí mismo de manera muy profunda. No puede concebirse una participación más íntima.

En el duelo con Satán en el desierto había dicho Jesús que "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4, 4). La palabra de Dios era el manjar espiritual del pueblo de la antigua Alianza. Pero los padres del pueblo de Dios no sólo fueron sacados de Egipto, no sólo fueron obsequiados con el manjar de la Palabra, sino también con dones prodigiosos: las codornices y el maná y el agua que brotaba de la roca. Así ellos fueron alimentados doblemente por Dios. Ahora el Redentor del nuevo pueblo de la nueva Alianza también ofrece un segundo manjar: el de su propio cuerpo y el de su propia sangre. Dos mesas estarán siempre preparadas para este pueblo, que son la de la Palabra y la del sagrado pan.

En otro momento de la cena toma Jesús una copa, la copa de bendición. Esta vez reza la prescrita acción de gracias (Mt 26, 27) sobre la copa y la da para que beban. También es esta, según sus

propias palabras, una bebida única que nos hace gustar su sangre, que con gran propiedad es es llamada por Jesús "mi sangre de la Alianza" (v. 28). Esto solamente lo entendemos si volvemos la mirada a la primera Alianza que Dios concertó con Israel. Al pie del Sinaí y por medio de Moisés fueron sacrificadas las víctimas y con su sangre se selló la Alianza: con la mitad de la sangre se roció el altar y con la otra mitad el pueblo (Éx 24).

Si queremos comprender exactamente el sentido que Jesús le atribuía a la institución de la eucaristía —puesto que él tuvo la intención de volver a hacer lo que había hecho Moisés—, es indispensable que nos refiramos al significado del gesto realizado por Moisés. Esto, por lo demás, nos muestra cuán necesario es el conocimiento del Antiguo Testamento para una exacta comprensión del Nuevo. En nombre de Yahveh, Moisés ratifica la Alianza de Dios con su pueblo por medio de un sacrificio de Alianza, en el cual el rito esencial, reservado a Moisés como mediador de la antigua Alianza, es el que realiza con la sangre de las víctimas (precisamente el rito que revocan las palabras de la institución de la eucaristía). Rito de un simbolismo tan natural como expresivo: la sangre es derramada sobre el altar —que representa a Dios— y sobre el pueblo. Significa que de ahora en más una misma sangre y una misma vida circulan en las dos partes que contraen la A lianza, formando de los dos como un solo ser viviente. Pero el relato bíblico pone en evidencia otro elemento: el sacrificio de la Alianza exige paralelamente un compromiso formal y explícito del pueblo respecto de Dios, el compromiso de observar la "ley de la Alianza" (Éx 24, 7-8).

¿Cuál es, en la nueva Alianza —cuyo sacrificio es la eucaristía—, esta ley?

No es solamente la del Antiguo Testamento, ni siquiera la de Pablo ("amarás al prójimo como ti mismo", Levítico 19, 18; Gálatas 5,14; Rom 13, 9), ni la del sermón de la montaña (Mt 7, 12), sino "amaos como yo os he amado" (Jn 13, 34). Amor, pues, que debe estar dispuesto a dar la vida por el prójimo. Cuanto más, al recibir una bofetada, a presentar la otra mejilla (Lc 6, 29); y "al que te quita el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo, no le reclames" (Lc 6, 29-30); "y al que te obligue a andar una milla, vete con él dos. A quien te pida, da; y al que desee que le prestes algo, no le vuelvas la espalda" (Mt 5, 38 ss.). Este es el "mandato nuevo" (Jn 13, 34) de la nueva Alianza, superior a la justicia de los escribas y fariseos y que no destruye la Ley y los profetas, sino que le "da cumplimiento" (Mt 5,17).

La traición de Judas

Los Evangelios sinópticos abren los relatos de la pasión con el complot urdido por los dirigentes del pueblo de Dios y Judas. A continuación muestran qué drama fue, en el corazón de la última cena —banquete de la nueva Alianza—, la traición de Judas: "El que ha mojado conmigo la mano en el plato, ese me entregará" (cf. Mt 26, 23; Mc 14, 20). Pero nadie como san Juan ha subrayado tanto lo que significó la presencia del traidor en la última cena.

Antes de la cena Judas aparece dos veces en el Evangelio de san Juan. Ante todo en el discurso sobre el pan de vida (Jn 6, 70-71): "¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo. Hablaba de Judas, Hijo de Simón Iscariote, porque este le iba a entregar, uno de los Doce" (nótese la repetición de uno de los Doce). La mención del demonio y su relación con Judas se volverá a presentar en la última cena.

La segunda vez que se presenta a Judas como "el que lo iba a entregar" (Jn 12, 4) es en la cena de Betania, "seis días antes de la Pascua" (ibid. 12, 1). San Juan es el único que pone en labios de Judas la protesta: "¿Por qué no se ha vendido…?" contra ese gesto de amor gratuito de María y también el único que explica esta protesta por el hecho de ser "ladrón y tener la bolsa, pues se llevaba lo que echaban en ella" (Jn 12, 6). La crítica de Judas rompe el ambiente alegre (mucho más que la mención del Señor de que el gesto de la mujer anticipa su sepultura) de esa fiesta en esa casa de amigos, llena de "olor a perfume" que, como había dicho antes el evangelista, era "puro" (Jn 12, 3), es decir, auténtico o fiel, que eso es lo que también significa la palabra griega del Evangelio (puede pensarse en una alusión de san Juan a que Judas quería vender un perfume que significaba fidelidad). Hay aquí como un preludio a la última cena, en la que Judas volverá a romper la comunión de los presentes.

La última cena se abre, en san Juan, con una introducción solemne en la que Jesús resume su misión: "Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo (o sea, hasta el colmo). Durante la cena, cuando ya el diablo había puesto en el corazón a Judas Iscariote el propósito de entregarle, sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos, y que había salido del Padre y volvía a él, se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y tomando una toalla, se la ciñó…" (Jn 13,1-4).

Tanto en las palabras del Señor ("pasar de este mundo al Padre" que implican el movimiento contrario o misión del Padre al mundo), como el gesto de lavar los pies de los discípulos, significan para el evangelista la misión del Hijo en el mundo, el abajamiento que esta misión implica (san Pablo dirá "kenosis", Flp 2, 7, o humillación, v. 8) y el amor que lo mueve a cumplir esta misión, con todo lo que ella conlleva. En este contexto se pone la frase sobre el demonio y Judas, significando así que la vida del Hijo del hombre —como la nuestra— es una lucha.

El pensamiento de esta traición vuelve a alterarlo cuando está lavando los pies (Jn 13, 10-11), al final de este gesto Un 13, 17-18) y cuando luego anuncia expresamente a los presentes, la traición de "uno de vosotros" (Jn 13, 21).

Los otros evangelistas (Mc 14, 20) hablan de que todos los convidados ponen la mano en el plato, según la costumbre oriental. Pero san Juan habla de que Jesús tiende, con su propia mano, un bocado al traidor: es un gesto de amistad y hasta de honor, al que Judas responde consumando la ruptura, manteniendo la decisión de traicionar a quien así lo trata (Jn 13, 27: "entró en él Satanás"). Y "en cuanto tomó Judas el bocado, salió. Era de noche" —termina acotando el evangelista— (Jn 13, 26-30). Cuando Judas se pierde en la noche (que estaba más adentro de su

corazón que fuera), Jesús anuncia: "Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en él" (Jn 13, 31): la pasión es esa gloria y ahora comienza.

No es la última vez que san Juan habla de Satanás en el discurso o discursos de despedida (y es también, junto con san Pablo, quien con más frecuencia habla de él en sus cartas): "llega el príncipe de este mundo" (Jn 14, 30), que se une —si prescindimos del resto del discurso— con la escena de la prisión en que Judas representa a Satanás (la identificación Satanás-Judas la expresa más claramente Lc 22, 53). En medio de la oración sacerdotal se vuelve a mencionar al "Hijo de perdición" (Jn 17,12).

El misterio del mal en Judas excede su propia persona y su responsabilidad. Será siempre como el símbolo de una rotura prevista por Dios, como si la comunión más profunda llevara en sí una inevitable fisura. Es como si el evangelista a quien Jesús amaba (Jn 13, 23) discerniera en la comunión de Jesús con los discípulos y la de estos entre sí, sea en el tiempo de Jesús, sea en el de los discípulos, como una división causada por el espíritu del mal y del odio, que ejerce su poder contra los discípulos de todos los tiempos y en medio de ellos.

También nosotros podemos ser tentados por este espíritu divi sivo que decía san Pedro Fabro y ser en nuestra comunidad como "peste" (Const. 664). ¿Por qué no…?

La oración en el huerto (Lc 22, 39-46; EE 290)

Es un tema importante de la teología del Nuevo Testamento: tan es así que el autor de la Carta a los hebreos considera la lucha orante de Jesús como altamente significativa (es, junto con Heb 13,12 —padeció fuera de la puerta—, el único acontecimiento de los días de su vida mortal que menciona, en Heb 5, 7). En san Lucas toda su enseñanza sobre la oración del cristiano apunta a esta oración de Cristo (Lc 3, 21), como modelo de esa oración.

Las repercusiones somáticas de esta oración en el huerto (Lc 22,44: "sumido en angustia, su sudor se hizo como gotas espesas de sangre"), junto con las palabras que proclaman y esclarecen el misterio allí contenido (Lc 22, 41: "si quieres… pero no se haga mi voluntad"), pueden ser muy bien compendiadas por el comienzo y el término del pasaje citado en Heb 10, 5-7: "me has formado un cuerpo. "He aquí que vengo a hacer tu voluntad". Ese cuerpo es manifestación de otro concepto teológico más amplio: la carne (en griego bíblico, "sarx"), con todos sus apetitos (amistad) y repugnancias (soledad, resistencia a la muerte), con sus cambios de actitud (valentía y seguridad, miedo y confusión), clava sus zarpas en el que se ha proclamado celoso campeón de los derechos de Dios. También para Cristo vale el refrán popular: "Del dicho al hecho, hay gran trecho". Y ese trecho hacia el hecho lo recorre Cristo en su oración del huerto de los Olivos. La oración cumple también el papel de preparación atlética (1 Cor 9, 25-27): es como una acumulación de energía que después se descarga en acción. La desbandada de los discípulos que no oraron es una muestra por defecto de que todo arranque arrogante que no se mide en la "lucha orante con Dios" (cf. Gn 32, 23-33) termina en fracaso.

En san Lucas, Jesús sostiene su agonía en total soledad (¡y nosotros a veces sentimos nostalgia de una comunidad concreta!). El proceso de singularización de su persona, que ya se dibuja en san Mateo, llega a su máxima expresión en san Lucas: no se vuelve en busca de apoyo en sus discípulos, sino que los conforta y les recomienda en un comienzo que pidan "para no caer en tentación" (Lc 22, 40) y lo mismo hace al final de la escena (Lc 22, 46). La razón de la caída en tentación queda así más subrayada respecto de los discípulos: no haber orado.

El contraste entre Jesús orante y los discípulos dormidos queda, en san Lucas, elevado al grado más alto de aplicabilidad a cualquier comunidad (el contraste se da ahora entre Jesús "que está siempre vivo para interceder" y la comunidad o la persona que "se duerme antes de la prueba"). Emergía ya esta tendencia pastoral en Marcos 14, 37-38, donde un apostrofe originariamente dirigido a Pedro se pluraliza: "¿No pudiste…?" (v. 37) y "vigilad y orad" (v. 38). San Mateo, en cambio, pone en plural las palabras dirigidas a Pedro (Mt 26, 40: "¿No habéis podido…?"). En san Lucas, desapareciendo toda mención de Pedro (y de los dos grupos de discípulos), la amonestación de Cristo queda universalizada sin necesidad de mayor adaptación.

Este motivo exhortativo (o parenético) está enlazado con un tema muy frecuente en la predicación primitiva. Muy rápidamente la pasión de Jesús llegó a ser el prototipo de toda la pasión de sus discípulos: "El servidor no es más que su Señor. Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros" Un 15, 20). Más aun, hay una cierta identidad entre el cristiano que sufre y Cristo: "completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1, 24).

La pasión de Cristo en el huerto alcanza su paroxismo justo después de haber recibido la visita de un ángel: en Lucas 22, 43, "se le apareció un ángel" y, en el v. 44, se siente "sumido en agonía".

En la perspectiva de la redención, Jesús no vence el dolor y la muerte no padeciendo: "Así como asumió un cuerpo queriéndolo, así también asumió todo lo que causa molestia; y ya no está más en su poder el no sentir molestia", replicaba Orígenes a Celso. De ahí que el ángel, sin ahorrarle

su angustia de muerte, hizo con su visita que no desmayara en ella. Y de ahí que esta agonía de Jesús, narrada por san Lucas, se acerca tanto al género de "actas de mártires": el ánimo para la prueba precede a la misma prueba (cf. EE 323: "el que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces").

En este contexto del martirio cristiano debemos referirnos a "su sudor que como gotas espesas de sangre caían en tierra" (Lc 22, 44), detalle que san Lucas no escogió ni subrayó meramente para impresionarnos.

Esta frase procede de la tradición de los mártires judíos. El mártir Eleazar es alabado en el libro cuarto de los Macabeos así: "Así deberían ser todos los que tienen que ocuparse de la ley por profesión: sosteniéndose con la propia sangre y noble sudor contra los ataques que duran hasta la muerte". Por cierto, no hay paralelismo estricto. Pero parece que en este pasaje encontró san Lucas un ejemplar para la representación de un mártir, aunque lo usó en una forma distinta, pues no se trata de la sangre que, como signo de la muerte, es derramada por tierra; la muerte propiamente tendría lugar en la cruz. Pero san Lucas señala ya aquí un sufrimiento de muerte en el estilo hagiográfico de los libros de los Macabeos.

Una confirmación se encuentra en las reminiscencias que, en el relato de san Lucas de la oración en el huerto, se encuentran de la despedida de Pablo de los presbíteros de Éfeso (Hech 20,17-38), cuando Pablo marcha hacia el martirio en Jerusalén: Jesús se aleja (Lc 22, 41; Hech 20, 22-24), se preocupa de sus discípulos que deja (Lc 22, 40; Hech 20, 28 ss.) y cae de rodillas y ora (Lc 22,41; Hech 20, 36). Y lo mismo respecto de otros —Esteban, Pedro y Juan…— que sufren por Cristo.

Sólo la oración permite superar el martirio y las dificultades- claves en nuestra vida que nos salen al paso en el camino de la misión recibida del Señor (cf. Hech 12, 5). Con buen instinto, pues, la Iglesia primitiva se inspiró en el huerto de los Olivos interpretando el pasaje como la oración del dechado de los mártires y la incitación a imitar su ejemplo en toda lucha de un cristiano.

Los relatos de Marcos y Mateo expresaban ya el motivo que funda la necesidad de la vigilancia y de la oración: "El espíritu está pronto pero la carne es débil" (Mc 14, 38; Mt 26, 41).

En los Evangelios, el tema de la vigilancia se perfila en un horizonte escatológico: en la noche el enemigo trabaja y tiende lazos para su presa (cf. EE 142: "redes y cadenas") y la noche está tanto más sembrada de pruebas y tentaciones, cuanto más se acerca el día del Señor (cf. Mt 24, 21: "habrá entonces una gran tribulación, cual no la hubo ni volverá a haberla").

Si Cristo no ha podido escapar de la prueba ante la voluntad de su Padre, su comodidad, dada la unión de destino y sufrimiento antes indicada, no podrá ser dispensada de la cruz que revela el valor de su obediencia, es decir, de su fe en Jesucristo.

Ante la prueba, no tendrá otro recurso que el de ser Salvador: luchar en la oración, porque la oración nos vuelve disponibles y nos ajusta a la voluntad de Dios.

El espíritu está dispuesto a secundar los planes de Dios, pero esta disponibilidad de poco vale si el espíritu no se une al Espíritu y no penetra hasta la carne para atraerla. Sin ser mala de por sí, la carne es el terreno de lucha que, dejado a sí mismo, es entregado al adversario. "En los días de su vida mortal —o sea, de su carne—" (Heb 5, 7), "por estar él también envuelto en flaqueza" (Heb 5, 2), Jesús fue puesto a prueba. La advertencia de Jesús a sus discípulos recuerda que ante la inminencia del Reino la única fuerza que pueden poseer es la que a él lo fortaleció: no pueden contar con el entusiasmo de su propio espíritu, sino que deben buscar el auxilio en Dios.

La comprobación no tardará en llegar. Aquellos mismos que proclamaron su decisión de seguir al Maestro hasta la muerte (Jn 11, 16 y Me 14, 29-31) no hicieron pasar las palabras de su espíritu dispuesto por el tamiz de una oración que se fuera apoderando de la cobardía de la carne.

En su lucha de cada día, esperando la plena revelación del Señor, la Iglesia debe revivir la vigilia de Getsemaní. La tentación, que nunca dejará de zarandearla (Lc 22, 31), puede tener como desenlace dos efectos contrarios: el escándalo, que provoca el decaimiento en la fe (véase toda la Carta a los hebreos, dirigida a una comunidad en peligro de apostasia), o bien el inevitable pero fortificante dolor que acompaña el parto de un mundo nuevo (Jn 16, 21). Aquello que dispone hacia esta última dirección y descarta la anterior es la oración.

La oración de Cristo y la oración del cristiano.

Son de notar las afinidades que acercan la oración personal de Cristo en el huerto con la oración que destinó a sus discípulos: ***el Pater noster*** (Lc 11, 1-4). San Marcos, que no nos da noticia del Pateren su Evangelio, colma esta laguna poniendo el "Abba, Padre" en la boca de Señor en el huerto (cf. Mc 14, 36).

El Pater de san Lucas, según la tradición textual más aceptada, no menciona la tercera petición ("hágase tu voluntad, así en el cielo como en la tierra"), pero es sin duda quien más la explicita aquí en el huerto: la realización total de la voluntad del Padre, que se pide acudiendo a los conceptos contrapuestos y englobantes de cielo y tierra, se ve aquí personificada en el "ángel venido del cielo" (Lc 22, 43) y en un "sudor como gotas espesas de sangre que caían en tierra" (Lc 22,44).

Las peculiaridades de la oración de Cristo en el huerto lo hacen más cercano a nosotros. Su debilidad —que nunca llega al límite del pecado—, sostenida por el trato con su Padre, se encuentra en la base de todos los grandes suplicantes que en el mundo han sido. Así Pablo reproduce espontáneamente el estilo de la oración de Cristo, cuando dice que "por este motivo —del aguijón de la carne— tres veces rogué al Señor. Pero él me dijo: te basta mi gracia, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza" (2 Cor 12, 8-10).

El prendimiento de Jesús (EE 291); Mateo 26, 47-56: el relato de Mateo está, en este pasaje, enriquecido por algunos rasgos nuevos frente a Marcos. Sobre todo queda mucho más destacado el carácter voluntario de la pasión de Jesús.

El beso del traidor no es aceptado por Jesús en silencio: sus palabras no son claras en el texto (v. 50), pero parece que no son una pregunta ("¿a qué has venido?"), sino más bien un requerimiento directo de Jesús a Judas a dar término a su obra. Así entendidas, Jesús mismo da formalmente la señal para su prendimiento y muestra que conoce exactamente el objeto de su venida. Por ello, también reprueba el intento de defensa de uno de sus discípulos, alegando que no necesita ni quiere semejante defensa por la espalda. En aquel momento está fuera de lugar toda idea de resistencia, ya que otra es la voluntad del Padre expresada en la Escritura.

Marcos 14, 43-52: mientras Jesús está en el huerto —o aun antes, porque Judas sale de la cena antes de su término—, Judas, uno de los Doce, se ha dirigido entretanto al Sanedrín para dar término a su traición (Jn 13, 27).

El tropel a cuya cabeza va no estuvo compuesto seguramente de la guardia del templo, sino de otros cuerpos de policía dependientes del Sanedrín (sólo Jn 18, 3. 12 menciona la presencia de soldados romanos).

Para no descubrirse a sí mismo en su traición, Judas ha convenido con la tropa que le sigue un signo por el que podrán reconocer a Jesús, abusando con este fin del beso de salutación usual entre los pueblos orientales (Lc 7, 45): con ello, da por terminada su misión.

El prendimiento de Jesús, único a quien se busca, se lleva a cabo sin resistencia alguna. El intento de resistencia de uno de los discípulos (Pedro, según Jn 18, 10), que lleva una espada (Lc 22, 38), tiene de antemano más buena voluntad que probabilidades de éxito. Jesús hace notar la amarga ironía de las circunstancias de su prendimiento, pero tiene que suceder así, es la voluntad del Padre expresada en las Escrituras. Sus palabras no van, en realidad, dirigidas a los presentes, sino a quienes los envían, a los miembros del Sanedrín (véase la corrección de Lc 22, 52).

Los discípulos ven que todo está perdido y se dan a la fuga: la predicción de Marcos 14, 27 empieza a encontrar su cumplimiento.

Sólo un joven que no pertenece al círculo de los discípulos y que, según parece, se había dado ya al descanso, habiéndose dirigido después hacia aquel lugar estuvo a punto de ser apresado. Sólo su improvisado vestido lo salva, dejándolo en manos de sus perseguidores.

La opinión de que esta anónima figura no sea sino el evangelista Marcos, explicaría bien la mención del episodio, sin significación alguna por lo demás para los fines del Evangelio, y su supresión es fácilmente comprensible en Mateo y Lucas. Pero tal suposición, sin embargo, no pasa de ser una simple hipótesis.

Lucas 22,47-53: aquí Lucas vuelve a seguir a Marcos más de cerca que en la anterior perícopa. De todos modos, en su texto, Jesús es —más claramente que en Marcos— el protagonista de la narración. La observación al beso de Judas hecha por el evangelista Marcos en 14, 44, en el v. 48 de Lucas se la hace directamente el mismo Jesús al traidor, rechazando así su saludo. Hasta el v. 54 no se refiere Lucas al acto del prendimiento de Jesús. Según Lucas (v. 49 y Jn 18, 10-11), los que estaban con Jesús intentaron impedir que lo prendieran, con lo cual nos ofrece un relato más favorable a su fidelidad y a su valor. Lucas no hace mención del hecho de su huida. Jesús detiene el intento de defensa y cura al momento la oreja herida (v. 51, acto en que revela su recusación de la violencia (Lc 6, 29), su amor a los enemigos (Lc 6, 27) y su poder redentor, manifestado en que "tocando la oreja, lo curó (al herido)". En el versículo 52, Lucas menciona como presentes a los miembros del Sanedrín y jefes de la guardia del templo, con lo que convienen mejor que en Marcos las palabras pronunciadas por Jesús (v. 52-53).

El sentido de las palabras finales no es: sólo la hora de la noche os da poder sobre mí, sino esta es vuestra hora, por entregarme la voluntad de Dios a vosotros y a "el poder de las tinieblas" (v. 53), Satán, cuyos instrumentos sois. **Juan 18, 1-11**: no menciona la oración en el huerto, como los demás evangelistas, pero sí la existencia de un huerto, al otro lado del torrente Cedrón, en el cual huerto entró con sus discípulos. Es posible que al hacer mención del nombre del Cedrón Juan haya querido recordar que también David, cuando huía de su hijo Absalón junto con sus amigos, tuvo que atravesar este torrente (2 Sam 15, 23).

No parece que Jesús haya tomado el camino que pasaba por la explanada del templo para ir al monte de los Olivos, sino el que atravesaba por la llamada ciudad de David, al sur de la explanada misma, saliendo de la ciudad por cerca de la fuente de Gihón, la actual fuente de María, donde al parecer existía una puerta (se conoce una prescripción rabínica que prohibía utilizar la explanada del templo para acortar el camino).

Judas, el traidor, sabía que el huerto —que estaba cercado por un muro— servía ordinariamente a Jesús y a los discípulos de refugio para pasar la noche (según Lc 21, 37; 22, 39, Jesús pasaba las noches con sus discípulos en el monte de los Olivos, porque en este tiempo la ciudad santa estaba colmada de peregrinos). Es evidente que Judas indicó a las autoridades judías el sitio donde Jesús pernoctaba con sus discípulos y donde podía ser arrestado sin llamar la atención. Juan no se detiene en describir el sueño de los discípulos ni la lucha interior de Jesús, consignados tan patéticamente en los sinópticos; hay, sin embargo, al menos una alusión en el versículo 11, donde se refieren las palabras del Maestro a los discípulos.

La tropa que con Judas a la cabeza se presenta a detener a Jesús está formada por la cohorte romana con sus jefes (v. 12), acuartelada en la fortaleza Antonia, y por un pelotón de la policía del templo. En los sinópticos no se habla de la intervención de los soldados romanos; pero este destacamento podía ir en calidad de escolta, sin otra misión que la de garantizar la seguridad de la operación y sin autorización para intervenir más que en caso de hallar fuerte resistencia o de presentarse algún amotinamiento. Por lo demás, una colaboración entre las tropas de ocupación y los órganos locales de policía no tiene nada de inverosímil, como se dará luego en el juicio.

Jesús, perfectamente consciente de cuánto va a sobrevenirle (Jn 13, 3) y firmemente decidido a cumplir la voluntad del Padre (14, 31), se pone inmediatamente a disposición de los esbirros. Los que llevan la palabra son ciertamente los oficiales de la policía del templo, que son los que dirigen la expedición: estos y los que estaban a su alrededor deben ser también los que, ante la inesperada y majestuosa respuesta de Jesús ("Yo soy", del v. 5; 8, 4), retrocedieron y cayeron por tierra. La repetición de la pregunta y de la respuesta tiende a subrayar la libertad y la autoridad de Jesús.

En los sinópticos, Jesús reprocha a los esbirros el haber salido a prenderlo como a un asesino que realiza sus fechorías en lo oculto. No así en Juan, donde el Maestro sale en defensa de sus discípulos y exige que se los deje ir tranquilos. En esta amorosa solicitud por los discípulos, Juan descubre el cumplimiento de una palabra dicha por Jesús (6, 39; 17, 11): tal palabra, sin embargo, se refiere a la preservación de la condenación eterna, mientras que aquí se trata de superar un peligro de orden temporal. Pero a Juicio de algunos comentaristas Juan quiere decir que ahora, antes de la resurrección de Jesús, los discípulos no habrían estado aún en condiciones de superar la prueba que para ellos significa el arresto de Jesús y, en consecuencia, habrían sucumbido (como de hecho sucumbió Pedro).

También los sinópticos recuerdan que en el momento del arresto de Jesús un discípulo sacó la espada y cortó una oreja (la derecha, según Lucas) al criado del sumo sacerdote, pero Juan es el único en precisar que el discípulo era Simón Pedro (cosa, por lo demás, que cuadra con su temperamento impulsivo, demostrado en otras ocasiones) y que el siervo se llamaba Malco, nombre común entre los nabateos y sirios. Jesús prohíbe a Pedro oponer resistencia, aduciendo como motivo el hecho de que la pasión y la muerte le han sido impuestas por el Padre, a cuya voluntad debe plegarse obediente (Jn 14, 31).

La imagen del cáliz de dolor que debe beber es usada por Jesús también en Marcos 10, 38. E igualmente en Mateo 26, 52.54, donde Jesús llama la atención a los discípulos, si bien en términos diferentes, pero insistiendo siempre en que trata de cumplir la voluntad de Dios, contenida en la Escritura. Decíamos más arriba que Juan, al hacer mención del nombre Cedrón, puede querer recordar que también David, cuando huía de su hijo Absalón, tuvo que atravesar este torrente. David ha aparecido ya como un tipo de Cristo en el relato joanino de la última cena, donde el anuncio de la traición de Judas fue hecho citando parte del Salmo 41 (40), 10 (Jn 13, 18): la interpretación rabínica tradicional de este versículo lo vio como una alusión a la conspiración de Ajitofel con Absalón contra el rey David. Juan, por lo tanto, ve a Judas como el nuevo Ajitofel que vilmente traiciona al nuevo David y que luego —como también lo hizo Ajitofel (2 Sam 17, 23)— se ahorcó (Mt 27, 3-10).

Jesús ante Anás y Caifás (EE 291-292)

Juan 18, 12-27: debemos comenzar con Juan porque es quien nos dice que "lo llevaron primero a Anás" (v. 13), un depuesto sumo sacerdote, sin ninguna autoridad para interrogar a Jesús. Nuestro evangelista también parece aludir a una audiencia oficial ante el tribunal supremo del judaísmo presidido por el verdadero sumo sacerdote aquel año, Caifás (v. 24). En cambio, según la tradición de Mateo y Marcos que habla de dos juicios ante el Sanedrín, no dan razón plausible para este segundo juicio, ni explican cómo se tuvo, durante la noche, un juicio que envuelve una pena capital, contraviniendo la ley judaica.

San Juan parece dar solución a esta cuestión mostrando que el primer juicio, ante Anás, no era oficial. Mediante la observación de que este viejo inicuo, Anás, aún retenía el título de sumo sacerdote, Juan parece sugerir la fuente de la confusión en la tradición oral de Mateo y Marcos. La memoria de las dos asambleas, presididas ambas por el sumo sacerdote (de hecho era Anás la primera vez y Caifás la segunda), ha creado la impresión de que el Sanedrín estaba presente en ambas. Con este episodio Juan nos recuerda la sólida tradición histórica en la que se basa su relato de la pasión. Al mismo tiempo, su omisión de toda descripción del juicio formal ante el Sanedrín es el resultado del enfoque teológico de Juan: la sentencia pronunciada sobre Jesús por este cuerpo jurídico no tiene importancia, pues la sentencia ya ha sido sobre aquellos mismos que presumieron juzgar a Jesús. Ya había declarado Juan, en el capítulo 12 de este Evangelio: "Ahora es el juicio de este mundo. Ahora el príncipe de este mundo será echado fuera" (Jn 12, 31).

Mateo 26, 57-75: durante la noche se ha reunido el Sanedrín, la autoridad religiosa oficial de los judíos y su autoridad suprema. Hay que apresurarse, pues el temor de un tumulto en el pueblo determina su manera de proceder (26, 5). Caifás, que ejercía el cargo de sumo sacerdote aquel año, ocupa la presidencia. Forman parte del consejo de peritos de la ley, es decir, escribas, ancianos, o sea, representantes de la aristocracia seglar, y los sumos sacerdotes de los años precedentes y otros representantes del sacerdocio. Forman parte de cualquier juicio auténtico las declaraciones de los testigos. Según el derecho vigente tenían que coincidir exactamente, por lo menos, las declaraciones de dos testigos. Se convoca a muchos testigos que evidentemente ya habían sido aprestados para venir rápidamente para la sentencia que se debía pronunciar.

Mateo dice que los testimonios no coincidían. Entonces "algunos levantándose, dieron con él este falso testimonio: nosotros le hemos oído decir... Y tampoco en este caso coincidía su testimonio". Jesús calla al oír esta acusación, aunque se le exige formalmente que se pronuncie al respecto. Entonces, el sumo sacerdote, con solemnes palabras introductorias, exige una confesión terminante de si Jesús es el Mesías. La respuesta de Jesús debe ser entendida en un sentido terminante, aunque en el texto esté expresada de una forma peculiar. Anteriormente Jesús nunca ha dicho en público quién era; pero ahora lo hace añadiendo una larga cita tomada de dos pasajes de la Escritura (Sal 110, 1 y Dn 7, 13), con la que quiere decir que los que ahora lo juzgan tendrán que reconocerlo como juez. Así pues, la respuesta de Jesús no sólo es una manifestación de su modo de ser sino que en esta hora tiene un sentido amenazador.

Antes de la escena del juicio, Mateo dice que "Pedro lo iba siguiendo (a Jesús) de lejos hasta el patio del sumo sacerdote, para ver en qué terminaba aquello" (v. 58); aquí mismo dice que estaba sentado con los criados. Después de haber narrado el juicio, dice que Pedro estaba sentado fuera, en el patio, y se le acercó una criada…; a continuación, narra las tres negaciones de Pedro (v. 69-75). Lo que aquí sucede no es sólo una renuncia puramente humana, la total conversión de un temperamento apasionadísimo que va de la más enérgica y solemne afirmación de la fidelidad hasta la muerte a la más humillante negación de sí mismo, sino que es la expresión de una verdad

de fe: el que estaba llamado a ser fundamento pétreo de la nueva construcción del Mesías se trueca ahora y resulta ser suelo de arena sobre el que nada puede levantarse. Pero es fundamento pétreo si está apoyado en el fundamento inamovible que es Cristo: sobre este fundamento se edifica Pedro y la nueva comunidad; sin la piedra básica de Cristo, la comunidad está edificada sobre lo que carece de base. Basta comparar la actitud actual de Pedro con la que tomará después de la resurrección. Por ejemplo, en Hechos 4, 1 ss.

Marcos 14, 53-72: al igual que en la perícopa de la resurrección de la hija de Jairo y de la mujer que padecía flujo de sangre, Marcos introduce un episodio —aquí la sesión del Sanedrín— en medio de otro, que en este caso es la negación de Pedro (v. 54.66-72). Mediante el v. 54 se prepara ya al lector, por lo menos, para lo que después va a ocurrir en el atrio. Los dos sucesos se contraponen de un modo intencionado: mientras Jesús comparece ante sus jueces terrenos y es maltratado, lo niega el discípulo que había afirmado solemnemente estar preparado para ir con él hasta la muerte.

La estructura de la sesión judía nos recuerda el proceso ante Pilato que vendrá después: numerosas acusaciones, silencio de Jesús, interrogatorio por parte del juez, respuesta de Jesús, condena, burlas e injurias. Se conserva, sin embargo, el carácter propio de cada uno de los procesos.

En el proceso judío no puede negarse que aparece una visión marcadamente cristiana que quiere demostrar la inocencia de Jesús en la fracasada audiencia de los testigos y que más tarde confronta la respuesta de Jesús —sin duda, el punto más importante— con la pregunta del sumo sacerdote, y que hace desembocar toda la sesión en una escena vergonzosa de burlas.

Esta escena de las burlas ilustra el crimen de blasfemia del que, a los ojos de aquellos judíos, Jesús se había hecho culpable. Teniendo en cuenta las circunstancias, son los mismos miembros del tribunal los que lo escupen por desprecio y lo encarnecen como a falso profeta, cubriéndole el rostro, golpeándolo y preguntándole quién lo ha golpeado. De ellos se distinguen los criados que la emprenden con él a bofetadas. Por lo demás, históricamente apenas se concibe esta escena en presencia del supremo tribunal judío. Pero el evangelista y la tradición anterior a él la han referido para poner de relieve la oposición insuperable y alentada por las pasiones entre la incredulidad judía y la fe cristiana en el Hijo de Dios. Sin embargo, no puede excluirse un núcleo histórico. Bien podría haber ocurrido, como cuenta Lucas, que Jesús hubiera sido encarnecido durante la noche por el cuerpo de guardia (Lc 22, 63-65). Al escarnio de Jesús por parte de sus enemigos se suma la negación de Pedro: el episodio, preparado ya en el v. 54, es simple, pero narrado de un modo que impresiona.

En el relato de Marcos hay una gradación buscada. Frente a la criada que reconoce a Pedro y lo acusa de ser seguidor de Jesús, Pedro se muestra ignorante y tranquilo: no quiere entender de qué le están hablando. La segunda vez, cuando ella lo descubre en el atrio y comunica a los otros su sospecha, Pedro vuelve a negarlo. Más cuando los circunstantes se meten con él porque lo reconocen como galileo —a causa de la pronunciación—, Pedro empieza a maldecirse y a jurar que no conoce a ese hombre. Las imprecaciones y juramentos, así como la designación despreciativa de Jesús, muestran hasta qué punto estaba Pedro desconcertado y era preso del pecado. Entonces, el canto del gallo lo hace reflexionar y, profundamente conmovido por su caída, rompe a llorar. De este modo, la relación está perfectamente construida, aunque subordinada al conjunto. Lo que quiere mostrar Marcos es que el vaticinio de Jesús se ha cumplido, como se echa de ver por el recuerdo de Pedro. Inmediatamente muestra el evangelista la actitud negativa de Pedro en abierto contraste con la postura valiente de Jesús: mientras que Jesús reconoce ser el Mesías, el Hijo del hombre, lo que le acarrea una sentencia de muerte y el ser encarnecido como blasfemo, el discípulo reniega de su comunión con Jesús ante una criada y unos siervos.

Lucas 22, 54-71: este evangelista adelanta, respecto del juicio del Sanedrín, las negaciones de Pedro, indicando que después de la negación, "volviéndose el Señor, dirigió una mirada a Pedro; (y que) entonces Pedro se acordó de las palabras que el Señor le había dicho y saliendo afuera, lloró amargamente" (vv. 61-62); y los escarnios de la guardia (vv. 63-65).

Para Lucas, la reunión del Sanedrín tiene lugar cuando se hace de día: lo que aquí sucede fortalecerá a la Iglesia naciente y a sus mensajeros de la fe cuando comparezcan ante el consejo de los ancianos, pues aquí Lucas presenta al Sanedrín como el consejo de los ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas, como el consejo de ancianos de las ciudades griegas, que se dividía en senado y en colegio judicial (sumos sacerdotes y escribas).

El consejo de los ancianos formula a Jesús la pregunta decisiva: "Si tú eres el Cristo, dínoslo" (v. 67). Jesús no responde ni negativa ni positivamente. No quiere contestar a la pregunta porque los que la formulan no tienen intención de creer. Pero lo que dice es una revelación: "De ahora en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios", lo que da lugar a que le vuelvan a preguntar si es el Hijo de Dios (v. 70).

Son tres los títulos que Cristo reconoce: Cristo (ungido o mesías), Hijo del hombre, Hijo de Dios. No se atribuye ni el primero ni el tercero, sino solamente el segundo y esto veladamente, como si hablara de otro. Con el título de Hijo del hombre asocia el camino de la pasión a la gloria: esto es lo más propio y primigenio de la revelación que nos hace de sí mismo, a saber, que él, a través de la muerte, se eleva a la gloria de reinar junto a Dios. La confesión de Cristo ante el Sanedrín es un compendio de cristología.

El juicio de Pilato, según Mateo (EE 393-396)

Mateo 27, 1-2: la sesión del Sanedrín ha durado hasta el amanecer, pero la autoridad judía, que estaba capacitada para dictar sentencia, no podía hacerla ejecutar (Jn 18, 31), sino que el procurador romano tenía que ser inducido a ejecutar la sentencia. Jesús es atado y conducido a la residencia de Pilato que, aunque de ordinario residía en Cesarea de Palestina (junto al mar), ahora se encuentra en Jerusalén: cosa no de extrañar durante la fiesta de Pascua, por el gran número de peregrinos que con frecuencia eran causa de inquietud para la potencia ocupante.

Mateo 27, 3-10: introduce aquí Mateo el fin de Judas. Después de la detención de Jesús es evidente que Judas no ha encontrado sosiego. Cuando se entera de la condena hacen presa de él los remordimientos, pues sabe que ha entregado sangre inocente (lo mismo que dirá luego Pilato, en 27, 24). Y los sacerdotes dicen, con cínica frialdad: "¡Allá tú!": en el pecado no hay solidaridad, ya que cada uno actúa solo. Judas se queda solo, como Jesús, abandonado por todos sus seguidores. Judas está en el aislamiento del pecado, Jesús en el desamparo del amor. Esta soledad sólo encuentra el camino que conduce a la muerte escogida y dada por sí mismo: es el primer difunto de esta historia de la pasión del Señor y la última víctima del gran poder del pecado antes que este poder sea vencido por Jesús.

Judas arroja el dinero en el templo, pero los sacerdotes no lo pueden dejar allí: no es dinero apto para el servicio de Dios porque es precio de sangre. Con él se compra un campo para sepultar a los forasteros, que en Jerusalén no tienen ninguna tumba propia familiar. En todo esto el evangelista ve una alusión al profeta Zacarías (aunque el texto dice Jeremías), en Zacarías 11, 12-13 (Mt 27, 9): la cita de Mateo es extraordinariamente libre y va dada, al igual que las demás citas de la reflexión, características de Mateo, en traducción del texto hebreo, y la cita de Jeremías ha de entenderse como un error de memoria, como en 23, 35.

Mateo 27, 11-26: la escena que se desarrolla ante Pilato constituye, según el relato de Mateo, la parte principal del proceso. Esta escena no tiene lugar dentro de los muros del edificio oficial, sino públicamente, delante del pueblo. En este juicio ante Pilato la narración es muy breve: el lector tiene que complementar la mayoría de los pormenores, porque sólo se dan a conocer los detalles más importantes. En primer lugar, la pregunta directa que formula el romano de si es el rey de los judíos. Jesús nunca se ha designado como Mesías y mucho menos como rey. Sabe que el romano enlaza este título con una idea política y, además, peligrosa para Roma. No obstante, Jesús contesta afirmativamente: ante los judíos había dicho abiertamente que era el Mesías; ante el procurador reconoce —aunque con una circunlocución— que es el rey de los judíos. Su condición de Mesías, sin embargo, es de una índole distinta de la que el Sanedrín conoce y puede comprender; análogamente, su realeza es de índole distinta de la que el procurador puede conocer. En ambos casos chocan entre sí la manera de pensar de arriba y de abajo. No obstante, Jesús contesta afirmativamente a la pregunta de Pilato, porque el título de rey de los judíos también anuncia al Mesías, al regio Hijo de David.

Después de esta declaración Jesús ya no dará ninguna respuesta. No se defiende ni tampoco acusa. No busca testigos para su descargo y deja libre curso a los testigos de la parte contraria. Los miembros del Sanedrín no se cansan de hacerle cargos ante el procurador: incluso a este le causa extrañeza el silencio de Jesús: "¿No oyes…?". Como dice Isaías 53, 7: "No abrió su boca, como un cordero conducido al matadero, como una oveja, muda ante el que la esquila".

En Mateo la escena de Barrabás es mucho más breve y menos inteligible que en Marcos. Mateo no tiene tanto interés en mostrar, como Marcos, que Pilato fracasa en el intento de arrancar a Jesús, con ayuda del pueblo, de manos de sus enemigos manifiestos, los sacerdotes y ancianos de ese mismo pueblo.

Para él es mucho más importante la contraposición de las dos figuras de Jesús y Barrabás: según los versículos 17 y 21, Pilato ofrece libre elección a los judíos para liberar a uno, cosa que no parece haber sido su intención en un principio.

En el relato de Mateo (frente al de Marcos) es nuevo destacar el silencio del siervo de Yahveh ante las acusaciones de sus enemigos. Según el versículo 19, la esposa del gobernador romano se inmiscuye en el proceso, enviando un insistente aviso, para reforzar la resistencia de Pilato ante los judíos. El hecho de que designara a Jesús como un justo quiere dar probablemente a entender que no sólo lo tiene por inocente, sino que, además, para ella Jesús es un santo (o, como dirá el centurión cuando su muerte, un "Hijo de Dios", Mt 27, 54).

Entretanto, los sumos sacerdotes y los ancianos lograron persuadir a la gente de que pidiese la libertad de Barrabás y la muerte de Jesús… De modo que cuando Pilato les dice: ¿A cuál de los dos queréis que os suelte?, ellos respondieron: ¡A Barrabás! Y cuando Pilato les dice: Y, ¿qué voy a hacer con Jesús, el llamado Cristo?, todos a una (contestaron): ¡Que sea crucificado!

En todo esto destaca el pobre papel de Pilato: hablando con propiedad, desde el principio —en el Evangelio de Mateo— sólo representa el papel de comparsa. Tiene que considerarse como poco hábil la primera pregunta de cuál de los dos —Jesús o Barrabás— debe ser dejado libre para complacer al pueblo, porque da lugar a que los sacerdotes y ancianos convenzan a este pueblo de que pida la libertad de Barrabás. No es menos inhábil la otra pregunta acerca de lo que debe hacer con Jesús. En Mateo, todo el proceso de Pilato tiene una finalidad distinta de la de registrar históricamente unos hechos: la culpa de los judíos en la muerte de Jesús se hace evidente, de modo que no deja lugar a dudas. Pilato protesta que es inocente de esta sangre: recusa la responsabilidad por la sentencia de muerte y se absuelve a sí mismo de ella. El clamor del pueblo forma contraste con las palabras del procurador romano: Mateo recalca que clamaron todos a una; no sólo los dirigentes —el Sanedrín, los escribas y fariseos, como era de prever—, sino que también lo rechaza el pueblo en su totalidad. Todos pronuncian la sentencia cuando se les da lugar a ello. El clamor ¡caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos! no tiene la resonancia terrible con que de ordinario suena en nuestros oídos hoy en día. Deriva de una expresión en el Antiguo Testamento, usada para expresar la responsabilidad por un hecho y sus consecuencias. La expresión no indica que la sangre derramada inocentemente deba ser vengada sobre ellos y su descendencia, sino que el pueblo asume plena responsabilidad para sí mismo y sus descendientes. No es, por tanto, un grito alocado de una masa instigada que pierde los estribos, ni tampoco una maldición que la multitud profiere sobre sí misma, sino una simple sentencia condenatoria cuya responsabilidad alcanza a los descendientes en cuanto que cada uno de ellos individualmente lo reitera y no en tanto colectivamente pudieran quedar afectados por las consecuencias de un tremendo error judicial cometido por sus antepasados.

En realidad, la sangre de la nueva Alianza no fue derramada para la venganza sino para el perdón de los pecados (Mt 26, 28) y el rescate satisfecho en favor del género humano también lo ha sido en favor de los judíos. Un uso tanto judío como romano del Antiguo Testamento era declararse inocente de un asesinato por el lavado de las manos en agua. Pilato, en cambio, concede ya antes de entregar a Jesús para ser ejecutado que lo hace sólo cediendo a la presión de los judíos. Pero, llevado de un temor supersticioso, quiere alejar de sí las posibles consecuencias de su acción.

Mateo 27, 27-31: ante el Sanedrín, Jesús había confirmado en forma solemne que era el Mesías y los servidores se mofaron de él como Mesías. Ante Pilato, Jesús contesta que es el rey de los judíos y los soldados del procurador se burlan de él como rey. Se reúne la cohorte para disfrutar de esta diversión. Se lo envuelve con un viejo manto de púrpura regia y la corona es una diadema de espinas puntiagudas; como cetro le dan una caña con la que en otras ocasiones solía castigarse a los desobedientes. Como ante la majestad del César, se hincan de rodillas ante Jesús y con cínico descaro le rinden homenaje como a un rey.

En esta escena se descubre la maldad del corazón humano, pero también el verdadero carácter del reino de Jesús, que no es un reino de este mundo. Jesús experimenta en su persona la caricatura de un reino de este mundo: él, en realidad, es rey y por eso soporta esta humillación en silencio y ejerce su soberanía sirviendo. Su deseo de servir es tan radical que llega a tomar sobre sí las humillantes burlas de que lo hacen objeto.

Por nuestro amor soporta Jesús el escarnio y todas las afrentas: "Ha crecido ante nosotros como una humilde planta, como una raíz en tierra árida… Fue maltratado, pero él se humilló y no abrió su boca; como un cordero conducido al matadero, como una oveja muda ante el que la esquila" (Is 53, 2-7). El destino del siervo de Dios, de que habla Isaías, ahora pasa a ser realidad en el verdadero rey de los judíos y del mundo entero.

Jesús ante Pilato, según san Juan

Es la primera vez que, en Juan, Jesús enfrenta al poder político. Hasta este momento las grandes discusiones de su Evangelio se hablan reducido a los debates con los judíos, y Juan no tenia necesidad de presentar un proceso frente al Sanedrín. Lucas basta, pues, con mencionar el Interrogatorio del sumo sacerdote Anás (18, 13-24); información que no se encuentra sino en Juan, pero a la cual la crítica le es particularmente favorable. Nos encontramos, pues, con Jesús ante Pilato. Un texto tan rico puede prestarse a lecturas diversas; así que es bueno analizar la estructura literaria del episodio, que pudo haber servido a las intenciones teológicas de Juan. El punto de vista que vamos a tomar para examinar las inclusiones sucesivas será el de distinguir entre escenas fuera y escenas dentro, con una introducción (Jesús llevado al pretorio) y una conclusión (Jesús entregado por Pilato) que, oponiéndose, se corresponden.

Introducción (18, 28): Llevan a Jesús ante Pilato. A) vv. 29-32: al exterior; los Judíos piden que Pilato condene a Jesús. B) vv. 33-38: al interior, discusión entre Pilato y Jesús. C) vv. 38-40: al exterior, Pilato afirma la inocencia de Jesús. Conclusión (19, 16): Pilato entrega a Jesús. V. 12-15: al exterior, Pilato Juzga a Jesús reo de muerte. V. 9-11: al interior, discusión entre Pilato y Jesús. Vv. 4-8: al exterior, Pilato afirma (dos veces) la inocencia de Jesús. D) (19, 1-4): al interior (o sin localización), escena de la burla de Jesús: "¡Salve, Rey…!"

El juego entre exterior/interior es subrayado expresamente por el evangelista: "Salió entonces Pilato fuera…" (18, 29); "Entonces Pilato entró de nuevo…" (18, 33); "Y volvió a salir…" (18, 38); "Volvió a salir Pilato…" (19, 4); "Salió entonces Jesús…" (19, 5); "Volvió a entrar Pilato…" (19, 9); "Pilato hizo salir a Jesús…" (19,13). ¿Cuál es la razón de este Juego? La escena que resulta central —la de la coronación con las espinas, en "d"— escapa a una localización precisa, aunque de acuerdo con la continuación del texto no puede ser sino interior. En lo demás, de acuerdo al texto, las salidas de Pilato son mencionadas cuando va al exterior hacia los judíos que, en el Evangelio, son un símbolo del mundo hostil a Jesús y que en este episodio representan el tumulto del mundo, las fuerzas desencadenadas contra Jesús para hacerlo morir. Por el contrario, las dos discusiones sobre el origen de Jesús ("Mi Reino no es de este mundo", 18, 36; "¿De dónde eres tú?", 19, 9) tienen lugar en el interior: en efecto, para Juan el origen de Jesús es el gran secreto que el mundo no puede entender.

Esta interpretación puede guiarnos a comprender el papel que desempeña Pilato: oscila entre el interior y el exterior; atraído un momento por Jesús, se vuelve hacia el lado del mundo. ¿Es Pilato el tipo de los que rehúsan comprometerse con la verdad ("¿Qué es la verdad?" en 18, 38)? Se podría pensar más bien que Pilato representa la ambigüedad del poder político, ese poder que viene de arriba (19, 11) pero que, finalmente, se pondrá al servicio de los judíos, es decir, del mundo. Muchos textos del Nuevo Testamento subrayan que toda autoridad viene de Dios (Rom 13, 1; 1 Ped 2, 13); pero el Apocalipsis muestra que la Bestia se hace adorar (13, 4). Sea cual fuere la concepción de Juan en esta escena, no se puede dudar que Pilato es el representante del César y es a él a quien le corresponde mostrar solemnemente a Jesús al exterior, al mundo: "He aqui al hombre", "Aquí tenéis a vuestro rey". El juego entre Jesús y el César (dos realezas) se confirma por la importancia dada a la coronación de espinas dentro del esquema inclusivo. Así el motivo real resulta esencial.

Si se considera que el término "rey" implica las nociones de juicio, poder, autoridad, el motivo real está presente en los siete fragmentos del esquema. Y está presente de tres maneras: la realeza del César, la realeza según los judíos, la realeza de Jesús. Esto nos lleva a considerar la escena desde tres puntos de vista: los judíos, Pilato y Jesús.

Los Judíos se introducen bajo el signo del legalismo: "Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua" (Jn 18, 28). Desde el exterior ejercerán un chantaje

sobre Pilato: "Nosotros tenemos una ley y, según esta ley, debe morir" (19, 7). El juicio conjunto judíos/Pilato será el juicio del mundo contra Jesús. Pero este mundo será confundido: al final de esta escena los judíos parecerán haber ganado, pero serán los verdaderos vencidos. Preferirán un salteador, Barrabás (18,40), a Jesús, su rey. Desde un principio admiten su incompetencia para dar muerte a Jesús (18,31): parecen despojarse de sus derechos frente al César. Serán ellos los que, frente a Pilato, toman el partido del César (19,12) y los que reclaman la muerte de su rey. Los sacerdotes representan aquí a la nación judía. La absurdidad es total: los judíos han cambiado a su rey por el César; se han hecho esclavos del César.

El episodio muestra las oscilaciones de Pilato entre judíos y Jesús. Una sólida tradición relata que Pilato le había dado a Jesús el título de rey de los judíos: "¿Eres tú el rey de los judíos?" (Mc 15, 2); "¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?" (Mc 15, 9). Estas dos preguntas han sido retomadas literalmente por Juan, pero sólo el cuarto Evangelio ha explotado la lógica interna (¡la ironía!) de la situación. En el diálogo final es el representante del César quien declara a Jesús rey: "Aquí tenéis a vuestro rey" (Jn 19, 14-15). Los diálogos entre Jesús y Pilato se desarrollan, según Juan, en el interior. Frente al poder político Jesús se declara rey, pero su Reino no es de este mundo, sino que pertenece al orden de la verdad (18, 36- 37). Ante el título de "Hijo de Dios", que supone un origen divino, Pilato se inquieta: "¿De dónde eres tú?" (19, 9). Porque el poder de Pilato le ha sido conferido de arriba (19, 7-11), Pilato, cediendo a la presión de los judíos, se pone al servicio del mundo; y haciendo esto es un instrumento inconsciente de los designios de arriba.

Los judíos han jugado su papel y Pilato ha sido su instrumento. ¿Y Jesús? Acusado por los judíos —que para Juan no son meramente los de la raza judía, sino los enemigos de Jesús—, y entregado (19, 16) por Pilato, podría parecer pasivo en toda la escena. Sin embargo, es quien lo domina todo y atrae todas las miradas. Él posee finalmente el juicio, el poder y la realeza. Desde un comienzo, Juan subraya que "así se cumplía lo que había dicho Jesús cuando indicó de qué muerte había de morir" (18, 32). Es él quien tiene poder sobre su propia vida (10,18). Es dueño de su destino. Su realeza burlada es índice de otra realeza: bajo la imagen de un rey de carnaval, el lector cristiano contempla a su único y verdadero rey. Cuando Pilato anuncia: "Aquí tenéis al hombre" (19, 5), en un primer nivel inmediato y banal, la expresión puede significar: "Aquí tenéis a este individuo"; pero el oyente advertido capta un sentido mesiánico, aunque puede dudar sobre su significación exacta. ¿Se trata del hombre por excelencia, el nuevo Adán que recapitulará la humanidad regenerada? ¿O bien el Hijo del hombre que anunciaba Daniel? ¿Hay aquí una reminiscencia del Mesías previsto por Balaam: "Un hombre surgirá de Israel" (Núm 24,17)? Todas estas imágenes pueden converger: bajo la corona de espinas y el manto de púrpura, cualquiera que tenga ojo para ver discernirá la gloria oculta del Rey Mesías que domina toda la escena, sea cuando habla, sea —sobre todo— cuando se calla ante los judíos y ante Pilato. La escena final de este juicio tiene —para nosotros— el mismo sentido. En efecto, el 19, 13 puede ser entendido de dos maneras diferentes: o bien es Pilato el que se sienta en el tribunal, o bien es Jesús a quien Pilato hace sentar sobre un estrado cualquiera, según que se dé al verbo griego kathizõ un sentido intransitivo (sentarse) o un sentido activo (hacer sentar). Según la primera interpretación, Pilato se sube sobre su tribunal para juzgar, lo que parece más verosímil. Según la segunda, Pilato hace subir a Jesús sobre un estrado para presentarlo —siguiendo la mascarada— como su rey a la turba.

Ambas interpretaciones son posibles, porque para un espíritu semita, acostumbrado a las interpretaciones rabínicas, se pueden mantener ambas a la vez. El evangelista juega (¿ironía?) con un consciente "doble sentido". El oyente es invitado a reconocer un misterio más profundo: a los ojos del mundo, es Pilato quien juzga; pero, en realidad, el mundo está convencido de pecado (jn 17, 8), porque "ahora es el juicio del mundo" (Jn 12, 31) y este juicio lo realiza el que ahora aparece como juzgado. La solemnidad del momento es subrayada por las indicaciones de

tiempo y lugar: "en el lugar llamado Enlosado, en hebreo Gabbatá. Era el día de la preparación de la Pascua, hacia la hora sexta" (19, 13-14). El cordero pascual estaba listo y se lo presentaba a las muchedumbres, mientras que al templo afluía la multitud de los corderos. La alusión a la Pascua recuerda la del comienzo del episodio (18, 28), pero ahora el cordero vencedor va a ser llevado al matadero. Pero la dinámica propia de la escena lleva más lejos. Aunque según el esquema inclusivo forma un todo literario, no se cierra sobre sí misma sino que nos introduce en lo que va a venir. El simbolismo real, cuyo elemento decisivo es la coronación con las espinas, se desarrolla —como vimos— a lo largo de todo el episodio y culmina en el Calvario: se puso un cartel que decía "Jesús… Rey" (19, 19).

Finalmente consideramos la cobardía de Pilato, que llega a recurrir a todos los medios con tal de no condenar a Jesús… En lugar de actuar como Juez y absolverlo, recurre a todos los medios ajenos a la decisión final: Herodes, Barrabás, la coronación de espinas. Frente a esa cobardía, la fortaleza de Jesús se manifiesta, sobre todo, en su silencio como "Señor de sí" (EE 216).

Del Calvario hasta la sepultura (Mt 27, 31-61)

Mateo 27, 31-32: evidentemente Jesús está demasiado débil para llevar por sí mismo la cruz y los soldados demasiado holgazanes para resignarse a llevarla. Por eso, un hombre que se cruza —Mateo no dice de dónde viene— es forzado a cargar con la cruz. No está presente ningún discípulo, ni uno solo de los Doce: Jesús les había dicho que "el que quiera venir en pos de mí, cargue con su cruz" (Mt 16, 24) y todos ellos hablan afirmado que estaban dispuestos a ir con él a la muerte (26, 35). Y ahora ni siquiera hay uno que lo ayude a llevar el travesaño de la cruz; lo tiene que hacer un extraño (el Cireneo, que luego, sin duda, se convertirá).

Mateo 27, 33-34: antes de la ejecución se acostumbraba a dar una bebida para fortalecer al que estaba agotado. Jesús no la acepta porque quiere apurar hasta las heces el cáliz que le presenta el Padre (26, 39b). Mateo tiene ante la vista lo que dice el Salmo 69 (68), 22: "y mezcláronme hiel en la comida, y en mi sed me abrevaron con vinagre". Para él la bebida es otro ultraje y un acrecentamiento de la tortura, pues estaba mezclada con hiel.

Mateo 27, 35-38: se describe la crucifixión con una exactitud y brevedad propias de un protocolo notarial.

Los soldados llevan a cabo su obra habitual de modo expeditivo y sin alterarse. Reparten entre sí los escasos bienes —los vestidos— del ejecutado y, después del trabajo, se sientan y vigilan. Tuvo que fijarse en el madero un rótulo con el nombre y la causa de la ejecución. Al mismo tiempo son ejecutados dos delincuentes, uno a la derecha y el otro a la Izquierda. Aunque Pilato no encontró nada malo en Jesús y tampoco habla admitido la acusación de los judíos, con todo había tomado muy en serlo la afirmación de que Jesús era el rey de los judíos; ahora este título está en la cruz como causa de su muerte. De la confusa información judicial ante el juez romano se podía sacar un solo título que, incluso desde el punto de vista de una potencia ocupante, pudiera tener validez como causa digna de muerte: "Jesús, Rey…"

Aquí el relato estricto, llano y de una concisión difícilmente superable, menciona solamente los hechos. El dictamen del incrédulo se separa del dictamen del creyente al determinar qué significan esos hechos. La crucifixión era la manera más cruel y afrentosa de ejecutar en la antigüedad. No podía aplicarse, por ejemplo, a ciudadanos romanos. Ser crucificado era lo más ignominioso que le podía ocurrir a un hombre. Los seguidores de Jesús ¿debían anunciar a un crucificado como Mesías? En esto consiste el mayor escándalo, una provocación para todos los que deben creer en Jesús. Así lo ha experimentado Pablo en sí mismo y lo ha expresado de un modo insuperable, cuando reconoció la sabiduría de Dios en la necedad de la cruz: "Realmente, la palabra cruz es una necedad para los que están en vías de perdición; más para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios. Porque escrito está: Destruiré la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el filósofo de las cosas de este mundo? ¿No convirtió Dios en necedad la sabiduría de este mundo? Y porque el mundo, mediante su sabiduría, no conoció a Dios en la sabiduría de Dios, quiso Dios, por la necedad del mensaje de la predicación, salvar a los que tienen fe. Ahí están, por una parte, los judíos pidiendo señales; y los griegos, por la otra, buscando sabiduría. Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; más para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder y es sabiduría de Dios" (1 Cor 1, 18-24).

Mateo 27, 39-44: la solidaridad del mal se patentiza también en que Jesús, en su desamparo, no oye ninguna palabra buena. No hubo nadie que sufriera con él ni que procurara aliviar su suerte, ya fuese con un pequeño ademán, ya con una palabra compasiva: en vez de ello, surge el escarnio colectivo. Participan todos los que, de algún modo, son testigos inmediatos o casualmente pasan cerca.

Los soldados romanos ya habían satisfecho (27, 27-31) su deseo de burlarse. Ahora se nombran tres grupos: los que van de paso por allí, los miembros del Sanedrín, los delincuentes que estaban crucificados con Jesús. Incluso estos últimos, que recibieron igual destino que Jesús, lo dejan solo y se adhieren a las voces insultantes: siendo ellos malos no saben sacar provecho con el otro que es bueno.

Las acusaciones que fueron proferidas en el proceso ahora reaparecen como denuestos malignos: el testimonio dado libremente por Jesús de ser el Mesías, y por lo tanto el Hijo de Dios y rey de los judíos, ahora resulta ser—así ellos lo pensaron— huera presunción. Si todos estos títulos fueran verdaderos, Jesús no podría terminar impotentemente en esta deplorable condición. Serían palabras vacías y una pretensión petulante. Si viéramos únicamente estos motivos de escarnio, nuestro modo de pensar se basaría en la psicología humana. Las verdaderas razones son más profundas. Los adversarios ya quisieron antes ver señales, según su deseo y de la manera y en la hora que ellos quisieron determinar. Así también sucede ahora, pero sin seriedad y de un modo desfigurado por burlas llenas de odio. Los adversarios, que no han creído en las señales de Jesús, no creerán si Jesús desciende de la cruz, como tampoco creerán cuando regrese de los muertos (Lc 16, 31).

Mateo 27, 45-56: Jesús ha sido dejado solo y entregado a la burla de todos, pero ha permanecido la unidad con el Padre. De ella ha vivido Jesús y por ella ha efectuado su obra. Sin embargo, ahora parece que se pierde esta unidad, porque en medio de la oscuridad que envuelve toda la tierra, la misma oscuridad parece envolver el alma de Jesús que exclama: "¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?" Estas palabras del Salmo 22 (21), 2 parecen indicar el aislamiento de un hombre de quien Dios se retira de repente. Sin embargo, esta plegaria sálmica es una oración de confianza y no de desesperación. En el trance más extremo, el orante del Salmo 22 (21) pide consuelo y apoyo: "Mas yo soy un gusano y no un hombre, el baldón de los hombres y desecho de la plebe, todos los que me ven se mofan de mí, hacen muecas con los labios y menean la cabeza. Por eso yo te llamo de día. Pero tú habitas en el santuario. En ti esperaron nuestros padres y tú los liberaste. A ti clamaron y se vieron salvos, en ti esperaron y no fueron confundidos."

Junto al rasgarse el velo del templo, de Marcos 15, 38, Mateo refiere aquí los siguientes prodigios: temblor de tierra, rocas que se hienden, tumbas que se abren; cuerpos de santos fallecidos, que salen de sus tumbas después de su resurrección, se dirigen a la ciudad y se aparecen a muchos (este último dato debe ser entendido como que con la muerte de Jesús quedó vencido el poder de la muerte). El velo del templo separaba el lugar del santísimo santuario, de modo que el lugar del encuentro con Dios se deja abierto a las miradas de todos. El velo se rasga en dos: el antiguo orden se quiebra, puesto que en la muerte de Jesús se funda la nueva Alianza. El que es más que el templo lo ha revelado. La rasgadura del velo es una señal de que, de hecho, se derribó el templo y su orden de salvación. Las piedras todavía están una encima de la otra, pero el papel decisivo que aquella mansión había tenido se ha desvanecido. Ahora todos tienen libre acceso a Dios y a su reconciliación en la sangre de Jesús (Heb 10,19 s.). "Cuando el centurión y los que con él estaban vieron el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y dijeron: Verdaderamente este era Hijo de Dios". Anteriormente, en vida de Jesús, un centurión había encontrado la fe ante los hijos de Israel y pudo oír estas palabras: "Os lo aseguro, en nadie he encontrado en Israel una fe tan grande" (Mt 8,10). De nuevo es un centurión —y un gentil— el que pronuncia palabras de fe. Todos los demás han blasfemado, sólo él da gloria a Dios. Su confesión procede del temor, pero de un temor religioso; y contiene la verdad. Así resplandece la luz de la esperanza sobre el fracaso, la promesa para los gentiles sobre la condena de Israel. Se convoca a los gentiles para formar un nuevo pueblo y a ellos se les confía el reino de Dios (21, 34).

Ahora se menciona a algunas mujeres que acompañaban a Jesús en vida desde Galilea para servirlo y que en el momento de su muerte contemplan todo desde lejos: al Maestro no le han dado el consuelo de su cercanía, pero sí —al menos— de su presencia. Y entre ellas se menciona a la madre de los hijos del Zebedeo: ella había pedido para sus dos hijos los sitios de honor en el reino del Mesías y ahora los sitios de honor los tienen dos delincuentes.

Mateo 27, 57-66: ni siquiera después de la muerte se puede ver a alguno de los Doce. Sólo aparece un hombre rico de Arimatea, que se había hecho también discípulo de Jesús y que ahora sale de la oscuridad y hace una obra importante. El cadáver de Jesús no debe quedar expuesto sino que debe ser sepultado convenientemente. José de Arimatea pone a disposición su propio sepulcro: en el pequeño servicio se ha evidenciado un gran amor, como en la mujer que lo había ungido de antemano para su sepultura (26,12). Se informa por extenso de cuán esmeradamente se pone en lugar seguro y se entierra el precioso cuerpo. Por lo demás, la hostilidad de los pontífices y fariseos llega más allá de la muerte de Jesús: se lo ha vencido, pero hay que asegurar esta victoria. Le piden a Pilato que asegure el sepulcro “hasta el tercer día, no sea que vengan los discípulos de este impostor, lo roben y digan luego al pueblo: Resucitó de entre los muertos”. Pilato le dice con ironía: ‘Tenéis una guardia. Id, aseguradlo como sabéis” (Mt 27, 65).

La última palabra de Cristo en la cruz

La tonalidad general de los relatos evangélicos no impone la tónica de la angustia como dominante. Sin embargo, la existencia terrestre de Jesús, abierta a toda la variedad de las emociones humanas (alegría y tristeza, indignación y mansedumbre…), tuvo también sus momentos de angustia, sobre todo en la pasión y en la cruz. Esto lo hace más cercano a nosotros y nos asegura la autenticidad de la encarnación. Verdaderamente, "se hizo semejante a los hombres" (Flp 2, 7): "debía —dice Heb 2, 17-18— en todo asemejarse a sus hermanos, de manera que habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados".

Los profetas de Israel no se vieron libres de angustia: su misión se les hacía demasiado pesada a veces. Moisés, ya desde el primer momento de su vocación, dice: "¿Quién soy yo para sacar de Egipto a los israelitas?" (Éx 3, 11); "Yo nunca he sido un hombre de palabra fácil, sino que soy torpe de boca y de lengua" (Éx 4,10). Isaías (6, 5) exclama: "¡Ay de mí, que estoy perdido!" y Jeremías trata de excusarse (1, 6) cuando es llamado. No leemos nada semejante de Jesús. Pero de aquí no se sigue que su suerte haya sido diferente a la de los profetas del Antiguo Testamento: para él, como para ellos, el ministerio llevó consigo una tensión terrible que hizo de él "un signo de contradicción" (Lc 2, 34); él mismo prevé para sí un fin semejante al de los profetas (Lc 13, 33-34).

Pero él no deja de continuar su obra: cuando reconoce que "con un bautismo tengo que ser bautizado y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!" (Lc 12, 50), manifiesta, sí, una angustia, pero esta tiene también un sentido positivo. No se trata de la desesperación del hombre que se encuentra en un callejón sin salida, sino en una prueba que forma parte de su misión (es un bautismo y no un ahogarse). Por eso, el acercarse de ese momento de prueba no provoca una huida, sino una tensión interior que lo hace tener prisa por encontrarse ai final de ese paso difícil, cumpliendo su misión.

¿Están unidas con nuestra misión nuestras angustias? En su lucha con su angustia, el Señor ha orado. No se endureció como un estoico para quien gemir, llorar, orar es siempre cobarde. No se encerró en sí mismo, sino que se abrió dolorosamente a Dios y con gran amor le manifestó su angustia. Esta actitud constituye, por si misma, una enseñanza capital: el marchar 'delante de ellos camino a Jerusalén" (Mc 10, 32), más que una decisión es un deseo, que es oración. Y en el huerto, ora, como dice Mateo, hasta tres veces; o como dice Lucas 22, 44, "sumido en la angustia, insistía más en la oración"; y Hebreos 5, 7, dice que "habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas, fue escuchado", no salvándolo de la muerte, sino resucitándolo después de muerto.

La angustia pone en el corazón humano sufrimiento y queja, provoca la búsqueda de una solución. Suscita un Intenso deseo de liberación. La oración expresa esta queja, este deseo; pero no impone nada, sino que pide, absteniéndose de decidir por si mismo. Es importante notar esto último: en la oración, el ser liberado pasa a segundo término. Lo primario es mantener la relación filial con Dios, de modo que lo que él le pide queda subordinado, cada vez más explícitamente, a esta exigencia: "pero no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22, 42) no es la frase secundaria sino la principal y la que permanece sobre el "pase de mi este cáliz".

La angustia del Señor llega a su colmo en el momento en que muere en cruz, según Mateo y Marcos: **"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27, 46; Mc 15, 34)**. Esta frase ha dado lugar a muchas interpretaciones. Algunos han querido ver, en este grito, la expresión de la desesperación desesperanzada. Pero esto no es así, porque tomando todo el Salmo 22 (21) en su conjunto, hay que hablar de una "angustia esperanzada". Sin embargo, tampoco hay que irse al otro extremo y querer excluir del Señor, en ese momento, la desolación que consiste —como dice san Ignacio— en estar "como separada" (EE 317) de Dios Padre.

El principio del Salmo 22 (21) expresa una desolación o angustia extrema, subrayada por la repetición de la Invocación a Dios. Hay que decir que corresponde muy bien a la situación de Jesús en cruz: en la cruz, Jesús se siente objetivamente separado del Padre y abandonado por él, en el sentido de que él no Interviene (Mt 26, 53: no le envía más de doce legiones de ángeles). Una situación semejante suscita en cualquier hombre —verdaderamente hombre— una angustia profunda. Tanto más que la pena sufrida significaba en aquel entonces, para cualquier hombre, una maldición (Gál 3, 13): "Él mismo se hizo maldición, pues dice la Escritura: maldito todo el que está colgado del madero" (según Deut 21, 23); Pablo llegará a decir (2 Cor 5, 21) que "le hizo el Padre pecado por nosotros".

¿Quién podrá sondear jamás la profundidad que implica la prueba de ser pecado por nosotros, es decir, separado de Dios? Pero esta situación, lejos de llevarlo a la desesperación, mantiene su alma abierta a Dios y le pregunta y la forma de preguntar sugiere que aún espera.

En primer lugar, la preposición "por" (en hebreo "lemá") según el texto masorético (sin vocales) puede leerse también "para". De modo que la pregunta podría ser "¿Para qué me has abandonado?": iría dirigida no al pasado y a sí mismo, sino al futuro y al mismo Padre. Su sentido preciso sería preguntar no por la razón que hay en uno mismo para esta pena, sino por el fin que tiene el Padre para quererlo así. Por instinto los hombres interrogan su pasado y se preguntan: ¿qué mal he hecho por el que se me castiga en esta forma? Mientras que la pregunta de Jesús, cuando muere, se orienta, por así decirlo, hacia el futuro, para averiguar qué pretende Dios Padre con esto; la respuesta está en el resto del Salmo 22 (21), que es una respuesta de esperanza: "Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré" (v. 23).

En segundo lugar, aunque no fuera esta la lectura exegética del salmo sino la tradicional ("¿por qué"), el sentido positivo y que mira al futuro estaría todavía en pie por el resto del salmo, todo él lleno de esperanza, y que se basa en que Dios escribe derecho con líneas torcidas.

Cuando san Ignacio se pregunta por las causas de la desolación, dice que hay tres principales: "la primera, por ser tibios y negligentes, y así por nuestras faltas se aleja la consolación; la segunda para probarnos en cuanto nos alargamos en su servicio sin tanto de consolaciones y gracias; la tercera…" (EE 322). En caso del Señor en cruz, tendría lugar la segunda causa de la desolación o separación de Dios Padre: el fin que este pretende.

Jesús en la cruz estaría probando "para cuánto somos y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias" (EE 322).

La respuesta que recibiría Jesús, en cualquiera de las dos formas en que se puede entender —exegética o tradicionalmente— su pregunta en el momento de morir, estaría dada por la continuación del Salmo 22 (21): lo que Dios Padre pretende es una vida nueva, una irradiación extraordinaria (vv. 23-24), porque la pasión es el paso (la Pascua) hacia la resurrección y la exaltación del Salvador del mundo entero.

Una comparación con el Evangelio de Lucas hace comprender que el momento de la mayor desolación puede ser —como lo fue para Cristo en la cruz— el momento de la mayor confianza. Omitiendo toda pregunta angustiosa, el tercer evangelista pone en boca de Jesús otro salmo: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,46; Sal 31, 6). Entre la pregunta angustiosa del Salmo 22 (21) y la serenidad del Salmo 31 (30), el contraste parecería completo; pero uno se equivocaría si se fiara de esta primera impresión, causada por el primer versículo de ambos. De hecho, también el Salmo 31 (30) es la súplica de un hombre oprimido y que en la prueba se siente abandonado de Dios: "Y yo que decía en mi inquietud: estoy dejado de tus ojos" (Sal 31 [30], 23).

Como vemos en el Salmo 22 (21) da un testimonio de esperanza: "Y vivirá mi alma para él" (Sal 22 [21], 31, en el texto griego y en algunos manuscritos) y toda su segunda parte es un canto de esperanza en una comunidad futura (23-30). Uno y otro salmo muestran claramente que la angustia no es, de ninguna manera, incompatible —en un hombre de fe, de verdadera fe— con la esperanza, sino todo lo contrario. La angustia es, ciertamente, una prueba para la esperanza, una tentación que nos provoca a renunciar a la esperanza; pero al mismo tiempo, da la posibilidad de arraigarla y de perfeccionarla. Cuando uno se siente abandonado de Dios es cuando puede —y debe— confiarse en él. Tal es el sentido de todas las tradiciones evangélicas: clamando al Padre en su angustia, Jesús se entrega totalmente a él (da pruebas, como diría san Ignacio, en cuánto se alarga en servicio y alabanza del Padre, "sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias", EE 322). La misma angustia puesta al servicio de la unión de voluntades del Padre y del Hijo queda superada y se pasa de las tinieblas del viernes santo a la luz del domingo de Pascua.

En cuanto a Juan, el discípulo a quien Jesús amaba, su testimonio es que Jesús dijo: "Todo está cumplido" (Jn 19, 30), refiriéndose a la obra del Padre, tal como estaba anunciada en la Escritura: la salvación del mundo por el sacrificio de Cristo. Juan, que no refiere el grito de abandono de Mateo y Marcos, sólo ha querido retener la serena majestad de esta muerte en cruz.

El viernes y el sábado santos

La cruz es el centro de la fe cristiana, porque es el supremo acontecer de una entrega: primero, es la entrega del Hijo en nuestras manos por obra del Padre; pero además es la entrega del Hijo en las manos del Padre, la aceptación de su voluntad, incluso cuando significaba el abandono de la cruz.

"Entrega": Es la traducción de una palabra griega **"*Paradídonai*".** Lo primero que se nos ofrece desde la perspectiva del Nuevo Testamento es que autores como Pablo hablan de una doble entrega, una entrega mutua entre Padre e Hijo. Por ejemplo, en Romanos 8, 32 dice el Padre: "Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo es posible que con él no nos dé todas las cosas?". Pero en Gálatas 2, 20, Pablo habla de una entrega del Hijo: habla de la "fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí".

Los estudios exegéticos del vocablo *paradídonai* subrayan lo radical de esta palabra. "Que Dios nos entregó a su Hijo —nos dice uno de ellos— es una de las afirmaciones más inauditas del Nuevo Testamento; y debemos entender entregaren su sentido literal, y no mitigarlo de forma que signifique enviar o dar. Lo que sucede con Jesús es lo que no llegó a hacer Abraham con Isaac (Rom 8, 32, refiriéndose a Gn 22, 16). Cristo fue abandonado con plena deliberación por el Padre a los designios de la muerte. Para formular la idea con mayor relieve, se podrían utilizar las palabras del dogma de la Iglesia primitiva: la primera persona de la Trinidad rechaza y aniquila a la segunda. La teología de la cruz no puede expresarse de forma más radical."

Una formulación tan atrevida debe hacernos reflexionar. Nos hace caer en la cuenta de lo hondo del amor divino, de la humildad de Dios, de la vulnerabilidad y auto-abajamiento al que Dios está dispuesto a someterse. Nos da una imagen concreta de la afirmación de Juan: "Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito" (Jn 3, 16). Al mismo tiempo, esa formulación tomada en sí misma es unilateral y engañosa. Por eso no nos sorprenderá que algunos encuentren a ese Dios indigno de adoración, porque es un Dios más verdugo que Padre. Pero de hecho lo que sucede en la cruz no es una obediencia a una voluntad ajena. La voluntad del Padre no es ajena a Jesús. Lo que sucede en el Gólgota es la historización de la vida intra-trinitaria, el deseo eterno del Padre y del Hijo de salvar, su eterna conspiración de amor. Jesús, en su persona y en su misión, es uno y el mismo. Su filiación es su obediencia y su obediencia es su filiación.

Hasta ahora nos hemos referido a la entrega mutua de las personas trinitarias. Pero para valorar cumplidamente la cruz, hemos de considerar algo más detalladamente la entrega del Hijo por nosotros. Podemos comenzar reflexionando sobre el fenómeno de la muerte humana. Ante todo existe una gran diferencia entre la muerte como fenómeno biológico y la muerte como realidad humana. Biológicamente la muerte es un acontecimiento que pone fin a la vida. Pero desde el punto de vista humano, la muerte es el acontecimiento que se me hace presente en todo momento. Es el último horizonte en que vivo. En este sentido, la muerte es para mí una interrogación. Desde el momento que en la muerte se manifiesta el carácter radicalmente finito de mi existencia, me obliga a preguntarme si mi vida tiene últimamente un sentido, o si es un absurdo: ¿es la muerte la última realización de mi realidad humana o su última frustración? La ambigüedad de la realización-frustración muestra otra ambigüedad: la muerte como actividad y como pasividad. La muerte, como último límite y muestra de mi finitud, es algo que sufro. Pero es también más porque yo no muero como un animal. Mi muerte es, además, un acto personal: tengo que adoptar una postura respecto de mi muerte. Muero resignado o rebelde, confiado o con mala fe, etc.

En la perspectiva bíblica, el aspecto más estremecedor de la muerte es su vinculación con el pecado. Lo que yo realmente temo en mi muerte física es la muerte eterna —la segunda muerte, Apoc 20, 6—, la separación de Dios. La frustración última que se encierra en la muerte es quedar

separado de aquella realidad sin la cual nunca podré conseguir mi realización plena, la presencia y amor de Dios. Puesto que el pecado es la elección de mí mismo en vez de Dios, el precio del pecado es la muerte. Muerte e infierno se complementan, porque el infierno es el abandono de Dios.

Una teología de la muerte de Jesús debe reflejar su actividad y su pasividad en su muerte en la cruz. En la teología del misterio pascual se ha desarrollado con creatividad este enfoque de la soteriología, distinguiendo la teología del viernes santo de la teología del sábado santo. El viernes santo significa la sumisión activa de Jesús en su muerte. Por todas las referencias que nos ofrece el Nuevo Testamento, sabemos que Jesús no experimentó la muerte como algo puramente pasivo. Sabiendo que moría como profeta, "Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén" (Lc 9, 51). En la noche anterior a su muerte, explicó mediante símbolos —la eucaristía y el lavatorio de los pies— el significado del acontecimiento que se iba a desarrollar al día siguiente, el viernes santo: no iba a ser simplemente una muerte, sino una muerte en que se entregaba por otros. Esta es la dimensión activa de la auto-entrega del Hijo.

Pero en la teología del sábado santo, la Iglesia recuerda el otro aspecto de la muerte: su radical pasividad. ¿En qué consiste esta pasividad? Ante todo, en la experiencia del ***Sheol***. En el Sheol, no hay actividad ninguna, ninguna comunicación. Es el lugar del silencio, donde no hay ningún contacto con la vida, y menos aún, con el Dios vivo. En el Sheol el hombre no puede alabar a Dios: es la condición de la soledad absoluta (Mt 16, 18). Además de esto, la experiencia del sábado santo es el enfrentamiento de Jesús con el poder mismo del pecado. Aquí hemos de reflexionar con toda seriedad sobre las profundas palabras de 2 Corintios 5, 21: "Al que no tenía que ver con el pecado, lo hizo pecado, para que nosotros, por su medio, obtuviéramos la justificación de Dios".

Jesús se hizo pecado, es decir, bebió las últimas y más amargas heces de la copa de la maldad humana. Conoció las mayores infidelidades en que el hombre puede caer. Como dice Gregorio Niceno: "Cristo descendió a las últimas profundidades del mar cuando entró en los fondos más profundos del infierno, para sacar de allí a las almas de los elegidos." ¿Qué otra cosa es esto sino el absoluto abandono de Dios? En este sentido, Jesús tuvo la experiencia del infierno. El infierno, en el sentido del Nuevo Testamento, está en función del acontecimiento- Cristo. Es decir, el único sitio donde se ha experimentado con certidumbre el infierno es el Gólgota, del mismo modo que la única persona que ha experimentado con certidumbre el infierno es Jesucristo. No podemos hablar del infierno en su sentido propio en el Antiguo Testamento, ya que los que murieron en el Antiguo Testamento podían esperar la victoria final de Cristo. La luz de su triunfo pascual estaba ya ahuyentando las tinieblas del hades.

La muerte de Cristo, abandonado de Dios, significaba la última experiencia del infierno, de la soledad extrema. La pasividad de Jesús en la muerte expresaba su solidaridad con los muertos, el abandono de Dios, la soledad. En adelante, ya no podremos estar nunca totalmente solos —a no ser que nosotros lo escojamos—, porque él está con nosotros en nuestra soledad. Supuesta esta soledad del Hijo, el Espíritu de comunión se derrama de forma que podemos y debemos decir siempre con Pablo: "Ya vivamos, ya muramos, somos del Señor" (Rom 14, 8).

Ni la teología del viernes santo ni la del sábado santo tienen sentido, si no es a la luz de la Pascua. Toda la vida de Jesús es una lucha contra los poderes del mal que Pablo llama principados y potestades (cf. Ef 6, 12). El Evangelio de Marcos presenta a Jesús como "el más fuerte" en su confrontación con los demonios (cf. Mc 3, 22). Esta confrontación alcanza su cuota más alta en la batalla apocalíptica del Calvario, cuando Jesús entra personalmente en el reino del enemigo (el descenso a los infiernos).

El día de Pascua Jesús se manifiesta como vencedor; pero no fue sólo eso. Si la Pascua manifestara y confirmara sólo la identidad de Jesús como Hijo eterno de Dios, el viernes y el sábado santo no pasarían de ser un error de justicia, es decir, la muerte de un hombre inocente. Pero el viernes y el sábado santo aparecieron como son en realidad, en su más profundo sentido teológico: la auto-entrega del Hijo eterno, Dios en forma de esclavo, el Señor del cielo en papel de siervo, el hijo de Dios en los últimos límites que un hombre puede experimentar del abandono de Dios. Y a esta luz se siente uno impulsado a hacer una de las más profundas confesiones cristianas: Dios es amor (1 Jn 4, 16). Esto se deduce con claridad no sólo de los textos de Juan, sino también de los de Pablo: "Es que cuando nosotros estábamos aún sin fuerzas, entonces, en ese momento, Cristo murió por los culpables. Cierto, con dificultad se dejaría uno matar por un hombre íntegro; con todo, por una buena persona afrontaría uno la muerte. Pero Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores. Así demuestra Dios el amor que nos tiene" (Rom 5,6-8).

Este amor, amor hasta las profundidades de la cruz, es el que provoca en el creyente esa suerte de admiración que san Ignacio desea del ejercitante en la Primera semana de los Ejercicios; esa admiración por la desproporción entre mi ingratitud y el amor totalmente desinteresado (EE 53, 60 y 71).

La tribulación

Lugar de trabajos es la tierra, como el cielo lo es del descanso. Este destierro es lugar de trabajos, es una trabada pelea, es un mar de amargura y una tentación sobre la tierra. Cuando Dios da alguna consolación, no es para que (solamente) el hombre goce de ella, sino porque no desmaye o porque cobre fuerzas para vencer las tribulaciones que le quieren venir.

Enfermedades. Las enfermedades y trabajos corporales llegan por una de tres causas: a) para que el hombre, olvidado de Dios por la prosperidad, vuelva sobre sí con la tribulación y con el trabajo abra los ojos; b) para que no tenga que pagarlo en el purgatorio con penas mayores; c) para que muchos sean guardados del viento de la vanidad y del peligro de la soberbia. Dice san Pablo: "Porque la grandeza de las revelaciones no me ensoberbezca, me es dado un aguijón para mi carne, que me abofetee" (2 Cor 12, 7).

No hay en esta vida persona que viva sin trabajos y quejarse de ellos es quejarse de ser hombre, pues para ellos nacimos. Son una prueba. Aunque Dios conozca sin prueba quiénes somos, quiere probarnos, para que nosotros nos veamos fieles en el amor. El Señor no es amigo de nuestras penas, sino sólo de nuestros amores y estos no se pueden conocer —si son verdaderos— sino en cosa que duela, porque "el amigo, fijo en el tiempo de la tribulación, aquel es el verdadero" (Eclo 6,10). Como un esposo a quien su esposa le muestra mucho amor y quiere probar si es verdadero o falso aquel amor: no hace sino fingir que se va lejos de la tierra y no sale del lugar donde vive; anda acechando en su ausencia a ver en qué anda su esposa, si anda muy compuesta y riéndose y de ventana en ventana y de pasatiempo en pasatiempo. Pero si no sale de casa, sino llora y no se quiere vestir, luego ve que su esposa lo ama.

Tiempo de siembra. Ahora es tiempo de sembrar, de trabajos, de pasar heladas, tormentas y trabajos. ¿Cuándo será el tiempo de cosechar? Cuando hubiere pasado el invierno y viniere el verano del cielo, que se pueda decir: "ha pasado ya el invierno" (Cant 2, 11). Se pasaron aquellas tormentas y torbellinos de persecuciones y angustias; ya resplandece grande hermosura y frescura; llegó el tiempo cuando habrá de ser cercenada y quitada de nosotros esta corrupción, esta mortalidad. Entonces viene para los justos el tiempo sereno, alegre y regocijado, cuando recogerán sus frutos no de tierra, sino de cielo. Aun en la tierra, cuando para unos es verano, para otros comienza el invierno; así cuando para estos es verano y tiempo como está pintado, comienza para los malos el invierno, las tormentas y las tempestades. Ara la tierra, pero para sacar frutos abundantes. Bien va así; más vale hiel que miel en la tierra donde Dios recibió hiel (Sal 69 [68], 22). Como supo acá entristecer nos sabrá allá alegrar. Para esto murió Jesús, para ser Señor de vivos y muertos, para que "los que viven no vivan para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió" (2 Cor 5, 15). "Bienaventurada la gente de la cual el Señor es su Dios y el pueblo que él escogió para heredad suya" (Sal 33, 12). Aunque él dé golpes y meta la reja del arado y rompa la tierra, tierra es y para que acuda con mucho fruto lo hace; porque si le perdonan el hierro, le quitarán la bienaventuranza de la fertilidad.

Coceos en el fuego de la tribulación. Oscuridad tenebrosa y aflicción interior envía nuestro Señor a los suyos, porque no se vayan de este mundo sin sentir qué es cruz y tribulación. Así hiéreles en el espíritu donde están vivos, porque si los hiriera en las cosas temporales, a las cuales están muertos no lo sintieran. Os conviene haceros robustos, como san Pablo decía: "Coceos en el fuego de la tribulación" (1 Cor 15, 31), como ladrillos, y no blando, como adobe de barro, que se deshace en el agua y no es fuerte para edificio.

¿Has visto encender algún horno? ¿Has visto aquel humo tan espeso, aquel encendimiento de fuego, aquella semejanza de infierno que allí pasa? ¿Quién creyera que los vasos, que allí dentro están, no habían de salir hechos ceniza del fuego o por lo menos negros como la pez del humo? Apagado el fuego, veréis sacar los vasos, blandos de barro, duros como piedras; y los que

primero estaban morenos, salir más blancos que la nieve y tan lindos, que se pueden poner en la mesa del rey. Coceros quieren, hermano; ten paciencia; metido estás en el horno de la tribulación; sufre ahora esos fuegos y esas humaredas y, confiado en la sabiduría y bondad de nuestro buen alfarero (Rom 9, 21 ss.), no saldrás hecho ceniza ni tiznado con algún mal que se te ha pegado: antes, dura para padecer, para que, aunque caigas, no te quiebres; blanqueado del descolorido color que primero tenías y hábil y dispuesto para ser vaso de honra y para ser puesto en la mesa del rey. Diferencia de escogidos y reprobados. Esta es: que los escogidos enmiendan su vida en las tribulaciones y los otros se paran peores. ¡Bienaventurado trabajo, que hace a un hombre mirar por sí y saca ganancia su alma con temporal pérdida! Dios no ama y desampara (san Agustín). Si Dios te ama, ¿de qué estás acongojado, entristecido y desconfiado? ¡Oh divina bondad, que amaste a los que estaban lejos de ti y por amor les inspiras la penitencia y los traes a ti, no habiendo ellos cosa digna para ser amados, antes muchas para ser aborrecidos! ¿Y por qué no confiarán en ti los que tú trajiste, que tendrás bondad para sufrirlos siendo ya hijos, pues tuviste bondad para traerlos siendo enemigos? Olvidaste, Señor, y perdonaste por la penitencia tantas abominaciones, como tú sabes que contra ti hicieron, y, ¿pensaré yo que me tienes guardados mis pecados menores, que ahora hago?

No hay amor sin dolor, y mucho más en el de Dios, porque es más verdadero amor, el cual ha de ser probado con trabajos, como oro con fuego. "Tanto seré más acepto —decía san Andrés— a mi rey, cuanto por él más padeciere". Y esto desean los que a Dios desean. No te desmayes, si te piden mucho por comprar esta joya, que vale mucho más. La cruz te dan, confía en que te dan al que se puso en ella, que él y ella casados están y por eso está clavado con clavos, porque sepan todos que quien a ella tiene, a él tiene, y quien a él quisiere llevar ha de llevar también a ella; porque a los que Dios juntó el hombre no los aparte.

Quien ciento debe ¿no pagará uno? Y pues somos fuertes en huir de Dios, ¿por qué tan flacos cuando él un poco huye de nosotros? Quien mucho ha hecho sufrir a otro ¿no sufrirá él un poco? ¿Por qué no quieres pasar por la ley que hicimos a nuestro Señor que pasase? Y con falta de conocimiento no sabemos humillarnos a sufrir un poco en disfavor, mereciendo justísimamente en el infierno. Mira si es razón que nos quejemos los pecadores de ser tratados como lo fueron los grandes amigos de Dios y que huyamos de lo que purga nuestros pecados y nos hace hábiles para recibir la corona del reino de Dios. Te conviene tener guerras grandísimas y vida que te parezca muerte y un puro traslado del purgatorio. Muchos tienen sus ojos en lo de acá. Quieren que les vaya allá mal, con tal que les venga acá bien. ¡Qué locura miserable de los mortales, que tan puestos tienen los ojos en lo presente, y cuán en poco tienen lo que está por venir! Quieren pasar de bien a bien; pecar y salvarse; ofender a Dios y no ser castigados por ello. Y aun aceptan que les vaya allá mal, con tal que les venga acá bien. ¡Oh locura tan para llorar, si se sintiese! Nosotros no vamos por este camino. Abajemos nuestro cuello a la vara amorosa de Dios. Cuando nos envía bienes, conozcamos que nos trata según él es; y cuando trabajos, como nos merecemos. "Bienaventurados los que lloran". Lloremos, quiero decir, pasemos adversidades, que el consuelo no nos faltará.

¡Oh si pensase más en las penas de él que en las mías! ¡Cómo habría vergüenza en quejarme de mis pequeñas, mirando las grandes de él! Haz, Señor, pues lo puedes, que aunque yo padezca, más te ame y todo me parezca poco por ti. Cuando Dios está ausente, cuando tienes trabajos, entonces se ve el que lo ama de veras.

¿Para qué dan armas a un soldado sino para que esté preparado para la guerra? Así, hermano, piensa y con estos mismos ojos mira las mercedes que Dios te envía, que son para esforzarte en la guerra que tienes o para avisarte que presto lo has de tener (EE 321). Porque el Señor es amigo de tener amigos probados y no puede haber prueba sino con tribulación; ni puede entrar en el cielo el que no camina por el desierto, ni celebrar la Pascua de resurrección, si no pasan por viernes santo, que es día de pasión.

No es mayor el discípulo que el maestro, ni el esclavo que el señor (cf. Lc 6, 40). No es razón que yendo el Hijo de Dios por caminos de deshonras, vayan los hijos de los hombres por caminos de honras. Ni plega a Dios que nuestra alma en otra parte descanse ni otra vida en este mundo escoja, sino trabajar en la cruz del Señor. Aunque no sé si digo bien en llamar trabajos a los de la cruz, porque a mí me parece que son descansos en cama florida y llena de rosas. Nuestro Redentor no sintió tanto sus trabajos, y si los sintió, en pensar que por ellos habíamos de ser liberados, quitaba los ojos de sus tormentos y poníalos en pensar el remedio general que de ellos salía. Porque aquella alma sea casta —dijisteis—, denme a mí azotes. Para que aquella alma no sea cautiva, no tengan conmigo caridad. Porque aquella alma se salve y todos alcancen perdón, súbanme en una cruz coronado de espinas, crucifíquenme y no quede en mí gota de sangre. ¿Por qué? Por remedio de los hombres. Aprenda el cristiano, redimido por estos trabajos, a no desmayar por un trabajuelo que le viene: como él puso los ojos en tu remedio y los quitó de los tormentos tan grandes que pasó, quítalos tú de los trabajuelos, si algunos te vinieren, y ponlos en Jesucristo; y mirando por quién los pasas, rogarás que nunca se acaben y te han de saber más dulces que la miel. Así como el trabajo de Cristo no le salió en balde, más tuvo fin y descanso, así de los tuyos saldrá tanto descanso que los daremos por bien empleados y si nos parecieren grandes, no es porque lo son, sino porque nosotros somos pequeños y tenemos poco amor a Cristo crucificado. Que si lo amásemos, el amor lo haría todo liviano y aun deleitable. Si a Cristo amamos en la deshonra hallaremos honra; en los trabajos, descanso y en lo que el mundo aborrece y escupe hallaremos tesoro.

Confianza en Dios en las tribulaciones

¿Qué habéis, siervo del Crucificado, que tanto os quejáis? ¿Quién os asombra que tanto teméis? ¿No sabéis que no suelta Cristo tan presto las almas que una vez toma? ¿No sabéis que aunque es celoso para los suyos y los castiga por cosas muy pequeñas, que no por eso las deja de amar? Vos os conocéis a vos y por eso teméis y estáis inquieto; pero no conocéis o no pensáis en Jesucristo y por eso no gozáis de la paz que cantaron los ángeles cuando nos nació y que da al alma a la cual se da a conocer y amar.

Sabed que tiene bondad para querer bien a los tales como vos y esta bondad no se la puede quitar toda vuestra maldad junta, aunque fuese mayor de lo que es. Por eso, decid a quien otra cosa os dijera que tarde viene, que habéis creído al amor de Jesucristo, que vivís en fe y amor de él y que de su amor no habrá tormento que os aparte, ni de su confianza flaqueza alguna que os derribe.

Provechoso es conocer vuestra flaqueza y vuestra nada, pero no os quedéis aquí; debéis de tener, además, confianza y fe viva. No hay tan cierta renta como la de los que firmemente confían en Dios. Confió Abraham y Dios le dio un hijo de Sara estéril; confiad también vosotros en que ha de lucir el día en el cual os dé Dios gracia con que consuele vuestra alma; y deje de ser estéril, indevota y soberbia y nazca en ella el gozo y el consuelo de la gracia de Dios, de más valor que un hijo.

Acordaos de mí y estaréis esforzados y consolados; ninguna cosa por recia, por adversa que os suceda en esta vida, os dará pena; ni la carne, ni el diablo ni el mundo podrá con vosotros para venceros. ¿Y quién no se esforzará, quién no cobrará ánimos, quién no estará alegre y contento acordándose de Jesucristo? Y pues los hombres fían sobre prendas, no parece que se hace mucho con Dios en esperar que librará en la tribulación que nos viene, pues nos ha librado muchas veces en las pasadas.

Claro que si un hombre nos hubiera enseñado su amor y favor, socorriéndonos en nuestros trabajos diez o doce veces, creeríamos que nos amaba y que nos favorecería si en otros trabajos tuviéramos necesidad de él. Pues, ¿por qué no tendremos esta credulidad de que Dios nos amparará, pues no doce, sino muchas veces hemos experimentado su socorro en las tribulaciones?

Acordaos bien de cuántas veces os ha sacado con victoria de estas peleas tan reñidas… Pues, ¿por qué ahora, que os quiere probar con la tribulación presente la confianza, amor y paciencia, y hace como que se esconde y que no responde a vuestros clamores, os enflaquecéis tanto, que una prueba que de presente os viene os hace perder la confianza que en muchas habías ganado?

Esta confianza quiere que esté tan arraigada en nosotros que ningunos vientos de tentaciones la arranquen, más antes la afirmen, creyendo que cuanto más tentados tanto más amados, y cuanto más perseguidos de nuestros enemigos tanto más mirados de Dios, cuyo cuidado y vigilancia es mayor sin comparación para defenderos, que la astucia de nuestros enemigos para engañarnos.

Cada uno va a aquel de quien más se confía. Cosa de lástima, que si no tiene cuatro amigos el postrero a quien va es a Dios. Quien por amores perdió la vida, ¿dejaros ha perder tan ligero? Ninguno aborreció su propia carne, más antes la cría y regala. “Nosotros carne somos de la carne de Jesucristo y hueso de sus huesos” (Ef 5, 29). A semejanza de Eva, que fue sacada de Adán, él y nosotros no somos dos sino uno, como marido y mujer; cabeza y cuerpo; vid y sarmiento; árbol y ramos… Mirar Cristo por nosotros es mirar por sí mismo…

El mismo Jesús mandó que se levantase la tempestad. Si para esto no estaba dormido, menos estaba para librarlos. ¿Por qué, pues, estaréis angustiados de aquello que nuestro Señor envía?

Pero ya sé que me diréis: si yo supiese que soy hijo y no enemigo, y que es castigo de Padre y no pena de un juez; si acabase de persuadirme que estoy en su gracia, ¿qué me faltaba? Pero creo que, si no es en el infierno, no hay hombre tan malo.

¡Oh, hermano! ¡Si supieses el don de Dios y quienes son los que esas cosas padecen por la mayor parte, quizá os alegrarías! Si yo viese que solamente los enemigos de Dios pasan tales cosas, cierto me afligiría: más veo a los mayores amigos en eso tentados, ¿por qué no me consolaré en ellos? Job llegó a decir: "Estoy desesperado" (Jb 7, 16); mas luego torna a pedir misericordia. Quien misericordia pide no desespera. David, siendo quien sabéis, dijo que ya Dios lo había lanzado de delante sus ojos y que se veía cercado de dolores de muerte y de peligros de infierno (Sal 116 [115], 3).

¿En qué confiará quien está en gracia? Teniendo el propósito de no ofender a Dios mortalmente y pesarle de haberle ofendido, y pues esto le ha dado, no sospeche enemistad habiendo paz.

El pensamiento que le viene cuando ha confesado, que no queda bien confesado, es tentación del diablo; no torne a confesar, sino comulgar y diga lo que se le olvidó a nuestro Señor, que no son pecados mortales. Es cosa recia sufrir larga vida con remordimiento continuo de conciencia; y no sólo este mal sino muchos suceden de este desmayo y desconfianza, que nace de mirarse el hombre a sí mismo a solas. Pues, ¿qué remedio, pues que no nos podemos dejar de mirar, y mirarnos causa desesperación? El que suelen dar a los que pasan algún río y les avisan diciendo: no miréis el agua que corre porque se os desvanecerá la cabeza y os ahogaréis; sino mirar arriba e iréis seguro. Estas aguas son nuestras obras.

"No entres, Señor, en juicio con tu siervo" (Sal 143, 2). Dice san Agustín: "aunque sean santos, tienen de qué llorar". Conviene, pues, no mirarnos a solas; alcemos los ojos arriba, considerando a Jesucristo nuestro Señor, el cual es tan lleno de misericordia y remedio, que basta y rebasta para consolar y enriquecer a los muy tristes y pobres. La confianza y el consuelo no han de estar puestos en sus propias fuerzas ni obras solas, sino en la gracia que nos es dada en las de Jesucristo, "que fue hecho causa de salud a todos los que le obedecen" (Heb 5, 9). Teniendo tal arrimo en él como tenemos, estemos confiados y sosegados cuanto es razón lo estén los que participan de merecimientos de Dios humanado.

San Pablo dijo: "la vida eterna es gracia de Dios" (Rom 6, 23). Se requieren merecimientos, pero estos no son lo principal. Una cosa es herencia, que se da a hijos que obedecen y sirven con amor; y otra, jornal que se da al extranjero, teniendo en cuenta con el valor sólo de sus trabajos. Lo que nosotros esperamos es herencia, que se da a hijos que obedecen; y aunque se ha de ganar con buenas obras, mas no se han de hacer con ánimo de jornalero interesado y extraño, mas de hijo que con amor sirve a su padre, cuyos servicios más son galardonados por ser servicios de hijos que sudores de jornalero. Y pues este negocio es entre padres e hijos, no piensen los desconfiados que por cada cosa que un hijo haga o deje de hacer no conforme a la voluntad de su padre, luego lo ha de desheredar. No está fundada sobre nuestro arrimo ni fuerzas ni obras, de modo que, si estas faltasen, ya no tuviera más remedio para cobrar la gracia perdida; como se suele hacer con los jornaleros, que si no trabajaron o trabajaron mal, se les niega el jornal por justicia. Acá nuestro fundamento es la misericordia de Dios que por los merecimientos de Jesucristo nos quiere salvar.

Cristo tiene en su cuerpo místico miembros perfectos e imperfectos. Deje ya de medir a Dios con tal chico palmo, y alabe la gracia que en su hijo le hizo, que es tomarle por hijo y prometerle la herencia. No piense que aunque sea hijo imperfecto le han de negar la herencia del cielo; porque aunque entre los hijos haya uno enfermizo y cuan ruin le quisiere pintar, en fin, porque es hijo, también hereda, aunque no tanto como los otros. Los pecados veniales no impiden la herencia de los hijos: acá o en el purgatorio se pagan. Y si fuere mortal y les socorriere el remedio de la

penitencia, tampoco nos quitará el cielo; porque el grande amor que Dios nos tiene por Jesucristo, su hijo, le movió a darnos remedios para que cuando nuestra virtud faltare, seamos con la suya remediados y fortalecidos. Paréceme que uno de los pecados que usted tiene —y es de los mayores— es sentir tasadamente de la bondad del Señor, que es sin medida. Si nosotros no lo merecemos, merécelo él para nosotros: "si la gracia que se da por Jesucristo a los penitentes fuera por merecimientos de ellos, no sería gracia sino deuda" (Rom 11,6). Quienquiera ama sus cosas, pero Dios mucho más. Y pues eres de él amado, duerme sobre seguro y no dudes de alegrarte en todo lo que te acaece, creyendo que son mercedes de nuestro Señor, el cual quiso ser joya de tus trabajos, para que mirando en ella te parezcan todos pocos: porque, ¿quién será aquel que se ose quejar que se le vende Dios caro, por mucho que le pidan, aunque sean mil vidas? ¡Oh amoroso Dios y todo amor, y cuán grande bofetada te da quien de todo corazón no confía en ti! Si con habernos hecho tú tantas mercedes, y lo que es más, con haber por nosotros muerto aún confiamos en ti, ¡no sé qué diga, sino que somos peores que brutos! ¿No creemos que defenderás a los que sacaste del infierno? ¿No darás de comer a los que tomaste como hijos? ¿No enseñarás el camino a los que, siendo descaminados, pusiste en él? ¿No darás lo que pidieren para tu servicio a los que tú dabas muchas cosas andando fuera de tu servicio, y ofendiéndote ellos, los defendiste tú, y huyendo de ti los seguiste y trajiste a ti y los limpiaste y diste tu espíritu y henchiste sus almas de gozos, dándoles beso de paz? ¿Y para qué todo esto? Por cierto para que se crean que, pues por Cristo los reconciliaste contigo siendo enemigos, mejor los guardarás por Cristo siento ya amigos. No permitas que después de tantos beneficios ande nuestro corazón en dudas y preguntando si nos amas o no, si nos has de salvar o no. "Esperó en mí y yo lo libraré" (Sal 91, 14). En las cuales palabras habernos de mirar que no pide otro merecimiento, para librarnos, que esperar. Los que caen, por poca fe caen. Pedro comenzó a hundirse cuando desconfió. Aunque la mar de las tribulaciones ande muy brava, no caiga ni migaja de duda o temor. Baste Dios para todas nuestras dudas.

LA CUARTA SEMANA DE LOS E.E.

La Consumación de la Elección en la 4ª Semana

Según la tradición ignaciana, las diversas etapas de los Ejercicios tienen como finalidad la que expresa la siguiente fórmula: "Lo deformado, reformarlo (Primera semana); lo reformado, conformarlo (Segunda semana); lo conformado, confirmarlo (Tercera semana); lo confirmado, consumarlo (Cuarta semana). La fórmula es ingeniosa y se adapta —en general— al proceso de la marcha de las cuatro semanas de los Ejercicios, centrados en una elección o reforma de vida.

Atendamos a la finalidad de la Cuarta semana: "lo confirmado (durante la Tercera semana), consumarlo". Pero ¿de qué consumación se trata? Nosotros diríamos que se trata de consumar —o sea, de perfeccionar— la elección con la experiencia de la alegría y gozo "de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor, resucitado y glorioso" (EE 221), a la vez que le damos gracias porque nos ha dado la gracia de conocer su voluntad divina "en la disposición de nuestra vida para la salud o santidad de nuestra ánima" (EE 1). Damos por supuestos la alegría y gozo, indicados como objetivos de la Cuarta semana en la petición de las contemplaciones de esta Cuarta semana y vamos a considerar ahora la acción de gracias. Porque es evidente que la participación en la gloria y gozo de Cristo nuestro Señor resucitado y glorioso es una anticipación, aquí en la tierra, del gozo y gloria de los que participaremos en el cielo, último término escatológico y, por lo tanto, consumación de toda elección o reforma de vida.

Dar gracias es un acto de estricta justicia que todas las religiones han reconocido ser una actitud que el hombre le debe a Dios. Pero la Biblia tiene su originalidad: al reconocimiento de los favores recibidos por una persona individual, se añade el reconocimiento de los favores recibidos por todo el pueblo. En la Biblia se reconoce que el individuo ha recibido favores —como el ejercitante en Ejercicios—; pero a la vez se reconoce que los ha recibido como miembro de un cuerpo social —y en su beneficio— y esto también se agradece a Dios. Se trata, si, de una deuda contraída por el individuo con Dios. Pero también con una comunidad que ha capitalizado, a lo largo de su historia, los beneficios de Dios y los comunica en un momento determinado a cada uno de sus miembros individuales. Entonces, la mejor acción de gracias a Yahveh es confesar la pertenencia al pueblo de la Alianza, al cual mira, sobre todo y en primer término, la misericordia de Dios y en cuyo seno el individuo ha recibido los beneficios del mismo.

A veces se comienza por agradecer las obras del Señor en favor de su pueblo antes de dar gracias por lo beneficios recibidos por el individuo. A veces, por el contrario —como la Virgen en su Magníficat—, se agradecen los beneficios recibidos por "su esclava" (Lc 1, 46-49), como todos "los que lo temen" (vv. 50-53), para luego recordar que todo ha sido prometido a "Israel, en favor de Abraham y su linaje" (v. 54-55).

El orden podrá ser distinto, pero nunca se agradecen solamente los beneficios recibidos por uno mismo sin recordar los hechos a todo el pueblo de Dios. No hay beneficio, por pequeño que sea, que no diga relación con el beneficio de la salvación de todo el pueblo. No se engaña, pues, el simple fiel cuando llevando las primicias de su propiedad recuerda los beneficios hechos a sus padres: "Mi padre era un arameo errante. Los egipcios nos maltrataron. Nosotros clamamos a Yahveh, Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz. Y ahora traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado" (Deut 26, 5-10).

La liturgia de la antigua alianza enseña al cristiano a bendecir, alabar y dar gracias al Señor no sólo por los beneficios recibidos por cada particular, sino a la vez por los dones recibidos con anterioridad por todos los demás miembros del pueblo de Dios. El Salmo 107 (106) presenta cuatro grupos de peregrinos, cada uno de los cuales agradece un beneficio particular de Yahveh. Comienza con una doxología (v. 1), que parece litúrgica y que tal vez cantaban todos los peregrinos juntos (Sal 100 [99], 5). Luego, cada uno de los cuatro grupos que intervienen en el salmo —los que han ido en caravana, los que han sido prisioneros, los que han estado enfermos y

los que han navegado en medio de una tormenta- cuenta "en la asamblea del pueblo" (v. 32) lo que Yahveh ha hecho por el grupo: las acciones de gracia "a Yahveh, porque es bueno, porque es eterno su amor" (v. 1) son distintas, pero se encadenan y se funden en un solo movimiento y terminan con un único coro en el que se unen todas las voces de la comunidad (v. 33-42). Todo el salmo termina con una sola voz que invita a comprender "el amor de Yahveh" (v. 43). El primer grupo ha logrado escapar de los peligros del desierto 9 (vv. 2-9): piénsese en el desierto del éxodo, que el pueblo de Dios ha debido atravesar para llegar a "ciudad habitada" (v. 7). El segundo grupo es el de los prisioneros (v. 10-16): estuvieron presos —como el pueblo de Dios en el exilio a Babilonia— y ahora están libres. Yahveh los había abandonado a una suerte de la cual eran los únicos responsables, pero luego se movió a piedad y "quebrantó las puertas de bronce e hizo pedazos los barrotes de hierro" (v. 16). El tercer grupo es el de los enfermos (v. 17-22). Su enfermedad la habían causado sus culpas: "Todo manjar les daba náuseas, tocaban ya las puertas de la muerte, y hacia Yahveh gritaron; y él los salvó de sus angustias" (v. 19). Más aún que los sobrevivientes del desierto y que los prisioneros liberados, el enfermo sanado conoce el trayecto que la misericordia de Dios le ha hecho recorrer: de "las puertas de la muerte" (v. 18) al templo donde los que viven celebran su nombre. El cuarto grupo es el de los que se embarcaron para negociar en países lejanos (vv. 23-32).

Los pueblos antiguos temían al mar, pero ¿qué era ese temor frente al deseo de las ganancias y al amor desmedido al comercio? Cuando la tempestad se desencadenaba, la angustia invadía el corazón del navegante; era una angustia peor que la de una caravana en un desierto sin oasis, la de un prisionero sin salida o la de un enfermo sin esperanza de salud. Aventurándose en la inmensidad del mar, el traficante se ha tenido que enfrentar con la fuerza incontenible del mar. Pero Yahveh, que es dueño también del mar, "los sacó de sus angustias; a silencio redujo la borrasca y las olas callaron y él los llevó a puerto deseado" (v. 28-30). A lo largo de su historia milenaria, Israel ha conocido violentas tempestades, pero Yahveh lo ha salvado de todas ellas.

El Salmo 107 (106) concluye con un canto de los que iban en caravana, de los prisioneros, de los enfermos y de los navegantes, liberados todos de sus penas por la mano omnipotente de Yahveh (v. 33-42). Pero esto no es sólo verdad de la multitud, del pueblo. Yahveh no interviene solamente —como lo hemos dicho al principio— en el vasto drama de Israel, sino en aquel, aparentemente limitado e insignificante, de los individuos: "Él recobra de la miseria al pobre" (v. 41). Yahveh "cambia los ríos en desierto, y el desierto en un estanque" (v. 33-35): el mal y el bien, el castigo y la salvación, todo proviene —aunque de diferente manera— de la misma mano bondadosa de Dios; pero es el segundo elemento de este dístico el que explica al primero. O mejor, el primer elemento —el castigo— sirve para valorar más al segundo —la salvación—, para concentrar en él la atención, para subrayar más su gratuidad.

Cristo ha experimentado en la cruz el más tremendo fracaso —desde el punto de vista meramente humano—, pero el Padre ha frustrado enseguida la exaltación pasajera de los pseudo-vencedo- res, procurando al aparentemente vencido el triunfo de la resurrección y la eternidad de su poder real sobre el mundo. La Iglesia, nacida a su vez del costado herido de Cristo, cumple con esta ley, según la cual es humillada en las persecuciones para ser luego exaltada. "Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios" (1 Cor 1,27-29). Todas estas lecciones de historia están contenidas en el Salmo 107 (106) y en otros salmos de alabanza y acción de gracias.

¿Cuál es esta lección? Que no sólo debemos agradecer los beneficios recibidos por cada uno de nosotros, sino también los que ha recibido el pueblo de Dios —o sea, la Iglesia— porque esos beneficios recibidos por el pueblo de Dios son también para nosotros. Y viceversa, los beneficios personales que nosotros recibimos se hacen —de una manera misteriosa pero real— beneficios para el pueblo de Dios. Nada recibe el pueblo de Dios que, de una manera misteriosa pero real,

no se haga en su momento beneficio para nosotros y nada recibimos ahora nosotros que, de una manera misteriosa pero real, no se haga en su momento beneficio para los demás miembros del pueblo de Dios.

En la Cuarta semana hay una contemplación —la llamada "para alcanzar amor" (EE 230-237)— cuyo objetivo preciso es dar gracias a Dios por los beneficios —sobre todo durante los Ejercicios— por cada ejercitante y por los beneficios recibidos con anterioridad por el pueblo de Dios y que hemos de considerar como hechos realmente a nosotros.

La contemplación de los misterios pascuales

San Ignacio dedica la Cuarta semana de sus Ejercicios a la contemplación de los misterios pascuales de la vida de Cristo nuestro Señor, desde la resurrección a la ascensión. Podríamos preguntarnos por qué el último misterio pascual que contempla es el de la ascensión (y no, por ejemplo, el de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés). Nuestra respuesta seria que el libro de los Ejercicios ha sido escrito para una "elección de estado". Cuando los apóstoles han de elegir al que había de "ocupar, en el ministerio de apostolado, el puesto del que Judas Iscariote desertó", Pedro les dice que "conviene que, de entre los hombres que anduvieron con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado en su ascensión, uno sea constituido testigo con nosotros" (Hech 1, 21-26). De modo que, para Pedro, la ascensión es el último misterio que debe haber contemplado quien es llamado al apostolado.

Como en la infancia del Señor y en el comienzo de su vida pública (a partir del bautismo del Señor por Juan el Bautista), san Ignacio presenta, en su primera contemplación —esta vez, la de la primera aparición del Resucitado a su bendita Madre—, el orden o esquema de una contemplación de la Cuarta semana. Como toda contemplación o meditación en el curso de los Ejercicios, lo primero es hacer con conciencia la Tercera adición, "considerando cómo Dios nuestro Señor—resucitado y glorioso— me mira, etc., y hacer una reverencia" (EE 75). Bajo la misma mirada deberíamos continuar con los pasos siguientes de la contemplación. Más aun, deberíamos acostumbrarnos a seguir, al término de la hora de contemplación, bajo la misma mirada del Señor resucitado y glorioso. Como dice santa Teresa: "Creedme, mientras pudiereis, no estéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis a traerle cabe vos, no le podréis, como dicen, echar de vos, no os faltará para siempre" (Camino de Perfección, cap. 26, n. 1).

A continuación, debemos pedirle —como lo hemos hecho en todas las meditaciones y contemplaciones de estos Ejercicios— "a Dios nuestro Señor —resucitado y glorioso— que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" (EE 46). Esta misma rectitud de intención deberíamos tener al comienzo de toda obra y también durante su curso, renovándola cada vez que nos acordamos y tratando de no contradecirla (como se hace cuando nos dejamos llevar de la vanidad en nuestro obrar). Sigue la "historia", que es como una recapitulación abreviada del "misterio" que vamos a contemplar.

La "composición viendo el lugar", para lo cual nos podemos ayudar de una imagen o cuadro que, a la vez, nos puede servir para el "preámbulo" anterior de la "historia". En esta "composición viendo el lugar" es importante imaginar que también nosotros, que nos estamos "ejercitando" según la manera ignaciana, formamos parte del misterio: no somos meros espectadores que contemplan el misterio como desde fuera, sino personajes del mismo, como los que la historia evangélica nos presenta, que contemplan, con la memoria, el misterio actualizado del Señor resucitado y glorioso.

El último preámbulo, dice san Ignacio que debo "demandar lo que quiero; y será aquí pedir gracia para alegrarme y gozarme intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" (EE 221), resucitado y glorioso. No es una novedad esta "gracia para alegrarme y gozarme intensamente", pues ella coexiste con el mismo Evangelio (sobre todo el de Lucas): aun antes de que naciera, en la visita de María a su prima Isabel, el precursor salta de gozo en el seno de su madre (Lc 1, 41-44); y la Virgen, a la que la salutación del ángel había invitado a la alegría (1, 28: el saludo del ángel significa "alégrate") canta con tanto gozo como humildad al Señor que se ha hecho su hijo para salvar a los humildes (1, 42.46-55).

El nacimiento de Jesús es un gran gozo para los ángeles que lo anuncian y para el pueblo que viene a salvar (2, 10.13 s.; Mt 1, 21). Este nacimiento colma de esperanza a los justos (Mt 13, 16-17) que, como Abraham, exultaban ya al pensar en ello). En Jesús está presente el reino de

Dios (Mc 1, 15): Jesús es el esposo cuya voz arrebata de gozo al Bautista (Jn 3, 29) y cuya presencia no permite a los discípulos ayunar (Lc 5, 34). Estos tienen la alegría de saber que sus nombres están escritos en los cielos (Lc 10, 20), porque son el número de los pobres a los que pertenece el Reino de los cielos (Lc 6, 20), que es un tesoro por el cual se da todo con alegría (Mt 13, 44).

Los discípulos tienen razón de regocijarse de los milagros de Jesús que atestiguan su misión (Lc 19, 37, como lo manifiestan cuando entra solemnemente en Jerusalén). Pero no deben poner su alegría en el poder milagroso que Cristo les comunica (Lc 10, 20): no es sino un medio, destinado no a procurar una vana alegría a hombres como Herodes, curioso de lo maravilloso (Lc 23, 8), sino a hacer que sea Dios alabado por las almas rectas (Lc 13, 17) y a atraer a los pecadores a su Salvador, disponiéndose a acogerlo con alegría y a convertirse (Lc 19, 6. 9). De esta conversión se alegrarán los discípulos como hermanos (Lc 15, 32), como se regocijan en el cielo el Padre y los ángeles (Lc 15, 7.10.24).

Pero el más auténtico fundamento de la alegría y el gozo es el Señor resucitado. Ya las mujeres volvieron del sepulcro vacío llenas de alegría (Mt 28, 8). Los discípulos se alegraron cuando vieron al Señor resucitado (Jn 20, 20). Porque gracias a su resurrección Cristo "ha entrado" en la gloria divina (Lc 24, 26), ha sido "ensalzado en la gloria" (1 Tim 3, 16). Dios "le ha resucitado y le ha dado la gloria" (1 Ped 1, 21); ha "glorificado a su siervo Jesús" (Hech 3, 13). Esta gloria —como la "gloria de Yahveh" en el Antiguo Testamento— es esfera de pureza trascendente, de santidad, de luz, de poder, de vida. Jesús resucitado irradia esta gloria en todo su ser: Esteban ve al morir "la gloria de Dios y a Jesús de pie a la diestra de Dios" (Hech 7, 55) y Saulo queda deslumhrado y cegado por su "gloria luminosa" (Hech 22, 11), como por la luz de una nueva creación: "El Dios que dijo: ¡Brille la luz del seno de las tinieblas!, es el que ha brillado en nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios, que está en el rostro de Cristo resucitado" (2 Cor 4,6).

Realmente —como dice san Ignacio— debo "alegrarme y gozarme intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" (EE 221); para esto debo "pedir la gracia", porque lo es ciertamente y no fruto solamente de nuestro esfuerzo contemplativo. Después de esta petición —que incluso debemos repetir en el curso de nuestra contemplación del Señor resucitado y glorioso—, entramos en "materia". En primer lugar —como en toda contemplación ignaciana— hay que "ver las personas, reflictiendo en mí mismo; oír lo que hablan, y asimismo sacar algún provecho de ello; mirar lo que hacen, y sacar algún provecho" (EE 222 y 194). Pero en segundo lugar, y tratándose de las contemplaciones de la Cuarta semana, hay que considerar dos cosas:

Primero, "cómo la Divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan milagrosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos de ella" (EE 223). Segundo, "el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, comparando como unos amigos suelen consolar a otros" (EE 224). De la misma manera, los relatos evangélicos de la resurrección del Señor se dejan dividir en dos categorías principales: En primer lugar, las apariciones a los Once, destinados a constituir el colegio apostólico en la primitiva Iglesia. En segundo lugar, las apariciones a familiares y amigos del Señor que, aunque no fueran a ser testigos oficiales de su resurrección le eran, de una forma u otra, muy adictos.

Ejemplo del primer tipo de relato son las apariciones a aquellos que habían de ser la fuente del testimonio evangélico, como las apariciones del Señor el mismo día de la resurrección o poco después en Galilea, sobre el monte o en el lago de Tiberíades. Y como ejemplo del segundo tipo de relato, las apariciones a las mujeres o a los discípulos de Emaús.

El primer tipo de relato implica una irrupción del Señor resucitado en la vida de los Once, con un carácter apocalíptico que acentúa la realidad gloriosa del Señor, de tendencia más teológica y

que podría centrarse en Galilea. El segundo tipo de relato es más familiar y como hagiográfico, centrado más bien en Jerusalén, que subraya el aspecto sensible.

El tipo "Galilea" de la narración permite no reducir al Resucitado a la condición de uno que ha vuelto a la vida de antes: apoyándose sobre el señorío de Jesús, describe el encuentro fundamental y fundador de la Iglesia bajo la forma de una irrupción gratuita y definitiva de aquel que ha sido entronizado en el cielo. El correctivo aportado por la presencia familiar del Resucitado entre sus discípulos, propio del tipo "Jerusalén", no proviene sólo de fenómenos extraordinarios sino del mismo ser de Jesús; ni es sólo un período de cuarenta días —según Lucas—, sino una nueva era, caracterizada por la presencia del Emmanuel o Dios con nosotros.

Finalmente, el "coloquio", "según la materia" (EE 225).

Aparición a Nuestra Señora (EE 218 y 299)

San Ignacio comienza sus contemplaciones de la Cuarta semana diciéndonos que "*Después de que Cristo expiró en la cruz, y el cuerpo quedó separado del ánima y con él siempre unida la divinidad, el ánima beata descendió al infierno, asimismo unida con la divinidad: de donde, sacando a las ánimas justas y viniendo al sepulcro y resucitado, apareció a su bendita Madre en cuerpo y en ánima" (EE 218).* Dice también que *"primero apareció a la Virgen María, lo cual, aunque no se diga en la Escritura, se tiene por dicho en decir que apareció a tantos otros; porque la Escritura supone que tenemos entendimiento, como está escrito: ¿También vosotros estáis sin entendimiento?"* (EE 299).

Comencemos por el descendimiento "al infierno" (como dice san Ignacio, porque nuestro Credo dice —con más exactitud— "a los infiernos", en plural y no en singular). Quizá sea este artículo de la fe el más extraño a nuestra conciencia moderna: los pocos textos bíblicos que parecen hablar de esto (1 Ped 3, 19 s.; 4, 6; Ef 4, 9; Rom 10, 7; Mt 12,40; Hech 2, 27. 31) son tan difíciles que, con razón, cada uno lo interpreta a su modo. El artículo de fe en el descendimiento a los infiernos nos recuerda que la revelación cristiana no sólo nos habla del Dios que dialoga, sino también del Dios que calla: Dios no es sólo la palabra comprensible; es también el motivo silencioso, inaccesible, incomprendido e incomprensible que se nos escapa. Dios ha hablado, es Palabra. Pero con eso no hemos de olvidar la verdad del ocultamiento de Dios (por ejemplo, en la experiencia de la "sequedad" de la oración, de la que tanto nos habla santa Teresa (Vida, caps. 11; 14; 18; 22, etc). Véase el significado del silencio en los escritos de Ignacio de Antioquía que, en su Carta a los efesios (19,1), dice así: "Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella, del mismo modo que la muerte del Señor: tres misterios sonoros que se cumplieron en el silencio de Dios."

Sabemos que la palabra "infierno" es la falsa traducción de sheol (en griego, hades) con la que los hebreos designaban el estado de ultratumba: imprecisamente nos lo imaginamos como una especie de existencia de sombras, más como no-ser que como ser. Sin embargo, la frase "descendió a los infiernos", originalmente sólo significaba que Jesús entró en el sheol, es decir, que murió. Pero este no es un tema de la Cuarta semana sino de la Tercera, cuando contemplamos el dolor que Cristo experimentó por nuestros pecados, sino el siguiente que indica san Ignacio cuando nos dice que "descendió al infierno, de donde, sacando a las ánimas justas y viniendo al sepulcro y resucitado, apareció a su bendita Madre en cuerpo y ánima" (EE 218, 299). Como decía una antigua homilía —atribuida a san Epifanio de Chipre— "sobre el santo y grandioso sábado" (segunda lectura del sábado santo en la liturgia de las horas): "Un gran silencio se cierne hoy —sábado— sobre la tierra: un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio, porque el Rey está durmiendo; la tierra está temerosa y no se atreve a moverse, porque el Dios hecho hombre se ha dormido y ha despertado a los que dormían desde hace siglos. El Dios hecho hombre ha muerto, y ha puesto en movimiento a la región de los muertos.

En primer lugar, va a buscar a nuestro primer padre, como a la oveja perdida. Quiere visitar a los que yacen sumergidos en las tinieblas y en las sombras de la muerte: Dios va a librar de los dolores de la muerte a Adán, que está cautivo, y a Eva, que está cautiva con él. El Señor hace su entrada donde están ellos, llevando en sus manos el arma victoriosa de la cruz. Al verlo, Adán, nuestro primer padre, golpeándose el pecho de estupor, exclama, dirigiéndose a todo los que lo rodean: 'Mi Señor está con todos vosotros'. Y responde Cristo a Adán: 'Y con tu espíritu'. Y, tomándolo de la mano, lo levanta, diciéndole: 'Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo'. Yo soy tu Dios, que por ti me hice hijo tuyo, por ti y por todos estos que habían de nacer de ti: digo, ahora, y ordeno a todos los que estaban en cadenas: 'Salid'; y a los que estaban en tinieblas: 'Sed iluminados'; y a los que estaban adormilados: 'Levantaos'.

Yo te lo mando: Despierta, tú que duermes; porque yo no te he creado para que estuvieras preso en la región de los muertos; yo soy la vida de los que han muerto. Levántate de entre los muertos. Levántate, obra de mis manos; levántate, mi esfinge, tú que has sido creado a imagen mía. Levántate, salgamos de aquí; porque yo en ti y tú en mi somos una sola cosa. Por ti, yo, tu Dios, me he hecho hijo tuyo; por ti, siendo Señor, asumí tu misma apariencia de esclavo; por ti, que estoy por encima de los cielos, vine a la tierra, y aun bajo tierra; por ti, hombre, vine a ser como hombre sin fuerza, abandonado entre los muertos; por ti, que fuiste expulsado del huerto paradisiaco, fui entregado a los judíos en un huerto y sepultado en un huerto. Mira los salivazos de mi rostro, que recibí, por ti, para restituirte el primitivo aliento de vida que inspiré en tu rostro. Mira las bofetadas de mis mejillas, que soporté para reformar, a imagen mía, tu aspecto deteriorado. Mira los azotes de mi espalda, que recibí para quitarte de la espalda el peso de tus pecados. Mira mis manos, fuertemente sujetas con clavos en el árbol de la cruz por ti, que en otro tiempo extendiste funestamente una de tus manos hacia el árbol prohibido. Me dormí en la cruz, y la lanza penetró en mi costado por tí, de cuyo costado salió Eva, mientras dormías allá en el paraíso. Mi costado ha curado el dolor tuyo. Mi sueño te sacará del sueño de la muerte. Mi lanza ha reprimido la espada de fuego que se alzaba contra ti. Levántate, vayámonos de aquí. El enemigo te hizo salir del paraíso; yo, en cambio, te coloco, no ya en el paraíso, sino en el trono celestial. Te prohibí comer del simbólico árbol de la vida; mas he aquí que yo, que soy la vida, estoy unido a ti. Puse a los ángeles a tu servicio, para que te guardaran; ahora hago que te adoren en calidad de Dios. Tienes preparado un trono de querubines; están dispuestos los mensajeros, construido el tálamo, preparado el banquete, adornados los eternos tabernáculos y mansiones, a tu disposición el tesoro de todos los bienes, y preparado, desde toda la eternidad, el Reino de los cielos." Y la Iglesia, en la liturgia de las horas, contesta con este responsorio: "¡Se fue nuestro Pastor, la fuente de agua viva! Hoy fue por él capturado el que tenía cautivo al primer hombre. Hoy nuestro Salvador rompió las puertas y cerrojos de la muerte. Demolió las prisiones del abismo y destrozó el poder del enemigo." Y cierra esta liturgia, con la siguiente oración, alusiva al misterio que estamos contemplando: "Dios todopoderoso, cuyo unigénito descendió al lugar de los muertos y salió victorioso del sepulcro, te pedimos que concedas a todos tus fieles, sepultados con Cristo por el bautismo, resucitar también con él a la vida eterna. Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo…"

La contemplación se cierra con la escena en la que Cristo nuestro Señor, "sacando (de los infiernos, o lugar de los muertos) a las ánimas justas y viniendo al sepulcro y resucitado (o sea, unido nuevamente su cuerpo a su ánima), apareció a su bendita Madre en cuerpo y ánima" (EE 218). O como dice más adelante: "primero apareció a la Virgen María, lo cual, aunque no se diga en la Escritura, se tiene por dicho en decir la misma Escritura que apareció a tantos otros; porque la Escritura supone que tenemos entendimiento, como está escrito: ¿También vosotros estáis sin entendimiento?" (EE 299).

Tenemos, pues, que contemplar un "misterio de la vida de Cristo nuestro Señor" del cual la Escritura no nos dice nada, como ya lo hemos hecho en dos ocasiones anteriores: cuando "Cristo nuestro Señor, después de haberse despedido de su bendita Madre (de lo cual la Escritura no nos dice nada, pero que es obvio, diferenciando este momento de la vida del Hijo de aquel en que, sin decir nada a los padres, se quedó en el templo), vino desde Nazaret al rio Jordán, donde estaba san Juan Bautista" (EE 273): y cuando consideramos "la soledad de nuestra Señora", en "la casa donde nuestra Señora fue, después de sepultado su Hijo" (EE 208, séptimo y sexto día).

Esta falta de las palabras de la Escritura da lugar a la "imaginación", pero sobre todo a la "aplicación de los sentidos espirituales", haciendo actos de fe, esperanza y amor y contemplando, con los sentidos interiores, estas escenas tan intimas y personales del Señor y de su Madre bendita. Ya que no se puede leer nada en el Evangelio, el tiempo de esta contemplación se puede emplear útilmente reviviendo, desde el corazón de la Virgen, toda la

vida pasada del Señor, que el corazón de su Madre "guardaba y meditaba (dándole vueltas, que esto es lo que significa "meditar" bíblicamente) en su corazón" (Lc 2, 19. 51). O sea, haciendo una repetición de todo lo anteriormente vivido por el Señor —usando para ello los apuntes espirituales de las contemplaciones pasadas—, "reflictiendo para sacar provecho" desde este momento de la vida de nuestra Señora, cuando nuestro Señor se le presenta resucitado.

Aparición a las mujeres (EE 301)

El relato de la pasión termina, en Marcos 15,40-41, mencionando a "unas mujeres, mirando en el Calvario desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé (probablemente la que Mateo 27, 56 llama la madre de los hijos de Zebedeo) que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que hablan subido con él a Jerusalén…", de las cuales Mc 15,47 dice que "Marta Magdalena y María de Joset se fijaban (cuando lo sepultaban al Señor) dónde era puesto". El relato de la resurrección comienza en todos los evangelistas (Mt 28,1-10; Mc 16,1-11; Lc 24, Mt; Jn 20,1-2), con la aparición del Señor resucitado a estas mismas santas mujeres, que son como el lazo de unión o de transición entre la pasión y la resurrección.

El relato de Mateo 28, 1-10 coincide, en cierto número de rasgos, con el de Marcos 16, 1-11; pero por otra parte ofrece otros muchos que le son propios. En Mateo 28, 1 falta la noticia de Marcos de que las mujeres fueron al sepulcro al término del sábado, esto es, a su atardecer, a comprar aromas para la unción del cadáver que tenían dispuesta. Con esto se corresponde que se dé como objeto de su visita matinal del domingo sólo ver el sepulcro. En realidad, según Mateo 27, 62-66, la tumba estaba sellada y custodiada; por ello, queda excluida toda posibilidad de una unción del cadáver. Por este motivo falta también en Marcos 16, 3 s., donde se habla de la preocupación de las mujeres sobre quién les va a quitar la piedra de entrada al sepulcro. La visita de las mujeres es aquí sólo un espontáneo acto de piedad para con el muerto y nada más. Lo que sorprende en Mateo es el que vayan a primera hora de la madrugada al sepulcro. En los v. 2-4 ofrece Mateo un dato importante que falta en Marcos y en Lucas: un mensajero del mundo celestial —que se deja reconocer como tal en el brillo de su figura y en el color blanco de su vestido (como en la transfiguración) aparece en forma visible, en medio de un temblor de tierra, que retira la piedra y se sienta sobre ella. El orden en que Mateo da cuenta de cada uno de los acontecimientos no admite otra explicación sino la de que el temblor de tierra y bajada del ángel tuvieron lugar mientras las mujeres iban de camino hacia la sepultura. Esto obliga a no intentar concordar este relato con el de Marcos, según el cual las mujeres no notan en absoluto un temblor de tierra en su camino al sepulcro y se quedan sorprendidas al ver que la piedra de entrada está ya retirada: la retirada de la piedra es aquí obra del ángel y no efecto del temblor de tierra, que aquí aparece como un fenómeno que acompaña al prodigioso suceso.

En los versículos 5-8 vuelve Mateo a coincidir, a grandes rasgos, con Marcos 16, 6-8. Sólo resulta de lo precedente que, en Mateo, el ángel está sentado sobre la piedra y el diálogo tiene lugar, por lo tanto, fuera de la tumba (ver con todo Mt 28, 6b), mientras que, según Mc 16, 5, las mujeres entran en el sepulcro y allí ven a "un joven sentado en el lado derecho". En el versículo 6 se remite, de manera expresa, a las predicciones de su resurrección hechas por Jesús (Mt 16, 21; 17, 23; 20,19; 26, 32). En el v. 7 no se nombra a Pedro junto a los demás discípulos, como en Marcos 16, 7 probablemente porque luego Mateo no va a narrar ninguna aparición exclusiva del Resucitado a Pedro. En el v. 8 Mateo sigue en un principio el texto de Marcos, cuyo relato queda interrumpido súbitamente (16, 8) con el dato del temor y espanto que hacen callar a las mujeres. Pero Mateo continúa luego dando noticia de que las mujeres, llenas de miedo y de alegría a un tiempo, se pusieron rápidamente en camino para llevar a los discípulos el mensaje de la resurrección.

Con el versículo 9 ss. da comienzo las partes exclusivas de Mateo en el relato de la resurrección, con la aparición de Jesús a las mujeres que acaban de abandonar la tumba, que parece seguir espacial y temporalmente, de manera inmediata a la aparición del ángel a las mujeres. Resulta extraño que Jesús se aparezca aquí a las mujeres a la vez que les hace decir a los discípulos que vayan a Galilea, donde deben encontrarlo. ¡A no ser que se trate de una deferencia del Señor para con las mujeres! Pudiera ser que se precediera aquí, en Mateo, lo que dice Marcos 16, 8, según el

cual las mujeres, llenas de temor y espanto, no se atreven a dar cumplimiento al encargo del ángel, por lo que Mateo 28, 9-10 parece ser un simple duplicado de los v. 5-7, con la sola diferencia de que aquí van puestos en labios del Resucitado mismo.

Otro problema consiste en la relación de Mateo 28, 9 con Juan 20, 11-18 y Marcos 16, 9 según los cuales Jesús se apareció, en primer lugar, a María Magdalena sola, precisamente en la segunda visita que esta hizo al sepulcro. Según Juan 20, 1, María Magdalena se encuentra también entre las mujeres de las que se habla en Mateo 28, 9. Puede ser que la Magdalena haya estado en un principio con las demás mujeres mencionadas en Mateo 28, 9; pero luego —y antes de ver al ángel— se haya apartado de ellas para ir a dar aviso a los discípulos —Pedro y el otro discípulo "a quien Jesús quería", según Juan 20, 2— de que "se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos —mencionando aquí a las demás mujeres— dónde le han puesto". Que las mujeres al ver al Señor se abracen a sus pies —gesto utilizado en otros pasajes de la Escritura para pedir auxilio, como en 2 Reyes 4, 27— es aquí, junto con el caer en tierra, sólo expresión de veneración en alto grado. La frase que el Señor les dirige cuando les dice: "No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea" (v. 10), tiene más sentido si, como dijimos, la aparición del Señor es posterior a que presas de "un gran temblor y espanto, no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo", como dice Marcos 16, 8: este primer miedo es el que el Señor les quiere quitar con su aparición, para que vayan —como lo hacen, después de esta aparición— a avisar a los discípulos. En cuanto a la designación de estos discípulos como a "mis hermanos", es desacostumbrada—véase, sin embargo, Juan 20, 17—: expresa la íntima unión en que se encuentran, también entonces, con Jesús (véase Mt 12, 49). Tal expresión puede ser utilizada sólo por Jesús para con sus discípulos, pero no viceversa.

El relato de **Lucas 24,1-11** tiene una conexión muy íntima con el precedente, cuando se dice: *"Las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea, siguieron de cerca a José de Arimatea, observaron el sepulcro y cómo quedaba allí colocado el cuerpo de Jesús; luego regresaron y prepararon perfumes y ungüento. Y observaron el descanso del sábado según la ley*" (Lc 23. 55-56).

A primeras horas de la mañana del domingo se ponen las mujeres en camino hacia el sepulcro. Sus nombres no los da Lucas hasta más tarde, en el versículo 10. De la compra de los aromas (Lc 23, 56) no se vuelve a decir nada. Se omite el dato de la preocupación de las mujeres sobre quién les retirará la piedra de la entrada del sepulcro y sólo se dice que la encontraron retirada. Ello es ya la primera señal de que algo maravilloso ha sucedido. Su asombro sube de punto al encontrar el sepulcro vacío y al dirigirse a ellas dos hombres a los que, por sus resplandecientes vestiduras, reconocen como mensajeros del cielo (Lc 2, 9; 9, 29; Hech 1,10; 10, 30).

El mensaje del ángel les dice, en forma de pregunta retórica, que es inútil buscar a Jesús entre los muertos porque ha resucitado y les recuerda a las mujeres que Jesús largo tiempo antes había predicho su pasión junto con su resurrección (Lc 9, 22. 44). La predicción sirve aquí de garantía de la realidad de la resurrección. El encargo de participar a los discípulos que verán al Resucitado en Galilea ha sido omitido por Lucas, así como la promesa de Marcos 14, 28 —a la que remite Mc 16, 7—, sin duda por dar cuenta luego, a continuación, sólo de apariciones del Resucitado en Jerusalén o en sus alrededores, callando en absoluto las mismas en Galilea. En lugar de ello, Galilea se menciona en Lucas 24, 6 sólo como recuerdo del pasado, cuando se les dice a las mujeres que recuerden "cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea". No ha sido intención de Lucas el oponer y contraponer un tipo jerosolimitano del relato de la resurrección al gali- leo, sino que se ha limitado a suprimir o corregir un dato de Marcos que no concordaba con las noticias de que él disponía por su parte.

Lucas suprime la perplejidad y confusión en que puso en un primer momento a las mujeres —según Mc 16, 8— la aparición y el mensaje del ángel y dice que llevaron la feliz nueva a todos

los discípulos, "pero todas estas palabras les parecían —a los discípulos— desatinos y no las creían" (Lc 24,11). Hecho interesante para el evangelista para proteger a los discípulos del reproche de credulidad.

Los cuatro evangelistas hablan de una visita al sepulcro que en la madrugada del domingo hacen las mujeres que acompañaban a Jesús y que habían asistido a la crucifixión y a la sepultura. Pero los relatos de los sinópticos presentan una notable coincidencia, mientras que Juan 20,1-2 sigue su propio camino, que no termina con la aparición a todas las mujeres sino sólo a Magdalena. En la madrugada del primer día de la semana, María se encamina al sepulcro de Jesús: nada se dice sobre el fin preciso de la visita. Así que llega, encuentra removida la piedra que cerraba la entrada. Con una mirada al interior se da cuenta de que el cadáver ya no está allí. Pero no piensa en que Jesús haya resucitado, sino en que el cadáver ha sido robado por manos desconocidas. "Echa a correr y llega donde Simón Pedro y donde el otro discípulo a quien Jesús quería, y les dice: Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto."

A continuación sigue el misterio de la tumba vacía, que significa el comienzo de la fe de los discípulos en la resurrección del Señor por "el testimonio de la Escritura" (Jn 20, 9).

Aparición a la Magdalena (EE 300)

El cuarto Evangelio guarda silencio sobre las circunstancias visibles de la subida de Jesús a la derecha del Padre: lo que pone en primer término —y exclusivamente— es la resurrección del Señor y una resurrección corporal. Lo prueba con evidencia el relato de la primera aparición pascual —de la que da cuenta Jn 20, 11-18— a María Magdalena. Después de comunicar a Pedro y a Juan la noticia del sepulcro vacío, Magdalena vuelve al sepulcro y está junto a él después de que se van Pedro y Juan. Se explica que la Magdalena vuelva porque estaba bajo la idea de que al Señor lo habían robado. Sus compañeras, entre tanto, a las que dejó en el sepulcro mientras iba a avisarles a Pedro y a Juan, han visto a los ángeles y han oído de ellos que el Señor vive y ha resucitado; luego, lo ven a él mismo. "Estaba fuera": María ha vuelto al sepulcro y estaba "llorando" (v. 11): se explica que llorara, porque cree que han profanado el cadáver de su Señor. Y también se explica que esté "junto al sepulcro" por la relación que este tiene con el cadáver de su Señor, que es lo que busca y lo que motiva sus lágrimas. "Se inclinó hacia el sepulcro", como Juan (v. 5), para poder ver el interior. "Y ve": presente histórico. "Dos ángeles de blanco": probablemente los mismos que habían visto sus compañeras (Lc 24, 4), aunque esta visión sea distinta de la que recuerdan los sinópticos: a la de estos no estuvo presente Magdalena y a la de Jn 20, 12 está sólo Magdalena. "Mujer" (v. 13): título de respeto, como en Juan 2, 4. "A mi Señor": el sustantivo indica el respeto que Magdalena tenía hacia Jesús y el adjetivo, el cariño que le profesaba. Jesús era todo para ella, aun después de muerto. El motivo de sus lágrimas era doble: "Se han llevado" y, por lo tanto, profanación. "No sé dónde le han puesto", y así no podía estar junto a él y rendirle el homenaje de sus lágrimas y compañía. Aún hoy se ven en Jerusalén grupos de mujeres que van a llorar junto a la tumba de sus seres queridos. "Dicho esto, se volvió" (v. 14): la aparición de los ángeles ha tenido lugar dentro de la cámara funeraria; la de Jesús, que luego tiene lugar, fuera de la misma. Por eso, Magdalena lo ve cuando se vuelve de espaldas al sepulcro. Probablemente el sepulcro tenía una antecámara, que es donde tiene lugar la nueva escena. ¿Por qué se ha vuelto Magdalena, dando tan poca importancia a los dos ángeles que estaban dentro? Se explica por su psicología de amor inquisitivo. Tal vez ha oído algún ruido detrás de sí, hecho a propósito por el Señor para llamarle la atención. "Vio a Jesús", con sus ojos corporales; pero, como los de Emaús, no lo reconoció (Lc 24,16).

Magdalena sigue llorando y en ademán de buscar. La pregunta de Jesús responde a esta doble actitud: "¿Por qué lloras? ¿A quién buscas?" (v. 15). El amor y la preocupación de Magdalena la sacan de la realidad, como se ve: a) por la idea que se forma de la visión, porque es razonable que en el jardín estuviera el jardinero; pero que confundiera a Jesús con este se explica menos; b) pero sobre todo la respuesta que le da al que cree jardinero es inexplicable, porque es totalmente improbable que una mujer pueda cargar con un cadáver ("y yo me lo llevaré") o que el jardinero se lo permitiera, dado que le dijera dónde lo había puesto. Probablemente María ha vuelto a mirar hacia dentro del sepulcro después de responder al jardinero, no dándole importancia, como tampoco se la había dado a los ángeles. Así se explica que cuando Jesús pronuncia su nombre, "¡María!", "ella se vuelve". ¿Qué sintió María, en su interior, al oírse llamar por su nombre de labios de Jesús? Luz y alegría, que secó sus lágrimas y abrió su inteligencia: como luego entrará Jesús en el cenáculo, "estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas donde se encontraban los discípulos" (Jn 20, 19), con pleno señorío, así ahora entra en Magdalena su palabra. Al tono y pronunciación del nombre debió acompañar la gracia interior. Solamente así se explica el cambio tan radical y repentino en el estado de ánimo de María.

"Rabunni" significa "maestro mío": el significado no variaba, si no le sucediera el sufijo pronominal; por esto, Jn 20, 16 dice simplemente que significa "maestro" y no "maestro mío". La respuesta de Jesús es una "cruz de los intérpretes" y se ha escrito mucho sobre ella, dándole diversas interpretaciones. Una de ellas ve en la advertencia "no me retengas" (el original griego, dice —en imperativo presente— "no continúes tocando" y no simplemente "no me toques",

como figura en muchas traducciones modernas), que no debe "continuar tocando" al Señor: María ya está abrazada a los pies del Señor resucitado con un gesto muy femenino (Jn 12, 3 y Lc 7,38), similar al de las mujeres en Mateo 28,9 y se le dice que no es momento de "retener" al Señor: buena parte de los intérpretes opina que María comete un error, creyendo que todo es como antes de la pasión y quiere quedarse a sus pies. Pero el Señor la corrige y le advierte que no es el momento de quedarse junto a él, sino de ir "donde mis hermanos y decirles: subo a mi Padre" (Jn 20,17). Según esta opinión, de las dos frases ("todavía no he subido" y "vete donde mis hermanos"), la primera frase sale al paso de una objeción de la Magdalena diciéndole que, como aún no ha subido visiblemente al Padre, no es momento para esas efusiones como las que tenía antes de la pasión; la segunda es la causa de que no deba "retenerlo", porque ahora tiene que cumplir una "misión".

En realidad, durante todo el período de las apariciones del Señor a los suyos, durante los cuarenta días que, según Lucas, median entre la resurrección y la ascensión visible del Señor —antes de la venida del Espíritu prometido—, existe una cierta distancia entre el Señor resucitado y sus discípulos y se echa de menos la familiaridad e intimidad que caracterizaban las relaciones tan humanas de Jesús con los suyos. Siempre se nota, mezclado con el reconocimiento, "miedo y temor" (Lc 24, 37), "duda" (v. 38), alegría que no acaba de creer (v. 41) y un reparo sensible en reanudar una conversación con él como la que teman antes de la pasión (Jn 21, 12), un guardar distancias, a pesar de los gestos de Jesús que más podían provocar su confianza (ibid.), como el pedirles de comer (Lc 24, 41-43) o prepararles la comida (Jn 21, 9).

Según esto, los discípulos necesitaban como un período de "prueba"; o mejor, de aceptación de la nueva realidad o de la nueva vida de Cristo resucitado y subido visiblemente al cielo, después de la venida del Espíritu, distinta de la vida "según la carne". Como Pablo en 2 Corintios 5,16, ellos debían renunciar a seguir conociendo a Cristo "según la carne" y pasar a conocerlo "según el Espíritu".

Algunos autores dicen que el "todavía no he subido al Padre" se refiere a la exaltación invisible y no a la ascensión visible. Pero, además de que se podía preguntar dónde estaba Cristo resucitado antes de llegar al Padre, Juan usa el mismo verbo griego aquí y en 6, 32; en este último texto ("Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes") ciertamente se refiere a la ascensión visible ("cuando veáis") y no a la exaltación invisible que tuvo lugar inmediatamente después de la resurrección, hecho que —como la misma ascensión invisible— no tuvo ningún testigo.

Antes de la Ascensión visible no puede comenzar la vida del Señor con los suyos que sea "según el Espíritu" ("Así es como actúa el Señor, que es Espíritu", como dice 2 Cor 3, 18): el Señor es un resucitado y, respecto del Padre, está "sentado a su derecha"; pero respecto de los suyos y para sus ojos incrédulos (Jn 20, 27), aún vive "según la carne". Antes de la Ascensión visible los discípulos fluctúan entre la fe y la incredulidad, porque todavía no han recibido la plenitud del Espíritu Santo. Hay, pues, un paralelismo entre los oyentes del discurso de Cafarnaúm sobre el "pan de vida" Juan 6, 61: "sabiendo Jesús que sus discípulos murmuraban, les dijo: el Espíritu es el que da la vida; la carne no sirve para nada") y los discípulos antes de la ascensión visible y la venida del Espíritu Santo "dentro de pocos días" (Hech 1,5).

Todas las apariciones del Señor a los suyos, antes de la ascensión visible y la venida del Espíritu el día de Pentecostés, tienen como "objetivo pedagógico" convencerlos de que "la carne no sirve para nada" y que "el Espíritu es el que da vida" Jn 6, 63). Deben comprender, como luego Pablo, que "si conocemos a Cristo según la carne (antes de la ascensión visible), ya no lo conocemos así (después de la misma y de la venida sensible del Espíritu, diez días después; 2 Cor 5,16)". Pablo había conocido a Cristo "según la carne" camino a Damasco, pues esta aparición no difiere en nada de las apariciones a los discípulos de la ascensión visible y de Pentecostés. Por eso, en la enumeración que hace de todas las apariciones del Señor, habla de que "se apareció a Cefas y

luego a los Doce y a más de quinientos hermanos y a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo. En todos estos casos, usa el mismo verbo griego, sin poner ninguna diferencia entre la experiencia de los demás y la propia. De todo esto sigue que nuestra experiencia del Señor resucitado en la Iglesia, llena del Espíritu, es la misma que la de los Doce después de la ascensión visible y Pentecostés y no la de estos antes y durante su vida mortal. Con esto no perdemos nada, porque esta última experiencia es "según la carne" y no "según el espíritu" y es "el Espíritu el que da vida".

Saber perseverar en la petición

La oración de petición es una oración del que sabe esperar, porque es una oración de fe. Esto está claro al oír a Jesús comparar la actitud de quien hace este tipo de oración con la del que tiene una angustia o un apuro cualquiera. Está también claro cuando lo vemos actuar, cuando vemos cómo sus milagros responden a una petición que se le dirige.

En una homilía sobre la actitud perseverante de María Magdalena ante la tumba vacía (Segunda lectura de la fiesta de María Magdalena), dice san Gregorio Magno: "María Magdalena llegó al sepulcro y no encontró el cuerpo del Señor. Creyó que alguien se lo había llevado y así lo comunicó a los discípulos. Y dice el Evangelio acerca de estos: los discípulos se volvieron a su casa. Y añade a continuación: María se había quedado fuera, llorando junto al sepulcro.

Lo que hay que considerar en estos hechos es la intensidad del amor que ardía en el corazón de aquella mujer que no se apartaba del sepulcro, aunque los discípulos se habían marchado de allí. Buscaba al que no había hallado, lo buscaba llorando; y, encendida en el fuego de su amor, ardía en deseos de aquel a quien pensaba que se lo habían llevado. Por eso fue la única en verlo entonces, porque se había quedado buscándolo, pues lo que da fuerzas a las buenas obras es la perseverancia en ellas, tal cual lo afirma la voz de aquel que es la verdad en persona: 'el que persevere hasta el fin, se salvará'. Primero lo buscó, sin encontrarlo. Perseveró luego en la búsqueda, y así fue como lo encontró: con la dilación, iba aumentando su deseo; y este deseo, aumentado, le valió hallar lo que buscaba.

Los santos deseos, en efecto, aumentan con la dilación. Si la dilación los enfría, es porque no son —o no eran— verdaderos deseos. Todo aquel que ha sido capaz de llegar a la verdad es porque ha sentido la fuerza de este amor. Por eso dice David: 'Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?'. Idénticos sentimientos expresa la Iglesia cuando dice, en el Cantar de los Cantares, 'desfallezco de amor'. Y también: 'Mi alma se derrite'.

Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Se le pregunta la causa de su dolor con la finalidad de aumentar su deseo, ya que, al recordarle a quién busca, se enciende con más fuerza el fuego de su amor." "Con la dilación, iba aumentando su deseo", nos dice san Gregorio Magno. ¿Nos sucede así a nosotros, cuando deseamos algo bueno —para nosotros mismos o para otros, a quienes queremos como a nosotros mismos— y lo pedimos a quien puede dárnoslo? ¿O más bien la dilación en obtener una respuesta de aquel a quien confiadamente acudimos nos enfría el deseo y terminamos por dejar de pedir?

"Si la dilación nos enfría, no son verdaderos deseos", nos vuelve a decir san Gregorio Magno. Pero ¿qué hacer cuando el tiempo pasa y no encontramos respuesta a nuestra petición? A María "se le pregunta la causa de su dolor, con la finalidad de aumentar su deseo", nos dice san Gregorio; a nosotros se nos retrasa el responder a nuestra petición, para que aumente —y no para que disminuya— nuestro deseo. ¿Qué hacer en el caso-límite, cuando ya no es posible que sea oída nuestra petición? Por ejemplo, cuando ya se ha muerto la persona por cuya salud rogábamos o cuando ya ha tomado una decisión irreversible. Esta es la prueba definitiva de nuestro amor a Dios, que debe ser mayor que nuestro amor a cualquier creatura: en el caso-límite, debemos creer que lo que él ha dispuesto es lo mejor. Es también la ocasión de que confiemos a Dios "todas nuestras preocupaciones", como dice 1 Pedro 5, 7, pues él cuida de nosotros y sabe mejor que nosotros qué es lo que más nos conviene. Este es también el momento de mostrar, con hechos y no con meras palabras, que "él lo es todo. Él es grande sobre todas sus obras" (Eclo 43, 27-28) y que no podemos hacer prevalecer nuestros mejores deseos respecto de su voluntad santísima.

El ejemplo más claro nos lo da el Señor en el huerto, cuando dice, desde el fondo de su corazón angustiado: "Padre, si es posible, que pase de mí esta copa; pero no se haga lo que yo quiero —y

pido—, sino como quieras tú" (Mt 26, 39; oración que, según este evangelista, repite tres veces; y Marcos habla de una hora de oración continua).

La Carta a los hebreos nos dice que el Señor, "habiendo ofrecido ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado" (Heb 5, 7). ¿Cómo fue escuchado? No librándolo de la muerte, para la que se había encarnado, sino arrancándolo de su poder (Hech 2, 24-31) y convirtiendo toda su pena en gloria.

El sepulcro vacío (EE 302; Jn 20, 1-10)

El relato de Juan 20,1-10 del descubrimiento del sepulcro vacío tiene el carácter, a la vez, de una gran simplicidad y, literalmente, de una gran complejidad: simplicidad en la evocación de los hechos relatados con viveza y complejidad de una tradición en la que la exégesis discierne diversos niveles e integración sucesiva de perspectivas muy diversas.

El punto de partida del relato joanino es una tradición aparentemente muy antigua que coincide, en lo esencial, con la tradición sinóptica y que, sin embargo, se distingue de ella en más de un rasgo. Como los sinópticos, el cuarto Evangelio atestigua la venida de por lo menos María Magdalena al sepulcro de Jesús desde muy temprano el primer día de la semana; el descubrimiento de la piedra quitada del sepulcro y, finalmente, la comunicación del hecho del sepulcro vacío a los discípulos y, sobre todo, a Pedro.

A esto se agregan algunas afinidades del vocabulario, como la expresión "el primer día de la semana" (v. 1), común a los tres evangelistas (Marcos, Lucas, Juan); la mención del sepulcro vacío, común a los cuatro evangelistas; y lo que llama más la atención es que a diferencia de Mateo y Marcos, pero como Lucas, Juan no haya mencionado, cuando la sepultura, la piedra del sepulcro. Lo mismo digamos de la venida de las mujeres al sepulcro, porque Juan, a diferencia de los sinópticos, no las había tenido en cuenta cuando la sepultura de Jesús.

La corrida de María Magdalena en busca de Pedro para anunciarle el hecho del sepulcro vacío representa una muy antigua tradición: los cuatro Evangelios atestiguan no solamente el papel de las mujeres —y sobre todo de María— la mañana de Pascua, sino también el lugar muy particular de Pedro en el nacimiento de la fe pascual.

Lucas 24, 22-24 atestigua que las mujeres fueron a informar a los discípulos del hecho de la tumba vacía y certifica que algunos de ellos han ido al sepulcro "y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho". La autenticidad de este último versículo ha sido contestada por quienes ven en él una interpolación del texto de Juan 20, 3-7, con quien sin duda presenta innegables afinidades. Con todo, la ausencia de todo significado teológico, así como el laconismo de esta noticia, juegan en favor de su autenticidad.

Al anuncio de María, Pedro sale, viene al sepulcro y "entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo y el sudario que cubrió su cabeza, no junto a las vendas, sino plegado en un lugar aparte" (v. 6 y 7). Es una verdadera constatación que no solamente autentica el testimonio de María sobre el sepulcro vacio, sino que también excluye como imposible —si se tiene en cuenta la presencia y disposición de los lienzos funerarios— la hipótesis fraguada por María de que el cuerpo hubiera sido quitado por quienquiera que fuere, incluido el jardinero.

Se percibe en esta hipótesis el punto polémico: testimonio de que en este estadio de la tradición se pudo haber querido responder a los ataques de quienes querían acusar a los discípulos de Cristo, de haber robado el cuerpo o jugado cualquier superchería. No hay razones para dudar de la verdad histórica del hallazgo de la tumba vacía; se entiende, que sean razones serias. Ante todo por el hecho de que se basa en el testimonio de unas mujeres. Un testimonio femenino no era, en aquel entonces, aceptable por sí mismo (Lc 24,11: "todas estas palabras les parecían desatinos") y los discípulos son unánimes en someterlo, de una manera u otra, al control sobre todo de Pedro. No se ve el motivo por el cual la comunidad cristiana se hubiera creado esta dificultad si la realidad no se la imponía. Por lo demás, la polémica con los adversarios del cristianismo parece no haber versado sobre el desnudo hecho sino sobre la interpretación del mismo. Los adversarios de los cristianos en la antigüedad jamás han contestado el mero hecho, cuya afirmación permanece como constante invariable a través de la variedad de la tradición pascual. Esta afirmación pertenece, sin contestación, a la capa más antigua de la tradición.

El relato joanino contiene un dato que le es propio: la presencia al lado de Pedro de "otro discípulo" (v. 3). Es verdad que se encuentra ya sugerido en Lucas 24, 24 en términos vagos: "fueron también algunos de los nuestros al sepulcro". En Juan —como es el caso respecto de las mujeres, de las que nombra sobre todo a María—, este dato se individualiza con la presencia junto a Pedro de un discípulo determinado.

La presentación de este se hace particularmente insistente, indicando una vez que se trata de "otro discípulo" y otra vez que se trata de "el discípulo que Jesús amaba" (Jn 18,15; 13, 23; 19, 26; 21, 7-20). Diversas explicaciones se han dado del uso de las dos fórmulas en Jn 20, 2: como el relato menciona cuatro veces a "el otro discípulo", se puede pensar que el evangelista ha querido, la primera vez, identificarlo expresamente con "el discípulo a quien Jesús quería" (v. 2); aquel que en la última cena "se recostaba sobre el pecho de Jesús" para preguntarle (Jn 13, 23-25; cf. 21, 20) y el que se encontraba en el Calvario junto a su Madre (19, 26) y que, cuando la pesca milagrosa, lo reconoció como "el Señor" (21, 7).

Como en todas estas escenas —y también en el palacio del sumo sacerdote (18, 15)— a este "otro discípulo" se lo asocia con Pedro. Es a los dos que recurre María según Jn 20, 2: "llega donde Simón Pedro y donde el otro discípulo a quien Jesús amaba". Pedro, pues, y "el otro discípulo", alertados por María, "salieron y se dirigían al sepulcro": asombra el imperfecto "se dirigían" después del pasado "salieron". El mismo cambio de los tiempos se encuentra en 4,30 a propósito de los samaritanos que van al pozo de Jacob. Este imperfecto es descriptivo: capta la acción en su desarrollo. "Corrían los dos juntos" (Jn 20, 4), estimulados por la inquietud y como empujados —como María de Magdala— por el amor y la veneración. ¿Por qué dos discípulos? Es posible que el motivo sea doble: el motivo polémico —señalado más arriba— y el motivo eclesial. En el plano polémico, la presencia al menos de dos testigos era una exigencia de la ley judía. Con todo prevalece en el relato joanino el motivo eclesial de mostrar a la comunidad cristiana el papel que juegan, ya desde el origen de la fe pascual, no sólo Pedro sino también el discípulo a quien Jesús amaba.

"El otro discípulo corrió por delante más rápido que Pedro, y llegó primero al sepulcro. Se inclinó y vio las vendas en el suelo; pero no entró. Llega también Pedro siguiéndolo, entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo y el sudario" (Jn 20, 4-7): el orden de las palabras y —como en la escena del lavado de los pies Un 13, 4 s.)— la alternancia de los tiempos de verbo ponen de manifiesto el movimiento mismo de la vida. Pero la atención de Juan se centra sobre el comportamiento del discípulo a quien Jesús amaba: él es el que ha llegado primero.

¿Por qué se le adelanta a Pedro? ¿Porque es más joven y más listo? Algunos lo piensan así, pero pensamos que la explicación está en que es "el discípulo a quien Jesús amaba" y puede ser que a él haya que ver en el discípulo que primero, con Andrés, se ha puesto a seguir al Cordero de Dios (Jn 1, 37; 13, 23-25…).

Llegado el primero, constata, de un golpe de vista, que las vendas estaban en el suelo. Con todo, no entra hasta que no llega Pedro y después de este; aunque el evangelista vuelve a repetir (v. 8) que es "el que habla llegado primero al sepulcro".

¿Por qué esta deferencia respecto de Pedro? ¿Por respeto ante el rango preferente de Pedro en la comunidad? Sin duda; pero puede que haya que ver en esto un rasgo de la tradición de la que es testigo Lc 24.12, que menciona sólo a Pedro en la escena de la carrera hacia el sepulcro. Así, en el respeto de la dignidad de Pedro y del dato tradicional, el relato joanino pone de relieve el mérito —o mejor, el privilegio— del discípulo a quien Jesús amaba: para las Iglesias joaninas a las que se dirigía este Evangelio, esto tenía un particular interés.

El discípulo a quien Jesús amaba, una vez dentro del sepulcro, "vio" lo que estaba por ver Pedro y lo que él mismo ya había observado: la presencia de las vendas, el orden que reinaba en el sepulcro, que excluían la hipótesis de un robo del cuerpo. Y "creyó". Algunos dicen que "creyó" en las palabras de la Magdalena; pero esta había dicho no sólo que el sepulcro estaba vacío, sino también que "se han llevado al Señor". Por eso esta interpretación no es posible. Además desconoce la fuerza que para Juan tiene el "ver y creer". Y finalmente, debilita totalmente el testimonio del discípulo a quien Jesús amaba, que aquí lo da de su fe pascual.

¿Y qué con Pedro? El Evangelio no dice nada. Lucas 24, 12 nos lo muestra volviendo "a su casa, asombrado por lo sucedido". Algunos exégetas dicen que en el pensamiento —no en escrito— del evangelista, es obvio que también creyó: se lo podría deducir del plural que luego se usa, al decir que "aún no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar". A otros, en cambio, les parece más probable que Juan, en su apología del discípulo a quien Jesús amaba, exalta la prontitud de su fe comparándola con la lentitud de Pedro: como ha llegado el primero al sepulcro, también accede el primero a la fe pascual. Tal vez haya que decir que Juan no habla de Pedro, sino de lo que él sintió en su corazón. O de que conociendo las dudas de Pedro, no quiso hablar de ellas, contraponiéndolas a su fe pascual.

El evangelista añade que "no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar": se vuelve a encontrar —como en el v. 2— el tema de la inteligencia humana, incapaz —dejada a sí misma— de penetrar los misterios divinos. Al hablar de la Escritura en general —sin citar ningún pasaje concreto— el evangelista quiere señalar la falta de preparación de los discípulos para la revelación pascual: si el discípulo a quien Jesús amaba ha creído es porque ha visto "el sepulcro vacío y las vendas en el suelo y el sudario que cubrió su cabeza, no junto a las vendas, sino plegado en un lugar aparte" (Jn 20,6-7). En un estadio anterior de la tradición esta alusión a la ignorancia de la Escritura podía servir para explicar la perplejidad de Pedro. En el actual Evangelio la frase se aplica a los dos discípulos y no carece de significado.

Para captar su alcance hay que situar el pasaje en el conjunto del capítulo 20, que forma un todo, dominado precisamente por la fórmula joanina de "ver y creer", que no concluye únicamente este episodio de la tumba vacía (v. 8: "vio y creyó"), sino que, en orden inverso, concluye el episodio de la incredulidad de Tomás: "Porque has visto, has creído. Dichosos los que no han visto y han creído" (v. 29).

A pesar de su aparente oposición, estas dos fórmulas tienen de común el contraste con las dos escenas intermedias (la aparición a María Magdalena y aquella a los discípulos), en las que se "ve al Señor".

En la "bienaventuranza" de 20, 29, el hombre es proclamado bienaventurado en la medida en que crea en el Señor resucitado sin haberlo visto con sus ojos, apoyado en la fe de testigos autorizados. En la escena de la tumba vacía, el discípulo a quien Jesús amaba ha "visto" ciertamente la tumba vacía, las vendas y el sudario y tuvo la gracia y el mérito de ser el primero en comprender su "lenguaje". Su intuición, rápida como el relámpago, le ha revelado que el Señor vivía. Es su gloria. Con todo, la observación del v. 9 pretende subrayar que si los discípulos hubieran comprendido las Escrituras, Juan habría creído sin tener necesidad de constatar lo que constató.

Así se nos remite, en estos dos episodios simétricos, a las dos fuentes esenciales de la fe pascual: la Escritura, que nos revela el plan de Dios, y el testimonio apostólico, que fundado sobre la experiencia de la tumba vacía y de las apariciones, testimonia la realización del plan de Dios Padre en Jesucristo, Hijo de Dios.

Aun fundándose sobre la experiencia de la tumba vacía y de las apariciones, la fe pascual no alcanza su plenitud sino cuando termina y se perfecciona en la inteligencia del designio de Dios, revelado en la Escritura.

Por eso las más antiguas profesiones de la fe cristiana contienen esta cláusula: "según las Escrituras" (1 Cor 15, 3). El mismo Jesús, en la ruta de Emaús, "empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó (a los dos discípulos que Iban camino hacia Emaús) lo que habla sobre él en todas las Escrituras".

Esta Inteligencia del designio divino anticipa desde un comienzo la intuición del discípulo a quien Jesús amaba: para él, sin haber visto aún al Señor, el plan de Dios se le revela y se realiza en la plenitud de la fe.

Una característica notable del texto del "sepulcro vacío" es la mención del discípulo a quien Jesús amaba. Al introducir esta figura, Juan parece crear un contraste entre él y Pedro. Sin embargo, de aquí no se deduce que haya tenido la Intención de rebajar a Pedro, como si afirmase que este no ha creído. Más bien ha querido poner de relieve el hecho de que el amor entraña una singular facultad de intuición, tanto en 20, 8 como en 21, 4. 7, cuando el discípulo a quien Jesús amaba reconoce inmediatamente al Señor en el desconocido de la orilla.

Tampoco se trata de negar la primada que tiene Pedro entre los demás discipulos, que se encuentra afirmada en la tradición más antigua y que no tiene por qué ser afirmada aquí —aunque algunos ven en la actitud del discípulo a quien Jesús amaba, al dejarlo pasar primero, una afirmación Implícita de esta primacía—; sino que se trata de mostrar que hay una primacía también en el orden del amor.

El discípulo amado es el discípulo que sigue a Jesús y que lo conoce, pero que, sobre todo, siente un especial amor por él. A los ojos del amor, las vendas dobladas y colocadas aparte del sudarlo —que estaba doblado en otro lugar— se convierten en ocasión de creer. No se trata de una constatación ordinaria, sino de un ver que es un comprender y que, por esto, es preámbulo de la fe auténtica.

Es preciso mantener los valores respectivos de ambos, cada cual en su orden: el uno en el orden de la fe y respecto de los demás discípulos, de los cuales Pedro es "cabeza"; el otro, en el orden del amor y de Jesús respecto del discípulo a quien aquel amaba.

Los Discípulos de Emaús (EE 303; Lc 24, 13-35)

La aparición de Jesús resucitado a los discípulos de Emaús, larga mente relatada en el capítulo 24 de Lucas, es una de las páginas más bellas de este Evangelio y también de profundo contenido doctrinal. Para explicitar esto se debe considerar el género literario y su significado doctrinal.

En cuanto al género literario de la perícopa, esta no pretende hacer una apología de la fe cristiana demostrando lo bien fundada de la misma. Es una historia, pero una historia edificante: el relator no se propone Informar al lector, dirigiéndose a su Inteligencia, sino que quiere al mismo tiempo sensibilizar al lector, dirigiéndose a su corazón. En su género es una obra maestra, pues el autor tiene el talento de hacernos sentir lo que los peregrinos sienten; Lucas escribe como historiador; pero sobre todo, como evangelista, como misionero. Hace historia, pero su historia quiere edificar: no le basta hacernos conocer el mensaje pascual, sino que quiere hacérnoslo penetrar en el corazón. Lucas es el único en recordar esta aparición de Jesús Resucitado a Cleofás y a su compañero, camino de Emaús. Es verdad que en el final deutero-canónico de Marcos hay una alusión (Mc 16,12), pero es un resumen tardío del relato de Lucas, que no puede pues corroborarlo.

Este silencio de los otros testimonios apostólicos se explica porque ellos se preocupan de las tradiciones apostólicas: la Iglesia primitiva mira a los apóstoles como testigos de la resurrección de Jesús. La fe de la Iglesia primitiva no se funda sobre el testimonio ni de las mujeres ni de los discípulos (como grupo más amplio que el de los apóstoles). Mientras que Lucas se caracteriza precisamente por el interés que pone en las otras tradiciones no apostólicas: es el único que nos relata la misión de los 72 discípulos (10, 1 ss.) y nos da otras informaciones, como sobre el origen del grupo de las mujeres (8,1-3).

El Evangelio de la infancia nos evoca dos veces el testimonio personal de la Madre de Jesús (2, 19. 51). Lucas tiene informaciones precisas sobre el diácono Felipe (Hech 8, 5-40); en Hechos 21,8 recuerda la hospitalidad que les dio Felipe en Cesarea y en 21, 16 que se hospedaron en la casa de un cierto Mnasón, un chipriota, antiguo discípulo. La historia de Cleofás y de su compañero forma parte de una serie de informaciones que Lucas —a fuerza de historiador, pero siempre con una intención teológica— recaba de testigos secundarios y que, aunque no se las pueda confirmar con testimonios apostólicos, tienen garantía de autenticidad. El significado doctrinal —o teológico— de este relato lucano. ¿Querrá simplemente hacernos sentir lo que la resurrección de Jesús significó para sus discípulos —que lo amaban—, haciéndonos partícipes de su emoción, cuando se volvieron a encontrar en presencia del Maestro después de verlo morir en cruz de un modo infamante?

Hay algo más en esta historia que explica el lugar de excepción que tiene en el Evangelio de Lucas: no es sin una intención teológica que hace de este episodio, largamente expuesto, el centro del capítulo que este evangelista dedica a la resurrección del Señor. Esta intención teológica no es apologética: el relator no trata de darnos una nueva prueba de la resurrección y de su realidad tangible. Además, el acento no está puesto sobre la misma aparición del Señor: el relato converge hacia el reconocimiento del Señor resucitado, que tiene lugar precisamente cuando el Señor desaparece y la historia se acaba.

He aquí los versículos en que se llega al paroxismo de la emoción y a la vez todo termina: "Y sucedió que cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el Señor el pan, lo partió y se los iba dando. Entonces se le abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado" (Lc 24, 30-31). En realidad, el relato no termina aquí. Los discípulos recuerdan que: "Estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras; y levantándose al momento se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los

Once y a los que estaban con ellos y contaron lo que había pasado en el camino y cómo lo habían conocido en la fracción del pan" (v. 32-35).

La historia alcanza su cima cuando los discípulos reconocen a Jesús en el gesto que hace, fraccionando el pan: y esta frase se vuelve a repetir en el último versículo. Es, pues, manifiesta la insistencia de Lucas y es difícil pensar que no tenga un significado teológico; para alcanzarlo es menester comenzar por asegurarse del sentido que se ha de dar a la frase "fracción del pan". Los exégetas no están todos de acuerdo: para unos Jesús realmente ha reiterado el rito eucarístico en Emaús; otros, por el contrario, dicen que la expresión "fracción del pan" era corriente en Palestina para caracterizar el comienzo de toda comida.

Planteada así, la cuestión es insoluble, porque se procede como si la frase saliera de la boca de Cleofás y su compañero. Pero el relato que estamos escuchando no ha sido escrito por un judío palestino y dirigido a otros judíos palestinos, sino por Lucas, un griego que escribe para otros griegos. La expresión "fracción del pan" es empleada por el mismo Lucas en Hechos 2, 42, donde dice que los de la primera comunidad cristiana "acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones". Este texto quiere caracterizar la vida cristiana de los primeros fieles y, en él, la "fracción del pan" no puede entenderse de una comida ordinaria, aun la hecha en común: se trata de un acto religioso, mencionado como tal entre otros actos religiosos. Por otra parte, aunque entre los judíos la expresión designa el rito mediante el cual se comenzaba una comida, jamás designa la comida en su totalidad. Hablando de la "fracción del pan" como un rito que se basta a sí mismo y que caracteriza su vida religiosa, los cristianos no podían sino significar un uso que les era particular. Podemos identificar este uso con certeza, refiriéndolo a la antigua fórmula litúrgica que se nos ha conservado en los relatos de la cena (Mt 26, 26; Me 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 10, 16; 11, 24): la víspera de su pasión Jesús, habiendo tomado pan en sus manos, lo ha partido y les ha encomendado a los apóstoles realizar el mismo rito en su memoria. Acudir "asiduamente a la fracción del pan" no podía significar, incluso para los cristianos del medio palestino, sino la celebración cristiana del misterio eucarístico. La cosa resulta aún más clara para los cristianos de origen griego, para quienes Lucas escribe con conocimiento de su manera de hablar. Estos cristianos no podían soñar con un rito judío que no conocían; para ellos, la "fracción del pan" no podía significar sino la eucaristía.

El capítulo 20 de los Hechos nos muestra a los cristianos de Troas "el primer día de la semana reunidos para la fracción del pan" (v. 7), en una reunión cuya solemnidad estaba señalada por la profusión de lámparas (v. 8): evidentemente que se trata de un acto de culto cristiano, designado según la expresión tradicional que se emplea en el momento más solemne de la reunión, cuando se recuerda el gesto y las palabras de Jesús en la cena. En Hechos 2, 46, Lucas dice que los cristianos "acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu partían el pan por las casas". Lucas evoca aquí, al mismo tiempo, la participación en las liturgias judías y la participación en un acto cultual específicamente cristiano, que evidentemente no se realizaba en el templo sino en una casa particular. También en Hechos 27, 35 hay que reconocer una celebración eucarística en "la fracción del pan" por Pablo, en el momento de su naufragio en Malta, o sea, un rito que interesa para la salvación de sus compañeros de viaje (v. 35).

Así pues, si se tiene en cuenta el vocabulario de Lucas y lo que este podía significar para los cristianos del primer siglo que vivían en el mundo griego, hay que pensar que los discípulos de Emaús reconocieron al Señor cuando celebraba la eucaristía. Es sobre este dato, repetido dos veces, que Lucas quiere llamar la atención de sus lectores y debemos suponer que lo ha hecho conscientemente.

En el capítulo 8 de los Hechos, el evangelista Lucas nos cuenta la historia del eunuco etíope en un relato cuya estructura se parece extraordinariamente a la de la historia de Emaús. Veamos las

coincidencias: Lucas 24, 13 ss, pone en escena a dos discípulos que se encaminan de Jerusalén a Emaús. “Los dos discípulos conversan sobre los acontecimientos recientes”. En Hechos 8, 26 ss, Lucas presenta a Felipe, enviado por el ángel del Señor a la ruta que desciende de Jerusalén a Gaza y después pone en escena a un eunuco que sigue esa ruta. “El eunuco lee Isaías”. Lucas 24, 15 ss: Jesús alcanza a los dos discípulos y los interroga. “Los discípulos le cuentan los acontecimientos que los turban”. “Jesús les explica las Escrituras que les dan sentido a esos acontecimientos”. “Los discípulos invitan a Jesús a quedarse con ellos”. “Jesús parte el pan; los discípulos reconocen este signo, pero él desaparece”. “Todavía conmovidos, los discípulos se ponen nuevamente en camino”.

Hechos 8, 30 ss. “Inspirado por el Espíritu, Felipe alcanza al carro e interroga al eunuco”. “El eunuco le pide explicaciones sobre el texto de Isaías”. “Felipe aclara la profecía de Isaías, anunciándole lo que concierne a Jesús”. “El eunuco pide el bautismo”. “Felipe bautiza al eunuco y enseguida desaparece, llevado por el Espíritu”. “El eunuco prosigue su camino, lleno de alegría”.

La historia del eunuco etíope es la historia de su bautismo: todo el relato conduce al bautismo, de modo que una vez bautizado Felipe puede desaparecer. La explicación de las Escrituras ocupa en él un gran lugar (vv. 31-35); pero esta explicación, por importante que sea, no es sino una preparación al bautismo, término y cumbre de la perícopa.

En la historia de los discípulos de Emaús también la explicación de las Escrituras juega un gran papel y Lucas le atribuye gran importancia. No es por nada que él recuerda esta lección de exégesis inmediatamente después de la desaparición de Jesús (v. 32); ni es por nada que retoma la misma lección en el relato de la aparición de Jesús a los apóstoles (v. 44-48) y que luego le dé un lugar tan grande en los resúmenes de la predicación apostólica —o kerigmas— que ha conservado en los Hechos de los Apóstoles.

Pero esta explicación de las Escrituras no es sino una preparación: en el caso de los discípulos de Emaús tiene por objeto darles las disposiciones a la fe que les van a permitir luego reconocer finalmente al Señor. Esta explicación, con todo, no basta para provocar este reconocimiento, pues hace falta además el sacramento de la fracción del pan. Además de la salvación que se alcanza mediante el testimonio de las Escrituras, se requiere la salvación que se opera en el sacramento. Vemos así descubrirse, poco a poco, la profunda significación de la historia de los peregrinos de Emaús. No se trata meramente de una historia edificante: en el pensamiento del evangelista esta historia implica una enseñanza teológica que nos conviene captar en toda su profundidad.

Las Escrituras nos conducen a Cristo: todas ellas dan testimonio de que Jesús, muerto y resucitado, es verdaderamente el Mesías anunciado por los profetas. Ellas, además, preparan el reconocimiento de Cristo vivo y presente. Pero para reconocerlo debe establecerse el contacto y el gran medio para esto es la fracción del pan. Las Escrituras dan testimonio de Cristo resucitado; pero es la Eucaristía la que da a los creyentes el mismo Cristo resucitado, vivo y presente. Así que para los cristianos la eucaristía es el gran signo de la resurrección del Señor, el signo en el que reconocen que el Señor está vivo y resucitado. Nos hemos habituado a la idea de que la eucaristía es el memorial de la pasión del Salvador y lo es en efecto. Pero sería reducir su significado no ver en ella sino la pasión sin ver a la vez la resurrección. Para los primeros cristianos, muerte y resurrección constituían un único misterio, inseparable además de su tercer momento: la parusía o venida definitiva del Señor. Nuestra tendencia a aislar demasiado las etapas de este misterio conduce a un cierto empobrecimiento en la inteligencia que tenemos del mismo.

Pensamos en la pasión redentora del Señor, que el crucifijo nos recuerda en todas partes. Y, en el vía crucis, nuestro camino termina con la sepultura del Señor. Los primeros cristianos no separaban los misterios dolorosos de la gloria de la Pascua, ni este de su manifestación en el último día. La celebración eucarística actualiza el sacrificio de la cruz; pero también la gloriosa resurrección de aquel que vive y que nos hace participar de su vida, que tiene una orientación esencialmente escatológica: "cada vez que coméis este pan y bebéis este vino, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11, 26). La eucaristía es el memorial de la muerte de aquel que es Señor por su resurrección y cuyo advenimiento definitivo se espera. Es el signo por el cual reconocemos que Jesús, viviente y presente, ha verdaderamente resucitado. Al mismo tiempo, es el alimento que nos sostiene en nuestra espera de su venida y en nuestra esperanza que nos hace invocar: "¡Ven, Señor Jesús!" (Apoc 22, 20; 1 Cor 16, 22).

Concluyamos diciendo que Lucas, en su relato de los peregrinos de Emaús, ha profundizado para sus lectores en la inteligencia de los caminos de la fe y del reconocimiento: la palabra y el pan son las dos mesas a las que es invitado el hombre de todos los tiempos (Imitación de Cristo, Libro IV, capítulo 11, n. 4, sobre las "dos mesas"): ante todo, el Señor habrá de interpretar personalmente las Escrituras, que entonces cobran sentido. Pero aunque el corazón esté ardiendo (Lc 24, 32; 12, 49-50; Jn 20, 9), el reconocimiento no se hace sino durante la fracción del pan. "Sólo el encuentro personal con el Resucitado puede producir la plenitud de la fe".

Cristo resucitado y glorioso

En la Biblia hay una fórmula —que usa el mismo Dios— para comprometerse con un hombre individual o con un grupo o aun con todo su pueblo: le promete su asistencia, su ayuda, su protección, su presencia en el cumplimiento de la misión que le confía y le dice: "Yo estoy contigo" (Je 6,16).

Jesús resucitado hace suya esta fórmula veterotestamentaria y lo que llama la atención es la inmensidad de las perspectivas que abre con su frase. En el Antiguo Testamento, Yahveh usaba la fórmula para prometer su asistencia en una acción limitada en el tiempo y en el espacio; aquí todo el límite desaparece. En virtud del sumo poder ("exusía") de Cristo (Mt 28, 18), los apóstoles son enviados al mundo entero (19: "a todas las gentes") y la asistencia, la presencia activa de Jesús es para "todos los días, hasta el fin del mundo" (ibid. 20).

El capítulo 14 de san Juan es presentado por el evangelista como la iniciación, hecha por el mismo Señor, de la vida de fe en tiempo en que él no estará con los suyos sobre la tierra como estuvo en los días de su carne mortal.

Jesús se halla en la víspera de su muerte. Él está por dejar a los suyos para volver a su Padre. La tristeza se ha apoderado de sus discípulos; la angustia, la turbación, mezcladas con una terrible desilusión. Es lo que se nota en todas las intervenciones de los discípulos: la de Pedro (13, 36), la de Tomás (14, 5), la de Felipe (14, 8), la de Judas (no el Iscariote, 14, 22). Todo parece desmoronarse, todos sus sueños se desvanecen. Partido él, ausente él, ¿qué harán?, ¿dónde irán a parar?

A estos corazones turbados Jesús les consagra no tanto un discurso, cuanto un tratamiento íntimo. Las primeras palabras de Jesús en Jn 14, 1 indican el tema de toda la conversación: "No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios, creed también en mí". Es una exhortación a la fe en la que los discípulos volverán a encontrar la paz.

Jesús añade la razón para no vacilar cuando él los haya dejado. Si se estudia el movimiento del capítulo 14, se nota un progreso en el pensamiento: Jesús explica, ante todo, que si él deja a sus discípulos es para ir al Padre. Va a prepararles un lugar. Volverá para tomarlos consigo, "para que, donde yo esté, estéis también vosotros" (14, 3). Después el pensamiento se profundiza. La promesa se hace más vecina: "dentro de poco, el mundo no me verá, pero vosotros sí me veréis" (14,19). Estas palabras parecen anunciar las manifestaciones pascuales; pero la visión del Resucitado no será del orden sensible, sino que irá acompañada de un descubrimiento de un orden espiritual interior: las relaciones de Jesús con su Padre, hasta ese momento incomprendidas por los discípulos, se les revelarán al mismo tiempo que su presencia a ellos mismos: "Aquel día comprenderéis que yo estoy con mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros" (14, 20). Los discípulos vivirán entonces una vida nueva: "Me veréis, porque yo vivo, y vosotros también viviréis" (14,19). Vivirán de Jesús presente en ellos. Un vínculo estrecho se creará entre Jesús y su discípulo. Jesús se le revelará como es: "Yo lo amaré y me manifestaré a él" (14, 21). Pero Jesús es inseparable de su Padre. También la revelación del Padre se une a la promesa de su venida: "Vendremos a él, y haremos morada en él" (14, 23). El cristiano, discípulo de Jesús, será huésped y templo de las personas divinas.

La revelación, pues, se ha profundizado, pasando de la esperanza, lejana aún (14, 3: "Volveré y os tomaré conmigo"), a la seguridad de la presencia actual del Resucitado junto a los suyos que contemplarán vivo, y luego en ellos mismos, como principio de una vida nueva (14, 20: "Yo en vosotros"). Así es como, en el momento en el cual el Maestro parece serles quitado, la separación se revela por el contrario como una condición de una presencia más íntima y más perfecta de Jesús en los suyos, de una presencia misteriosa de Cristo resucitado en su misma

ausencia. De aquí la frase que sorprende: "Si me amarais, os alegraríais de que yo me fuera al Padre" (14, 28).

El mismo problema de la presencia de Jesús resucitado se encuentra en otra escena del cuarto Evangelio: la aparición a María Magdalena junto al sepulcro vacío en la mañana de la Pascua.

Esta vez no es la incomprensión de los apóstoles la ocasión de la revelación, sino la angustia de una mujer atribulada. El evangelista describe en pocas palabras las lágrimas de María Magdalena junto al sepulcro vacío y su diálogo, primero con los ángeles (20, 12) y después con Jesús (20, 15). Muchos han notado la semejanza entre estos diálogos y los del Cantar de los Cantares (Cant 3, 1-4). La escena, entonces, gracias a esta semejanza, trasciende el caso particular y se convierte en símbolo de la Iglesia —y aun de los discípulos— en busca del Señor la mañana de la Pascua.

Pero no basta que el Señor esté presente: hay que reconocerlo. Aquí basta una palabra: "¡María!", y un cierto tono en la voz y la oveja ha reconocido a su Pastor (Jn 10, 3 s.; 10, 27, etc.). De la escena siguiente nace para nosotros una profunda enseñanza: al grito de fe y de amor sorprendido que sale del corazón de María responde esta enigmática frase: "No me toques (es decir, no me retengas), que todavía no he subido (visiblemente) al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre…" (20, 17). María se ha abrazado a los pies del Señor, pensando que el Señor había vuelto a ellos como Lázaro (Jn 12, 2), para vivir con ellos. Pero Jesús tiene una vida nueva, muy distinta de la que tuvo hasta entonces. Sólo tendrán que esperar cuarenta días —hasta su ascensión visible— para poder tener con él las muestras de intimidad espiritual, superiores a las de su vida "según la carne".

Jesús resucitado no huye de los suyos: ellos deben aún perder —durante cuarenta días—, para volver a tenerlo más plena, más perfectamente. Este es el mensaje confiado a la Magdalena: Jesús, salido vivo de la tumba, sube al Padre. Vuelve a la fuente de donde descendió a los hombres (Jn 3,13; 6, 38. 42); pero es para que, de su humanidad gloriosa, la gracia del Hijo único refluya sobre ellos. Aparta su abrazo para poder volver a ellos con una presencia mucho más íntima y para unirse más estrechamente con ellos y permanecer "en ellos" (17, 26).

María —como la Iglesia y como los discípulos— debe recibir la presencia más íntima y más verdadera del Señor, más allá de la sensibilidad, en el despojo que caracteriza la fe sobrenatural.

La manifestación a los discípulos de Emaús se asemeja a la experiencia de la Magdalena: en ambos casos, se comienza por no reconocer al Señor resucitado (falta experiencia). En ambos casos, se lo reconoce al fin: la Magdalena, por una palabra personal, íntima y los dos discípulos, por un gesto familiar: "Tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo iba dando. Entonces lo reconocieron" (Lc 24, 30-31).

Sin embargo, el relato de los discípulos de Emaús tiene dos detalles importantes. Ante todo, el largo camino durante el cual los discípulos desesperados (24, 21: "Nosotros esperábamos") no lo reconocen y parece difícil que Lucas no piense en la condición de muchos hombres frente al Resucitado. El segundo detalle es el signo mediante el cual Jesús se hace reconocer: la fracción del pan. Se discute si fue verdadera eucaristía; pero Lucas quiere, al menos, hacernos pensar en ella. Además, durante el camino la Escritura hacía "arder" sus corazones (24, 32). La Escritura nos conduce a Cristo. Es, por entero, el testimonio de que Jesús, muerto y resucitado, es el Mesías anunciado por los profetas. Prepara así a reconocer al Cristo vivo y presente. Pero para que se dé el reconocimiento se requiere además el contacto personal, para esto el gran medio es la fracción del pan.

La Escritura da testimonio de Jesús resucitado. Pero la eucaristía da al creyente el mismo Cristo resucitado, vivo y presente. Para el cristiano, la eucaristía es el más grande signo de la

resurrección del Señor; el signo en el cual puede reconocer que el Señor está vivo y (sacramentalmente) presente.

El relato de los discípulos de Emaús tiene, pues, todos los elementos de la celebración de la eucaristía: primero, la explicación de la Escritura (o palabra de Cristo); luego, la fracción del pan. Como decía la Imitación de Cristo (Libro IV, capítulo 11), "la mesa de la palabra y la mesa del sacramento".

Un rasgo común tienen el relato lucano de los discípulos de Emaús y el joanino de la manifestación a la Magdalena; ambos conducen a la comunidad de los discípulos, unidos en la fe pascual. María Magdalena es enviada a los discípulos para llevarles el mensaje de la resurrección: "He visto al Señor y me ha dicho estas palabras" (Jn 20, 18). Los discípulos de Emaús, después de reconocer al Señor… "…levantándose al momento se volvieron a Jerusalén, y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, y Ies contaron lo que había pasado en el camino, y cómo lo habían reconocido en la fracción del pan" (Lc 24, 33-35).

Los relatos evangélicos parecen querer comunicarnos e inculcarnos esta idea: es en la comunidad de los discípulos, iluminada por la fe pascual, donde el Señor está hora presente y es en ella donde hay que buscarlo y donde se revela. San Pablo, en este como en otros temas, profundiza teológicamente estas mismas verdades. En el plano comunitario y apostólico, san Pablo experimenta la presencia eficaz y soberana del Resucitado (Hech 18, 9-10). En el plano cósmico, san Pablo también experimenta la presencia del Resucitado como un fermento que obra en el mundo entero (Rom 8, 19-20): para el apóstol, no sólo las almas sino el mundo entero es objeto de la redención de Cristo (Ef 4, 10: "para llenarlo todo").

Juan 20 (EE 300, 302, 304-305)

El capítulo 20 de Juan tiene cuatro episodios que titularíamos así: "**En busca de los signos del Resucitado**". Bajo este título encontramos los episodios de María Magdalena; Jesús entre los suyos; Jesús y Tomás; y finalmente la conclusión del Evangelio.

El primer episodio (vv. 1-10) tiene como personajes a la Magdalena y, luego, a Pedro y a Juan. ¿Qué nos dice este episodio? María va con solicitud al sepulcro cuando todavía está oscuro: ve la piedra derribada; no cree, sino que inmediatamente busca una explicación natural. No logra ver el significado de lo que está sucediendo, por eso corre a avisar a Pedro y a Juan. También ellos corren. Vislumbramos aquí el anhelo de la Iglesia que busca los signos del Resucitado, sobre todo cuando se encuentra en una situación de incomodidad y no logra verlo más.

Juan ve los lienzos, pero no entra en el sepulcro por respeto a Pedro. Entran ambos, ven todo en un orden que los maravilla. Juan, intuitivo, comprende inmediatamente: son los signos del Señor. Concluye inmediatamente que no han robado al Señor (como decía María): "Vio y creyó" (Jn 20, 8). He aquí la búsqueda de los signos, tal cual la vivió la primera comunidad. Después de haber leído el trozo y reflexionando sobre estos acontecimientos, podemos preguntarnos qué significa todo esto para la Iglesia de todos los tiempos, para la comunidad eclesial cuando está en busca de los signos del Resucitado.

En la Iglesia que va en busca de los signos hay varios temperamentos, distintas mentalidades: está el afecto de María, la intuición de Juan, la maciza lentitud de Pedro. Se trata de tipos diversos, de distintas familias de espíritus que buscan los signos de la presencia del Señor. Pero todos, si están verdaderamente en la Iglesia, tienen en común el anhelo de la presencia de Jesús entre nosotros. Existen, pues, en la Iglesia, distintos dones espirituales de los cuales se originan distintas disposiciones. Algunos son más rápidos, otros más lentos. En todo caso, todos se ayudan mutuamente, respetándose recíprocamente, para buscar juntos los signos de la presencia de Dios y comunicárselos a pesar de la diversidad de las reacciones ante el sepulcro.

En este episodio encontramos el ejemplo de una colaboración en la diversidad: cada uno le comunica al otro ese poco que ha visto y juntos reconstruyen la orientación de la existencia cristiana, allí donde los signos de la presencia del Señor, ante las graves dificultades o las situaciones desconcertantes, parecen haber desaparecido. Si en la Iglesia primitiva la Magdalena no hubiera obrado como obró, comunicando lo que sabía, y si no se hubieran ayudado el uno al otro, el sepulcro habría quedado allí y nadie habría ido: la resurrección de Jesús hubiera sido inútil. Solamente la búsqueda común y la ayuda de los unos a los otros llevan finalmente a volverse a encontrar juntos, reunidos en el reconocimiento de los signos del Señor.

El segundo episodio (v. 11-18) nos hace contemplar a María Magdalena que gradualmente reconoce a Jesús. María Magdalena aparece como el personaje más dedicado a la búsqueda de los signos y, por medio de los signos, de la presencia misma del Señor. Aunque es la menos iluminada, sin embargo, es la que tiene más afecto. Según la narración de Juan, es la primera persona a la que el Señor le va al encuentro, de tal manera que entre la afectividad de Magdalena, la intuición del discípulo y la lentitud de Pedro, la cualidad de María Magdalena parece ser la preferida y la que merece la primera manifestación del Resucitado.

"¿Qué buscáis?", les había preguntado Jesús a los primeros discípulos (Jn 1, 38); y ahora a la Magdalena: "¿Por qué lloras? ¿A quién buscas?". Jesús la interroga partiendo de la situación en que se encuentra para iluminarla sobre lo que debe comprender por sí misma; luego, se manifiesta.

¿Por qué Juan nos presenta este reconocimiento gradual de la Magdalena, que no reconoce inmediatamente al Señor, sino que lo reconoce después? Se pueden dar explicaciones psicológicas; pero la enseñanza que Juan nos quiere dar es semejante a la que nos da Lucas en el episodio de los discípulos de Emaús: el Señor resucitado quiere suscitar en la Iglesia la fe como primer valor.

Gradualmente, pacientemente, acercándose al corazón, él abre los ánimos a la confianza, de la que después nace la posibilidad de reconocerlo. Examinándonos a nosotros mismos, siguiendo esta narración de la aparición de Jesús a la Magdalena, podemos decir que también nosotros, por la fe, debemos estar seguros de tener cerca al Señor y que basta abrir los ojos para reconocerlo en la situación presente, en donde el Señor ha prolongado y ha extendido su encarnación. A menudo nos decimos: si las cosas fueran distintas, si fuera más inteligente, si tuviera más tiempo para orar, si tuviera otro carácter, si tuviera otra situación de comunidad. Pero Juan nos dice: allí donde estés, el Señor está contigo y tú puedes activamente reconocerlo presente con tu fe y tu caridad. Por eso, la enseñanza principal que podemos sacar de esta narración evangélica es precisamente la de saber, por así decirlo, conjugar la presencia del Verbo encarnado según los diversos modos y tiempos que Juan nos explica. Entonces podremos encontrarlo cerca de nosotros y, por lo tanto, gozar la inmensa alegría de quien ve una situación, aparentemente oscura, imprevistamente transformada desde el interior en virtud de la presencia del Señor crucificado por nosotros y para nosotros resucitado.

El tercer episodio (vv. 19-23) es el de la manifestación de Jesús a los apóstoles: Jesús entre los suyos, lo hemos titulado. También aquí encontramos una síntesis con muchísimos temas: el tema de la paz; el tema de la misión del Padre, que ahora ha pasado a los discípulos que están en Cristo; el tema del Espíritu; el tema del perdón. Leamos estos temas, pero no como narración histórica de lo que Jesús hizo entre nosotros, sino más bien como una narración que quiere presentarnos los modos cómo Jesús viene espiritualmente y está en la Iglesia.

Juan no insiste como los sinópticos en declarar que Jesús "resucitó verdaderamente". Las expresiones que Juan usa para afirmar la presencia de Jesús son: "Jesús viene" o "Jesús ha venido a los suyos", precisamente para indicar que viene continuamente en la Iglesia, en el transcurso de la historia, en cualquier parte en donde se repitan situaciones de encuentro y de acogida. Y la primera situación de acogida la determina el hecho de que los discípulos están reunidos entre sí, aunque llenos de temor. Sin embargo, están reunidos y ciertamente en oración, ayudándose mutuamente, en el consuelo recíproco. Ahí es donde Jesús viene y manifiesta su presencia.

¿Cómo la manifiesta? La manifiesta con los dones de su presencia espiritual: paz y alegría. Jesús está presente en la paz y en la alegría, que se traducen en una misión: una única misión del Padre hacia el mundo, que es la de Cristo, ahora es de todos los que están en él. En él entonces, la misión de cada uno de nosotros encuentra su confirmación y saca su coraje. Y es una misión que se realiza en el Espíritu. Jesús "sopló" sobre ellos (Jn 20, 22). Este es un gesto simbólico que probablemente hace pensar en el gesto creador de Dios sobre Adán. Por el Espíritu, la misión que recibimos nos hace creaturas nuevas y distintas. Esta diversidad nuestra es precisamente la que nos permite llevar, entre nosotros y para los otros, el mensaje de que el pecado —esto es, el peso del hombre— puede perder su fuerza opresora y desaparecer, si solamente se acepta entrar en el Señor, recibiendo su perdón.

Jesús y Tomás (v. 24-29): Juan nos presenta el cerrarse del hombre al misterio. No es fácil ver los signos de la presencia de Dios en el mundo: algunos los ven antes y tal vez son los tipos afectivos; luego, llegan los intuitivos; después, las personas lentas y sólidas; pero también están los escépticos, que llegan los últimos, pero que también pueden llegar. Nadie está excluido, con tal que se tenga seriedad y una firme voluntad.

Jesús se revela a todos amablemente, a cada uno según su propio modo. El episodio hace resaltar la bondad de Jesús que busca el modo apto para Tomás, que es distinto del de la Magdalena, de Juan y de Pedro.

Todos tienen la posibilidad de abrirse a la presencia del Señor. No todos los medios son aptos para todos, pero para todos hay un modo y un tiempo, que el Señor conoce. Es cierto que el Señor quiere revelarse a todos, aun a aquellos que parecen más refractarios y que más lo rechazan. El mensaje evangélico nos educa para esta confianza, aunque no siempre podamos apoyarla directamente en experiencias concretas que, inclusive, a veces nos dicen todo lo contrario. Tomás vuelve a ver a Jesús cuando se reúne con los "suyos", con los otros apóstoles; cuando acepta humildemente estar con los otros, aunque no los entienda a fondo. Es evidente que el texto quiere hacer resaltar este detalle. Luego, termina el episodio con una bienaventuranza, una de las dos bienaventuranzas de Juan: la "bienaventuranza de la fe" —es esta— y la "bienaventuranza del hacer" ("Bienaventurados vosotros si practicáis estas cosas que sabéis", Jn 13,17). Creer y obrar. Bienaventurados nosotros si abriendo los ojos a los signos de la presencia de Dios en nuestra vida —tal como es y no como la soñamos o la quisiéramos—, creemos en el poder de la resurrección de Jesús presente entre nosotros.

Juan 21 (EE 306)

Comprende tres episodios: La manifestación de Jesús junto al lago; el diálogo entre Jesús y Pedro y, finalmente, la comparación entre Pedro y Juan.

En los tres episodios, Pedro —junto a Jesús— está en el centro de la escena, en tres momentos eclesiales: los siete discípulos con Pedro representan la Iglesia.

El primer episodio es el de la manifestación de Jesús junto al lago, al término de la pesca (Jn 21, 1-14). El sentido de esta manifestación es el mismo que en el episodio anterior de la Magdalena, salvo que entonces era una persona sola y aquí es un acontecimiento comunitario: el Señor está cerca de una comunidad en "prueba". Casi se podría pensar que se trata de una comunidad "en desmantelamiento", en la que el descorazonamiento le sugiere a cada uno el ocuparse en sus propias tareas, buscando una seguridad personal y dejando el compromiso común.

En estas circunstancias se da el ejemplo de una colaboración entre los amigos de la primera hora, entre los que Simón ocupa un lugar privilegiado.

La enseñanza de esta primera parte del episodio, por lo tanto, parece ser la siguiente: aun cuando la noche parezca ser larga y fatigosa, aun cuando el trabajo parezca pesado y sin fruto, aun cuando la tristeza del momento parezca sugerirle a cada uno irse a su casa, sigue siendo necesaria la presencia y la colaboración de todos. En esta perseverancia común, en esta fatiga querida conjuntamente por estas personas —que son las primeras llamadas por Jesús (Jn 1, 3 5-51)— la presencia de Jesús, que parecía perdida, puede volver y de hecho vuelve.

El Señor, a la mañana, se muestra: este verbo "se muestra" hace entender que ya estaba allí, que quizás ya estaba desde la noche, pero que no se lo podía ver hasta la mañana.

El Señor se manifiesta mediante tres signos acerca de los cuales vale la pena meditar leyendo atentamente este pasaje, riquísimo —como todos los otros— en significados simbólicos y con palabras expresamente elegidas para hacernos reflexionar sobre su mensaje.

Jesús se manifiesta de tres maneras complementarias. En primer lugar, premia la constancia de quien ha perseverado, en grupo, permaneciendo firme en su propio puesto a pesar de las dificultades. En segundo lugar, premia a quien sigue con confianza sus indicaciones: aun cuando en un primer momento parecen las indicaciones de un extraño y no son comprendidas, un sentimiento profundo de confianza mueve instintivamente a los apóstoles y hace que escuchen al "desconocido". Finalmente, Jesús se manifiesta a los suyos con la acostumbrada benignidad y amistad, según Juan 21, 9-14, preparándoles la comida.

La enseñanza del pasaje, por lo tanto, se dirige a una comunidad, a la que es necesario recordar que el Señor está y cerca. Es, además, necesario abrir los ojos y percibir sus indicaciones providenciales. Finalmente, hay que saber que él sigue comportándose como amigo.

El episodio anterior es la preparación para el coloquio entre Pedro y Jesús (Jn 21, 15-19).

Las tres preguntas versan sobre el amor de Pedro a Jesús y están puestas en un orden inverso al que hubiéramos esperado. Nosotros esperaríamos esta progresión: ¿me amas?, ¿me amas mucho?, ¿me amas más que todos? En cambio, el orden es inverso: ¿me amas más que todos?, ¿me amas? (agapas me), ¿me quieres? (phileis me). Hay, sin embargo, una progresión en el uso de los verbos, que suelen ser traducidos de la misma manera. El primer verbo, repetido dos veces, es agapas, mientras que el otro verbo es philei, que se podría traducir: "¿eres mi amigo"? Es una progresión que parece concentrar cada vez más la atención sobre la persona de Jesús. En otras palabras, la misión pastoral que el Señor confía a Pedro se funda sobre una relación de

confiada y filial intimidad con el Señor antes que sobre cualquier otra cualidad humana, aunque fuere la misma capacidad de gobierno.

La primera característica de este servicio consiste en una intimidad que no se manifiesta en acciones o palabras que puedan ser valoradas por los hombres, sino que debe ser conocida por Jesús, que lee en los corazones: "Señor, tú lo sabes todo" (Jn 21, 17). La triple pregunta tiene una triple respuesta, a la que sigue una triple toma de posición de Jesús que se expresa en la colación de una misión. También aquí hay una variante en los términos usados que no siempre se traduce: "apacienta" (boske), "sé pastor" (poimaine), "apacienta" (boske).

Es difícil establecer si se trata de una oscilación de lenguaje o si, por el contrario, nos encontramos ante una intención del autor. En todo caso, en la expresión "sé pastor" puede haber una referencia al Pastor del capítulo 10: Juan nos invitaría a volver con el pensamiento al pasaje de Jesús pastor. Y sus mismas características son atribuidas a Pedro.

Nos podríamos preguntar si esta función es diversa del encargo misionero: "Te haré pescador de hombres" (Lc 5,10). Parece poder decirse que es una función específica respecto de los creyentes, en cuanto que reproduce la actitud de Jesús con los suyos, los Doce. Implica también una misión más amplia, ya que Jesús, en el capítulo 10 de Juan, habla de "ovejas que no están en este redil". En el texto aparece otra particularidad: los diversos términos, en los v. 15,16 y 17, para indicar el objeto de la actividad pastoral: allí se habla de corderos y de ovejas. ¿Existe diferencia? Difícil decirlo. Probablemente juega un simple motivo de variedad, pero también podría querer mostrar la vastedad de la tarea, que comporta diversos modos de cuidar al comienzo a los principiantes; después, a los que van adelante y hacen progresos.

En los versículos 18-19, estrictamente ligados al encargo pastoral, se hace una profecía sobre el martirio de Pedro: amar a Jesús está ligado a dar la vida por él. La diferencia entre el pastor que guía en las cosas temporales y el pastor de la Iglesia es esta: mientras que el primero no da la vida por los otros, porque sólo está obligado hasta cierto punto, el pastor de la Iglesia está obligado, por oficio, a dar la vida. Esta es la verdadera característica que expresa con qué profundidad un hombre, si toma en serio su misión, está ligado a las personas que le son pastoralmente confiadas. En el tercer episodio se produce el careo entre Pedro y Juan. Es un pasaje misterioso, del cual los exégetas dan varias posibles interpretaciones. Sin embargo, resaltan ciertos elementos. Ante todo hay una pregunta de Pedro a Jesús respecto de Juan: "Señor, y este ¿qué?"; y Jesús le dice: "Si quiero que permanezca hasta que vuelva, ¿qué te importa?" (Jn 21, 21-22).

¿Qué significa esta toma de posición? Es claro que aquí se afirma la libertad soberana de Jesús, aun respecto de Pedro, de hacer lo que quiere de Juan y de los otros discípulos.

Sin embargo, llama la atención que el discípulo "a quien Jesús amaba" (Jn 21, 20) muera tranquilamente en su lecho, mientras Pedro muere mártir (o "testigo") de Cristo. En otros términos, esta diferencia podría echar sombras sobre la figura de Juan, como si él, aun habiendo sido amado por Jesús, no hubiese tenido el coraje de Pedro. Por eso hay que entender bien lo que queremos decir con la afirmación de "la libertad soberana de Jesús": a ciertas personas, que posiblemente sepan dar menos, les pide más; a otros, que pueden dar mucho, les pide aparentemente menos.

A Juan se le pide permanecer, o sea, ser testigo (de otra manera), permaneciendo como tal mediante su prolongada presencia en la Iglesia. A Pedro, aun siendo más lento en entender, ha tenido —como más tempestuoso— una misión ajetreada y ha pagado con su persona. Juan, pues, ha tenido la misión de permanecer en la Iglesia como testigo del Verbo, como el que podía nutrir con las palabras de Jesús a una gran comunidad de fieles e instaurar en la Iglesia primitiva una

conciencia profundizada del misterio pascual. Esto, al final de este Evangelio, nos hace ver a todos nosotros cómo debemos estar disponibles a lo que Dios nos pide, quizás a cosas distintas de las que esperamos, quizás a un destino que no merecemos o bien a un destino más fácil del que podríamos prever.

Esta es la soberana libertad del Señor, que al final reasumirá todo en sí mismo; aquí está nuestra adhesión a él en la fe, es decir, en la aceptación de lo que él nos propone. Henos aquí arribados a las últimas palabras del capítulo 21 de

Juan: "Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero. Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribirían" (Jn 21, 24-25).

¿Qué nos dice esta conclusión, un poco ingenua, que ha sido añadida por los discípulos de Juan al fin de su Evangelio?

Que la obra de Jesús es infinitamente más grande. Porque Dios nos reserva aún muchas cosas…

La resurrección según Mateo (EE 307)

Mientras que Lucas —y en cierta medida Juan— pone el acento sobre la realidad de las manifestaciones del Resucitado a sus discípulos, describiendo los contactos familiares que tiene con ellos, Mateo, en cambio, concentra su atención en la irrupción del Señor resucitado en la vida de las mujeres en primer lugar y, luego, en la de los discípulos. Son dos modos complementarios de hacernos sentir la realidad de la resurrección y que han podido ser caracterizados, el uno como hagio- gráfico, que subraya el aspecto sensible, centrado sobre Jerusalén, de alcance más bien apologético y el otro apocalíptico, que acentúa la realidad gloriosa del Señor, centrado en Galilea, y de tendencia más bien teológica (ambos aspectos están insinuados en los dos "puntos" que san Ignacio nos da en las contemplaciones de la resurrección, EE 223-224).

El tipo Galilea de narración permite no reducir al Resucitado a la condición de uno que ha vuelto a la misma vida de antes, ni reducir su presencia a contactos de orden físico. Apoyándose directamente sobre el señorío de Jesús, describe el encuentro fundamental, fundante de la Iglesia, bajo la forma de una irrupción gratuita y definitiva de aquel que ha sido entronizado en el cielo (es el esquema "exaltación"). El correctivo aportado por la presencia familiar, propio del tipo Jerusalén, no proviene sólo de fenómenos extraordinarios sino del mismo ser de Jesús, Señor de la gloria (es el esquema "resurrección"); ni es sólo para un período de cuarenta días —es el tipo de Jerusalén, propio de Lucas—, sino para una nueva era, caracterizada por una presencia de otro tipo, la del Emmanuel o Dios-con-nosotros.

Mateo se muestra preocupado de vincular el envío en misión con el acontecimiento de la resurrección, puesto que el viaje de los discípulos a Galilea cumple la orden dada por el ángel (Mt 28, 7) y por Jesús (v. 10) a las mujeres para que la transmitan a los discípulos.

Ya no son, después de la desaparición de Judas (Mt 27, 3-6), sino once: el evangelista no habla de "apóstoles" sino de "hermanos" (v. 10) y de "discípulos" (Mt 23, 8: Mateo le da mucha importancia al verbo "seguir", que es citado 25 veces en su Evangelio). El lugar adonde los convoca es la "montaña", lugar de la revelación, que recuerda el gran discurso evangélico (Mt 5—7) y tantos otros momentos importantes de la vida del Señor con los suyos.

Mateo insinúa discretamente que los discípulos "ven" a Jesús y subraya el gesto litúrgico de que se "postran", como lo habían hecho en la barca (Mt 14, 33), anticipando la resurrección, y como lo habían hecho los magos (Mt 2, 11), el leproso (8, 2) y la cananea (15, 25), reconociendo su señorío. Esta actitud expresa la fe, pero mezclada aquí con la duda, inseparable de la fe de un peregrino y que recuerda la poca fe que el evangelista ha señalado con anterioridad (Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8; 17, 20). Otros autores prefieren hablar de una duda anterior que desaparece en este encuentro, pero nosotros preferimos señalar la actualidad de la duda junto con la actualidad de la fe: ¿será porque en nosotros mismos experimentamos esta paradoja?

El encuentro con el resucitado se da cuando los discípulos cumplen con una orden recibida y este primer cumplimiento de una misión prepara para la misión definitiva. Así nos pasa a nosotros, que sólo después de responder bien a un pedido del Señor recibimos un llamado ulterior: por ejemplo, nos pide más oración y, cuando cumplimos con esto, en la misma oración recibimos un llamado especial a más acción.

Hay una gran similitud entre la misión apostólica en el Nuevo Testamento y la profética en el Antiguo Testamento, que tiene el siguiente esquema: presentación (Éx 3, 6) de Yahveh y aquí de Jesús (Mt 28, 18); misión (Éx 3, 7-10; Mt 28, 19-20); reacción del enviado (Éx 3, 11), que falta en el caso de Jesús (tal vez porque se trata de un grupo; tal vez porque ha sido expresada con anterioridad en forma de duda) y promesa (Éx 3, 12; Mt 28, 20) de que quien envía acompaña al

enviado. La misión aquí consiste en reunir nuevos discípulos mediante el bautismo y la predicación: el hacer discípulos es más que el mero enseñar una doctrina, porque implica que se acepte y se adhiera a una persona, la del Kyrios o Señor de la gloria, presente en sus enviados. La misión —como la promesa— se fundamenta en la presentación. Jamás se subrayará suficientemente la importancia de ese poder que el Señor ha obtenido de Dios Padre en virtud de su resurrección: "Dios —por la resurrección— ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (Hech 2, 36). Ese poder soberano no tiene límite alguno ("todo poder") y tampoco lo tiene la misión ("todas las naciones… todo cuanto os he mandado"). Revestido de este poder de Señor, Jesús puede ciertamente dar una misión universal y ganarse a todos los hombres que acepten ser sus discípulos. Es el único Maestro verdadero. Y como Señor del mundo y de la historia, puede estar perpetuamente presente todos los días. La misión consiste no meramente en enseñar —como usamos nosotros esta palabra en nuestras lenguas modernas— sino en "hacer discípulos": dice más esto último que el mero "anunciar" en textos semejantes (Mc 13, 10; 14, 9; 16, 15), y es propia de Mateo.

No hay mejor modelo de la adhesión que implica que las relaciones mismas de Jesús con los discípulos que escogió: los llamó a seguirlo, los puso en su escuela y ellos se adhirieron a su persona y no meramente a una enseñanza o una tradición de una escuela. Esta adhesión se convierte ahora en norma para cada cristiano y la palabra "hacérsele discípulo" es la que mejor la define. Es lo mismo que Mateo quiere significar cuando habla de "oír la palabra" (Mt 7, 24. 26; 13, 19-20. 22-23; Lc 10, 16; Jn 5, 24…). Los dos verbos siguientes —"bautizando" y "enseñando"—, explican el "hacer discípulos"; el orden en que están colocados no es el histórico —sólo de los infantes es verdad que primero son bautizados y luego enseñados—, sino el de importancia.

El bautismo "en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo" es el mismo que "en el nombre de Jesús", del cual se habla en otros textos: en este se da la fórmula litúrgica, ya en uso cuando Mateo escribe su Evangelio, y en los otros textos se expresa densamente —como decía san Ignacio en una "Predicación de la doctrina cristiana"— que "en Jesús nuestro Salvador y Redentor, es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios nuestro Creador y Señor".

La enseñanza no es sólo la de una doctrina, sino que implica el enseñar lo que esta doctrina —y la persona del Señor— exige al oírla: "enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado" (Mt 28, 20): estos dos verbos —"guardar" y "lo mandado"— evocan la voluntad de Dios, manifestada a los primeros discípulos, los Once, mediante la ley de la nueva Alianza que Jesús proclama en virtud de su poder de Kyrios o Señor (incluidos, por lo tanto, sus consejos, que no sólo son los evangélicos —o religiosos— sino todas las exhortaciones del Señor que van más allá de los mandatos para todos).

El Antiguo Testamento —y especialmente el Deuteronomio— emplea expresiones semejantes para referirse a la voluntad de Dios (ley de la Alianza) respecto de su pueblo. Este paralelismo debe hacernos atentos a no limitar (a la luz de Mt 5, 20-48, que habla de la "justicia mayor") la observancia del mandato del Señor a prescripciones de tipo meramente moral o de ley natural.

Toda enseñanza de Jesús tiene un carácter de exigencia que se nos revela a la vez que la verdad en la que se funda. Esta misión recibida por los apóstoles —y transmitida a nosotros por el evangelista— es universal en el sentido pleno de la palabra: no sólo para las personas de todo el mundo, sino también para todos los pueblos del mundo.

En el Antiguo Testamento Yahveh promete a sus profetas o a su pueblo el estar a su lado. Ahora, en el Nuevo Testamento, esta presencia se extiende a todos los momentos de la historia humana, "hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20), porque Cristo no está sometido ni al tiempo ni al espacio,

sino que tanto el tiempo como el espacio le están sometidos, como lo significa su acto personal de resucitar y de enviar en misión a sus discípulos.

Sólo un hombre, verdaderamente hombre y realmente muerto, pero a la vez verdaderamente resucitado, puede realizar esta presencia efectivamente universal: Mateo ha subrayado como ninguno esta universalidad con un cuádruple "todo" que expresa la totalidad de la acción divina que se encarna en la totalidad del obrar humano, en la totalidad del espacio y del tiempo.

La misión y la promesa del Señor se podrían entender, de una manera y desde un punto de vista individual, como una descripción de lo que es un cristiano, un discípulo; entonces se tendría una concepción del estado de discípulo y no de Iglesia.

Ahora bien, la delegación del poder de los apóstoles se encuadra en dos declaraciones cristológicas: la de la soberanía y la de la promesa; y estas tienen un alcance no sólo cristológico, sino también eclesiológico, es decir, son fundamentales para la misma concepción de Iglesia.

Es la soberanía universal (es decir, versum in unum, vuelto hacia lo uno) del Kyrios o Señor la que ha fundado el grupo de los discípulos y le ha dado una misión universal respecto de todos los pueblos: así la Iglesia lleva en sí la plenitud y el poder del señorío de Jesús.

La Iglesia puede contar con la ayuda perpetua y universal de su Señor hasta el fin de los tiempos, hasta la consumación de este mundo. En virtud de la institución del Señor —ahora elevado a los cielos—, su obra redentora permanece en continuidad con la de su Iglesia.

La ascensión del Señor (Hech 1, 1-12; EE 312)

La ascensión es el último "misterio de la vida de Cristo nuestro Señor" que san Ignacio pone al término de la Cuarta semana de sus Ejercicios. Es natural que así lo haga —estando sus Ejercicios orientados a una elección de estado— porque, como dijo san Pedro: "conviene que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado", uno sea elegido como "testigo con nosotros de su resurrección" (Hech 1, 21-22).

En la ascensión, de acuerdo a los testimonios que de ese hecho han llegado hasta nosotros, se pueden distinguir dos aspectos: por una parte, según el testimonio de Juan y de otros (por ejemplo, las cartas de san Pablo), se enuncia que Jesús vuelve al Padre el mismo día de la resurrección y se sienta a su derecha, por encima de todos los ángeles; por otra parte, de acuerdo con Lucas y quienes lo han seguido, se afirma el hecho de que Jesús resucitado abandona la tierra cuarenta días después de su resurrección, separándose de los suyos para no volver sino al final de los tiempos.

Son pues dos hechos que forman parte de un único misterio, considerado de dos maneras distintas: el primero se refiere al Padre, al cual llega Jesús una vez resucitado; el segundo se refiere a los apóstoles, de los cuales se aparta. Este segundo hecho pertenece a la esfera de los sentidos y ha podido ser objeto de una experiencia del mismo orden; mientras que el primero escapa, por definición, a toda constatación por los sentidos, y no puede ser captado sino por la fe como objeto de un conocimiento espiritual y teológico.

El hecho de la entrada del Señor resucitado en la gloria del Padre, gloría que el Hijo "tenía antes que el mundo fuese" (Jn 17, 5), no puede ser sino objeto de una afirmación de fe, fundada en las palabras del mismo Cristo y en el cumplimiento de las Escrituras después de la efusión del Espíritu, cuando Jesús les dijo: "Recibid el Espíritu Santo" (Jn 20, 22). Mientras que el hecho visible de la separación de sus apóstoles puede ser objeto de una experiencia sensible, por lo demás bien modesta, pues sólo se dice que "se separó de ellos" (Lc 24, 51) o bien que "fue levantado en presencia de ellos, y una nube lo ocultó a sus ojos" (Hech 1, 9).

De esta distinción de aspectos, visible uno e invisible el otro, se siguen consecuencias importantes. La entrada invisible, trascendente, de Cristo resucitado en el mundo divino es la parte esencial del misterio y lo que importa a la fe. Mientras que la partida visible de la tierra no es más que un aspecto secundario y que ni siquiera era necesario: Jesús hubiera podido no conceder, a los ojos de sus discípulos, esta constatación experimental y sensible de su partida hacia el cielo. Sin embargo, no hubieran creído menos en su exaltación celestial. Entre nuestra fe en el triunfo del Señor y la observación sensible de su partida en el monte de los Olivos, no existe una relación necesaria. Así se explica también que la tradición cristiana primitiva haya insistido tanto sobre la afirmación esencial del misterio y tan poco en la manifestación accidental, acordada a algunos testigos presenciales.

Si los dos aspectos del misterio de la ascensión del Señor son tan diferentes en calidad e importancia, se sigue que su conexión en el tiempo no puede ser tan estrecha y necesaria: si entre la partida visible en el monte de los Olivos y la invisible sesión a la derecha del Padre existe la distinción esencial que se da entre lo natural experimentable y lo sobrenatural trascendente —sólo objeto de fe—, esos dos hechos no pueden ligarse por una conexión necesaria que haría de un hecho la condición indispensable para el otro hecho. Ambos son igualmente históricos, en cuanto igualmente insertos en la trama de los acontecimientos humanos. El triunfo de Cristo y su sesión junto al Padre es tan histórico como su resurrección, aunque ambos escapan por su naturaleza a la constatación de los sentidos, mientras que las apariciones del Resucitado —y la ascensión, que pone término a las mismas— son constatables por los sentidos.

El cuerpo de Cristo fue arrancado de la muerte y vivificado por el espíritu en un instante del tiempo que escapa a nuestro conocimiento y a nuestra experiencia sensible, con anterioridad a las manifestaciones tangibles que él se ha dignado conceder "a los que Dios había escogido de antemano" (Hech 10, 41). Así también la exaltación de su cuerpo a la diestra del Padre ha debido producirse en un instante determinado del tiempo; pero ese instante se escapa a nuestro conocimiento y no puede ligarse necesariamente a ninguna manifestación sensible.

Respecto de la glorificación de Cristo, en la mayoría de sus testimonios explícitos, la tradición cristiana más primitiva evita disociar sus dos fases: su salida de la tumba y su exaltación al cielo. Al contrario, los presenta como dos fases, indisolublemente unidas, de un único misterio total: el paso de Cristo de un mundo corruptible a un mundo nuevo, donde él nos espera. Ahora bien, esta exaltación a un mundo invisible y trascendente no se opone a los otros datos, igualmente ciertos en la tradición primitiva, sobre las cristofanías —o manifestaciones gloriosas de Cristo resucitado— y sobre la ascensión visible al término de los cuarenta días después de la resurrección.

Las cristofanías: Como apariciones del cuerpo físico de Cristo en la realidad de su nuevo ser, espiritual y glorioso, no exigen un retardo en la llamada —o entrada— del mismo al mundo divino: ¡como si el Señor hubiera debido esperar a subir al cielo hasta después de haberse manifestado en la tierra! Por el contrario, se concibe mejor que haya vuelto al Padre antes de volver a presentarse a sus discípulos en su nuevo estado glorioso. Y esto porque sería difícil concebir dónde se ha quedado ese cuerpo resucitado en los espacios de tiempo en que no se manifestaba a nadie. No hay ninguna incompatibilidad entre la entrada gloriosa del cuerpo de Cristo glorioso en la esfera divina y sus manifestaciones episódicas en la tierra. Por el contrario, las manifestaciones en las que Cristo dispensa el Espíritu (Jn 20, 22) piden más bien esta exaltación de que reciben todo su valor (Jn 7, 39: "todavía no había Espíritu, pues aún Jesús no había sido glorificado"). Lo mismo debemos decir de la ascensión al cielo que, según Lucas, tiene lugar cuarenta días después de su resurrección. En efecto, esta ascensión al cielo no pretende, en la intención de Lucas, representar la posesión, por primera vez, de la gloria que le corresponde como resucitado: no es sino la despedida o último adiós de Cristo, que ya había vuelto con anterioridad al Padre, pero que se había entretenido varias veces con sus discípulos en espera de la última venida —la segunda— en la parusía de los últimos días (1 Cor 15, 23). Este es el tenor del relato y, sobre todo, la interpretación de los ángeles (Hech 1,11); y también el sentido de la nube misteriosa, el único rasgo tradicional de una teofanía —como la de la transfiguración (Lc 9, 34)—, que anuncia —y adelanta— la nube de los últimos días sobre la cual volverá Cristo (Lc 21, 27).

Lucas, el único entre los testigos más antiguos, ha elegido insistir sobre el aspecto visible que reviste el misterio de la ascensión, no para negar el otro aspecto invisible y más esencial del mismo misterio, sino para confirmarlo —por así decirlo— y precisarlo, narrando, a fuer de historiador concienzudo, la única experiencia sensible de este misterio. Y decimos precisar porque, respetando lo esencial del misterio, añade un dato accidental.

Además, Lucas necesitaba este hecho visible por la importancia capital que tenía para su segunda obra, los Hechos, que comienza precisamente con esta narración. Para marcar más el esfuerzo de la Iglesia después de la partida del Maestro, y en particular para subrayar la efusión carismática de Pentecostés, le era necesario narrar la última manifestación sensible de Cristo, con la cual se encadenaba esa efusión y ese esfuerzo: el Maestro no había privado a los suyos de su presencia sensible —hasta el fin de los tiempos o parusía—, sino para volver a ellos bien pronto por la acción del Espíritu (Juan 16, 7): "Os conviene que yo me vaya porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito"). Lucas propone, a su manera de historiador concienzudo, la misma enseñanza fundamental de Juan como teólogo: el Señor no había vuelto al Padre sino para obrar más eficazmente con su Espíritu (2 Cor 3,18). Pero con una diferencia: mientras Juan habla de

un don íntimo y sin manifestaciones externas del Espíritu el mismo día de la resurrección (Jn 20, 22), Lucas insiste más bien en la manifestación solemne de Pentecostés, después de la última manifestación sensible del Señor resucitado y como comienzo de la Iglesia.

¿Por qué este período de prueba para los apóstoles, que media entre la resurrección del Señor y su separación sensible de los mismos, el día de la ascensión? Porque notemos que los apóstoles, durante ese período de tiempo, parecen estar a prueba. Se nota, por ejemplo, cierta distancia en todas las apariciones y se echa de menos la familiaridad que existía antes de la pasión. Se nota, mezclado con el reconocimiento del Señor resucitado, cierto "miedo y temor" (Lc 24, 37), "duda" (v. 38), alegría que no acaba de creer (v. 41) y un reparo insistente en trabar con el Señor una conversación espontánea a pesar de los gestos de Jesús que más pueden provocar su confianza, como cuando come delante de ellos (Lc 24, 41-43).

Los discípulos necesitaban de este período de "prueba": mejor, la aceptación de la nueva realidad o nueva vida de Cristo resucitado, distinta de la vida según "la carne": como Pablo en 2 Cor 5, 16, ellos también debían renunciar a seguir conociendo a "Cristo según la carne", para pasar a conocerlo "según el Espíritu" (2 Cor 3, 18). Antes de la ascensión, los discípulos fluctúan entre la fe y la incredulidad y todas las apariciones, antes de la ascensión visible, tienen por objeto pedagógico convencerlos de que "la carne no sirve para nada: el Espíritu es el que da vida" (Jn 6, 63).

El Espíritu da testimonio de que Jesús es el Señor

Los discursos de la despedida de Jesús pueden ser considerados como los textos principales de la doctrina joánica sobre el Espíritu. Conviene, pues, insistir sobre el pasaje esencial de esta enseñanza. "Ahora que me voy a aquel que me ha enviado, ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? Sino que, por haberos dicho esto, vuestros corazones se han llenado de tristeza. Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré; y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio: en lo referente al pecado porque no creen en mí; en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me veréis; en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado. Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pero no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso os he dicho: recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros" (Jn 16, 5-15).

En el momento de apartarse de los suyos, Jesús promete enviarles el Espíritu. En otros textos, es el Padre quien envía el Espíritu que se le pide (14, 16) o en su nombre (14, 26). O bien es el Hijo quien envía el Paráclito de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre. Estos textos han dado pie a discusiones teológicas sobre el modo de "procesión" del Espíritu Santo. Pero nuestro objetivo en este momento es el papel del Espíritu entre los fieles.

El Espíritu es llamado el Paráclito, es decir, el abogado, el defensor, incluso el consolador y el intercesor. Como en la primera parte de todo este pasaje el vocabulario tiene carácter jurídico, retendremos aquí el sentido de abogado o defensor.

Un gran proceso se desarrolla entre Jesús y el mundo que había rehusado creer en él. Este tema es orquestado todo a lo largo del Evangelio de Juan (Jn 3,11). Jesús había sido tratado como impostor, como poseso (8, 48) y blasfemo (10, 33). Todos saben, entre los discípulos —con motivo de su pasión—, que el mundo había condenado a Jesús en sus instancias más altas: la autoridad política, en nombre del César; la autoridad religiosa, por boca de los grandes sacerdotes del templo (Hech 4, 24-27: "Herodes y Poncio Pilato, con las naciones y los pueblos de Israel"). En ese proceso ningún defensor se presentó para Jesús. Con sus razonamientos, el mundo había probado que Jesús era culpable. La muerte infamante de la cruz había mostrado, de modo irrefutable, que el mismo Dios estaba contra Jesús. ¿Quién estará por él? ¿Quién, pues, tomará su defensa?

Para Juan, es el Espíritu quien revela a los creyentes la verdad sobre Jesús y, en cierto sentido, es su defensor. El simbolismo joánico reabsorbe el escándalo de la cruz manifestando el aspecto glorioso de esta elevación (Jn 12, 32). Pero para ver esto se necesitan ojos, se necesita un modo nuevo de visión que sólo Dios puede comunicar y que según Juan él comunica por medio del Espíritu. Así, pues, el papel del Espíritu es demostrar, en los corazones de los discípulos, que la causa de Jesús era justa. Él es el abogado o defensor de Cristo en las conciencias de sus discípulos (y de aquí puede derivarse el sentido de "consolador"). Es él quien refuta los argumentos del mundo en materia de pecado, de justicia y de juicio. "En lo referente al pecado". La conciencia en la que obra el Espíritu va a percibir "el pecado del mundo". Ella comprenderá la ceguera de la que ha salido y se dará cuenta de que "el pecado" es no haber creído en Jesús. "En lo referente a la justicia". Esta "justicia" es ciertamente la justicia de Dios en el sentido bíblico de esta frase, es decir, la fidelidad de Dios a sus promesas y compromisos. Ahora bien, Dios se había comprometido con Jesús —en sus obras o signos—, y le permanece fiel. "Porque

yo me voy al Padre": Jesús es glorificado junto al Padre. "Y ya no me veréis": es precisamente esta partida necesaria la que permite al Espíritu venir a testimoniar en favor de Jesús glorificado.

"En lo referente al juicio". El mundo se ha derrumbado en aquel que lo domina, puesto que el príncipe de este mundo "será echado fuera" (o sea, juzgado, Jn 12, 31). Este derrumbe del mundo no es visible a los ojos no iluminados. El Espíritu, en cambio, lo muestra a los que son sus discípulos. Así, en la coronación de las espinas, para aquel que sabe ver, el condenado era el verdadero juez. Aunque no se haya manifestado aún al "mundo", Jesús ya ha ganado su proceso. En adelante, sus palabras son comprendidas en la enseñanza interior del Espíritu (cf. Jn 14, 26). Y en la misma enseñanza —o testimonio— son percibidos todos los otros testimonios sobre Jesús: el del Bautista, el de Moisés (o sea, el de las Escrituras) y el del Padre en las "obras" de Jesús. El testimonio del Espíritu desembocará en el de los discípulos: "Él dará testimonio de mí, pero también vosotros daréis testimonio". (Jn 15,26: doctrina antigua, como lo muestran los textos paralelos de los sinópticos, en Mt 10,18-20; Me 13, 8-11; Lc 12,12).

El Espíritu guiará a los discípulos hacia la verdad total, y "os anunciará (otras versiones dicen "comunicará") lo que ha de venir" (Jn 16,13). ¿Qué son esas cosas que han de venir y que hará conocer el Espíritu? No se trata ciertamente del porvenir, en el sentido de que en ellas el Espíritu desempeñe el papel divino. El Espíritu hará comprender el sentido de las cosas "que han de venir", es decir, la significación de los acontecimientos que viven los discípulos y, en primer lugar, el sentido de la cruz. Es menester conocer el sentido oculto y salvífico de los acontecimientos, cuyo alcance se le escapa a un profano. Ahora bien, el Espíritu no hablará por sí mismo: "Él me dará gloria —prosiguen diciendo los Jn 16,14. 15—, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará" (comunicará, dicen otras versiones). "Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo anunciará (comunicará) a vosotros".

El conocimiento que da el Espíritu es una revelación vital, eficaz, que comunica lo que pertenece al Padre y al Hijo. Así el Espíritu se nos presenta como el don permanente de Cristo (Jn 4,10), su presencia interior en los creyentes ("No os dejaré solos": 14, 18). El Espíritu Santo ejercita en la humanidad y en la Iglesia una acción que lleva al conocimiento de Jesús. Se trata de un tipo de conocimiento no sólo ni principalmente teórico, sino de un conocimiento sobre todo práctico, que es el fundamento de la conducta práctica y de la vida.

Característica de la acción del Espíritu Santo es hacernos conocer a Jesús como Señor de los acontecimientos salvíficos de la historia. Podríamos definir este conocimiento como conocimiento vital, que no proviene simplemente del estudio, ni se debe principalmente al propio talento ni a la capacidad que la persona tenga de aprender. Está claro que la buena voluntad del hombre es indispensable y que sin ella el Espíritu normalmente no actuará. Ello no obstante, lo que queremos expresar es que solamente el conocimiento proporcionado por el Espíritu alcanza al Dios viviente que como tal penetra profundamente en la vida real.

En el Nuevo Testamento, este Dios viviente y salvífico, conocido de un modo capaz de convertirse en el fundamento de la conducta práctica, es el Kyrios, el Señor: a Jesucristo se atribuyen los caracteres divinos del Dios del Antiguo Testamento.

El gran tránsito de la generación hebraico-cristiana consistió en que esta generación (por ejemplo, los habitantes de Jerusalén que pasaron del hebraísmo al cristianismo) acertaba a aplicar a Jesucristo, a Jesús de Nazaret, los caracteres del Antiguo Testamento, el Dios Adonai. No debían contentarse con decir que Jesús era "dios" de una manera cualquiera, sino que Jesús de Nazaret era aquel Dios de los dioses, capaz de arrancar de la muerte y de la tumba y de hacer resurgir un camino nuevo, llegando a ser el Dios de la vida de cada uno.

Era este el punto difícil. No se trataba de atribuir a Jesús de Nazaret un carácter divino cualquiera, sino precisamente aquel carácter único que la Escritura exalta, aquella trascendencia divina capaz de hacer del pueblo de Dios el pueblo que camina hacia la salvación, para salvar a toda la humanidad.

Esta atribución a Jesús de Nazaret de la gloria del Dios viviente (el Adonai o Señor del Antiguo Testamento), producida por el Espíritu Santo, constituyó el drama —y por momentos la tragedia— de san Pablo: él, que conocía toda la gloria del Adonai y sabía cómo el poder de la zarza ardiente había obrado en Moisés, debió de sostener una lucha terrible antes de admitir que Jesús de Nazaret pudiese ser, él mismo, el sujeto de esta infinita gloria del Padre. Nos asombramos de ello, pero quizá porque no pensamos a qué alteza de gloria estaba destinado Jesús de Nazaret para llegar a ser él mismo el Adonai, el Señor, el Kyrios. Así san Pablo dice, en su Carta a los filipenses, que: "Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor" (Flp 2,9-11). Es esta lucha terrible que san Pablo describe en tantos pasajes de sus cartas, pero quizá en ninguno con tanta precisión como en el capítulo 3 de la Carta a los filipenses.

Nosotros no podemos entender con nuestra inteligencia humana el poder divino del Señor Jesús: solamente la venida del Espíritu Santo puede hacer comprender todo esto. De hecho, en el capítulo 2 de los Hechos, la venida del Espíritu Santo hace efectivamente que los apóstoles, que sin embargo conocían a Jesús en su enseñanza, en sus milagros, profecías y parábolas, se dejen dominar en su vida por Cristo-Adonai-Kyrios.

Contemplación para alcanzar amor

Primer punto: La contemplación para alcanzar amor (EE 230-237) es una recapitulación de la experiencia de los Ejercicios, que ha sido un encuentro personal con Cristo nuestro Señor, en el que él nos ha manifestado su voluntad y nos ha llamado a un servicio y a un seguimiento más de cerca. Podríamos decir que el fin de esta contemplación es el de todos los Ejercicios, según un texto primitivo de las Constituciones de la Compañía de Jesús, redactadas por san Ignacio: "aclararse más la inteligencia y calentarse en el amor de Cristo nuestro Señor y hacerse más ferviente en las operaciones exteriores e interiores". Por eso su título es "para alcanzar amor": se entiende, a Cristo nuestro Señor.

La contemplación comienza con dos advertencias: "La primera es que el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras": no es que no se dé también en las palabras y en las otras manifestaciones más afectivas; pero se da "más en las obras" y a las obras hay que prestar sobre todo atención, tanto cuando se quiere juzgar del amor de Dios que nos tiene, como del amor que nosotros tenemos a Dios; y en las obras no hay posibilidad de engaño.

Es un principio evangélico; Mateo 7, 21-27 dice: "No todo el que me diga… sino el que haga". 1 Juan 3, 18 afirma: "No amemos de palabra… sino con obras". Santiago 1, 22-25: "Poned por obra la Palabra y no os contentéis con oírla, engañándoos a vosotros mismos". Romanos 2, 13 nos exhorta: "No son justos… sino los que la cumplen". Como dice san Ignacio: "el amor se ha de poner más en las obras" (EE 230). De aquí la importancia que tiene, en orden a demostrar nuestro amor a Dios, lo que él, durante estos Ejercicios, me ha pedido… y espera que yo haga en su servicio, al salir de los Ejercicios.

"La segunda advertencia es que el amor mutuo consiste en comunicación de las dos partes; es, a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede; y así por el contrario, el amado al amante; de manera que, si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, y así el otro al otro" (EE 231).

La contemplación para alcanzar —o sea, aumentar— el amor de Dios consiste, pues, en considerar lo que él me ha dado ("lo que tiene o de lo que tiene o puede…"), para moverme a mí a darle, a mi vez, lo que tengo o de lo que tengo o puedo. Y debo, por así decirlo, tanto agudizar mi vista —con la gracia de Dios— para ver lo que él me ha dado, como para darme cuenta de lo que yo le puedo dar a él: por ejemplo, mi elección, mi reforma o enmienda de vida…

(EE 75): "Considerar cómo Dios nuestro Señor me mira, etc.". (EE 46): Pedir gracia "para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente en servicio y alabanza de su divina Majestad". (EE 232): Composición de lugar "que aquí es ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos intercediendo por mí". Sobre la intercesión constante del Señor: Hebreos 7, 25; Romanos 8, 24; 1 Juan 2, 1.

(EE 233): Pedir lo que quiero: "será aquí pedir conocimiento interno (como el que pedíamos, durante la Segunda semana, de Cristo) de tanto bien recibido, para que enteramente reconociéndolo, pueda en todo amar y servir a su divina Majestad". (EE 234): "Traer a la memoria los beneficios recibidos de creación (recordar el Principio y fundamento), de redención (recordar la Primera semana y los demás dones particulares (de la Segunda a la Cuarta semana); y entre estos, la elección y reforma de vida, ponderando (con mi entendimiento) con mucho afecto (o sea, con el corazón) cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí (y, a través de mí, por quienes me rodean, viven y trabajan conmigo y por los demás), y cuánto me ha dado de lo que tiene (y puede) y consiguientemente el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación (plan o designio)".

San Ignacio dice ("Carta la perfección a los estudiantes de Coimbra"):

"Sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo, y deseo de su honra y de la salud de las ánimas que redimió, pues sois soldados suyos con especial título y sueldo. Sueldo suyo es todo lo natural que sois y tenéis, pues os dio y conserva el ser y la vida, y todas las partes y perfecciones de ánima y de cuerpo y bienes externos. Sueldo son los dones espirituales de su gracia, con que liberal y benignamente os ha prevenido y os los continúa (dándolos), siéndole contrarios y rebeldes. Sueldos son los inestimables bienes de su gloria, la cual sin poder él aprovecharse de nada, os tiene aparejada y prometida, comunicándoos todos los tesoros de su felicidad para que seáis, por participación eminente de su divina perfección, lo que él es por esencia y naturaleza. Sueldo es, finalmente, todo el universo y lo que en él es contenido corporal y espiritual(mente), pues no solamente ha puesto en nuestro ministerio (o servicio) todo cuanto debajo del cielo se contiene, pero toda aquella sublimísima corte suya, sin perdonar ninguna de las jerarquías celestes, que 'todos son espíritus servidores, destinados a servir en bien de aquellos que han de recibir la herencia de la salvación' (Heb 1,14). Y si por todos estos sueldos no bastasen, sueldo se hizo a sí mismo, dándosenos por hermano en nuestra carne, por precio de nuestra salud en la cruz, por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la eucaristía. ¡Oh, cuánto es mal soldado a quien no bastan tales sueldos para hacerle trabajar por la honra de tal principe! Pues cierto es que por obligarnos a desearla y procurarla con más prontitud, quiso su Majestad prevenirnos con estos tan inestimables y costosos beneficios, deshaciéndose en cierto modo de la felicidad perfectísima de sus bienes para hacernos exentos de ellas; queriendo ser vendido para rescatarnos, infamado para glorificarnos, pobre por enriquecernos, tomando muerte de tanta ignominia y tormentos para darnos vida inmortal y bienaventurada (Flp 2, 6-8). ¡Oh cuán demasiado es ingrato y duro quien no se reconoce con todo esto muy obligado a servir diligentemente y a procurar la honra de Jesucristo! Por resumirme en pocas palabras, que si bien miráis cuánta sea la obligación de tornar por la honra de Jesucristo y por la salud de los prójimos, veríais cuán debida cosa es que os dispongáis a todo trabajo y diligencia por haceros instrumentos idóneos de la divina gracia para tal efecto; especialmente habiendo tan pocos operarios que 'no busquen su interés, sino el de Jesucristo' (Flp 2, 21), (pienso) que tanto más debéis esforzaros por suplir en lo que otros faltan, pues Dios os hace gracia" (ibid., n. 4). "Y con esto reflectir en mí mismo considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a su divina Majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho: Tomad, Señor y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo disteis, a vos, Señor, lo torno: todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y grada, que esta me basta."

La ingratitud es, para san Ignacio, el peor vicio: Como dice en una carta a Rodríguez (carta 15), considero, salvo juicio mejor: "En su divina bondad, la ingratitud ser cosa de las más dignas de ser abominada delante de nuestro Creador y Señor, y delante de las creaturas capaces de su divina y eterna gloria, entre todos los males y pecados imaginables, por ser ella desconocimiento de los bienes, gracias y dones recibidos, causa, principio y origen de todos los males y pecados; y por el contrario, el conocimiento y gratitud de los dones y bienes recibidos, cuánto sea amado y estimado así en el cielo como en la tierra." Incluso los males que el Señor, en su providencia, permite que padezcamos son señales del amor de Dios por nosotros. Dios escribe derecho en líneas torcidas, pues "mi fuerza se muestra en la flaqueza" (2 Cor 12, 9). "Por tanto, me seguiré gloriando en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo."

Segundo y tercer punto de la contemplación

Todo el comienzo (desde "la mirada del Señor", hasta el tema), como en el primer punto. Puede convenir recapitular un poco este primer punto: "sin divagar, discurra por la reminiscencia (o recuerdo) de las cosas contempladas" en el punto anterior (EE 64), "notando y haciendo pausa en los momentos en que he sentido mayor consolación o mayor sentimiento espiritual" (EE 62).

1. "El segundo punto, mirar cómo Dios habita en las creaturas; en los elementos materiales, dando ser, en las plantas vegetando, en los animales censando, en los hombres dando a entender; y así en mí, dándome ser, animando, censando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí, siendo creado a similitud e Imagen de su divina Majestad. Otro tanto reflictiendo en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto (Tomad, Señor, y recibid…'), o por otro modo que sintiere mejor" (EE 235). ¿Quién habita en mí y en las creaturas? Por supuesto, puedo responder que Dios o la Trinidad. Pero también puedo responder que Jesucristo habita en mí y en las creaturas, porque lo que se afirma de Dios se puede afirmar de Cristo (y viceversa).

Juan 1,14: "La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros" ("puso su morada", como lo había hecho Yahveh en la tienda y luego en el templo, 1 Rey 8, 10; y la Sabiduría en el pueblo de Dios, por la Ley). Todo el prólogo de san Juan es una aplicación a Cristo de lo que había sido para el pueblo de Dios, primero la Ley —por Moisés— y, luego, la Sabiduría. Por eso, todo lo que el Antiguo Testamento había dicho de la Ley y de la Sabiduría ahora se ha de decir de Cristo: es vida, luz, gracia y verdad, camino. Efesios 3,17-19: "Cristo habite por la fe en vuestros corazones".

San Ignacio de esta presencia de Cristo: "considerando unos a otros, alaben a Dios nuestro Señor (o sea Jesucristo), a quien cada uno debe procurar reconocer en el otro como en su imagen"); "en todas las cosas que hagan, buscar a Dios nuestro Señor". "Se pueden ejercitar en buscar la presencia de Dios nuestro Señor (o sea, de Jesucristo) en todas las cosas que hacen, así como en el conversar con alguno, andar, ver, gustar, oír, entender y en todo lo que hicieren, pues es verdad que está." Como sucede con la mirada del Señor: si nos acostumbramos a esta compañía o presencia del Señor, "no le podréis -como dice santa Teresa- echar de vos".

"El tercer punto": considerar cómo Dios trabaja por mí en todas las cosas creadas sobre la haz de la tierra. Es decir, al modo de uno que trabaja. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etcétera dando ser, conservando, vegetando, y censando, etcétera. Después, reflectir en mi mismo (como en los puntos anteriores: Tomad, Señor, y recibid…')" (EE 236). ¿Quién trabaja por mí? Jesucristo trabaja por mí, porque lo que se dice del Hijo de Dios se puede decir de Cristo (y viceversa). Además, en el texto coloniense de los Ejercicios, dejado en Colonia por el beato Fabro, dice, en este tercer punto de la contemplación para alcanzar amor, que hay que "considerar a Jesús, que trabaja por mí, es decir, al modo de uno que trabaja".

En los puntos segundo y tercero de la contemplación para alcanzar amor, vemos que en ambos se habla de Dios nuestro Señor dando. Quiere decir que es difícil hablar de la presencia de Dios sin hablar de su acción. Dios es un Dios activo y no puede hacerse presente sin manifestar su presencia por medio de su acción en nuestro favor. En otros términos, se puede meditar, a la vez, el punto segundo y el punto tercero de la contemplación para alcanzar amor.

Existe en el Antiguo Testamento un concepto —que los Setenta expresaban con la palabra griega "gloria"—, que es la presencia maravillosa de Dios ("habita"), que se manifiesta externamente entre los hombres ("trabaja"). A esta gloria de parte de Dios responde, de parte del hombre, el darle gloria; o sea, como dice san Ignacio, el reconocimiento de esta presencia activa de Dios. En el Antiguo Testamento, esta expresión (la gloria del Señor) se asocia a las grandes acciones —gestas, maravillas— de Dios: "Yo manifestaré mi gloria a costa del faraón y de todo su ejército.

Sabrán los egipcios que yo soy Yahveh, cuando me haya cubierto de gloria a costa del faraón, sus carros y sus Jinetes" (Éx 14, 4.18). Especialmente esta manifestación se da en el arca o tienda del encuentro (Éx 40, 34: "la gloria de Yahveh llenaba la morada") y en el templo (cf. 1 Rey 8,11: "la gloria de Yahveh llenaba la casa de Yahveh"). Ezequiel ve cómo esta gloria retorna en un nuevo templo mesiánico (que será Cristo y su Iglesia), según Ezequiel 43, 2-11, como se ve en Isaías, que nos habla de una teofanía universal (Sal 97, 6: "Todos los pueblos ven su gloria").

En el Nuevo Testamento, mientras Lucas prefiere reservar el término "gloria" para la ascensión o para la vuelta definitiva de Jesús (Lc 9, 26: "cuando venga en su gloria, en la de su Padre y en la de los santos ángeles", Lc 21, 27: "Entonces verán venir al Hijo del hombre con gran poder y gloria"; Lc 24, 26: "¿No era necesario que Cristo padeciera esto y entrara así en su gloria?"; cf. Hech 7, 55: "Pero él —Esteban—, lleno del Espíritu Santo, miró fijamente el cielo y vio la gloria de Dios, y al Hijo del hombre que está en pie a la diestra de Dios"), Juan lo aplica a la misma vida de Jesús (1, 14): "Hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo"), pero sobre todo a sus milagros o signos —sólo narra siete— (Jn 2, 11: "manifestó su gloria").

Pablo, en cambio, que en sus cartas no habla sino de la muerte y resurrección del Señor, en un sólo sitio dice que "Jesús murió y que resucitó" (1 Tes 4,14), como si lo hubiera hecho por su propio poder, pero en otros pasajes atribuye la eficacia de la resurrección al Padre, autor del plan salvífico: "Dios Padre lo resucitó de entre los muertos" (Gál 1,1; 1 Tes 1,10, etc.). Pero por Romanos 6, 4 sabemos que lo que llevó a cabo la resurrección de Jesús fue "la gloria del Padre", que fue "su fuerza poderosa que desplegó en Cristo, sentándolo a su diestra en los cielos y bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo" (Ef 1,19-23). La gloria que recibió del Padre llegó a ser su poder: poder de crear una nueva vida en aquellos que habrían de creer en él. En virtud de este principio dinámico, Pablo comprueba que ya no es él quien vive, sino que es Cristo quien vive en él (Gál 2, 20). En la segunda Carta a los corintios, Pablo habla de la gloria efímera del rostro de Moisés (2 Cor 3, 7: "la gloria de su rostro, aunque pasajera"), como prueba de que la gloria del Antiguo Testamento debía dejar paso a la gloria mucho mayor y permanente ("habita") del Nuevo Testamento: aquella gloria no es nada en comparación con esta gloria sobre-eminente (2 Cor 3,10).

La economía mosaica tuvo su gloria y constituyó una obra maravillosa del poder de Dios. Pero ha tenido que dejar el lugar a la economía del Nuevo Testamento, mucho más gloriosa porque debe permanecer ("habita"). Jesús es el espíritu vivificador de la nueva Alianza, contrario a "la letra que mata" (2 Cor 3, 6). Al hacernos cristianos somos configurados según la imagen de Cristo por su Espíritu que trabaja en nosotros, Espíritu que es el mismo Jesús: estamos unidos a él y somos capaces, con su ayuda ("trabaja", porque "habita" en nosotros) de avanzar hacia una mayor perfección hasta que lo contemplemos tal y como es. Sólo el pecado, al alejar la presencia íntima de Dios, priva al hombre de la gloria de Dios. Todo lo dicho se refiere tanto al "habita" como al "trabaja", de los que habla san Ignacio en la contemplación para alcanzar amor. Pero sobre todo al "trabaja" porque la gloria de Dios es la manifestación externa de su poder salvífico, de su "trabajo" en favor de los hombres. El "habita" es un presupuesto de este "trabajo".

Cuarto punto de la contemplación

Todo el comienzo (desde la "mirada del Señor" hasta el tema), como en el primero, el segundo y el tercer punto. Puede convenir recapitular los puntos anteriores, "notando y haciendo pausa en los momentos en que he sentido mayor consolación o mayor sentimiento espiritual" (EE 62 y 64).

"El cuarto punto, mirar como todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma e infinita de arriba (o sea, de Dios nuestro Señor); y así la justicia, bondad, misericordia, piedad (y las otras virtudes que concretamente veo en mí, o que he visto durante estos Ejercicios), etcétera, así como del sol descienden los rayos, de la fuente salen las aguas, etcétera. Después, acabar reflictiendo en mí mismo, según está dicho en los puntos anteriores (Tomad, Señor, y recibid…')" (EE 237).

Hay un progreso del primero al cuarto punto. Se comienza considerando los bienes y dones recibidos. Luego, se considera que está Dios en ellos y que "trabaja" (hablando a nuestra manera). Por último, que en el donante —que está arriba— el don está en una medida suma e infinita, mientras que en nosotros está a mi medida, pero siempre con posibilidad de aumentar. Si en el primer punto miramos sobre todo al pasado, pues hablamos de los dones y bienes recibidos, en el segundo y tercer punto miramos al presente; y, en el cuarto punto, apuntamos sobre todo al futuro, esperando siempre más. Si en los tres primeros puntos miramos hacia abajo —hacia nosotros—, en el cuarto punto miramos hacia arriba, hacia la fuente de todos los bienes. Aunque se habla de bienes y dones, no se deben excluir los males, que Dios convierte en bienes. "Dios —dice el refrán popular— escribe derecho con líneas torcidas." Podemos agradecer eso "derecho" que Dios saca de nuestros males: tentaciones e incluso pecados. "¡Oh feliz culpa—dice la Iglesia en el pregón pascual— que tal Redentor nos mereció!"

Es claro que Dios no quiere el pecado y. sin duda, aborrece el mayor de todos ellos, el homicidio de su Hijo. A pesar de ello, sorprende la repetida afirmación de las Escrituras de que la pasión y muerte de Cristo estaban escritas y que era preciso que tuviesen lugar (Hech 2, 23). Asi, pues, la muerte de Cristo habla sido prevista y planeada por Dios Padre. Naturalmente, el pecado es algo que debemos odiar y evitar. A pesar de ello, podemos alabar y agradecer Incluso por nuestros pecados propios —cuando nos hemos arrepentido—, porque él sacará gran provecho de ellos. En esta misma linea, la Iglesia, en un éxtasis de amor, canta en la liturgia pascual: "Oh feliz culpa, Oh necesario pecado de Adán!". Y san Pablo dice expresamente a los romanos: "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, ¿Qué (tiremos, pues? ¿Qué debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique? ¡De ningún modo!" (Rom 5, 20; 6,1),

Se trata de algo que difícilmente osaríamos pensar: agradecer y alabar a Dios incluso por nuestros pecados. ¡Cuánto más por nuestras tentaciones y desolaciones, por nuestras falsas consolaciones y hasta por los defectos de nuestro temperamento o por los pecados capitales, fuente de tantos pecados, defectos e Imperfecciones! Aunque en realidad no se trata tanto de agradecer y alabar a Dios por nuestros pecados, cuanto de hacerlo por lo derecho que él escribe en ellos —como dijimos más arriba -¡Dios escribe derecho con líneas torcidas! Debemos dar gracias a Dios por esto derecho que él escribe con nuestras tentaciones y desolaciones, con nuestras falsas consolaciones y hasta con nuestros defectos temperamentales o con los pecados capitales, fuente de tantos pecados actuales, defectos e imperfecciones.

Casi siempre ignoramos que Dios escribe derecho con nuestras líneas torcidas. Pero debemos creerlo con fe en la providencia de Dios, para quien "ninguna cosa es imposible" y quien "en todas las cosas —aun en las malas nuestras— interviene para bien de los que le aman, de aquellos que han sido llamados según su designio" (Rom 8, 28),

Así que en la contemplación para alcanzar amor, no sólo hemos de considerar los bienes y dones recibidos directamente, sino los escondidos en nuestros males y pecados, tentaciones y falsas consolaciones e incluso pecados capitales. Existe un mal, implícito en los bienes que recibimos: es tos, como dice san Ignacio, son limitados y esta limitación la experimentamos como un mal. Debemos aceptar como de la mano de Dios nuestro Señor nuestras limitaciones, que son nuestras debilidades, en las cuales se manifiesta mejor "la fuerza de Cristo. Por eso —dice san Pablo— me complazco en mis flaquezas, pues cuando estoy débil entonces es cuando soy fuerte" (2 Cor 12, 9-10),

Decía **san Pedro Fabro** (Memorial 197ss): "*En la primera misa del día de Navidad como me sintiese enteramente frío antes de la comunión, y me doliese que en mí no estuviese mejor dispuesta mi habitación para recibir al Señor, me sobrevino un movimiento de espíritu bastante vivo en que, con sentimiento interno de devoción que llegó hasta las lágrimas, tuve esta respuesta: que Jesucristo venia al establo y que, si estuvieras fervorosísimo, no verlas aquí la humanidad del Señor, porque espiritualmente corresponderías menos a la definición de un establo. Consciente pues con el mismo Señor porque se dignase venir a una casa tan fría. Yo quería que estuviese mi casa muy adornada para consolarme con ella; pero vi en qué condiciones estaba el Señor alojado en el establo de Belén, y con esto me consolé. Ojalá se me conceda, de aquí en adelante, que ya que no pueda ver en mi aquel modo, aquella forma, aquella disposición que quisiera yo tener para con el mismo mi Dios y mi Jesús, o su Madre, o sus santos. Ojalá mientras esto por justa causa se me niega, se me conceda ver y sentir la disposición, forma y modo en que él está conmigo. Hasta ahora yo siempre he puesto más empeño en procurar ornato con que presentarme a Dios y a sus santos, que en procurar un conocimiento tal que me hiciese sentir cuál es el ornato de ellos, cuando ponen en mi sus ojos, o me aman, o me sufren, que me ayudan. Yo siempre he andado a buscar revestirme de devoción y de otros cualesquiera aderezos con que pudiese atraerlos a ellos, es decir, a Dios y a los santos hacia mí y hacerme amable a ellos y agradable, pero no he buscado también cómo ir hacia ellos, atraído por ellos, lo cual sería muy fácil, dado que podía contemplar los bienes que en si tienen y con los cuales son en si tan amables y agradables. Denme el Padre todopoderoso y el Hijo y el Espíritu Santo gracia para que sepa y pueda y quiera procurar y pedir a un mismo tiempo dos cosas: a saber, ser amado de Dios y de sus santos, y amar a Dios y a sus santos. De aquí en adelante más cuidado he de poner en lo que es mejor y más generoso y que yo menos he hecho, es a saber, más querer amar que ser amado. Y por eso he de buscar con más diligencia aquellas señales que me puedan mostrar que amo, que no las que me muestran que soy amado. Y estas señales serán los trabajos por Cristo y por el prójimo, conforme aquello que dijo Cristo a san Pedro ¿Me amas más que estos? Apacienta mis ovejas. Atiende, pues, a ser primero Pedro, para que después seas Juan, el cual es más amado y en quien está la gracia. Hasta ahora has querido ser primero Juan y después Pedro. Hasta ahora he andado yo muy solicito en procurar aquellos sentimientos de los cuales puede tomarse algún indicio de ser uno amado de Dios y de sus santos; pues lo que más quería entender era cómo se habían respecto de mí. Y esto no es malo; antes es lo primero que ocurre a los que caminan hacia Dios; o por decirlo mejor, tratan de hacerse a Dios propicio. Porque no se ha de suponer inmediatamente a los principios, y mucho menos antes del principio de nuestra conversión se ha de creer que el mismo Dios y su Cristo y toda aquella celestial compañía están respecto de nosotros aplicadísimos y nada enojados; pero ni aun cuando estén aplacados cuanto a lo que es amenazarnos con penas eternas, se ha de pensar que por consiguiente tampoco ya nos amenazan con obras ningunas de penitencia, habiendo dicho el Señor de Pablo, aun después de escogido como vaso de elección, "Yo le mostraré todo lo que tendrá que padecer por mi nombre. Solemos, pues, no procediendo mal, en los principios de nuestro vivir bien, andar principalmente solícitos de contentar a Dios en nosotros mismos, preparándole habitación corporal y espiritual, en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu. Hay, sin embargo, cierto tiempo —cual sea, sola la unción del Espíritu Santo a cada uno de los que van rectamente aprovechando se lo enseña—, en el que se nos concede y se*

nos exige que no queramos ni procuremos tan principal y primariamente ser amados de Dios, sino que nuestro principal empeño debe ser amarle a él, esto es, que no andemos averiguando cómo se ha respecto de nosotros, sino cómo se ha él en sí y en las otras cosas, y qué es lo que en las cosas absolutamente le agrada o desagrada a él. Aquello primero, que hemos dicho, era traer a Dios hacia nosotros; mas esto otro es llevarnos a nosotros mismos hacia Dios. En aquello primero buscamos que él se acuerde y tenga cuidado de nosotros, más en esto segundo procuramos acordarnos de él y poner nuestra solicitud en lo que a él agrada. En el primer procedimiento consiste la vida de perfeccionarse en nosotros el temor verdadero y la reverencia filial; en el segundo, la de la perfección de la caridad. Denos, pues, Dios a mí y a todos, los dos pies sobre los que nos debemos apoyar cuando caminamos por esta escala que nos conduce a Dios: verdadero temor y verdadero amor. Hasta ahora me parece que el temor ha sido para mí el pie derecho, y el amor el izquierdo. Ahora ya deseo que el amor sea el derecho y el principal, y el temor vaya siendo el izquierdo y menos principal".

Contemplativos en la acción (EE 230)

"Contemplativo a la vez en la acción" es una frase en la que el **P. Nadal S.J.** ha querido expresar la gracia de oración que había alcanzado san Ignacio, que estaría al alcance de todos los que siguen su espiritualidad y que también se podría manifestar con las palabras —usadas, según testimonio del mismo Nadal, por el mismo san Ignacio— de "encontrar a Dios en todas las cosas".

Este gozar de la contemplación en toda acción ha sido descripto por Santiago de Milán, un clásico medieval de la espiritualidad franciscana, en los siguientes términos: "Si un hombre estuviera bien embriagado del amor de su Creador, no buscaría, en todas las cosas, sino servir solícitamente a su Creador con toda diligencia y perfección; y negando de raíz, en la medida de lo posible, la propia voluntad, trataría de alcanzar, con la vehemencia de su ánimo, lo que más creyera agradar a Dios; y así, en todo y por todo, buscaría, no lo suyo, sino lo de Jesucristo (Flp 2, 21), olvidándose, en cierta manera, de sí mismo, para acordarse solamente de Dios.

Este hombre, por el fervor y la magnitud o inmensidad del amor, no distinguiría mucho —como creo— entre vida y vida, estado y estado, persona y persona, tiempo y tiempo, lugar y lugar, sino que, de cualquier modo y en cualquier tiempo pudiera discernir lo que más le agrada a su Creador, enseguida intentaría hacerlo, tendiendo a Dios con todo el deseo de su ánimo. Pues cuanto más las creaturas se reducen a Dios, tanto más se unen mutuamente entre sí. Porque quien todo lo reduce a lo uno común —lo cual hace quien nada busca en todas las cosas sino prestar honor a Dios, para el cual todas las cosas han sido creadas y al cual todo se ordena—, y todo lo junta en el único Creador —lo cual es verdad cuando todo lo coloca en Dios, y en todas las cosas solamente mira a Dios—, siempre suspira, siempre anhela en todas las cosas no ver sino a Dios, y se enciende y abrasa del todo en servir a su Dios en todas las cosas.

¡Oh hombre feliz, que tendría una vida contemplativa con la activa! Porque así tendería al Señor, como Marta, pero de manera de no apartarse, como María, de los pies del Señor, tratando de conformarse a los espíritus angélicos que, sirviéndonos a nosotros, no dejan la contemplación divina. ¿Qué es esto —es decir, atender al Señor— sino, cuando atiende a un sano, cuando visita a un enfermo o lo sirve, ver siempre en ellos al Señor, y gozar de Dios en el prójimo?

Cuando sirve asistiendo, extiende la mano ai prójimo y el corazón a Dios. Sirve al prójimo, no como hombre, sino como a Dios en el hombre. Todo lo refiere siempre a Jesús, quien dice: 'Lo que hicisteis a uno de mis pequeños, a mí me lo hicisteis' (Mt 25,40). Y así, cuando ve en el lecho al prójimo enfermo, le parece que ve a Cristo; y por eso nada de lo que hace por los enfermos y desolados le parece difícil para sí, sino que todo lo juzga dulce, todo suave, todo amable, cuando así atiende a Cristo en el prójimo. Por lo tanto, con todo el empeño del ánimo tratemos de alcanzar esta gracia. ¿Quién, por lo demás, tendrá horror de un leproso, evitará a un enfermo, será indiferente ante un desolado, si ve en ellos a Cristo, pensando que más podemos allí merecer y agradar a Dios que si atendiéramos al mismo Cristo? Y si no podemos, hermanos, prestar nuestros servicios a todos los necesitados —porque son muchos los indigentes— por lo menos démosles a todos nuestra compasión, y en todos considerémoslo a Cristo. Creo firmemente que si miráramos con indiferencia a Cristo en la tierra, al mismo no lo tendríamos en el cielo. Oye lo que él mismo nos dice: 'Estaba enfermo, y no me visitasteis, etcétera. Id, malditos, etcétera' (Mt 25, 42. 44). Y bien sabéis que estas no son palabras mías, sino de la inefable verdad. Temamos, por tanto, hermanos, esta sentencia, nosotros que tantas veces miramos con indiferencia a uno de esos pequeños en los que está Cristo. No le interroguemos ni le digamos: '¿Dónde yaces? ¿Dónde descansas al mediodía?' (Cant 1, 6), porque ya conocemos el lugar: él yace en donde están los enfermos, y no nos resta sino prestarle auxilio. Oíd, os ruego, mi consejo, y no miréis lo que yo hago.

El que quiere tener una vida contemplativa con la activa, de manera que contemple a su Señor en todas las cosas que hace, me parece este es un camino breve y bueno; es decir, que recogiéndose totalmente entre en su corazón, y penetrando en lo íntimo del mismo se transforme en Dios, de manera que nada vea ni sienta sino a Dios; y entonces, de algún modo así deificado y transformado en Dios, a cualquier parte se vuelva, nada considerará sino a Dios, y cualquier cosa que haga, no estimará hacerlo por un hombre, sino sólo por Dios. Y mientras viva así, en todas las cosas verá a Dios y gozará de una vida contemplativa en el trabajo activo. Y si sucediera —como sucederá sin duda— el apartarse de esta noble forma de vida, trate el hombre de volver al momento a la misma; y esto lo ha de hacer tantas veces, hasta que llegue a ser él como un hábito. Y crea que esto lo conseguirá, más por gracia y dispensación divina, que por alguna industria humana. Y si todo esto le parece demasiado difícil, al menos tienda a buscar hacer, en todas las cosas, lo que sea más agradable a Dios, conforme al modelo de Cristo, útil a sí y al prójimo. Lo cual nos conceda aquel que es bendito por los siglos de los siglos. ¡Amén!"

En su Contemplación para alcanzar amor (EE 230), san Ignacio presenta sus consejos para poder alcanzar, en cualquier acción de la vida, la contemplación de "Dios en todas las cosas". En el punto primero, por ejemplo (EE 234), nos propone la acción de gracias que, de los modos de orar, es el que —junto con la alegría— san Pablo nos propone con más frecuencia (1 Tes 5, 17-18), como modo de orar y de "contemplar a Dios en todas las cosas". En el punto segundo (EE 235) nos recuerda: "Cómo Dios habita en las creaturas, en los elementos dando el ser, en las plantas vegetando, en los animales censando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, censando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí siendo creado a la similitud e imagen de su divina Majestad." Más aun, como dice en el punto tercero (EE 236): "Dios trabaja por mí en todas las cosas creadas sobre la haz de la tierra".

Este trabajo de Dios se manifiesta, por ejemplo, en las "mociones espirituales, así como consolaciones y desolaciones y en la agitación de los varios espíritus" (EE 6): son las señales de los llamados del Señor, que podemos conocer en nuestra vida cotidiana discerniendo los "dos pensamientos o espíritus que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" (EE 32) y que se dan en los acontecimientos de nuestra vida.

Con frecuencia san Ignacio se refiere, en las Constituciones y Cartas, a este tema de "buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor". Por ejemplo, en Const. 288, cuando nos dice: "Todos se esfuercen de tener la intención recta, buscando en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las creaturas, por ponerle en el Creador de ellas, él en todas amando y a todas en él, conforme a su santísima y divina voluntad." Así se hace "oración continua" en todo lo que hacemos, haciéndolo "por solo servicio de Dios" (Carta 35, a Coimbra); de tal manera que incluso la recreación exterior "es oración, y en ella agradáis a Dios nuestro Señor" (Carta 119, al P. de Attino). Trata con frecuencia de que "cada uno debe procurar reconocer a Dios nuestro Señor en otro como en su imagen" (Const. 250). Por ejemplo, en la Carta 35: "Mirad también nuestros prójimos como una imagen de la Santidad Trinidad, y capaz de su gloria, a quien sirve el universo, miembros de Jesucristo, redimidos con tantos dolores, infamias y sangre suya" (Carta 170, al P. de Bonis). O como dice en la carta 66, al padre Brandao, a la 6' pregunta: "Buscar la presencia de Dios nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno, andar, ver, gustar, oír, entender y en todo lo que hiciéremos, pues en verdad que está su divina Majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas." "No hallen, si es posible, menos devoción en cualquier obra de caridad y obediencia que en la oración, pues no deben hacer cosa alguna sino por servicio y amor de Dios nuestro Señor, y se debe hallar cada uno más contento en aquello que le es mandado, pues entonces no puede dudar que se conforma con la voluntad de Dios nuestro Señor" (Carta 67, al padre Fernández, Const. 340). "Ofrecer a Dios nuestro Señor muchas veces sus estudios y trabajos de ellos (habla a estudiantes; pero lo mismo vale cualquier cosa que uno hace por voluntad de Dios), mirando que

por su amor los aceptamos, posponiendo nuestros gustos, para que en algo a su Majestad sirvamos, ayudando a aquellos por cuya vida él murió" (Carta 66, al padre Brandao).

Recomienda también el esforzarse en "tenerle presente a Dios nuestro Señor, recordando a menudo que todo nuestro corazón y hombre exterior está presente a su infinita sabiduría" (Carta 170, al P. de Bonis). O sea, el ejercicio que recomienda en la Tercera adición, al comienzo de cada momento de oración, "considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etcétera" (EE 75), sintiéndome siempre en todo momento —como es verdad— bajo la mirada del Señor.

Varias son, pues, las "industrias humanas" que podemos usar, pero, como vimos decía Santiago de Milán, debemos creer que vamos a conseguir la contemplación en la acción, "más por gracia y dispensación divina, que por alguna industria humana".

Buscar y hallar a Dios en todas las cosas

"Hay que encontrar a Dios en todas las cosas" es una de las frases con las que Nadal, gran conocedor del espíritu de san Ignacio, ha resumido o recapitulado la experiencia de Dios en la acción, después de haber hecho lo mismo con la experiencia de Ignacio en la acción. Pero ¿qué quiere decir buscar y hallar a Dios "en todas las cosas"? Es decir ¿cómo buscar a Dios y hallar no sólo en el ambiente calmo y reposado de la oración en soledad —¡donde a veces nos cuesta encontrarlo sensiblemente!—, sino también en una vida agitada por los acontecimientos.

En nuestra vida —como en la de san Ignacio en pleno siglo XVI—, hay mil problemas de trabajo, de relaciones sociales, de situaciones económicas y políticas, etc., que constituyen la trama ordinaria de cualquier vida cotidiana, sobre todo en las personas que tienen responsabilidades serias respecto de los demás: ahora un llamado telefónico, después una carta que nos urge contestar; ahora un viaje, después una entrevista; y así sucesiva e indefinidamente, los problemas surgen y debemos solucionarlos. Así es la vida y en medio de esa vida agitada debemos buscar "una sola cosa" (Lc 10, 42), "un tesoro escondido" (Mt 13, 44), "una perla preciosa" (ibid., 45-46). ¿Cómo?

Lo primero que decimos es que en la frase del P. Nadal SJ, síntesis del espíritu ignaciano, está latente una concepción activa de Dios que nos conviene explicitar: no se trata solamente de un Dios como lo puede buscar un contemplativo —"ora et labora", decía san Benito, que alternaba oración y trabajo, pero en todo buscando a Dios—, sino de una búsqueda de Dios que es peculiar y propia del hombre activo. Y a un hombre activo no le interesa tanto el ser de Dios o su esencia, sino su acción en nosotros y en nuestros prójimos. En otros términos —y como dice san Ignacio con frecuencia en los Ejercicios, Constituciones y Cartas—, se trata de "buscar y hallar la voluntad de Dios" en nuestra vida (EE 1). Para san Ignacio, es la voluntad de Dios —"la acción del Señor que es Espíritu", como dice san Pablo en 2 Cor 3,18— la que determina que en unos momentos haga oración retirada y en otros —los más durante un día ordinario— trabaje en bien de los prójimos. Siempre —sea haciendo oración, sea trabajando— san Ignacio busca a ese Dios activo, a esa voluntad divina que lo guía en todas las cosas que hace, sea en la soledad, sea en el trabajo.

Una aproximación a esta manera de "buscar y hallar a Dios en todas las cosas" la podemos lograr si recordamos lo que con frecuencia nos dice: los acontecimientos de la historia son maestros que Dios nos da para guiarnos (la historia es maestra de la vida). ¿Cómo nos guía Dios a través de los acontecimientos? Pues de la misma —o análoga— manera como nos guía a través de su Palabra revelada.

Tenemos que comprender que los acontecimientos de nuestra vida ordinaria provocan en nosotros acciones encontradas (como nos sucede cuando leemos u oímos la Palabra inspirada, contenida en la Escritura): nos sentimos contentos o tristes, ansiosos o libres: experimentamos deseos o repulsiones; formamos juicios o tomamos decisiones (EE 176, 'segundo tiempo para hacer sana y buena elección'). "Dios nuestro Señor —en ese acontecimiento en esa palabra de la Escritura— así mueve y atrae la voluntad que, sin dudar ni poder dudar, la tal ánima —persona— devota sigue lo que le es mostrado" (EE 175, "primer tiempo para hacer elección").

Finalmente, 'cuando el ánima no es agitada de varios espíritus y uso de sus potencias naturales libre y tranquilamente, razonando cuántas ventajas o provechos se siguen con tener, y por el contrario, los inconvenientes y peligros que hay en el tener" y, luego, razonando los provechos y peligros en el no tener, termina la persona por descubrir la voluntad de Dios (EE 177-178).

De estas tres maneras Dios nuestro Señor nos guía —o a través de los acontecimientos de nuestra vida o de su Palabra inspirada; no sólo es la más frecuente, sino también la más olvidada por las personas que llevan vida espiritual.

No hay persona espiritual que, cuando siente que Dios "sin dudar ni poder dudar" le pide algo, se lo vaya a negar. Ni hay persona que, cuando pondera las ventajas y desventajas de algo, no siga luego lo que se le manifiesta como más ventajoso o no se aparte de lo que siente como más desventajoso para él. En cambio, la agitación en que nos pone un acontecimiento (acción o palabra, propia o ajena) es a veces —tal vez con demasiada frecuencia— la razón más fuerte para dejar de pensar en ese acontecimiento de nuestra vida. Sin embargo, esa agitación era para san Ignacio muy importante. Tanto que en sus Ejercidos la ausencia de tal agitación era motivo para "mucho interrogar acerca de los ejercicios —u horas de oración—, si los hace a sus tiempos y cómo" (EE 6). Como si san Ignacio estuviera seguro de que el hacer Ejercicios como se debe trae necesariamente a que el ejercitante sienta "mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones y desolaciones, y el ser agitado de varios espíritus" (ibid).

¿Cómo, pues, aprovechar la agitación en que un acontecimiento o Palabra inspirada nos pone, para descubrir a través de ella la voluntad de Dios, descubriendo allí la acción del Señor que es Espíritu" (2 Cor 3,18)?

Lo primero que tenemos que tratar es hacer completamente consciente esa agitación y tratar de determinar con claridad en qué momento de nuestra acción u oración se produjo. No debemos pasar por alto cualquier agitación o variedad de espíritus, sino prestar la mayor atención posible a la misma. Es el primer paso para poder aplicar las reglas de discernir ignacianas: sentir intensamente la agitación y caer en la cuenta del momento en que se produjo en nosotros. En segundo lugar, hay que tratar de conocer los espíritus que en ese momento nos mueven en sentido contrario.

a. El espíritu de Dios entra con dulzura y calma: "en los que van de bien en mejor, el buen ángel toca a la tai ánima dulce, suave y levemente, como gota de agua en la esponja" (EE 335). Nos da confianza y ánimo para que avancemos por el buen camino, pues "propio es del buen espíritu dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando impedimentos para que en el bien obrar proceda adelante" (EE 315). Por el contrario, todo lo que nos inquieta, descorazona —sobre todo cuando viene después de una gracia—, nos repliega sobre nosotros mismos ("no te metás…") —sobre todo, cuando toma la forma de una pregunta que nos frena ("¿Quién te mete a redentor..?")—, no viene del buen espíritu, sino del que le es contrario (del "enemigo de la naturaleza humana", como dice con frecuencia san Ignacio).

A veces la gracia se adelanta y nos inclina, nos atrae hacia algo, nos mueve a la oración o a que digamos o hagamos algo concreto y determinado. Entonces, surge en nosotros el mal espíritu y nos desanima, trata de disuadirnos con mil razones falsas (EE 315) e incluso trata de hacernos olvidar la gracia recibida, poniendo impedimentos, inquietando con falsas razones. Pues bien, como decía Nadal: "La desolación —o tentación—, cuando viene después de la consolación —o gracia—, suele ser confirmación de la misma".

A veces el mal espíritu nos pone tensos o tristes, pues "propio del mal espíritu es morder y entristecer…" (EE 315). Como dice san Ignacio escribiendo a una monja, el mal espíritu "nos pone tristes, sin saber nosotros por qué estamos tristes" (Carta 5). Quiere, por así decirlo, alejarnos de lo que estamos haciendo. Pues bien, en esos momentos de "desolación" (sequedad, tristeza, etc.): "Nunca hacer mudanza —o sea, no cambiar—, más estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación *…+ porque, así como en la

consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación nos inspira más el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino acertado" (EE 318).

En la "variedad de espíritus" (confianza y temor, paz y turbación, alegría y tristeza, etc.), Dios nos educa y nos ayuda a discernir y, consiguientemente, a tomar decisiones. Son, pues, momentos privilegiados: no los debemos temer, sino aprovecharlos para encontrar a Dios en todas las cosas. A través de ellos podemos hacernos cada día más sabios y más discretos y, a la vez, podemos hacernos cada vez más capaces de ayudar a los demás. Así es cómo, aprovechando estos momentos de "agitación o variedad de espíritus", podemos "buscar y hallar a Dios —o sea, su voluntad— en todas las cosas y en todo momento, cuando esto es posible a un hombre, ayudado por la gracia. Por ejemplo, "en el conversar con alguno, andar, ver, gustar, oír, entender, y en todo lo que hiciéramos" (Carta 66, n. 6).

Podría ser que el momento de "agitación" se nos pase, sin haber prestado atención. Pues bien, podríamos recordar esos momentos en el momento del examen de conciencia y hacer discernimientos sobre ellos, para ver la acción del bueno y del mal espíritu. Como dice la CG 32: "El medio recomendado por san Ignacio para que continuamente nos rija el espíritu de discreción espiritual es la práctica cotidiana del examen de conciencia" (Decreto 11, n. 38).