

LEONARDO CASTELLANI



LA
CATARSIS
CATÓLICA
EN LOS
EJERCICIOS
ESPIRITUALES
DE
IGNACIO
DE
LOYOLA

EDICIONES EPHETA

Buenos Aires 1991

LEONARDO CASTELLANI

LA CATARSIS CATOLICA
EN
LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES
DE IGNACIO DE LOYOLA

I. LA PRIMERA SEMANA

EDICIONES
EPHETA
1991

La primera edición de la *Catarsis Católica en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola* apareció en francés en 1934; esta es la primera edición autorizada de la primera versión castellana. Reproduce el texto original de la traducción de la Srta. Irene E. Caminos.

Esta Edición consta de 2.000 ejemplares.

Traducción: pertenece a Irene E. Caminos

Tapa: Gloria E. Diograzia

Corrección: Lily B. de López Radra

Ediciones EPHETA

Todos los derechos reservados

Prohibida su reproducción total o parcial

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA

PRINTED IN ARGENTINA

Copyright para todas las ediciones en cualquier idioma

ISBN N° 950 99775-00 150

Composición tipográfica: Acuatro

Impreso en el mes de marzo de 1991 por

Palabra Gráfica Editora S. A.

Castro 1856 Buenos Aires, Argentina

Distribuidor exclusivo: "Círculo de amigos

Bernardo de Claraval"

Arturo M. Bas 783 - R. de Escalada de San Martín

C.P. 1826 - Pcia de Buenos Aires

Tel. 242 - 9680

Memoria presentada en la Facultad de Letras de París, con el fin de obtener un Diploma de Estudios Superiores de Filosofía, defendida en examen el 12 de junio de 1934.

Padrino de tesis: **Mr. Dumas George**

Examinadores: **Mr. Rey Abel**

Mr. Bouglé C.

Aprobada con ***Mención de Honor***

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

No siempre que Dios envía un hombre con una misión peligrosa y difícil avisa previamente a las autoridades. No, en ocasiones, los autoriza directamente El mismo, con la perfección de su vida, con su capacidad, o con milagros: según los casos. Y las autoridades deben arreglarse con sus propios medios para reconocerlos.

Si las autoridades los desprecian, Dios permite que caigan en el peor error; y cometan el crimen más horroroso, que es matar al hombre de Dios, por ser de Dios. Matarlo con muerte física o con muerte civil, lo mismo da. Parece increíble que Castellani, una de las inteligencias más finas y equilibradas del país, un prosista consumado, un ironista ático y sobrio, y una mente con la vocación especulativa de ver las cosas como son; ni la Iglesia Católica, ni la Orden fundada por Ignacio de Loyola, ni la Iglesia Argentina establecida, ni la Argentina oficial lo hayan reconocido doctor y profeta. Sólo el Gobierno de Estela Martínez de Perón advirtió, en parte, el valor egregio de sus cincuenta y seis obras editadas, silenciosos testimonios de una vida heroica, apasionada por el triunfo de la Verdad y la Justicia, al otorgarle el Premio Consagración Nacional.

En Europa, en Francia y en Italia, sí. Es el único argentino que ha conquistado con su esfuerzo, es decir, saliendo airoso de todas las pruebas, hasta alcanzar dos títulos doctorales en dos centros de los más encumbrados de la intelectualidad europea: la Sorbona, de París, y la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma. Y eso, antes de incoarse en ambas la fatal decadencia actual. En la Ciudad Eterna, testigo de su primera hazaña, se postuló al examen *ad gradum*, el cual exige el conocimiento y desarrollo de temas tan especializados y difíciles, que, en cada siglo, uno o dos candidatos se presentan a rendirlos; mas, en ocasiones, ninguno los aprueba. Castellani, con notas todas de sobresaliente, obtuvo el título más alto que la Iglesia Católica otorga a los más sabios entre sus doctores (1931). Diploma bulado lo claman por llevar como protocolización el mismo sello de plomo de las bulas pontificias. En él, el Papa Pío XI y el Preósito General de la Compañía de Jesús, P. Wladimiro Ledóchowski, acreditan con su firma, que Leonardo Luis Castellani es Doctor Sacro Universal (*cum licentia ubique docendi*), que su título lo habilita a enseñar Filosofía y Teología, aquí, como en Inglaterra, la China o el Japón, sin reválida. El mismo le da derecho a publicar sus escritos sin censura previa, en los países donde no hubiese otro título igual o superior al suyo. Superior, no existe; igual, nadie lo tenía en la Iglesia desde el descubrimiento de América hasta él. Magnífica hazaña de atleta intelectual, registra-

da sólo en el libro de la vida que los ángeles llevan en el reino de los cielos. Y en esta introducción.

En la Facultad de Letras de París Castellani hizo, con su esfuerzo, un "Certificado de Estudios Superiores en Filosofía (rama Psicología)", que la multiscular Universidad otorga únicamente a los que, con el título de doctor expedido por una universidad extranjera, llegan a ella para perfeccionarse en el conocimiento del saber desinteresado y perfecto. Saber (con sabor), como el de los antiguos letrados, que eran una cosa seria, porque, por aquel entonces, doctor, sólo se llamaba al capaz de enseñar una ciencia, o bien, todas las ciencias armadas en sabiduría.

Las universidades, que deben ser la serena morada de las letras y las ciencias, no se fundan con leyes. El monje Roberto de Sorbon no hizo ninguna ley al fundar la que lleva su nombre. Creó un albergue en 1523 para estudiantes pobres, que venían a la Universidad de París, de la que él mismo era profesor, siendo además, canónigo de la ciudad y capellán del rey Luis XV (el Santo). El albergue de Sorbon se fue prestigiando a lo largo de los siglos. Su espíritu creciendo por la perseverancia en la Verdad y en la Justicia. La Verdad no es una cosa que alguno pueda tener o no tener. La Verdad es como la luz, algo en la que todos pueden estar y permanecer; y de hecho están y, casi diría, hasta por derecho deben estar. Porque la verdad es para el alma, como el pan para el cuerpo. Conforme con la sentencia de Cristo Jesús en el Evangelio: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios".

Sobre la Verdad se funda la Justicia, que también es sacra, y piedra angular de la vida civilizada.

A París llegó Ignacio de Loyola (el 2 de febrero de 1529), peregrino de treinta y ocho años, descalzo y pobre, en busca de la ciencia en que fundar su experiencia condensada en el Libro de los Ejercicios Espirituales, que Castellani analiza de conformidad con las conquistas de la psicología moderna en esta Memoria, doblemente memorabilísima, si se piensa en quien la inspiró: Dios; en quienes la han aplicado durante siglos (los jesuitas) y en el actual comentarista. Entre la Sorbona que Ignacio encontró en 1529 y la de Castellani median cuatro siglos. A la segunda sólo nos referiremos, la de 1931.

El interés por la psicología en la Facultad de Letras había alcanzado un incremento extraordinario. Ese progreso era consecuencia de la evolución de los métodos. A la introspección, método primitivo y clásico, se unieron formas renovadas que vigorizaban la psicología filosófica, con la observación externa, la experimentación y la medida, dando lugar a la aparición de la psicología animal, infantil y de la adolescencia, la de los pueblos salvajes y civilizados, y la patológica, todas con múltiples subdivisiones.

Los métodos enunciados han ampliado los conocimientos y de ese modo se explica que el doctor Georges Dumas, inspirado en la línea agnóstica de Théodule-Armand Ribot, haya creado un modo de hacer psicología calificada, por Francisco de Havre, ilustre profesor de la Universidad de Lovaina, como "verdadera suma de la psicología francesa contemporánea". Lo es de la psicología francesa, si se considera que casi todos sus colaboradores eran franceses. Aunque no lo es, sin embargo, si se observa el contenido de los trabajos allí elaborados y sus bibliografías, donde no sólo se citan y admiten autores ingleses, norteamericanos, españoles, portugueses, italianos, alemanes y argentinos, de todos los credos religiosos si se hallan seria y científicamente fundados.

Era Dumas un representante típico del espíritu francés, Doctor en Letras y en medicina; que descubrió su vocación en las clases de la Escuela Normal, donde fue alumno de Ribot, de quien además de discípulo fue amigo dilecto. Estudió medicina por su consejo, para conocer la base orgánica de lo psíquico, según sostiene la escuela experimental, a la que ambos pertenecen. Experimental, no en el sentido de experiencia de laboratorio, sino en el de conocimiento fundado en la experiencia vivida.

A la amplitud de su espíritu científico unía una condición extraordinaria: sentía por el prójimo una profunda simpatía humana.

Los estudiosos franceses, con el sentido universal de la cultura que los caracteriza, no estimaban arbitrariamente la labor de sus compatriotas ni la de los que escriben en francés solamente.

Los estudios médicos de Dumas no aminoraban su interés por lo espiritual ni por lo filosófico, y así se puso a cubierto del riesgo en que frecuentemente caen los fanáticos y los espíritus anticientíficos: subestimar lo que ignoran o sobrestimar lo que conocen mejor.

Dumas apadrinó la tesis del Padre Castellani, supo valorar sus hallazgos, que no son pocos en esta Memoria.

Jamás se contentó el Padre Castellani con repetir conceptos y teorías ajenas.

Castellani, asombro de los peritos en libros, de lo cual da prueba la riquísima bibliografía, sólo parece inaccesible, contradictorio o raro, a los improvisados y perezosos, a los que "no saben qué decir de los poetas y escritores, o de hechos y dichos, eminentes o no", por la sencilla razón de no haberlos leído. La erudición, la certeza del juicio, la moderación en la crítica, la noble distinción del estilo, inflexible ante el error o la mala voluntad manifiesta del espíritu maniqueo de quienes odian la verdad por causa de su propio fanatismo irredento, que les pide tinieblas o confusión mental.

El trabajo del padre Castellani se encuadra dentro de la psicología religio-

sa. Como el autor mismo lo expresa. Toma del librito de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, sólo la primera semana. Lo define: Un "documento psicológico aún viviente, del cual tengo alguna experiencia directa y me propongo interrogarlo aquí sobre varios puntos de psicología general". Los enumera así: "1) la naturaleza de creencia; 2) la conversión; 3) la eficacia de la voluntad y el intelecto; 4) la formación y corrección del carácter; 5) la relación entre moral y religión y sus fuentes (pág. 8).

Se sometió dócilmente con verdadero espíritu científico de buscar la verdad, al aceptar con gusto el seguir durante dos años, con asistencia obligatoria, examen final y la elaboración de una Memoria, cuyo tema —a propuesta de tres elegidos por el postulante— debía ser aceptado por el padrino de tesis, que fue nada menos que el doctor y profesor de la Sorbona, Georges Dumas.

El doctor Dumas dictaba además el curso de Diagnóstico de enfermos mentales en el "Asile Sainte Anne", de París, del cual era asimismo director. Era también miembro de la Academia y del Instituto de Medicina de Francia. Gozaba de una autoridad francesa de fama mundial. El trato frecuente entre discípulo y maestro, la vinculación natural de las cuestiones psiquiátricas suscitadas y la naturaleza del tema: *La catharsis catholique dans les Exercices Spirituels d' Ignace de Loyola*, llevaron al viejo maestro a consultar al discípulo —que no era médico— para tomar en cuenta su opinión en cuestiones puramente de su especialidad. Dos notables curaciones súbitas, no milagrosas, sino aplicando el método preconizado por Ignacio en su librito, que llenaron de respeto y admiración al sabio y experimentado profesor, lo determinaron a poner su archivo personal a disposición del alumno. Haciéndole un honor que en ocasiones el doctor Dumas había negado a colegas de notoriedad mundial.

Castellani siguió el curso del Padre Marcel Jousse, S.J., en L'Ecole d' Anthropologie, de la asignatura: Psicología lingüística; y otros con el doctor Georges Wallon y con Charles Delacroix. Wallon —además, maestro de conferencias de la Sorbona—, se encargó de preparar la que el Padre Castellani dio en el paraninfo de la Universidad, acerca del tema de su tesis. Distinción nada común.

Todos estos triunfos del Padre Castellani, cuyo brillo el Señor le enviaba como consuelo anticipado por el dolor, las calumnias, los agravios, las negaciones y postergaciones que en la patria le tenían preparados los enemigos de Cristo y de su Iglesia, los recibió sumiso para mayor gloria de Dios.

Irene Caminos

I

INTRODUCCIÓN

El 31 de julio de 1548 el Papa Paulo III, a pedido del antiguo Duque de Gandía, Francisco de Borja, y después de una minuciosa censura, aprobaba y loaba en su carta *Pastoralis Officii Cura* las dos traducciones latinas de los *Ejercicios Espirituales*. Se trata de un pequeño opúsculo español que había compuesto un antiguo capitán de Fernando el Católico, convertido en jefe de una nueva sociedad de sacerdotes. Los tres censores asignados: el Cardenal de Burgos Juan de Toledo y el teólogo Fray Felipe Arquinto —los dos de la Orden de Santo Domingo— y el Vicario de Roma Foscarini, no encontraron, como señala alegremente Loyola, ni una sílaba que corregir o suprimir; pero, parece por el contrario muy poco probable, que los censores hayan visto en esos *documentos* declarados por ellos “valde utilia et salubria”,* la interna cohesión del armazón psicológico que los sostiene; y menos aún que hayan previsto el lugar privilegiado que estaban destinados a ocupar en la literatura religiosa.

Un librito que no es un libro, sino una colección de textos desarticulados, como un cuaderno de ruta; un opúsculo sin título, que se inicia con una hermosa plegaria medieval:

Anima Christi, santifica me... y arroja de inmediato en desorden: 1) una serie de 20 advertencias dispares, denominadas *Anotaciones*; 2) un *prologus galeatus*,** invitando, al lector, a no apresurar su juicio; 3) un conjunto de meditaciones, divididas en cuatro semanas, escoliadas por toda clase de reglas, notas, advertencias y agregados; y 4) en el centro, una indicación minuciosa “para hacer una acertada

* cosas muy útiles y saludables.

** prólogo en defensa propia.

elección” de estado o del modo más perfecto de vida; he aquí lo que recorrieron penosamente, sin duda —pues es poco agradable de leer—, los tres censores pontificios. No se trata de una *Vida de Cristo*, como la de Ludolfo de Sajonia ni de una colección de meditaciones, como *El libro de la oración* del dominico Granada ni de una serie de consejos y máximas morales, como *El aviso y reglas cristianas* del Beato Juan de Avila; ni como el *Tercer Abecedario* del franciscano Osuna, una teoría o método de oración. No era tampoco un rosario de efusiones o de soliloquios místicos, como los del Desprecio del Mundo, de Kempis. El librito de Ignacio de Loyola no tiene género, como tampoco parece tener unidad. En su primera página, cuando el autor menciona “al que da los Ejercicios” y “al que los recibe”, nos advierte que se trata de una cosa para *hacer* y no para *leer*. ¿Se trata, pues, de una técnica?

Las prácticas que el librito menciona son lugares comunes en la Iglesia Católica: meditar, examinarse, orar, la manera es simple y común, la temática :el Evangelio; la doctrina: ortodoxa. Sin ninguna duda posible, se los puede aprobar. “Non potuerunt tam Sancta Exercitia non maximum commodum praestare cuilibet *studioso*”, declara el maestro Foscarini en su primera aprobación. ¿Por qué, pues, *studioso*? ¿Habría observado el docto teólogo del Santo Oficio en el curioso librito alguna cosa que sobrepasara lo trivial? En su segunda aprobación el dominico lo ha advertido: observa que no se trata de un mero florilegio de temas tomados de las Sagradas Escrituras; esas prácticas llevan impresas la unidad de una experiencia personal:

“Quae procul dubio ex Scripturarum studiis et *longo rerum usu* natae sunt”...¹

El opúsculo no era, en efecto, más que una experiencia formulada. Era, me atrevo a decirlo, una autobiografía en términos abstractos, una historia cifrada. “El me dijo que no había escrito todos los Ejercicios de una sola vez —cuenta en su detestable italiano González de Cámara, cuando relata las confidencias de Loyola—, pero que le parecía que ciertas cosas que él observaba en su alma y encontraba útiles, podrían serles útiles también a los demás, y que las ponía por

escrito: p.e. el método para hacer el examen de conciencia tal cual aparece en el librito de los Ejercicios, con líneas... Las elecciones en particular, decía haberlas extraído de esa agitación de espíritus (movimientos psicológicos) y de los pensamientos que él había experimentado cuando, con la pierna quebrada, se encontraba en su solar de Loyola." 2

Ignacio, muy parco cuando habla de sus asuntos y más todavía cuando los aprueba, ha consignado sobre los E.E. en una carta a su amigo don Manuel Miona, una frase sorprendente. La misiva, fechada en Venecia en 1536, exhorta al doctor español por medio de palabras muy apremiantes "a ponerse en ellos", "dos, tres y tantas veces como pueda"; después de haberlo persuadido de que "los mencionados E.E. son la cosa más grande (todo lo mejor) que yo pueda en esta vida pensar, sentir y concebir, para que un hombre se santifique a sí mismo y ayude a su vez a hacer fructificar los E.E. en los otros, edificando a muchos más"... 3

Loyola habla de su libro, ya desde ese momento, antes de la aprobación oficial, el mismo lenguaje que Dante emplea en su poema; habla de él, como de una cosa distinta de su persona y más grande que ella; no hecho por él, sino en él. Del cual, él no es más que el primer depositario y el primer beneficiario: algo así como el órgano o instrumento que le ha dado el ser. Formado como todas las obras geniales en las regiones de la vida profunda —fruto de la naturaleza mas que de la voluntad—, su autor puede hablar de él con independencia y sin sombra de vanidad. Por tal motivo, vemos a Loyola corregir, completar, retocar, durante veinte años (1521-1541) su cuaderno secreto, defendiéndolo denodadamente ante las Inquisiciones de Barcelona y de París, y hacerlo aprobar por la Santa Sede, dándolo de inmediato a sus discípulos a guisa "de arma espiritual"; 4 y juzgar, al fin, como maestro, la manera cómo lo aplican y la destreza con que lo manejan otros.

"En lo referente a los ejercicios, afirmaba que el primer lugar entre todos los que él conocía de la Compañía, era para el Padre Lefèvre; el segundo para Salmerón; y después colocaba a Francisco de

Villanueva y Jerónimo Doménech. Decía también, de Estrada, que daba muy bien los de la primera semana.”⁵ Es, pues, un arte objetivo, con sus reglas y sus leyes, dar los E.E. El librito no es sino el instrumento.

Todos saben que después de la aprobación oficial de 1548, los E.E., tal como los propone el gastado cuaderno de Loyola, han entrado en la vida cristiana, y han tenido un influjo considerable. Otros Papas los han aprobado también (Alejandro VII, Clemente XII, Benedicto XIV, Clemente XIII, Pío IX, León XIII y Pío XI, por fin, recientemente, en la encíclica *Mens nostra*, 1930). Santos y doctores de la Iglesia, como Francisco de Sales, Alfonso María de Liguorio, Carlos Borromeo, los han empleado y alabado. Millones de fieles de toda edad y condición se han beneficiado de su acción. La Compañía de Jesús los emplea en la formación de sus miembros. El nuevo Código de Derecho Canónico* los recomienda y prescribe al clero (can. 1367, 4º, 1001, 126) y —a juzgar al menos por el título general que en él se lee y el uso les atribuye— los recomienda exclusivamente. Historiadores y psicólogos han empleado para calificarlos las expresiones más enfáticas.⁶ Leyendas grotescas y críticas denigratorias o capciosas se han entretrejido en torno de ellos y alrededor de la Orden que los adopta. La bibliografía sobre ese tema alcanzaría a llenar una voluminosa biblioteca.⁷

No puede, pues, carecer de interés, el proponer “el libro que ha hecho a los jesuitas”⁸ como tema de algunas reflexiones psicológicas. Al contrario, no conozco un documento escrito, de más amplio interés para el psicólogo, que este austero cuaderno que contiene las experiencias ascéticas de un soldado del Renacimiento, y su elaboración por él mismo, de un método y un *training* (*entrenamiento*) aplicables a todos. ¿Se ha reflexionado lo suficiente sobre la enorme paradoja que tal hecho involucra? El hecho es éste: una experiencia religiosa concreta, una *conversión* ha sido como desindividualizada

* El autor se refiere al Código de 1917, reformado recientemente.

y arquetipada, sin convertirse por eso ni en un rígido esqueleto ni en un fantasma abstracto.

Pienso que si los E.E. no existieran, parecerían imposibles. Si antes de San Ignacio hubiéramos presentado el proyecto a los teólogos y a los filósofos, se hubieran reído, o tal vez enojado —según el humor. Algunos los hubieran declarado imposibles: utópicos. Otros, los hubiesen tenido por heréticos: pelagianos. O se hubieran escandalizado ante la sola idea de una “máquina de convertir”, tal como el buen hermano Pedroche en su protesta a la Inquisición de Toledo.⁹ Algunos hubieran alegado que la psicología individual es infinitamente variable e inefable. Otros, que trata de un asunto entre dos personas libres: el alma y Dios. Que ya existían *Exercitatorium*, como el de García Cisneros, que Loyola probablemente conocía; *Itinerarios del alma a Dios*, como el de San Buenaventura; *Los primeros, segundos y terceros alfabetos* (“abecedarios”) o *Artes de oración*, como los que Santa Teresa amaba; *Ascenso al monte Sión*, o bien, *Guía de pecadores*, que eran, o sistemas de meditación o resúmenes de doctrina ascética o exposiciones de la vida espiritual, en sus tres etapas: purificación, iluminación y unión. Pero no existía —y posiblemente no era teóricamente concebible— una cosa que fuera algo así como un drama ascético-místico, adaptado no a la escena, sino un plan, no para representar, sino para vivirlo. La antigua novela mística de Ramón Lulio, *Blanquerna*, era, posiblemente, su pariente, no muy próximo, sin embargo. Sin género ni antecedentes conocidos, los E.E. constituyen una profunda experiencia íntima, puesta en *esquema dinámico*, con el fin de posibilitar su transfusión y reviviscencia. Las desconfianzas que provocó, desde el principio, el insólito librito, no eran simples escrúpulos y chicanas. Considerados en sí mismos y en sus efectos, los E.E. eran una cosa sorprendentemente nueva, original e imprevisible como las cosas que la vida hace, como esas que hace, según creyeron su autor y el Papa que los aprobó, la Vida: “*Digitus Dei est hic.*”

El más original documento de psicología religiosa. Parecería fabricado con contrastes y contradicciones, leyendo sobre todo las

críticas que se han visto precipitarse sobre él desde todos los puntos del horizonte. Notemos aquí algunas de las paradojas que encierra:

1ª Libro de oración y libro de acción. Arte de hablar con Dios; y arte de gobernarse en la vida.

2ª Libro hecho con elementos conocidos y con palabras sencillas; y, sin embargo, impenetrable a la simple lectura.

3ª Libro compuesto con materiales ascéticos y doctrinarios comunes; y libro de una novedad sublevante.

4ª Fusión completa del elemento teológico y del elemento psicológico. La "técnica" sola de los E.E. (aunque no les guste a los señores Barrès y Keyserling) es "simple". La doctrina sola es vulgar, y es antigua casi como el cristianismo.

5ª Estructura cerrada, ensortijada, unidad rigurosa; y con capacidad de adaptación y posibilidad de dosajes variadísimos.

6ª Teocentrismo y egocentrismo, contemplación vuelta hacia Dios y sus misterios; y al mismo tiempo retomo continuo sobre sí mismo, como lo ha hecho notar muy bien Henrich Bochmer.¹⁰

7ª Purificación moral y elevación religiosa conjugadas; las dos funciones que muchos psicólogos modernos consideran como esencialmente diversas y coordinadas de una manera puramente extrínseca.

8ª Realización de un fin concreto y preciso (elección de un estado de vida) y al mismo tiempo operación reiterable sin el menor fastidio, numerosísimas veces.

9ª Y para terminar, la última paradoja, raíz de todas las otras: Autobiografía y reglamento. Estado de alma particular, y *conducta* personal, convertidas en un método universal y manejable.

Es este choque lo que vuelve urticante el libro de Ignacio de Loyola, "el más sorprendente de los psicólogos".¹¹ Los teóricos que han ensayado en los tiempos modernos estudiar la conversión, topan desde el principio un serio problema metodológico. ¿Cuál puede ser la conversión tipo? ¿Es posible encontrar un tipo general de conversión; o toda conversión es un fenómeno irreductible, "heterogéneo", como diría Bergson, demasiado vital para poder ser prendido con alfileres?

Esa es, p.e., la opinión del lúcido converso F. Brunetière: ... "asunto individual... dice: no hay nada que sea más personal para cada uno que nuestras razones para creer, ni que escape más completamente, si no a todo análisis, por lo menos a toda generalización".¹² Otros, por el contrario, han creído en la posibilidad de encontrar en la variedad infinita de casos individuales un esquema abstracto. El profesor Sancte De Sanctis trató de reconstruir, superponiendo la narración de tres conversiones reales, "el tipo sistemático de toda conversión posible". Hay otro ensayo muy interesante de diseño sinóptico, en el libro de C. Delacroix sobre *La religión y la fe*;¹³ el Padre Roure ha recopilado, con el mismo objeto, fragmentos de varios "diarios espirituales".¹⁴ Un converso alemán, Kurt Rothe, ha tratado de abstraer de su propio caso, de entre el desorden de los detalles materiales, las siete etapas reputadas como formales y causales.¹⁵ Me parece que si un *Typisierung** así es posible, no encontraremos nada mejor, ni menos artificial, ni más profundo, que el cuadro de un cristiano renovando enteramente su vida interior, tal como lo diseñó al perfilarse a sí mismo, el enérgico hidalgo vasco, fundador de la Orden del nombre de Jesús.

Para eso sería necesario interrogarlo, con más serenidad que la empleada hasta hoy. No hay duda de que ese documento no sea el diseño muy firme de un gran corazón; y ninguna duda tampoco de que haya sido y siga siendo todavía capaz de una poderosa acción sobre otros corazones. Documento psicológico aún viviente, del cual yo tengo alguna experiencia directa, y *me propongo interrogarlo aquí sobre varios puntos de psicología religiosa y general.*

¿Por qué no? Sobre el origen del sentimiento religioso, sobre la naturaleza de la creencia, sobre los determinantes de la conversión, sobre la eficacia de la voluntad y del intelecto en la formación y corrección del carácter, sobre la cura mental, sobre las relaciones

* *Typisierung*, en alemán en el original; o sea, tipificación. (Nota de los traductores.)

entre moral y religión... ¿por qué no habría de tener una palabra que decir, acerca de las costumbres de los primitivos y el comportamiento de los psicópatas? En su último libro, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, H. Bergson ha puesto buen cuidado en reivindicar la capacidad de la introspección para llegar a las capas primitivas y profundas de nuestros estados de alma, que la educación ha complicado con sus aportes de aluvión. "Rasguemos la superficie, borremos lo que nos viene de una educación de todos los momentos; nos encontraremos en el fondo de nosotros mismos, sin falta, con algo no poco de la humanidad primitiva" (pág. 133). Freud ha ido más lejos todavía y ha pretendido lo imposible, utilizar los materiales brutos que ofrecen al psicólogo la etnografía y la sociología, sin estar iluminados por dentro por medio del análisis psíquico íntimo.¹⁶

1. *Thesaurus Spiritualis S.J.*, p. 8, Gili, Barcelona.
2. *Monumenta Historica Soc. Jesu*, series IV, t. I, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, Acta Patris Ignatii a Consalvo*, p. 97. Gabrielis Lopez, Madrid, 1904.
3. *Thesaurus*, *ibid.*
4. *Constitutiones Soc. Jesu*, Epitome, can. 668.
5. *Monumenta*, *ibid.*, p. 263.
6. Por ejemplo: "ein Schielasaisbuch der Menschkeit" (Henrich Boehmer); "una verdadera obra maestra de sabiduría política y moral" (Laffitte); "una obra maestra psicológica de primera clase" (Janssens); "un libro capaz de mover el mundo" (Taunton: Enciclop. Britán., art. *Loyola*).
7. El "fond Watrigant", colección sobre los Ejercicios existente actualmente en el Colegio de Nuestra Señora de Enghien (Bélgica), reúne alrededor de 2.000 volúmenes. Una bibliografía de publicaciones sobre los Ejercicios (1904-1907) llena el n.º 12 de la "Revue Bibliothèque des Exercices" (36 p., n.º 8), con los títulos solamente, de las publicaciones en "alemán, inglés, árabe, español, flamenco, holandés, francés, italiano, latín".
8. *The book that made the Jesuist*, cap. III del volumen de Boyd Barret: *The Jesuistic Aenigma*.
9. "Los E.E. duran: treinta días más o menos (Anot. 4). Quisiéramos saber dónde lo hemos visto —decía el teólogo, como después lo repetirá más finamente, Macaulay— en la Escritura Santa, en la vida de los santos, en sus escritos, que en treinta días bien contados se puede hacer un santo." *Monumenta*: Polanco, *Cronicón Soc. Jesu*, t. III, p. 503 y sig.
10. *Les Jésuites*, p. 32-33, trad. Monod, Alcan, 1902. "1º El (el director de los Ejercicios) le ha hecho revivir todo el drama de la redención del mundo, desde la caída de los ángeles hasta la ascensión de Jesucristo (...); 2º, él le ha hecho revivir también su propia vida con todas sus faltas, hasta las más secretas, y tomar también conciencia de sus defectos, de sus vicios y de sus pecados; 3º, en fin, él lo ha puesto en estado, por esas dos experiencias, de romper con el pasado..."
11. Barrès: *Un homme libre*. Plon, París, 1876.
12. *Le catholicisme aux Etats-Unis*. "Revue des Deux Mondes", 1º nov, 1898. Ver también la interesante motivación de la conversión de Durtal en Huymans, *En route*. Pages catholiques, p. 40 y sig. Stock, París, 1908.
13. *La religion et la foi*, p. 314. Alcan, París, 1922.

14. *Un chrétien, Journal d'un converti*. Beauchesne, Paris, 1915.
15. *Auf dem Heimwege*. Beiträge zur Seelenkunde in Seelenpflege unserer suchenden Zeitgenossen. Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 1921 (un folleto de 77 p.). "Die sieben Stube die der Gang einer Conversion-regelmaetsig aufweist"... son, según el autor, venido del protestantismo, los siguientes: 1, encuentra que se lo ha engañado acerca de la Iglesia (o la religión); 2, empieza a conocer la fe y la encuentra hermosa; 3, y a sentir que la doctrina religiosa responde a sus más profundas aspiraciones; 4, trata de vivir como católico para probar; 5, la necesidad de la Iglesia para la humanidad y para él, en particular, se afirma de más en más; 6, surgen obstáculos de respeto humano y repugnancias mundanas, etc.; 7, lucha. El camino de Damasco.
- Yo he resumido el texto y me parece que esas etapas no pueden pretenderse universales.

16. *Totem und Tabu*. 3. Auff, Wien, J.P.B., 1922, Vorwort.

II

DESCRIPCIÓN DE LA PRIMERA SEMANA

Al principio de la primera semana, después de veinte normas de dirección llamadas *Anotaciones*, Ignacio de Loyola enuncia el título y la definición de su sistema de esfuerzo ascético. “Ejercicios Espirituales para vencerse a sí mismo y ordenar su vida, sin dejarse doblegar por ninguna pasión (“que desordenada sea”). Es decir, una conversión encarnada en un estado de vida tal que, al derramarse y penetrar en el ejercitante, armonice con la razón y la fe cristianas. “Vencerse a sí mismo” no significa para el vasco ninguna abnegación parcial, sino un desentrañar del organismo psicológico natural (instintivo), en cuanto él se opone al ideal cristiano —lo que San Pablo llama “el hombre viejo”. “Ordenar su vida” significa no una buena resolución cualquiera, sino una “nueva economía del amor”, una resolución crucial y durable en la medida en que la humana debilidad la puede hacer y prever. No se trata, pues, bien entendido, de votos, juramentos o promesas; al contrario, Loyola en las *Anotaciones* 14 y 15 nos pone en guardia contra ellos, y, durante los Ejercicios, los desaconseja. Se trata de que la purificación (conversión) sea expresada en actos (elección). *La elección* es la cumbre de los Ejercicios, el resultado final hacia el cual confluyen todos. En esta marcha hacia la elección, fin de todos los Ejercicios, la purificación de la primera semana, en la cual el hombre se esfuerza en rectificar sus caminos desviados, constituye la etapa más dramática y la más agitada, y, por consiguiente, la más interesante, posiblemente también para el psicólogo.

“La primera (semana) comprende la consideración y meditación de los pecados”... dice San Ignacio en la An. 4. En efecto, mientras

que a las otras tres semanas las ocupa el tema central Jesucristo, la primera explora la teología del pecado: Dios y el hombre en los extremos de un abismo casi infinito, insalvable para la libertad de quien ha desconocido su verdadero fin —el hombre en su pequeñez y sus carencias, Dios en su justicia y su grandeza, y entre los dos, la Cruz del Redentor como prenda de misericordia y de esperanza. Son los apetitos *irascibles* —dolor, vergüenza, temor, cólera— los que forman el tejido emocional de esta etapa, descontando por hipótesis que se trata de arrancar todo lo que estuviera torcido y podrido y de arrancarlo de uno mismo; pero, se encuentran equilibradas por reacciones de reconocimiento, de amor y de inmensa esperanza. Esas mismas afecciones, en el mismo marco, van a reaparecer en la tercera semana, en la meditación de la Pasión de Cristo; mas, entonces ellas aparecerán transfiguradas por el amor. El cristiano ya olvidado de sí mismo, sufrirá al ver a su Amigo sufriente.

Veamos cómo Ignacio de Loyola realiza concretamente ese tema, la meditación del dogma del pecado.

Un hombre se pone en las manos de Loyola para hacer los dichos Ejercicios —pongamos el doctor anónimo de París, contra quien el caballero vasco ganó una partida de “trucos”, una singular apuesta en la cual el vencido haría durante algún tiempo la voluntad de su vencedor—. Es un cristiano que profesa, por lo menos, la verdad de la Revelación y el Credo de Nicea; un hombre de alguna inteligencia y de un cierto saber, puesto que el negocio de intensas y largas meditaciones no es para personas demasiado desacostumbradas del trabajo mental.² Loyola le pide que confíe absolutamente en él, prometiéndole que al término del retiro, lejos de tener de qué arrepentirse, se lo agradecerá... “y, si llegara a lamentarlo —le dice, en su carta ya citada a Miona—, además de la multa que usted quiera aplicarme (y a la que desde ya me someto), acúseme de mentiroso (llámeme *burlador*) o una persona espiritual a la cual le debe todo”. Mas, si él debe confiar, no es para permanecer pasivo; sino, para entrar con un gran coraje y con un gran deseo (Anot. 5), porque hay un serio esfuerzo que hacer; en caso de poca voluntad o de resolución

vacilante, Loyola prefiere no emprenderlos. Es un asunto de pura espontaneidad.

En esta disposición, a la vez activa y sumisa ("si él no quiere obedecer, cesad inmediatamente", dice Loyola en una instrucción de su mano³), el sujeto (el paciente, diría Marzac, ⁴ la víctima, diría Michelet), el sujeto activo recibe una técnica o método fácil de meditación, llamado "oración de las tres facultades" ("oración aplicando las tres potencias") y un cierto número de normas destinadas a reformar y a conservar al máximo la atención del intelecto y la tonalidad afectiva deseada (dolor, amor, alegría); y con él comienza a reflexionar sobre sí mismo y sobre tres o cuatro dogmas cristianos, y a resistir "συν ὅλη τη ψυχη" en el silencio, la quietud y el alejamiento del tumulto del mundo exterior.

Cada una de las verdades meditadas debe penetrarlo profundamente (de donde las "repeticiones", las "recapitulaciones" y las "aplicaciones" de los sentidos que están prescriptas sobre el mismo tema), de tal manera que, si fuera posible, el ejercitante no debería conocer ni siquiera la meditación siguiente. Es la de cada momento la que debe cubrir todo el horizonte. ⁵ Trabajo absolutamente personal. Los que se han imaginado los E.E. como una sugestión o encantamiento, quedarían sorprendidos al verificar hasta qué grado la acción del Director es exclusivamente "mayéutica" y negativa. Evitar o ahorrar al ejercitante lo que es más bien estudio, y proponerle los elementos de reflexión en los momentos oportunos, sostenerlo en los momentos de depresión, impedir acciones inconsideradas en las horas de entusiasmo sensible (consolación), prevenir los errores de la inexperiencia, he aquí su papel. Debe conocer las "mociones" (consolación, desolación, serenidad), que los E.E. engendrarán, pero, "sin querer pedir ni saber los pensamientos ni los pecados", dice Loyola. Lo mismo cuando vea al discípulo turbado o abatido, "tentado", Loyola no prescribe dar una *dirección* concreta, como haría un Director espiritual ordinario, sino sólo "explicarle" ("platicando") las reglas de la discreción de los espíritus", es decir, ofrecerle los elementos ascéticos doctrinarios, con la ayuda de los cuales él mismo

pueda disipar sus propias dudas. Increíble el respeto de Loyola hacia la individualidad y espontaneidad de las almas y su confianza en la voluntad del fiel y en la efusión de la gracia. "No hay peor error en la vida espiritual que el de querer conducir a todo el mundo por el camino que uno mismo ha recorrido", era uno de sus dichos habituales. Poder buscar en paz su propio camino, es la idea de los E.E., ese molde infinitamente "dúctil", o ese crisol más todavía que molde. Es una "anagogia" espiritual, es "a Spiritual Acneid", como diría Ronald Knox. *Nada de sermones*: la explicación de las meditaciones, lo que llamamos "los puntos", debe ser breve (An. 2). *¡Nada de exhortaciones!*, solamente "la verdad de la historia" o del dogma a meditar. *Nada de distracciones*, "cuanto más (el ejercitante) se alejare de amigos y de relaciones o sollicitaciones de aquí abajo, tanto mejor será". *Nada de formalismo*: "cuando él encuentre lo que busca, descansará sin apremio por avanzar"; se abreviará, alargará, repetirá, suprimirá o agregará los Ejercicios según la disposición actual. Finalmente, *nada de fluctuaciones*, cada minuto del día ocupado y reglamentado.

He aquí el *marco* de los E.E.: medidas precaucionales tomadas en vista de asegurar el éxito de un curso enérgico y conciso de religión vivida; con cuánto sentido experimental de la psicología humana, es cosa reconocida, y repetida —demasiado algunas veces. En ese marco vienen a insertarse seis meditaciones o "Ejercicios" para hacerlos más o menos, durante un día entero cada una; dos son simples "repeticiones" y otra es una especie de gran *obertura* intelectual colocada como "Principio y Fundamento" —además una confesión general al final, y dos maneras de examinar la conciencia— y 14 reglas eventuales sobre "las diversas mociones que se producen en el alma": una especie de táctica espiritual viril y sobria, al mismo tiempo que un *índice* del valor teológico de los estados de alma: (consolación, desolación, tentación) y un medio de sacar provecho de todo.⁶

Las cuatro meditaciones:

1. Fin último del hombre (el Fundamento).

2. Los tres pecadores (Lucifer, Adán y un condenado).
3. Los pecados propios de cada uno.
4. El infierno,

es el nudo; el resto es la defensa. Y en las meditaciones, la cosa principal y el objetivo apuntado es "el pedido", que es un estado afectivo delante de la verdad contemplada. (Ver, por ejemplo, el *pedido* (segundo prelude) del primer ejercicio, *E.E.*, nº 48.)

1. Amor del Fin Supremo, inquietud religiosa.
2. Vergüenza y confusión.
3. Dolor y contrición.
4. Temor de Dios.

El ejercitante implora eso de Dios en el comienzo de su oración y lo busca como resultado después del examen (addit. 5, nº 17). Loyola parte de la reflexión sobre una verdad abstracta hacia la emoción; y de ella vuelve al dogma, por la intuición, que se desvanece en el coloquio.

El objeto es simple: se trata de vivir una verdad abstracta e invisible. Los medios son naturales: primero reflexión; enseguida, emoción; al fin, acción (interna) en los "coloquios" con Dios, con Dios hecho presente. El coloquio no es más que Dios presente en el recogimiento y la unidad de las potencias, fin esencial de la vida de oración. "Abandono ante la presencia de Dios en el recogimiento, término de la aspiración", como lo describe M.Ségonde en su informe sobre *La oración*.⁷

Una idea (una intuición) vertiginosa de Dios, como en todos los grandes místicos, impregna esas cuatro meditaciones de Ignacio de Loyola, comparables con la *sombra* de la Divinidad, que trasparece sin aparecer, y constituye la unidad profunda del poema de Dante Alighieri. Sus elementos, tomados separadamente, son vulgares. Toda la primera semana, considerada parcialmente, puede encontrarse en el Kempis, por ejemplo. Hasta el famoso *Examen particular*, con

sus líneas y con sus anotaciones, contabilidad del espíritu, como se lo ha llamado no sin menosprecio; (cosa curiosa, parecería haber sido reinventado por el puritano Benjamín Franklin, así como había sido presentado por Séneca) se lo podría encontrar bosquejado en el capítulo XI del libro I de *La imitación*: “*Si omni anno unum vitium extirparemus cito viri perfecti efficeremur*” ... (v. 5) (Si cada año extirpáramos un vicio seríamos hombres perfectos...), y en este otro: “*Mane propone, vespera discute mores tuos; qualis hodie fuisti in verbo, opera et cogitatione*” (lib. I, c. 19, 4). (A la mañana propone, a la tarde discute tus hábitos, ¿cómo fuiste en palabras, obras y pensamientos?).

Pero Loyola ha impreso a esos elementos conocidos, fundidos juntos, sin duda, en la experiencia de su conversión personal, su psicología propia y su giro metafísico, me atrevería a decirlo: una perspectiva difícil de definir, más bien adivinada que sentida, le da su fisonomía mística particular. Una visión militar del universo, como de una gran campaña y de una gran aventura. Una idea optimista del hombre, de su voluntad, de sus recursos, de un germen imperecedero en él de resurrección moral. Una inclinación a poner el amor ante todo en las obras; el temor, en segundo plano, como en reserva, y a determinarse ordinariamente por móviles de lealtad y coraje (*pundonor*). Una ascesis concreta, realista, detallista casi, como la de la mayoría de los místicos españoles. Una determinación enérgica y definitiva llevada al máximo (*hacer lo “oppositum per diametrum”* de lo que la tentación sugiere). Un amor apasionado a Cristo, elegido como jefe ideal. Adhesión escrupulosa a la Iglesia visible y jerárquica. ¿Qué más? Un proselitismo ardiente, una intransigencia neta, una temura profunda y contenida, un gusto invencible por la acción y el movimiento, un “decorum”, y una noble hidalguía en las actitudes. Y, otras notas más todavía, más sentidas que descriptas, una cabeza dura y un corazón tierno. Uno de los sortilegios de los Ejercicios, pues es indudable que los tiene, lo constituye la presencia magnética de una gran personalidad. Quinet ha incriminado, sin razón, a Loyola queremos avasallar por medio de un maquinismo taimado, después

de haber gozado él de la libertad del éxtasis. Al contrario, se percibe netamente que por todo aquello a que el maestro nos empuja, ha pasado él, primero, valerosamente.

La primera semana finaliza con una confesión general. Sacramento de la Iglesia y sacramento costoso, que exige un máximo de espontaneidad, Loyola tiene la prudencia de no imponérsela de ninguna manera,⁸ mas, su deseo lo aclaran las tres razones por las cuales nos la aconseja. Sabemos, pues, que la primera semana desemboca en una verdadera "conversión". Ese hecho le confiere una cierta independencia dentro del ciclo de los Ejercicios que, en efecto, no se *dan* solamente enteros, sino también limitados a la primera semana (An. 18. n.º 18). Conversión de "adentro" (según palabras del P. Mainage), es decir, desembocando no en una fe profesada, sino en una fe practicada, a la cual no le faltan los verdaderos caracteres de la conversión, que analizaremos más adelante. Conversión formulada e independiente de las circunstancias materiales. Según el místico Lallemand,⁹ habría regularmente en la vida cristiana dos conversiones: una, en la cual el fiel toma conciencia de su religión personal; la otra, en la cual se entrega a ella por entero. Stanley Hall¹⁰ sostiene que la mayor parte de las conversiones tienen lugar en la adolescencia. En mi opinión se trata de la primera conversión, y el hecho es bien explicable: la pubertad es el tiempo en que, normalmente, el niño se abre al interés de una visión cósmica, y elabora su motivación personal, y toma verdaderamente el timón de su vida.¹¹ Es un hecho muy fácil de observar en el colegio y en los medios de educación religiosa tradicional, y, en cierto modo, rutinaria; la pubertad y la primera juventud es naturalmente el tiempo de la eclosión de la "religión personal", como también de las dudas y las abjuraciones. Pero, que la conversión propiamente dicha sea en sí misma completamente independiente de cualquier momento, que es posible a toda edad y circunstancia, la primera semana de los Ejercicios de Loyola y su práctica lo indican suficientemente.

1. Definición de la conversión por el profesor De Sanctis: *La conversione religiosa*, p. 140. Zanichelli, Bologna (sin fecha).
2. *Ejercicios Espirituales*, Anot. 18 (nº 18). Cito los ejercicios espirituales según la numeración admitida por la edición histórico-crítica de *Monumenta Historica S.J. Monum. Ignatiana, serie 2ª. Exercitia Spirituality, textus hispanus et versio literalis*. Marietti, Romae-Taurini 1928.
El General de los jesuitas Acquaviva desaconsejaba los Retiros a las mujeres. El antiguo jesuita Boyd Barret en su libro *Jesuitic aenigma*, le reprocha esta excepción odiosa. Pero la razón es obvia: "distingue tempora". La instrucción en general elemental dada a las mujeres en el siglo XVI, debía convertir en difícil para ellas el esfuerzo intelectual exigido por las meditaciones ignacianas. Si hoy el uso se ha extendido también entre las mujeres, no son los Ejercicios en sí mismos los que han cambiado, sino ellas, pese a lo que opina Fulop Miller. (Cfr. *Mach und Beheimnis des Jesuiten*, p. 17. Grettlein, Leipzig-Zurich.)
3. *Monumenta Historica*, ibíd. Direct. Ignatiana, p. 778. "Si quis non obediret... non oportet in dandis EE. perseverare"...
4. *Ignace de Loyola (Essai de Psychologie religieuse)*. Thèse Fac. Theolog. Protest. Noblet fils, Paris, 1898.
5. "Hallucinatory monoideism", exclama William James. Monoideísmo sea, como toda meditación, sea ésta dirigida o no; pero nada más alejado de la alucinación que la meditación ignaciana, totalmente activa, pelagiana casi.
6. Error de ciertos psicólogos es interpretar la "desolación" como tiempo de marcha atrás, de revancha psicológica. Toda la tradición mística es fundamental en este caso. Se debe marchar adelante con las consolaciones o sin ellas, dice Ignacio de Loyola en sus Constituciones. No hay que confundir tampoco "desolación" y "tentación". Cfr. Maréchal: *Etudes sur la psychologie des mystiques*.
7. Ségond: *La prière*. p. 114. Alcan, Paris, 1911.
8. "Confesión general para los que voluntariamente la quieran hacer..." *Ejercicios Espirituales*, nº 44.
9. *Doctrine spirituelle*.
10. *The adolescence and its relations*, vol. 2. Appleton Co., Londres, 1911.
11. Wallon: Curso inédito 1932-1933. Cfr. Starbuck Edw. D.: *The psychology of religion*. Scott, Londres, 1901. Este libro clásico de Starbuck es interesante por el caudal de observaciones, pero me parece que su información resulta extremadamente vaga a causa de la negligencia de los elementos formales (motivos intelectuales y duración de la conversión). Nos preguntamos si la crisis de la adolescencia revestida de imágenes vagamente religiosas, no ha sido considerada, en muchos casos, como "conversión".

III

LA CONVERSIÓN

El abate Henry Brémond en un fino análisis¹ de los E.E., ha puesto el acento sobre el hecho de que el Cuaderno de Loyola no es más que una narración, casi algebraica, de su propia renovación mental. Su tesis debe ser aceptada —sobre todo confirmada como está por el testimonio del mismo Loyola—, igualmente por quienes no quieren seguir al ilustre historiador del sentimiento religioso en sus conclusiones: los E.E. son para él casi incomunicables, y los efectos que se les atribuyen, más bien ilusorios. Mas si los E.E. de Loyola son el calco de una conversión histórica y un método práctico para suscitarlos y ayudar a los demás, ¿no podrían decimos alguna cosa sobre la psicología de la conversión?

“No hay nada, se sabe, de más variado, ni de más secreto, ni de más oculto a menudo a ellas mismas, que los caminos que llevan a las almas religiosas de una creencia a otra...”, escribe Fernando Brunetière. Y en otro lugar, matizando mejor su pensamiento: “En realidad, lo sabemos bien, toda conversión es un asunto individual, y no hay nada que nos sea más personal que nuestras razones para creer, ni que escape más completamente, si no a todo análisis, por lo menos a toda generalización.”²

Esa sería advertencia a los psicólogos demasiado apresurados en generalizar y concluir, no debe desanimarnos. Debe haber, en efecto, en toda conversión, como en todo fenómeno psicológico completo, tres aspectos:

1. Un aspecto o elemento individual: los factores de orden temperamental o histórico, verdadera causa concurrente del fenómeno, causa no determinante pero material; por ejemplo, el hecho del encuentro de un mendigo borracho, que Agustín nos cuenta; la vista

del cual provocó en su corazón, preocupado por el próximo discurso ante el César, la amarga reacción de fastidio y la punzante inquietud de su viejo problema “de vita beata”. Este aspecto del acontecimiento no es reductible a la ciencia pura, y su reconstrucción es también asunto del arte, de *l' Einfühlung* (intuición) del novelista y del psiquiatra. La *psicología individual* de un Allers, la *Characterkunde* (Caracterología) de un Klages, participan a la vez del arte y de la ciencia, es una disciplina que toma los principios generales de la introspección y de la intuición simpática y analógica del alma de los demás, según sus comportamientos. Es el “conocimiento por connaturalidad” de los antiguos.

2. Un elemento específico y determinante que hace que ella sea tal por sobre su existencia concreta en cada caso, y que lo defina por sus caracteres, si no por sus notas esenciales. Buscar este elemento específico es hacer la psicología positiva de la conversión. Nos queda todavía, antes de comenzar el trabajo de investigación, conocer de algún modo lo que la conversión significa, la “definición nominal” del fenómeno. Estoy tentado de pensar, por ejemplo, que W. James en su importante información no ha escapado de dar un paso en falso, que repercute en sus conclusiones; el hecho de reunir bajo el rótulo de conversión (o de fenómenos religiosos) una cantidad de hechos, a los cuales tenemos todo el derecho de discutirles falta de homogeneidad, como las declaraciones de un nombrado Bradley,³ que se pueden suponer euforias alcohólicas revestidas con vagas apariencias de religiosidad. Parecidos abusos de palabras se observan en la joven psicología religiosa. Por no hablar del término “místico” extraído de significaciones inverosímiles, ¿no se ha llamado “oración genésica” a la atracción sexual, y no se ha agrupado entre la formas de oración la lamida que el perro golpeado da a las manos de su amo? En ese sentido, la interesante obra del prof. De Sanctis, *La conversione religiosa*,⁴ ha salvado el obstáculo delimitando por adelantado su sujeto y distinguiendo conversiones, abjuraciones, conversiones filosóficas, aparentes —veleidades de conversiones, simples reconocimientos o retornos tranquilos—, o, en fin, imitaciones o

degeneraciones. La vaguedad de James ha quedado eliminada y pudo trabajar sobre una base más sólida.

3. Hay al fin el elemento genérico, una base fundamental de leyes, de automatismos y de componentes psicológicos, que constituyen no la conversión como tal, sino como fenómeno psicológico profundo, y que son comunes a todos los semejantes. Bajo este punto de vista la conversión puede enseñarnos psicología o servir de pretexto para exponerla, siendo como es un fenómeno curioso, impactante, profundo, un drama o, si se prefiere, una peripecia del drama de la vida. En ese sentido, es que el libro de De Sanctis me parece del mayor interés; es más bien una aplicación de los instrumentos de análisis modernos a la documentación religiosa existente, que un aporte original a la solución de los problemas psicológico-religiosos. El autor ha sido demasiado modesto para lanzarse a descubrimientos sensacionales sobre la base de deducciones audaces o de prejuicios filosóficos.

* * *

Sobre la conversión religiosa, el *Conversionarium* de Ignacio de Loyola me parece sugerir las posiciones siguientes:

1. **La conversión a la fe es una adhesión nueva** .- Filosóficamente no difiere de la simple adhesión primitiva: los elementos del acto de fe, cualquiera que ellos sean, deben encontrarse allí. El elemento intelectual y el elemento voluntario que los teólogos distinguen en el acto de fe son, me parece, perfectamente visibles en el librito ignaciano.⁵ Lo mismo en el caso en que los Ejercicios son practicados por un *débil*, que por un hombre que profesando una fe a la cual no obedece, busca en los Ejercicios únicamente fuerzas morales, se puede decir que la salida es al fin de cuentas una nueva adhesión; la primera, en efecto, era verbal o solamente discursiva; la nueva es propiamente religiosa, si la religión, como dice Ribot, es "un sentimiento completo".⁶

2. **La conversión es una adhesión victoriosa** .- Psicológicamente

parece diferir del acto de fe, en razón de la crisis o del tumulto afectivo (“storm and stress”, de Starbuck), donde James y De Sanctis ven un elemento esencial. Ese tumulto afectivo es esperado como normal por Loyola en los E. E.: en la Anot. 6ª él previene al Director:

“Cuando aquel que da los E.E. se apercibe que el que los hace no experimenta en su alma ningún movimiento espiritual, como son las consolaciones o las desolaciones, y que no está de ninguna manera agitado por los diversos espíritus, debe interrogarlo cuidadosamente sobre los E.E., si los hace en los tiempos prescriptos y cómo...” (nº 6).

Es necesario, sin embargo, indicar que la “agitación de diversos espíritus” en el sentido ignaciano no recubre exactamente la “emotional storm” (tormenta emocional) de James y de los psicólogos. Es una lucha entre dos YO opuestos, la cual comprende también la “consolación”, que es, más bien un acrecentamiento alegre del YO reputado superior. Los E.E., en efecto, pueden ser hechos para reformarse; pero también para “ponerse en forma”, para renovarse en vista del acrecentamiento del entusiasmo ferviente que provocó con anterioridad la conversión. En ese caso, y también en el otro, el de la reforma, el ejercicio encuentra a veces la pendiente del alma y se traduce solamente por un acrecentamiento de la alegría y de la actividad. Cosa delicadamente descrita por Loyola en la regla 7ª del “discernimiento de los espíritus” de la segunda semana:

“En los que avanzan de lo bueno a lo mejor, el buen ángel toca el alma dulcemente, levemente y con suavidad; es como una gota de agua que entra en una esponja. Al contrario, el mal ángel la toca duramente, con ruido y sacudimiento, como si la gota de agua cayera sobre una piedra. La causa está en la disposición del alma que se encuentra con un ser contrario o no parecido...” (nº 335).

3. **La perturbación afectiva no es la conversión.** - Aunque la acompaña normalmente. Mas puede existir o faltar, o viceversa, como lo muestra la experiencia. El trastorno proviene del conflicto agudo entre los dos YO de la resistencia de los nudos subconscientes de la organización instintiva, que los místicos llaman el *hombre viejo*, el *hombre terrestre* o la *naturaleza* contra la “nueva economía del

amor”, esta nueva organización de los complejos psíquicos que se polarizan hacia un ideal superior y difícil.

4. Lo súbito no es esencial a la conversión. - W. James, examinando las experiencias provenientes de los *revivals* protestantes o de los *bancos de convertidos* en las reuniones presbiterianas, ha creído que la cristalización religiosa súbita, acompañada de una gran depuración afectiva, constituye el tipo perfecto de conversión; por lo menos de hecho, no ha considerado suficientemente el otro tipo de conversión lenta y más vale intelectual.* De Sanctis señala, con razón, que este método excluiría del campo la mayor parte de los conversos, y entre ellos a los más interesantes y los más indubitables: un Agustín, un Loyola, un Newman, un Huysmans. Loyola muestra que cree en la existencia de la conversión súbita: esa del apóstol Mateo, de San Pablo, de Ratisbonne, etc., y le da el primer lugar en la división de los “tres tiempos para hacer una buena y sana elección”; pero coloca al lado de ella otros dos “tiempos” más comunes:

Uno, en medio de una oscilación emotiva (“moción de diversos espíritus”) y el otro, en un “tiempo tranquilo”, es decir, con un proceso de predominio intelectual; así es como le parece que se efectuó la conversión de Newman⁷ o del novelista inglés R. Hugo Benson.⁸

5. La conversión repentina parece irreductible. - De Sanctis se inclina del otro lado en su crítica a W. James, y opina que toda conversión repentina es en el fondo una conversión gradual, en la que la maduración permanece subconsciente; aplicando su opinión al caso de Luis Ratisbonne, ensaya hacer notar la existencia de un largo proceso anterior que habría aflorado en un momento dado desde las profundidades de la conciencia, como un rayo. La reducción de la conversión de Saulo por Renán es conocida.⁹ He aquí los antecedentes que explicarían la súbita transformación psíquica y moral de Ratisbonne, según De Sanctis:

* Leclère: *Psychophysiologie des états mystiques*. “Année Psycholog”, t. 17, p. 97, París, 1911.

"1. El amaba y odiaba, signo evidente de riqueza afectiva, lo cual constituye uno de los factores más favorables para los cambios profundos de uno mismo.

"2. El cristianismo, el catolicismo, las conversiones y hasta los libros devotos le eran conocidos.

"3. En Roma, mantenía antigua familiaridad con el muy católico De Bussières, con él visitaba iglesias, etc.

"4. Aceptó la famosa medalla y la oración de San Bernardo, con plena conciencia colgó la insignia de su cuello y recitó la oración hasta aprenderla de memoria.

"5. En esos días se planteó varias veces el tema de la conversión, rechazándolo siempre con un *NO*. El hecho de querer disimular su turbación es una prueba cierta..."¹⁰

Como se puede ver, esas reducciones son fáciles de hacer, pero no del todo convincentes. Por ser continuas del "stream of consciousness"*, será siempre factible encontrar en los antecedentes de una conversión súbita los elementos que la han compuesto: ideas, imágenes o preocupaciones religiosas; pero lo problemático, es justamente el hecho de una puesta en acción repentina hacia un salida inesperada e imprevisible; la impresión de absoluta novedad y de extrínseco resentimiento en el neoconverso y la duración de los resultados en una nueva manera de vivir. "El conjunto de oscuros procesos que culminan en el *fiat* volitivo, y que en psicología designamos aún con el viejo nombre de voluntad, entra solamente en acción cuando un proceso psíquico se vuelve plenamente consciente", dice De Sanctis. Pues, lo que constituye la conversión súbita es justamente la voluntad de cambiar de arriba abajo.

Para Ignacio de Loyola el fenómeno de la conversión súbita es esencialmente diferente de la conversión ordinaria: Una y otra son, naturalmente, dones divinos; pero en la primera el agente es Dios mismo; en la segunda, los ángeles pueden serlo. En los "tres tiempos" para hacer la elección describe así el fenómeno que nos ocupa:

* "las corrientes de conciencia"

“El primer tiempo se realiza cuando Dios Nuestro Señor mueve y atrae de tal forma la voluntad, que sin dudar ni poder dudar, el alma inflamada (devota) toma el camino indicado, como San Pablo y San Mateo lo hicieron al seguir a Cristo Ntro. Señor” (nº 175).

La razón de esta rendición absoluta de la voluntad “sin dudar”, Ignacio la expone en la 2ª regla del discernimiento de la segunda semana:

“Pertenece sólo a Dios... dar la consolación a un alma sin causa precedente; porque es propio del Creador entrar en su criatura, salir de ella, producir un movimiento en el alma, atrayéndola toda al amor de su divina Majestad. He dicho sin causa, es decir, sin ningún sentimiento o *conocimiento* previo de algún objeto, del cual mediante los actos requeridos del *intelecto* y la voluntad podría llegar a una tal consolación”.

El testimonio de Loyola sobre ese hecho de conciencia, poco frecuente pero bien conocido, en la historia religiosa es, pues, formal. La conversión, vocación o transformación repentina, es de hecho irreductible a los otros actos ordinarios de la vida religiosa. El no duda en atribuirlo directamente a Dios, por sobre las leyes psicológicas ordinarias, como se hace con el milagro, en el orden físico. La descripción psicológica del fenómeno es notable; de una parte, una absoluta certidumbre y seguridad del espíritu, “*sin dubitar ni poder dubitar*”; de la otra parte, la ausencia de la conciencia de toda causa proporcionada que podría explicar normalmente el fenómeno, *sin ningún conocimiento previo*.^{*} Notemos todavía la naturaleza intelectual de la atracción sufrida: es la de un *conocimiento* previo que se trata (la palabra “sentimiento de un objeto” designa también, en Loyola, una especie de conocimiento) y son los actos proporcionados de *intelecto* y de voluntad los que faltan. Sta. Teresa ha descrito en su *Vida*,¹¹ con su manera viva y delicada una consolación de esta especie.

* “Sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto...” (E.E., nº330.)

6. La conversión religiosa no es explicable por el complejo sexual emergiendo del inconsciente en una nueva combinación - En *Ein religiöses Erlebnis*,¹² S. Freud ha expuesto con motivo de un caso de conversión, muy discutible, una explicación de la conversión religiosa en función del complejo de Edipo. La conversión no sería en ese caso más que la resolución de la antigua rebelión contra el padre-rival, en un acceso de obediencia y admiración para el mismo padre, idealizado y convertido en dios, convertido como la categoría del *Über-Ich*. ** Esta explicación depende de la teoría general del autor sobre la formación del complejo religioso en función de la libido, que encontramos desarrollada en *Totem und Tabu*, y repetida en *Die Zukunft einer Illusion*: un opúsculo donde no hallamos más al ingenioso observador de los *Drei Abhandlungen* y de la *Psychopathologie des Alltags lebens*, sino más vale, a un ensayista audaz.

En *Totem und Tabu* había ensayado encontrar el origen de la religión por el lado del recuerdo del padre, a la vez venerado, admirado y odiado, convertido por los primitivos, vuelta a vuelta, en rival, víctima, tótem y dios. En *Die Zukunft* retoma desde más lejos el tema y asigna, al fin de cuentas, el miedo como motor intrínseco de la religión. Los dos agentes extrínsecos parecen ser: la naturaleza, que se aparece al hombre desarmado como una cruel enemiga ("Hilflosigkeit"); y la cultura, que lo es también, de alguna manera, por varias razones y en la medida en la que ella oprime al particular para bien de todos y lo sobrecarga con exceso en la prosecución del progreso ("Kulturfeindseligkeit").

Las etapas de la formación de la religión serían, más o menos, éstas:

1ª percepción de las deficiencias de la cultura y de los sacrificios que ella impone; sentimiento de la enemistad de la naturaleza.

2ª Transformación del miedo en deseo, o, más bien, el deseo en su realización, como en los sueños: animación de la naturaleza; animismo.

** El super-yo.

3ª Reencuentro de este animismo con el complejo infantil del padre protector: antropomorfismo.

4ª "Patemización de los dioses": monoteísmo.

5ª La sociedad aprovecha del complejo religioso así formado, para imponer el orden social al individuo...^{12 bis}

No consiste mi trabajo en criticar los fundamentos del sistema freudiano. Conocemos las críticas de los psicólogos al pansexualismo y las metamorfosis de la libido en las manifestaciones superiores de la vida humana. La perspicacia clínica y las penetrantes miradas psicológicas del psiquiatra vienés han sido asumidas por una metafísica materialista, en un sistema bastante complicado, del cual lo menos que se puede decir es que emplea la conjetura, la metáfora y la analogía en proporciones inadmisibles. En lo que nos concierne, su psicología religiosa me parece por el momento descuidada; y su formación teológica, extremadamente somera.

En lo referente a la experiencia de los E.E., que producen conversiones me parece que al psicoanálisis no hay que tomarlo en cuenta. En mi opinión, la sutileza prodigiosa de Jung ha despistado el complejo de Edipo y Dama Libido hasta de los libros sagrados, los Apocalipsis, los cultos y los antiguos mitos, se ven frustrados.¹³ Loyola no menciona tampoco la sexualidad; toda alusión, aun lejana, falta. "Soldado desgarrado y vano", como él mismo se llama, soldado mundano y sin freno, las ocasiones de conocerla no le deben haber faltado; pero, desde los primeros tiempos de su conversión le fueron "arrancadas como con la mano y para siempre de su alma —él dice en sus confidencias a González Cámara—, todas las *species* que se habían impreso antes."^{13 bis} Esta maestría en tal sentido se transparenta en los E.E. En la primera semana él convertirá a su discípulo al aborrecimiento de todo pecado grave en general. En la segunda, al especificar "las redes y cadenas" de Satán ("los dos estandartes"), habla, a gusla de ejemplo, de una escalera de tentaciones de más en más graves, que serían:

1. Búsqueda de riquezas.
2. Ambición de honores.

3. Inmenso orgullo ("crecida soberbia").

No cuenta la tentación de lujuria. Y en su primera regla del discernimiento donde describe, parece, su actitud ante la lujuria: inhibición absoluta, sin sombra de compromiso o de desvío por medio de imágenes opuestas o inhibitorias, manejadas por la voluntad y la razón:

"A los que van de pecado mortal en pecado mortal, el enemigo tiene de ordinario, por costumbre, proponerles delicias aparentes, haciendo que se imaginen delectaciones y voluptuosidades sensuales..

"Con las otras clases de personas, el buen espíritu sigue una marcha contraria, punzándoles la conciencia con remordimientos y reproches de la razón." ("Punzándoles y remordiéndoles por la sindéresis de la razón").

Hay en la educación moral un fenómeno que se puede llamar "sublimación", aunque de naturaleza diferente, en mi opinión, del que Freud describe bajo ese nombre; pero que en las naturalezas normales, se efectúa automáticamente por el hecho de obligarse uno al trabajo y a la lucha de "la inhibición" de las impulsiones desordenadas. En su *Dynamic Psychologie*, Verner Moore¹⁴ asegura que, según su experiencia, no es el análisis de los traumatismos neuróticos lo difícil o eficaz en una cura mental, más bien, la inhibición y el esfuerzo del control consciente de la vida interior del enfermo hasta que llegue a adquirir maestría ("políticamente", son palabras de Aristóteles) sobre sus impulsos desviados.

De Sanctis ha adoptado la hipótesis freudiana del "transfer" (transferimento) de la afectividad en la conversión; pero con restricciones un poco vagas, y haciendo de parte de los factores intelectuales y de la voluntad ("sublimazione voluntaria". *La conversione religiosa*, p. 148).¹⁵ "Puesto que la conversión conmueve todo el trasfondo afectivo, y porque la sexualidad domina ahí, intuye que la conversión, en el fondo, consiste en una revisión práctica del amor, una nueva economía del amor." La fórmula es aceptable, si damos a la palabra *amor* su sentido general y abstracto de tendencia profunda hacia un Bien; pero, ahí está el error de Freud: hacer el *amor*

sinónimo de amor sexual, extendiendo la comprensión de la palabra sexualidad hasta cubrir todo el dominio de su análogo superior.

El "pansexualismo" de Freud denuncia una inadvertencia de la indeterminación esencial de los instintos en el hombre. Parece concebirlos como un sistema cerrado, como si fueran una máquina montable pieza por pieza, en lugar de ser una dirección, una inclinación, una pendiente, y, como decían los antiguos, una "estimativa".¹⁶ El montaje es descrito por Freud como muy dócil, "el principio del placer" guiando los automatismos según la ley de James ("la primera aplicación de una tendencia") en ese resultado complejo y delicado que es la atracción genética normal; pero, no queda menos inflexiblemente determinado, irrecusablemente específico, desde el principio hasta el fin. En *Drei Abhandlungen für eine Sexualtheorie*, es puesta en evidencia esa cristalización progresiva y gradual de la sexualidad con sus dificultades, sus peligros y sus peripecias, arruinando para siempre el *nativismo ingenuo*, que concebía el instinto armado en la pubertad, como una Minerva o una Venus. Pero esta cristalización asume en Freud un carácter mineralógico, de un determinismo cerrado, en lugar de una suave pendiente biológica, que Hans Driesch, por ejemplo, ha descrito en los fenómenos vegetativos, *la plasticidad inteligente propia de la vida*. De Sanctis también insiste sobre esta plasticidad nativa de la carga afectivo-emocional; pero me parece que recae en lo mismo que Freud al poner la movilidad en el término de la tendencia (es el "cambio de dirección", criticado delicadamente por Ch. Blondel¹⁷), y no en su evolución misma, en la estructuración de sus elementos ideoaffectivos, los cuales se hallan predeterminados a fines genéticos de una manera puramente potencial e impulsiva. Los casos de éxito de una educación moral en las purezas filiales, como la de ciertos santos en que el instinto sexual parece extirpado, muestra la indeterminación esencial de la parte sensorial en sí misma, antes de toda aplicación.

La *Gestaltheorie* nos ayuda a comprender esta indeterminación, insistiendo sobre la tiranía de la forma estructural hacia los elementos inferiores de nuestro psiquismo. "Es la forma la que especifica" (ro

ὄλον πρότερον ἀνανκαίον τῶν μερῶν).

Freud y su escuela han criticado el asociacionismo de la escuela escocesa, pero no lo han sobrepasado más que en parte. No han rechazado como retrato de nuestro contenido de conciencia el "polípero de imágenes", sino para poner en su lugar un sistema planetario, una combinación más o menos grande de complejos, en la órbita de la libido. Adler no ha hecho en el fondo más que cambiar el lugar del sol, aunque su sistema se muestre mucho más simple y abierto. Para nosotros, es la imagen bergsoniana del inconsciente la que preferimos: un gran cono de masa psíquica viviente, en la cual la punta se inserta en el presente para perforar el porvenir; y en la que la base se pierde en los oscuros trasfondos de lo biológico. Lo que emerge es lo actualmente capaz de adaptarse a las excitaciones de la realidad; el resto: fuerzas y hábitos, instintos y engramas, cuya proyección sobre la pantalla del mundo exterior es la conciencia, constituye el inconsciente. Hay pues, para mí, dos maneras erróneas de imaginar el inconsciente:

o bien, como un depósito de energía psíquica absolutamente indiferenciada, como un acumulador eléctrico, aplicable a voluntad y lista para transferirse a los instrumentos intelectuales ya preparados;

o bien, como un sistema organizado y fijo, aunque invisible, a la manera de las formas *a priori* de Kant, que adoptaría al aflorar en la conciencia, sin perder su naturaleza específica, disfraces más o menos espesos.

7. La verdadera conversión es imprevisible. - En "Edinburg Review" (nov. de 1842), el gran historiador inglés Macaulay, renovando la vieja crítica del dominico Pedroche, escribe no sin malicia:

"The Spiritual Exercises is manual of conversion proposing a plan of interior discipline by means of which, in neither more nor less than four weeks the metamorphosis of a sinner into a faithful servant of Christ is realised step by step."¹⁸

Los Ejercicios son una especie de maniobras, y es necesario fijarles un tiempo; ellos no prometen por otra parte, a nadie una conversión

infalible; sin contar que conversión no significa *metamorfosis* a se en un fiel servidor de Cristo, sino solamente resolverse con eficacia, a transformarse a sí mismo. San Ignacio previene (Anot. 6 y 18, ii final) que el Retiro puede no dar sino poco fruto, o no dar ninguno, o bien, que el iniciado puede o no encontrar lo que busca. ¿Cómo podría ser de otra manera? No sería el "impactante psicólogo" si hubiera osado prometer resultados casi mágicos. ¡Un psicólogo!... Se desconfía, cuando se ve aplicar al rudo capitán de Fernando I, este epíteto moderno.

Así como:

- "El más sorprendente de los psicólogos", Barrès.¹⁹
- "Un muy sagaz psicólogo, aunque alucinado", Mlle. Camila Bós.²⁰
- "Psicología lúcida y profunda", H. Joly.²¹
- "Psicología casi infalible", De Fonsegrive.²²
- "El más clarividente de los análisis psicológicos", Luis Gillet.²³
- "Übungen... von einem Psychologen ernsten Ranges erdacht", "Ejercicios descubiertos por un psicólogo de primer rango", Keyserling
- Y todavía Boehmer, Renouvier, Laffitte, Taine.²⁴

He aquí, pues, un Amiel (o, ¿no será un Maquiavelo?) con sayal. Y bien, no. Ignacio no es un analizador narcisista del yo, ni un concededor teórico del accionar humano, ni un experimentador sutil que conoce los resortes secretos de los corazones y sabe hacerlos jugar hábilmente. Si hay clarividencia psicológica objetiva en la disposición de los Ejercicios,²⁵ ella surge de la inmensa claridad de una experiencia personal y del milagro de haber podido formularla en forma de drama. El arte de Ignacio es instintivo. Mucho más que un psicólogo de la conversión, es un *converso contagioso*.

¿Será necesario, por el contrario, negar a los Ejercicios una real eficacia? Su efecto es verdaderamente un cambio profundo y durable, o bien solamente una llamarada de devoción imaginaria, demasiado

artificial para ser sólida. En un panfleto contra la Compañía de Jesús, el antiguo jesuita Boy Barret sostiene que después de una exaltación resplandeciente, las almas sometidas al entrenamiento de Loyola recaen al nivel primitivo o más bajo todavía. Resoluciones y elecciones hechas en un estado de devoción que no es común, aunque sea normal, ¿no serán un espejismo de voluntad en lugar de una decisión verdadera? “El sigilo de la acción sella la voluntad, escribe Blondel.²⁶ Y Ribot, citado por él: “Jamás se ha de olvidar que querer es hacer, que la volición es un pasaje al acto. Reducir, como se hace algunas veces, la voluntad a la simple resolución, es decir, a la afirmación teórica de que una cosa será hecha, es asirse a una abstracción. La elección no es sino un momento del proceso voluntario...”

Hecha en un Retiro, ¿la conversión ignaciana no correrá el peligro de hacerse *en el aire*?

Evidentemente, el peligro de equivocarse y de tomar por un acto de voluntad, una simple veleidad, no está ausente en ninguna parte donde hay hombres. Pero en los E.E. está —como la experiencia lo prueba—, singularmente prevenido. Puede decirse que para evitar ese error, los E.E. han sido inventados; puesto que el ejercitante los aborda ya con la voluntad general de servir a Dios o de hacer la voluntad divina, ya sea que se trate de “buscar y encontrar”. Los E.E. preparan para la acción, porque ellos mismos son, ya, una acción. Será suficiente recordar estos cuatro hechos: 1) los E.E. están centrados en torno de una elección, que no es una resolución cualquiera, sino más bien una opción que, tanto como sea posible, empeña toda la vida; 2) por una serie de insistentes presiones (si me atrevo a decirlo) escalonadas, en las cuales podemos seguir la marcha desde el *Fundamento* hasta el ejercicio de las Tres Clases de hombres (tres binarios),²⁷ Loyola eleva el alma a la disposición generosa de ser sacerdote, en tanto cuanto dependa de ella, en el sentido más duro, difícil y heroico, si eso se le revela lo mejor para ella; 3) los Ejercicios son fuertemente intelectuales: la imaginación y la afectividad juegan ahí a veces un gran rol, pero solamente para ayudar al espíritu a penetrar las verdades religiosas y vivirlas; lo que debe quedar en el

alma son siempre verdades teológicas, prácticas o especulativas, después del filtrado del emoliente afectivo e imaginativo; 4) al fin, el iniciado vive su conversión durante los Ejercicios, como el militar su batalla durante las maniobras, puesto que lleva una vida intensa de oración, de obediencia y de penitencia, que constituyen la médula de la vida cristiana.

¿Debo decir que la conversión, después de todo eso, no es una cosa que caiga bajo cálculos o previsiones infalibles? Se hacen una pobre idea del alma humana y su viviente sutileza, los que se imaginan poder predecir sus retornos profundos, como el pasaje de un astro, o someter a formulaciones matemáticas sus insondables "πειράται".²⁸ "Perfeccionándome cada día en el mecanismo de Loyola, yo dirigiré mis emociones, yo las haré aparecer a voluntad; estaré sin cesar agitado por entusiasmos los más interesantes, tal como si los hubiera elegido."²⁹ Es verdad que no hay que tomar demasiado a lo trágico el esnobismo querido por Barrès en 1890, y sus fanfarronadas más bien irónicas. Pero he aquí que el doctor De Sanctis, al final de su serio estudio sobre la conversión ensaya formular la previsibilidad de esa grande transformación de sí mismo. Después de haber enumerado cinco condiciones psíquicas que se pueden, le parece, encontrar más o menos en todos los hombres:

- 1) Presencia de disposiciones religiosas generales.
- 2) Propensión habitual de la inteligencia hacia las convicciones absolutas.
- 3) Tendencia a fijar la atención más allá de la realidad sensible.
- 4) Inclinación a transportar sus más grandes intereses sobre el plano de las cosas transcendentales.
- 5) Experiencias de dolor —en suma, después de haber descrito los que podrían ser los pródromos de toda conversión o bien la aptitud religiosa de la mayor parte de los hombres, arriesga una fórmula fisiológica de la conversión:

"la fórmula endocriniana más favorable a una mutación radical del

* confines

pensamiento y de la vida, sería la hipertiroidiana-hiperpituitaria-hipergenital-hiposuprasurrenaliana...". ¡En buena hora!

Para mí, yo modestamente diría que si San Pablo se convirtió y Judas se suicidó, yo renuncio a prever las sorpresas que nos reserva la voluntad de los demás. Y de la voluntad propia sólo sabemos, como Dante lo ha dicho:

E no voglio che dubbi, ma sie certo
che ricever la grazia é meritorio
secondo che l'affetto gli é aperto,³⁰*

y de los E.E., en fin, que son medios eficaces en sí mismos para "procurarse a designio profundas y poderosas resoluciones para cumplir la voluntad de Dios"; así los definió San Francisco de Sales.³¹

8. Es imposible separar en el estudio de la conversión, la acción del elemento intelectual y representativo.- Me parece evidente que no se puede estudiar la conversión tal como es, dejando a un lado su elemento representativo. La conversión es un movimiento, y todo movimiento se define por su término. El término de una conversión es, en definitiva, la aceptación de un nuevo sistema de valores, y una nueva orientación de toda la vida en función de la verdad de una teología.³² En relación a ese término, las conversiones "de adentro", no difieren de las "de afuera". La conversión a la fe y la conversión a la santidad, por lo menos en el catolicismo, parten de puntos diferentes pero llegan teóricamente al mismo término: la aceptación vivida del ideal moral del Evangelio, en virtud de la aceptación intelectual de la divinidad de Cristo.

Libre el psicólogo de estudiar, como lo ha hecho, el *Storm and stress*, el tumulto emotivo, la base afectiva y, si se quiere, el fondo

* No quiero que dudes más, si es cierto que recibir la gracia es meritorio según el afecto que le ha abierto.

biológico y las capas físicas de la conversión: si pasa de largo lo otro, sería para él la misma cosa que estudiar el tumulto emotivo de Hamlet, de Raskolnikoff o de Werther. El drama religioso, si se lo abstraer de su "forma" intelectual, desciende a la región genérica de todos los dramas.³³

La fórmula de la conversión ignaciana está llena de expresiones intelectuales. Las meditaciones graduales y coordinadas que propone al discípulo, "son para *ordenar* su vida —a fin de no dejarse *desviar* por ninguna afección que desordenada sea—, a fin de *buscar* y *encontrar* la voluntad de Dios en la *disposición* de su vida y de todas las otras cosas".

Se trata de rectificar el "Fin Ultimo" de todas las acciones, el punto focal de la voluntad que orienta "todos los juicios de valor". Y, para eso; se trata todavía de ver el *orden* íntimo natural y objetivo de todas las cosas, que para Ignacio es un orden divino y revelado. Y por eso dice (Anot. 2), el maestro o director debe:

"contar fielmente la historia",

y el discípulo:

"después de haber captado el verdadero fundamento de la historia",

"reflexionando y razonando por él mismo, encontrará alguna cosa que vuelva un poco más clara o le haga sentir mejor la *historia*, sea por medio de su propio razonamiento, sea en tanto que la inteligencia esté iluminada por la virtud divina"...

Pero no se trata ciertamente de un puro estudio. "La conversión sobrepasa el intelecto y el sentimiento", dice Allier, tanto como el todo sobrepasa las partes, tomadas separadamente. Se trata de *vivir* una verdad especulativamente aceptada. Se trata de contemplar, de comprender, o de aplicar a sí mismo alguna cosa invisible que se tiene por real; pasar del concepto a la intuición, de la erudición a la inteligencia y de la religión *estática* a la religión *dinámica*... "no importa mucho saber lo que sacia y satisface el alma, sino sentir y gustar interiormente las cosas"... (Anot. 2).

En la primera Anotación, Loyola acaba de describir el objetivo de los Ejercicios; en la segunda, su instrumento: la meditación; en la

tercera, en fin, él habla de las facultades que hacen el trabajo, "los actos del entendimiento cuando reflexionamos y los actos de la voluntad cuando nos causan afecciones" ("del entendimiento entendiendo y de la voluntad afectando"). ¿Cómo, pues, se ha podido ver en lo E.E. un libertinaje de la imaginación, una abolición de la razón por medio de visiones metódicamente alucinantes? ³⁴ Es evidente, no se puede llegar al entendimiento del hombre sin pasar por la imaginación y los sentidos; pero podemos fácilmente discernir en los E.E. lo que es el fin y lo que no es más que instrumento. La imputación contraria que se les ha hecho también, de demasiado intelectualismo, es mucho más especiosa.

Suprimida esta convicción "de la verdad de la historia", de la cual habla Loyola, los E.E. se desvanecen. Si se desea ver algo más que simples "caprichos" en los proyectos de ciertos escritores de vaciar los E.E. de su contenido teológico para hacer de ellos un *pelmanismo*, un método para templar el carácter, es necesario decir entonces a los señores Barrès, Keyserling, Payot, Meunier, Fonsegrive, Laffitte, que se equivocan extrañamente sobre la contextura del librito, que no han hecho otra cosa que leerlo. Es una teología fusionada con el cuerpo mismo de la pedagogía, la psicología y la técnica. Si el ejercitante no admite la primera verdad que Ignacio le propone en el "Fundamento", no hay nada que hacer. Si no cree en la existencia del infierno, el ensayo de asustar por la vista e imaginación de "grandes hornos" y "almas en cuerpos de fuego", se vuelve grotesco. Loyola, que en su discípulo supone la fe, no le da razones para creer; pero apoyándose en ella, le da razones estrictamente probantes ³⁵ para seguir a Jesucristo y abrazar su estandarte en un impulso de entusiasmo. "Todos aquellos que tienen juicio y razón", dice en la parábola del reino de Jesucristo, se ofrecerán enteramente al trabajo." Excepto la parábola de los Dos Estandartes, que es también ligeramente simbólica, todas las meditaciones compuestas por Loyola y no simplemente extraídas del Evangelio, son de significación netamente filosófica: el "Reino", he ahí un argumento *a pari* o *a fortiori* (con mayor razón); las "Tres clases de hombres", un ejemplo para ilustrar una verdad

psicológica abstracta, la verdad de que sólo la acción en definitiva decide de la sinceridad de la resolución. ^{36*} La "Contemplación para el Amor", cumbre de los Ejercicios, es la meditación de las relaciones creatura-Creador, que constituye el Fundamento, meditación retomada, esta vez, del lado divino y totalmente inflamada de agradecimiento y aspiración.

La cuestión psicológica de la influencia de las representaciones en la conversión, depende en el fondo de la cuestión general de "el entendimiento en el acto de fe". Una parte de la psicología moderna ve netamente que la convicción religiosa, y generalmente toda "creencia", tiene un origen absolutamente anóetico; y que las razones que el creyente da o se da es posterior al impulso afectivo que engendra la adhesión. Es dar vuelta el análisis del acto de fe de Santo Tomás de Aquino, que pone, como *preámbulo fiel*, un conocimiento intelectual capaz de motivar, aunque no capaz de forzar, un acto de asentimiento en lo que atañe a la verdad revelada, oscura por esencia —y una cooperación coadyuvante de la voluntad, que no es, sin embargo, el factor especificador del acto, pero permanece extrínseco.

Entramos así en la filosofía. Se trata del problema lógico de la posibilidad o de la imposibilidad de un acto cognitivo, que es a la vez libre y razonable, oscuro y cierto, tal como los teólogos califican al acto de fe. Los que ven ahí una antinomia irreductible, ven un absurdo, parecen hacer de lo racional un sinónimo de científico, y de la ciencia, a su vez, un sinónimo de evidencia directa. Reducen todo género de fundamento racional de una aserción, a la demostración de tipo matemático o físico y desconían absolutamente de toda intervención volitiva. Y, sin embargo, vista la interdependencia esencial de las facultades del hombre y su profunda unidad, tan acentuada por la psicología moderna, vemos que también en la demostración más rigurosa, si ella es larga o difícil, la voluntad tiene su parte extrínseca, bajo la forma, por lo menos, de un esfuerzo de

* *καὶ γὰρ βουλησεις ἀδηλοί* (Ethic. Nichom. X, 8, 4.)

atención. Aún en el dominio de un esfuerzo psicológico ordinario, encontramos el hecho de verdades que, por una parte, son perfectamente demostrables por los caminos que les son propios; y que pueden, por otra parte, ser rechazadas por un espíritu apasionado o agitado; y exigen, para poder lucir con su luz propia, una disposición volitiva favorable; como son, por ejemplo, las verdades concretas tan delicadas que constituyen el dominio de la prudencia o del "esprit de finesse". La inocencia de Desdémona en la tragedia shakesperiana es un hecho y, además perfectamente demostrable; y de hecho la evidencia moral estalla en el momento que la disposición interna del Africano arrebatado, se derrumba por la reacción sentimental que provoca en él su crimen; pero antes de eso, la agitación y la cólera del asesino cierra el camino a la verdad y no permite que la luz se produzca:

"—*But half an hour!*

—*Being done, there is no pause.*

—*But while I say a prayer!*

—*It is too late!"* (acto V, esc. II).

La comparación es renga, y no la empleo sino para demostrar que un conocimiento, que exige el concurso de la voluntad, no es necesariamente un conocimiento "sentimental". En la fe, la voluntad no actúa solamente, como arriba, de "demoledor de la prohibición" en los preludios, sino más todavía como un verdadero *motor* del acto mismo, aunque extrínseco.³⁷ El feligrés *quiere creer* en los misterios por devoción a Dios, que los ha enseñado; pero ve que Dios los ha enseñado en las pruebas que la tradición religiosa le presenta. Esas pruebas —o razones— son, en el cristianismo, siempre las mismas, desde la *Epístola ad Diognetum* hasta la *Apologetica* del Cardenal Deschamps; ésas no son más que forma externa, su presentación, acomodación, organización o jerarquía que se renueva en el curso de los tiempos y se hace, según la palabra de un psicólogo, "polémica y seducción".

Pero dejando a un lado la discusión filosófica, hay un hecho que no

le está permitido al psicólogo ignorarlo, es la conciencia unánime que tienen todos los conversos, de haber recorrido, a través de un tumulto afectivo o en calma, de golpe o por etapas, un camino intelectual o cognitivo, y haber llegado a una verdad. "Credimus quod non videmus sed non crederemus nisi videremus esse credendum"; creemos lo que no vemos, pero no creeríamos si no viéramos que es necesario creer. La palabra de San Agustín es retomada por todos los hijos pródigos, y también por los que en su relato ponen el acento sobre la faz afectiva de su aventura interna, la más dramática y la más impactante. Libre el psicólogo, todavía una vez más, de estudiarlo separadamente, de no elegir como objeto de sus investigaciones, el "pius credulitatis affectus" de los teólogos. Pero reducir a eso todo el complejo del acto de fe, y la vuelta a esta misma fe, eliminando como epifenómeno la *filosofía* del creyente; nada lo autoriza a eso, en los hechos de conciencia del converso. Las teorías que dan al acto de fe una naturaleza anoética, sea ella anonética o hiponoética, deben responder de manera satisfactoria a las exigencias del buen sentido que les dirige G.K. Chesterton: "And what sort of unreason is it that seems reasonable to millions of educated europeans through all the revolutions of some sixteen hundred years?"³⁸

La conversión ignaciana se presenta, pues, como un reajustamiento de la vida profunda y una nueva organización de sus complejos dominantes hacia un ideal religioso; reajustamiento, organización nueva que se forma como a la luz de un poderoso "daylight". La búsqueda de la emoción y el sacudimiento del inconsciente, se hace por encima, a fuerza de discursos y de meditaciones, totalmente libres, aunque no independientes, de lo que pueden dar testimonio la arteriosclerosis, el surmenaje nervioso o las glándulas endócrinas, únicos factores de conversión para los filósofos materialistas.³⁹

Otra cosa, confirmada por la experiencia ignaciana, es la profundidad del fenómeno de la conversión. Se podría enunciar esa paradoja de sabor herético: "no se convierte quien quiere", es decir, no es suficiente querer, de no importa qué manera, para convertirse religiosamente: verdad expresada teóricamente por las "Tres clases de hombres" y prácticamente por el trabajo intenso impuesto por San

Ignacio a su discípulo (Anot. 5). Es requerido, pero no es suficiente "querer creer" para conseguir la fe. De la misma manera, hacemos notar aquí, de paso, que la conversión no es la simple voluntad superficial (que constituye, normalmente, su punto de partida); puesto que, el que hace los ejercicios espirituales la tiene desde el principio, desde el momento que "quiere encontrar a Dios Nuestro Señor en la paz" (E.E., nº 153); de otra manera, no los haría. La conversión hecha en nosotros y por nosotros, nos sobrepasa, sin embargo, de alguna manera. Es lo que Bergson llamaría "un acto libre".

1. *La vie spirituelle*, 1920.
2. *Histoire de la Littérature Française Classique*, t. I, 1ª parte, libro II, Calvin. Delagrave, París, 1904. *Le Catholicisme aux Etats-Unis*. "Revue des Deux Mondes".
3. "Ejemplo concreto. I choose the *quaint* case of an anlettered man, Stephen H. Bradley, whose experience is related in a scarce american pamphlet." *The varieties of religious experience*, p. 107. Longmans Green, Londres, 1907.
4. N. Zanicchelli, Bologna.
5. "Un estado afectivo no contiene en grado alguno los elementos de un dogma, de una representación que pueda convertirse en un objeto de creencia" (Belot, en Dumas: *Traité*, t. II, p. 252).
6. Ribot: *La psychologie des sentiments*, p. 314. Alcan, París, 1896.
7. *Apologia pro vita sua*. Dent. Son, Londres, 1923.
8. *Les confessions d'un converti* (trad. de Wyzema). Perrin, París, 1914.
9. "Cada paso que daba hacia Damasco, despertaba en él acuciantes perplejidades. El odioso papel de verdugo que iba a representar, le era insoportable. La fatiga del camino junto con esta preocupación, lo postraba. Tenía, al parecer, los ojos inflamados, posiblemente un comienzo de oftalmía. En esas marchas prolongadas, las últimas horas son las más peligrosas. Todas las causas debilitantes de los días pasados se acumularon; las fuerzas nerviosas se distienden, una reacción se opera. Posiblemente, el brusco pasaje de la llanura, devorada por el sol, a las frescas sombras de los jardines, determinó un acceso. En la organización enfermiza y gravemente quebrantada (del)... viajero fanático... Las fiebres perniciosas, acompañadas de trastornos cerebrales son, en esos paisajes, completamente repentinas. En algunos minutos quedamos fulminados. Cuando el acceso ha pasado, queda la impresión de una profunda noche, atravesada de relámpagos, en la cual hemos visto dibujarse imágenes... No es inverosímil, sin embargo, que una tempestad haya estallado de pronto... etc. Renán: *Les Apôtres*, ca. X, p. 179. Michel Lévy, París, 1866. (Es mío el resumen).
10. *La conversione*, p. 73.
11. *Obras*, t. I, La vida, cap. XXV, p. 225. Apostolado de la Prensa, Madrid.
12. *Imago*, 1928, vol. XIV, fasc. 1, I. P. V., Vienne, reproducción de Gesamterne

- Schriften, t. 11, 1928. *Die Zukunft einer Illusion*, I, Ps. V., Vienne, 1928, cap. I-JV.
13. Wandlungen und Symbole der Libido, Deutige, Vienne, 1911. Le récit du pèlerin (trad. Thibaut), Louvain, 11, rue des Récollets.
 14. Lippincot Company, Phil.London, 1929, p. 45.
 15. "Dunque per dissipare ogni equivoco, fa d'uopo stabilire che, almeno in alcuni individui e in certi momenti, dell'aspetto psicologico, debe ammettersi una *sublimazione volontaria*."
 16. Aristóteles: *De Anima*, I, III, cap. IX, X, XI. Santo Tomás: *Qu. de Anima*, art. 13 corp.
 17. Dumas: *Traité de Psychologie*, II, p. 313.
 18. "Edinburgh Review", nov, 1842.
 19. *Un homme libre*, p. 57. Plon, París, 1897.
 20. *Psychologie de la croyance*, p. 146. Alcan, París, 1902.
 21. *Saint Ignace*, p. II. Lecoffre, París, 1899.
 22. Journal d'un évêque (Ives le Querdoc), t. I, p. 69. Lecoffre, París, 1897.
 23. *Hist. Arist. des Ordres mendiants*, p. 336. Laurents, París, 1912.
 24. *Das reisetagebuch eines philosophen*, t. I, p. 137. Reichl, Darmstadt, 1920.
Bochmer: *Les Jésuites*, p. 36. Trad. Monod. Alcan, París, 1910.
Renouvier: *Philosophie analytique de l'Histoire*, t. III, p. 233.
Laffitte: *Les grands types de l'humanité*. "Revue d'Occident", 1894.
Taine: *Voyage en Italie*, t. I, p. 367. Hachette, París, 1866.
 25. Para un estudio de la cohesión interna de los Ejercicios Espirituales, ver Nonell: *Analyse des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Trad. Thibaut. Beyaert, Bruges, 1924. Grandmaison: *Recherches de Science Religieuse*, "Les Ex. sp." p.400. 1920.
 26. Dumas: *Traité*, t. II, p. 334.
 27. "The E.E. are not a mere assemblage of meditations put together. They follow in a logical order and have a psychological relation to one another admirably fitted...", dice Longridge, un anglicano que ha escrito el mejor comentario de los Ejercicios Espirituales en lengua inglesa. *The Sp. ex. of I. L.*, traducción, comentario y dirección. Scott, Londres, 1929.
 28. Heráclito, "ψυχῆς πειρατὰ... ἀν' ἐξευροῖο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθύν λόγόν ἔχει" (apud. Diog., I. IX, 7). *Historia philosophie graecae*. Ritter, Perthes, Gotha, 1898.
 29. Barrès: Conferencia sobre *Tartuffe*, 10 de diciembre de 1890. Citado por Brou: *Les Exercices Spirituels*. Beauchesne, París.
 30. *Paradiso*, 29, 22.
 31. *Oeuvres complètes*, t. II, p. 351. Migne, 1861. *Traité de l'amour de Dieu*.

32. Se podría negar esta narración relacionándola con los pueblos primitivos o ciertas conversiones de adolescentes que trac Starbuck (*The Psychology of Religion*. Scott, Londres, 1901), donde se encuentran crisis sentimentales sin aparente acción sobre las ideas y la conducta.
Yo creo con Belot, ya citado, y Allier (*La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, t. I, p. 526. Payot, París, 1925), que "reducir la conversión a la pura acción de la voluntad es cosa incomprensible".
33. "Los fenómenos afectivos son por naturaleza esencialmente vagos... para definirlos es necesario hacer intervenir la idea de un contenido representativo"... (Belot, en Dumas: *ibíd.*, t. II, p. 252).
34. "Such manual as Saint Ignatius's Sp. Ex. recommend the disciple to expel sensation by a graduated series of efforts to imagine holy scenes. The acme of this kind of discipline would be a semihallucinatory mono-ideism." (W. James: *ibíd.*, p. 406.) Ver todavía Taine: *Voyage en Italie*, t. I, p. 279. *desdévies de Dézert: L'Espagne des Moines*. "Revue des Cours et C.", t. I, p. 403, 1902-03.
35. En su curiosa novela *L'Empreinte*, muy interesante para el psicólogo, pues hace pensar en el impactante retrato del interior de un paranoico, Estaunié describe de la manera siguiente la fuerza de persuasión de los Ejercicios Espirituales: "A veces solamente son silogismos, y surgen temblorosos a fuerza de rigor, y hay rincones del alma humana tan profundamente escudriñados, que quisiéramos acabar, como arrojados por una mirada muy clarividente" (p. 180. Perrin, París, 1896).
36. "Cuando la volición está terminada y lista para pasar en acto, se llama resolución, pero que ella haya pasado efectivamente al estado de resolución sólo la acción lo puede demostrar a la conciencia." Schopenhauer: *Essai sur la libre arbitre*, citado por Ch. Blondel: *Traité D.*, II, p. 334.
37. ¿Cómo es posible todavía: un motor extrínseco en un acto simple e inmanente? Ahí reside toda la cuestión metafísica de la marcha de nuestras facultades hacia el ser. Cfr. Maréchal: *Essai sur la Psychologie des mystiques*, I, troisième article. Alcan, París.
38. *The Everlasting Man*, p. 265. Sheed Ward, Londres.
39. De Sanctis: *La conversione religiosa*, cap. II, p. 30.

IV

LA ELECCIÓN

Los E.E. son solamente una recapitulación de *puntos de partida*, decía el P. Teodoro de Regnon.¹

Es un libro que no ha sido hecho para ser leído, no es pues exactamente un libro. ¿Leemos un reglamento de maniobras militares? ¿Podremos sentir un drama no leyendo más que las anotaciones para la puesta en escena? Ignacio de Loyola no gustaba de ver comunicar su librito a quienes no lo conocían ya por la práctica; y como prólogo, lo ha hecho preceder de una advertencia para el lector, con el fin de que no lo juzgue precipitadamente (nº 21). Debe ser muy buen jardinero el que sea capaz de describir un jardín según el montón de semillas que se le han destinado. Podemos encontrar en descripciones que se fuerzan en ser exactas y leales, como las de Boehmer, Laffitte, Piaget E., el toque falso o el matiz errado que denuncia una reconstrucción desde el exterior, a partir de "signos". Los E.E. son un haz de raíces.

Era pues de prever, que la advertencia de Loyola no sería siempre acogida favorablemente. La lista de las extravagancias que han encontrado en ellos "los viajeros en comarcas extrañas",^{1 bis} sobrepasarían mucho el volumen del áspero librito. Es que, de una parte, esperamos encontrar en él cosas extraordinarias, tanto hemos oído hablar de sus efectos... "Novela audaz y prodigiosa, álgebra de los éxtasis ficticios, produciendo la santidad como se provoca una crisis de nervios, etc";² por otra parte, el librito está escrito en un estilo desmañado, anticuado, aunque no sin fuerza, en una lengua muy incorrecta aunque sabrosa, con fórmulas concretas como las de un niño, visuales sobre todo. El resultado, pues, de las críticas superficiales, es que, pese a la buena voluntad, están expuestas a grandes

equivocaciones. He aquí un ejemplo: la elección, el acto central de los E.E. hacia el cual todo converge, la delicada operación que Loyola rodea de reglas, oraciones, moniciones y meditaciones, ha sido descrita por el periodista Fülöp Miller en su voluminosa obra *Macht und Geheimnis der Jesuiten (Obras y Secretos de los jesuitas)*, de la manera siguiente, que hubiera hecho estremecer de horror a Loyola:

“El que quiera seguir los E.E. de Loyola debe iniciarse por todos sus sentidos en el infierno y en el cielo, hasta conocer las abrasadoras quemaduras de uno y las delicias del otro; y eso con el fin de que la diferencia entre el mal y el bien, se inscriba en su alma con caracteres indelebles. Así preparado el ejercitante, es puesto en situación de elegir:³ ¿optará por Satán o por Dios?”

La opción propuesta por Loyola es la elección concreta de un estado de vida. Aunque tal elección esté fuera del tema de estas páginas, al fin de la 2ª semana, es necesario hablar de ella por lo menos de un modo general, por ser la cumbre de los E.E., hacia la cual la 1ª semana, pese a su relativa independencia, está totalmente orientada.

Constituye otro error creer que el estado a elegir debe ser necesariamente el de jesuita, o simplemente el de religioso o eclesiástico.⁴ Don Juan de Austria hizo los E.E. en el siglo XVI, y en nuestros días el actor de cine Ramón Novarro los hace; y entre los dos, miles y miles de cristianos de toda condición. Aunque la salida de una vocación monástica sea naturalmente posible, Loyola en la Anot. 15 prescribe al Director abstenerse durante los E.E. de presionar en un sentido o en otro, ni siquiera por vía de insinuación o consejo.⁵ En un *Directorium* o Comentario oficial de los E.E. proveniente de Loyola mismo ⁶, la elección del estado se encuentra detallada entre las posibilidades siguientes:

Consejos evangélicos	o	preceptos
¿entre religioso o no?		¿de qué manera?
¿cuáles?		¿dónde?

“Los E.E. —escribe Grandmaison— apuntan ante todo a un caso concreto, netamente determinado: su objetivo es poner un hombre, todavía libre de disponer de su vida, y muy bien dotado para el apostolado, en situación de discernir claramente y de seguir con generosidad el llamado de Dios.”⁷

Es el mismo caso de Ignacio de Manresa. Es como el *analogatum princeps*, el caso en el cual los E.E. empeñan toda la vida. Esta mira parece militar contra la adaptación de los E.E. y su repetición frecuente, como se usa en nuestros días. Si los E.E. son la elección de Loyola, y su experiencia de converso puesta en cifra, serán muy aptos para reconstruir su biografía psicológica, pero no para ser transfundidos a derecha e izquierda en otros espíritus, al menos en los que no tienen el temple de acero y el donquijotismo español de su autor.⁸ No serían, pues, más que una especie de resumen cifrado del famoso *Relato del peregrino* (San Ignacio cuenta ingenuamente, por sí mismo, a Luis González Cámara): “¿Amonedando, los jesuitas no habrán destruido el lingote macizo?”⁹ El abate Brémond se ha hecho eco de esa duda, aunque la matice con un fin psicológico.

Los E.E. de Ignacio de Loyola no serían otra cosa que los Retiros de la Orden fundada por él, y al hacer un método no habría hecho de alguna manera, sino una especie de máquina. Los que pretenden deber a los E.E. cambios o impulsos prodigiosos, como los santos que los han alabado, son hombres que hubieran obtenido el mismo resultado sin ellos.

Es necesario empezar por reconocer aquí, que de hecho el resultado de los E.E. depende mucho de la persona del director y de la del discípulo; pues en ese sentido, pueden haber estado mal expuestos o mediocrementemente seguidos. Después de eso, hay que reconocer que la objeción confunde la causa ocasional de los E.E. con la causa formal. Su origen procede de la conversión de Ignacio, mas su naturaleza proviene pura y simplemente de la Teología. Ahí está justamente el fenómeno único en la historia y la paradoja de los E.E.: ser a la vez experiencia de una conversión histórica y un esquema o arquetipo; carácter que los distingue, por un lado, de los diversos métodos

abstractos de conversión,¹⁰ y por el otro, de los autorretratos documentales de los místicos. Los elementos doctrinarios y ascéticos de los E.E. estaban en el ambiente europeo del tiempo de Ignacio, sin que sea necesario ni posible de pretender que él los hubiera podido tomar directamente de su fuente, como se puede encontrar, si se quiere, que ocurrió con Cisneros, Zutphen, San Anselmo, Savoranofa, Erasmo, el juramento de la Sorbona, Mauburgus, Werner, Tomás de Kempis, Santa Gertrudis, San Buenaventura, etc.¹¹ Pero lo que les ha sucedido y es a mi modo de ver sorprendente, es que, a medida que el rudo militar vasco garrapateaba, para su propio uso y recuerdo, reglas empíricas o notas doctrinales que había encontrado útiles; una abstracción psicológica, de la que no tenemos otro ejemplo, lo hacía discernir en ellas, la ligazón objetiva y profunda y las despojaba de su carne y materia individual, para reducirlas, por así decirlo, a sus articulaciones. Es una aventura interior reducida a su esqueleto psicológico y presentida aplicable de alguna manera a todos, porque Loyola empieza inmediatamente a ensayarla con las damas de Barcelona y con los doctores de París; que él se sirva de los E.E. como de un punto de partida metodológico, como de un "arma espiritual", defendiéndolos ante las Inquisiciones, haciéndolos aprobar por el Papa, y se aplicara a enseñar el arte de manejarlos a sus compañeros.¹² Con seguridad, él distingue en ellos cuidadosamente el *dosaje*, precisa los casos en los que no habría que darlos por entero, pero sí abreviados prudentemente (he aquí lo que constituye el objeto de las Anot. 18, 19 y 20); pero en ese caso es por carencias en el sujeto, el cual no podría llevarlos descansadamente ("les porter aisément"),¹³ y no porque haya dudado un instante de su carácter comunicable. Existe, pues, la posibilidad de dar los E.E. de la primera semana, en todo o en parte, a gente más limitada o atada por preocupaciones, o no suficientemente decididas (Anot. 18). Otra manera de dar la primera semana y también las otras, es extendiéndolos a un tiempo más largo, para aquellos que, siendo aptos para meditar, se encuentran demasiado atrapados por sus asuntos (Anot. 19); y, en fin, los E.E. íntegramente seguidos que, según San Ignacio, no deberían hacerse

sino una o dos veces en la vida.

Por otra parte, la práctica ha demostrado que la adaptación prevista por Ignacio triunfa y produce una especie de *análogas proporciones* (sí, me atrevo a decir) en la forma superior, que los hace útiles a todo el pueblo cristiano. Esta "puesta en acción psicológica de todo cuanto ha aconsejado el ascetismo cristiano de todos los siglos", como lo definió el historiador Janssen, ¹⁴ se ha mostrado capaz de provocar a partir de los dogmas de la religión "estática" una renovación, individual y diferente en cada uno, de su vida profunda. La primera semana en particular rompe el hielo (¡a golpes de cañón!) de nuestra vida rutinaria y de nuestros hábitos "espaciales" y automáticos, y nos pone en condiciones de ejecutar el "acto libre", del cual Bergson habla. Es un hecho que los E.E., según opinión de todos los que los repiten "son siempre nuevos". La misma serie de meditaciones, el mismo marco de pequeñas prácticas minuciosas, parecen amoldarse cada vez, en la corriente de la vida interior del ejercitante, en una nueva "Erlebnis", como una misma reacción química que, prodigiosamente, daría cada vez un producto nuevo. Si me es permitido consultar mis cuadernos de Retiro 1922-1932, encuentro en cada uno la impresión de un acontecimiento único y sorprendente, una nueva partida.

He aquí algunas palabras finales:

1927: "La semana más dichosa de mis vacaciones."

1931: "¡Qué felicidad, Dios existe! Los ejercicios son un tesoro."

1932: "Gracias, Señor, por esta nueva semana de Ejercicios. Dame desde hoy una vida nueva."

En realidad no hay motivo de sorpresa para quienes los conocen por dentro; es el indeterminismo básico y el llamado a la acción personal, ahí donde no se ve más que la rigidez y lo sistemático. Son un acicate de la vida interior y no un cartel extendido sobre nuestra vida superficial. Es justamente para matar el tumulto y la incoherencia de esta vida "espacial" y permitir el descenso a nosotros mismos, que hemos elegido la armadura de pequeñas formalidades (silencio,

recogimiento, adiciones). Todo lo que es "técnica"¹⁴ apunta a interiorizar al hombre, a sacarlo del tiempo y del movimiento hacia la región.

"cejà dove il gioir s'insempra"¹⁵
donde el gozo es permanente,

para hacer una *elección* que sea un acto de "pura heterogeneidad" con relación al sistema corriente ya congelado —y su continuación, no obstante, hacia las alturas—, según la paradoja bergsoniana.¹⁶ La vida cristiana como toda vida no es un mero fluctuar, puede ser considerada como un "rosario de conversiones".¹⁷ "Renovarse es vivir", decía Goethe.

Es por esta razón que los E.E., modelo de elección trascendente y definitiva,¹⁸ han podido llegar a ser, para algunos, práctica anual o periódica. El hombre conquista el porvenir, rompiendo el presente, para ir a buscar en su pasado, el apoyo de su *yo* más profundo. Es verdad que la 1ª semana de los E.E. es una purificación, su fruto es la *μετάνοια*, pero a causa de su profunda unidad y su dinamismo yendo a una *elección* positiva, ella es al mismo tiempo una invitación al heroísmo y algo así como el conflicto que prepara el "acto libre" bergsoniano.

Bergson, como se sabe, se hace (y está en su derecho) una muy alta idea del acto libre. Ha reservado ese nombre para las mutaciones profundas que ponen en vaivén toda nuestra personalidad. El acto libre es así el acto creador, en el cual el amor incitaba a Nietzsche a "vivir peligrosamente", el que convulsiona y hace quebrar las placas de los automatismos que aprisionan nuestra vida interna en el círculo de un menor esfuerzo, y que crea alguna cosa que no estaba en la suma del psiquismo habitual, "dando más que lo que tiene". Ciertamente, son estos actos libres y profundamente sentidos como tales (alegremente, a veces); así, el misionero, apartándose para siempre, experimenta en medio de los adioses una especie de áspero júbilo. Pero fuera de estos actos libres por excelencia, es posible sentir,

además, que los otros más o menos habituales y semiautomáticos, como el rápido erguirse de soldado al toque de diana (W. James), son también "nuestros", en cuanto ellos siguen al menos la impulsión dada por los otros: el chófer no conduce solamente al zarpazo al virar.

Es cierto que es necesario al hombre hacer algunas veces en su vida algunos de esos actos esencialmente libres, de "tomar posesión de su alma". Nuestra época, que ha visto agrandarse inmensamente la facilidad de adquirir conocimientos, debía traer, por el contrario, parece, un peligro en lo concerniente al vigor de la voluntad. Hay crisis de caracteres, decimos. La humanidad comienza a edificarse en grandes masas amorfas. "Privada del lado verdaderamente psíquico de su substrato vital, la actividad intelectual se desvía de más en más hacia el automatismo y la inconsciencia", escribe Thibon exponiendo la psicología de L. Klages.¹⁹ Es la era del formalismo, en la cual el "signo" material (la palabra, la cifra) ha destronado la imagen²⁰ y el concepto, y reina sobre una humanidad de marionetas. El tiempo avanza en el cual los periódicos, la telegrafía sin hilos y el cinema fabricarán en serie los seudosentimientos de una humanidad sin alma, reducida a remedar, bajo la larva crecida en su carne, las manifestaciones de la vida ausente. Los teólogos discuten, hoy día, si entre las tribus salvajes que misioneros y etnólogos nos han enseñado a conocer de más cerca, hay verdaderamente en qué fundar la responsabilidad del pecado teológico.^{20 bis} El psicólogo puede preguntarse si también entre los pueblos civilizados, ¡ay de mí!, existe una "Berta",* como esa de la cual Ch. L. Philippe nos ha trazado el doloroso retrato, que puede considerarse incapaz de asumir la responsabilidad de su vida moral.

* * *

Pero avancemos un paso más en la consideración de la elección

* *Bubu de Montparnasse*, novela. "Revue Blanche", París, 1901.

ignaciana. ¿Qué es, pues, lo que produce en nosotros la recuperación de nosotros mismos, que se ha llamado “acto libre”? Es comúnmente una ruptura del equilibrio, un *conflicto*. El autor dramático lo sabe bien, pues con el fin de mostrarnos la almas al desnudo hace chocar externamente dos personalidades; o bien en el interior de una conciencia dos corrientes vitales opuestas. Así Lavedan, en *El duelo*, pone frente a frente dos hermanos, y en una mujer, el deber y el amor. Del mismo modo Gerardo Hauppmann, en *Before Sunset (Antes de ponerse el sol)*, hace surgir, trágicamente opuestos en un sexagenario, el Yo social cargado con el peso de toda una vida honorable y el Yo insintivo que querría brotar una vez más antes del invierno. Aristóteles nos había ya advertido que la “fábula” sirve al dramaturgo para hacer visible y palpables las “costumbres”, es decir, las estructuras íntimas de las almas, sus “diferencias personales”, como dice Klages.

El medio del cual se sirve Ignacio para sumergimos en plena sinceridad religiosa y sacudir nuestro inconsciente, es también un conflicto, pero interno, es un choque en el alma del ejercitante de dos corrientes de sentimientos y de aspiraciones contrarias desatadas por la meditación: una corriente de lo alto sumergida en la consideración de los dogmas que pertenecen a la divinidad; y una corriente de abajo, de la consideración de las verdades que reflejan la humanidad caída, dos ríos que se chocan en bruscos reencuentros, como esta *exclamación admirativa*²¹ (grito de sorpresa) que termina la meditación de los pecados, en la cual el iniciado pregunta a todas las criaturas cómo ella ha podido continuar sirviéndolo y no lo han aniquilado. Todos los que hacen los E.E. encuentran la 1ª semana mucho más “dramática”, las otras, mucho más serenas; y es este procedimiento ignaciano, me parece, lo que produce el dramatismo: el desacuerdo entre las dos emociones, llevadas al máximo, que constituyen los dos polos del sentimiento religioso (religare): el Yo contemplado como incompleto e indigente, y Dios visto como el Bien infinito y como mi Fin último. En la 1ª semana es sobre el Yo, que cae todo el esfuerzo contemplativo, pero Dios aparece como el punto de vista que da a la nueva visión de sí mismo perspectivas inmensas. “Noverim Te, noverim Me”. Los

dos elementos que a mi juicio engendran el sentimiento religioso, conciencia de la propia nada, y búsqueda apasionada e inevitable de un remedio seguro y absoluto, de una "Prima Causa", se encuentran aquí distendidos al máximo y se cortan en cruz dramática:

1. Deseo del Bien Supremo, desfallecimiento de los bienes creados: inquietud y miedo de perderse.
2. Vergüenza de haber desfallecido antes, y de no haber sido aún castigado: temor.
3. Proceso de mis errores.
4. Su desorden y fealdad filosófica.
5. Mi pequeñez relativa ante el universo: "la caña pensante".
6. Miserias de mi cuerpo, debilidades de mi alma.
7. Lírico aniquilamiento de la "exclamación admirativa".
8. Agobio ante la eternidad del infierno. Miedo.

He aquí las emociones irascibles que se mezclan con las otras:

1. Grandeza de mi fin; soberanía del hombre.
2. Riqueza del universo creado... para mí.
3. El Cristo hecho hombre y muerto... por mí.
4. Las perfecciones infinitas de Dios.
5. Los beneficios de las criaturas, reflejos de la bondad divina.
6. Los coloquios de misericordia.
7. Dicha de haber sido eximido, amado.²²

No en las palabras, que son avaras y ásperas, sino en el estado de alma vivido que ellas reflejan y contienen en potencia, (ahí es) donde está lo sublime, un impulso poderoso y fresco que evoca las comparaciones más osadas, como *El Juicio*, de Miguel Angel, o el gran poema teocéntrico:

"al quale a posto mano cielo e terra"

"en el cual han puesto mano cielo y tierra"

Así se provoca, por el contraste de esas dos series de verdades y de

emociones religiosas, el conflicto que va a fundir el alma y hacerla maleable. Parecería a primera vista, que esto difiere de los conflictos que estallan en la vida y nos hacen tomar resoluciones grandes, difíciles, audaces, desesperadas. Pero no nos equivoquemos. La raíz psicológica es la misma. El marco y los motivos²³ varían.

Cada acto de esos que Bergson ha llamado *libres* y que Ignacio llamaría *elección*, es tomado en función de toda la vida, y jugada sobre una carta. Los conflictos que nos arrojan

“hacia otros cielos y otros amores”,

aunque pareciendo surgir del azar o del choque de nuestros antagonismos, ya estaban elaborados en el fondo de nuestro ser por una lenta maduración, a la cual concurrían el descontento de la dirección actual y la visión catalizante de un ideal, lejano y posible. Dostoievski ha analizado en *Crimen y castigo*, a la luz extrema del doble acto heroico (negativo y positivo), la doble *elección* de Raskolnikoff, en su profunda cristalización, y en función de lo que Loyola llama el “Fin último”, es decir, la orientación total —algunas veces oscura para nosotros mismos— de toda nuestra vida consciente.

* * *

La moral y la religión. - Es necesario decir alguna palabra sobre la naturaleza de esta elección; pues, Loyola no es un Calicles (*Gorgias*) o un D'Annunzio (*Il ferro*) para buscar nietzscheanamente la exaltación de la personalidad y de la voluntad por sí mismas. Y bien, la elección de Loyola pertenece a la función moral: es un juicio de valor sobre el mundo, encarado en resoluciones concretas, que se apoyan sobre la dogmática cristiana y que tienden como a una asíntota hacia el ideal evangélico. He aquí otro rasgo interesante para el psicólogo: la moral y la religión aparecen como formando un todo. No hay forma de considerar a una de ellas como función parasitaria, o bien simplemente auxiliar o instrumental. La voluntad ha sido arrojada en el crisol de las emociones religiosas, para ser vaciada, una vez

fundida, en el molde —infinitamente variado— del Decálogo y del Sermón de la Montaña.

Esta unión de la religión y la moral existe en el Evangelio. Los que hacen de ellas dos funciones heterogéneas, enganchadas tardíamente por pura simbiosis, examinarían útilmente el Evangelio tal como Loyola lo ha puesto en acción, si se admite que la introspección de la religión actual puede dar tanta luz al psicólogo, como la observación —riesgosa— del primitivo.

“El sentimiento de indignancia” que Belot, después de Fouillé, coloca con todo derecho como la base psicológica de la obligación, habría dado fundamento, según nosotros, a la inferencia: 1º, de una regla objetiva de conducta que debemos acatar; 2º, de un superior del cual procede y al cual es necesario someterse, “el poder que mantiene las cosas en orden”, *^{23b} de la misma manera que la razón discierne en la naturaleza las trazas de un orden de subordinación, y más tarde, apoyándose en eso, la idea de su autor. Religión y moral me parecen emparentadas en su origen mismo, en el complejo psicológico donde se enraizan; sería el mismo sentimiento de indignancia y de *incompletud* que los engendraría (como causa parcial), una en la línea de la acción, la otra, en la del conocimiento.²⁴

Los E.E. de Loyola, donde se provoca una renovación del sentimiento religioso y del sentimiento moral, responden plenamente a este objeto. El proceso de transformación moral está allí identificado con el proceso ideo-afectivo, que conduce al ejercitante de la inquietud religiosa al amor desinteresado de Dios.²⁵ El Fundamento, punto de partida, rompe a la vez las dos perspectivas:

1. Dios me ha creado. Yo le pertenezco. El me ha creado para El, El es mi dicha.

2. Con la condición de que mientras dure esta vida, yo le rinda culto y servicio, de donde resulta la famosa “indiferencia”, tan mal

* “Contra la potencia que mantiene las cosas en su lugar”. Claudel: *Cabeza de oro*, III, 400.

comprendida a veces,²⁶ que no es más que un juicio de valor sobre todos los bienes creados, en relación con el Bien absoluto, que se nos propone como Fin último.^{26b} Hay, por otra parte, una corriente de amor a Dios que sube, evoluciona del “*erga Deum amor intellectualis*” de Spinoza y su aceptación general como fin supremo, hasta el ardiente amor personal hacia la divinidad, de los místicos (contemplación final); todo pasando por los matices de: conocimiento, estima, entusiasmo, amistad hacia el Cristo, primeramente interesado y después íntimo. Y en esa corriente se pueden reencontrar, íntimamente ligados, absolutamente todos los motivos del bien moral, desde el motivo heterónomo de la punición hasta el “autónomo” del propio perfeccionamiento (el cual para el cristiano se llama unión con Dios), pasando por el motivo intrínseco de la consideración del fin propio de la ley, que Belot retiene como el único propiamente moral.²⁷ “El segundo será sopesar mis pecados, considerando íntimamente la fealdad y la malicia que encierra en sí cada uno de mis pecados mortales, y suponer incluso que nos fueron prohibidos (por Dios)”.

El ejercitante, que primero es humillado como a golpes de maza por la vergüenza y el temor —invitado a comenzar su oración como un acusado que se siente conducido delante de su juez—, es llevado en la 4ª semana a regocijarse, no de la retribución que se le ha prometido a su esperanza, sino, por pura amistad, “a causa de tanta gloria y alegría de Jesucristo Nuestro Señor”, la afección más delicada y difícil para el hombre, según La Rochefoucauld y San Francisco de Sales: la congratulación. Todos los grados de la tendencia racional hacia lo que es moralmente Bueno, son recorridos por el ejercitante bajo la dirección de Loyola por transiciones delicadas.

1. Citado por Grandmaison: "Recherches de Science Religieuse", septiembre de 1920, p. 391-408.
- 1 bis. Feliz expresión de Brou, S.J.: *Les Exercices Spirituels* Téqui, París, 1922. Yo le debo mucho a este hermoso volumen.
2. *Mach...* Grethlein Co., Leipzig-Zurich.
3. "Solcherart vorbereitet wird dann der Exercitant vor die grosse Wahl gestellt ober sich für Satan oder Christus entscheiden wolle..." No hay necesidad de decir que un cristiano que se plantea esta alternativa, por otra parte absurda, pecaría gravemente. por el mismo hecho. No hay por otra parte, meditaciones sobre el cielo en los Ejercicios.
4. "El prescribe (en los Ejercicios Espirituales) procederes de entrenamiento para uso de los individuos que quieren salvar su alma afiliándose a la Sociedad fundada por él." Ségond: *La prière*, p. 257. Alcan, París, 1911.
5. *E.E.*, traducción de Debuchy. Lethielleux, París, 1911. Yo cito los E. E. según esta reciente traducción francesa.
6. *Monumenta Historica S.J. Monum. Exercitiorum*, serie II. Ribadeneyra, Madrid, 1919. *Directoria Ignatiana Tradit*, p. 778 y sig.
7. *Ibid.*, p. 400, 401.
8. "... una mística de la elección, un manual del heroísmo o de caballería cristiana". Brémond: *H. Littér. Sent. Religieux*, vol. VIII, p. 189. Bloud Gay, París, 1928.
9. Fülöp Miller afirma injustamente, que la Compañía de Jesús habría reformado para adaptarlos los E.E., también en cosas esenciales, "manchen inhaltliche Anderungen in den Ex...", *ibid.*, p. 18.
10. Por ejemplo, el *Exercitatorio de la vida espiritual*, García de Cisneros, O.S.B., abad de Montserrat (Gili, Barcelona, 1912), que se parece por fuera a *De spiritualibus ascensionibus*, de Gerardo de Zutphen, impreso en Montserrat, en 1499, etc.
11. Cfr. Watrigant: *La genèse des E.E. de S.I. de L.*, "Etudes", junio de 1898, t. 75. Codina: *Los orígenes de los E.E.*, Durán, Barcelona, 1926.
12. Ver los distintos *Directorium* escritos o dictados por Loyola antes de su muerte, en *Monumenta*, lugar citado.
13. "*Llevarlos descansadamente*". Qué luz proyecta sobre el corazón de Ignacio y sobre los E.E. esta simple palabra. Nada en los Ejercicios debe ser extenso ni violento. No se los imagine por tanto así. Taine llega hasta afirmar que los E.E.

harían perder la razón "a un buen número de gente que conozco" (*Voyage en Italie*, t. II, p. 370. Hachette, París, 1866).

14. *L'Allemagne et la Réforme*, t. 4, p. 403. Plon.
Cfr. Weenhandl: *Ignatius von Loyola*. Rech. München, 1931. El más reciente entre los editores alemanes de los Ejercicios Espirituales, termina así su penetrante introducción: "Hier zeigt sich, wie wenig der bloss formal technische Aufbau der geistlichen Übungen über ihre religiöse Bedeutung und ihren sittlichen und erzieherischen Wert entscheidet und wie sehr alles gerade auf den Gegenstand der Meditationen und Kontemplationen ankommt, auf das Göttliche und seine Geheimnisse und auf der Imperativ des Christentums: "Motus rationalis creaturae ad Deum".
15. Dante: *Paradiso*, X, 50.
16. *Les données immédiates de la conscience*. Alcan, París.
17. *L'imitation du Christ*, t. I, cap. III.
18. Nada se parece menos a San Ignacio que la ligereza y la inconstancia. En la "Consideración antes de la elección", él reprocha fuertemente a esos que teniendo ya hecha una elección según el orden, sueñan con cambiarla por "materia variable". No hay razón alguna para realizar una nueva elección, pero deben elegir los medios de alcanzar la perfección en su estado, en tanto como ellos se sienten capaces". Esta nota define exactamente la naturaleza de los Retiros reiterados, tal como se los practica hoy día.
19. Thibon, G.: *La science du caractère*, p. 71. Desclée, París, 1934.
20. Se trata de la imagen en el sentido de Klages, o sea, una cosa que se parezca a la forma o a la causa ejemplar de los aristotélicos.
- 20 bis. Cardenal Billot: *La Providence de Dieu*. "Etudes", t. 172, p. 513 (b.t. 167-169...)
21. *Ejercicios Espirituales*, p. 54.
22. "Si él se vanagloria, yo lo humillo; si él se humilla yo lo alabo; y siempre lo contradigo hasta que él comprenda que es un monstruo incomprensible". Pascal: *Pensamientos*, 420. Edit. Brunschvig.
23. "Yo hablo aquí de los motivos conceptuales, en el sentido de Bain (*The emotions and the will*), y la escuela escocesa habla del conflicto de los motivos."
- 23 bis. "Naturalis ratio dicitur homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in seipso sentit in quibus ab aliquo superiori indiget adjuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus." (Santo Tomás: *Sum. Theol.*, 2, 2ae 85, 1º).
24. Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, "Conclusión". Alcan, París, 1912), ha indicado la curiosidad religiosa o mística, tan impacitante en los primitivos y en los niños, como origen de la ciencia misma. Esta curiosidad está profundamente enraizada en el *Inferiorität complex* de la criatura humana. Yo

creo que Freud ha exagerado haciendo de la curiosidad "genética" una sección especial, diferente, dominante de esta curiosidad. *Ella se convierte* en causa del actual falso régimen de "ocultamiento" de la educación sexual, en un misterio que se deja al niño que lo adivine; pero sin ese ocultamiento, todas las materias indistintamente tienen por blanco, las búsquedas vivaces propias del "descubrimiento de la vida misma".

25. Kant ha inaugurado una manera de llegar a la existencia de Dios a partir de las ideas morales. Teólogos modernos objetan el procedimiento, sosteniendo que toda moral verdaderamente tal, presupone como elemento la idea de Dios (Billo: L.: *La Providence de Dieu*, ibíd.). Hay ahí un problema extremadamente interesante, donde el psicólogo tendría, me parece, que decir su palabra.
26. La indiferencia ignaciana es intelectual ("judicium intellectus practici"). Se ha hecho una especie de ataraxia moral. "¡Tabla rasa! No más patria, no más familia, no más individualidades... una concepción del universo magníficamente depravada..." Estaunié, ibíd., p. 143. No es sorprendente después de esto que el novelista concluya: "Ese libro es un manual del ateo". Perfectamente. *El libro de los Ejercicios Espirituales* de Eduardo Estaunié.
- 26 bis. Podemos encontrar "la indiferencia" ignaciana expresada casi en los mismos términos de Séneca (*epist. ad Lucil. XCIV, 8*): "Quum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit; reliqua omnia, divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia, scierit esse mediam partem, nec bonis adnumerandam nec malis..."; para no ir más alto, Aristóteles: *Ética*, I, c. V. Pero además del diverso plan metafísico, hay también en el dominio moral y psicológico una diferencia esencial con el estoico, una diferencia en una sola palabra: "unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem". Esa palabra introduce en la consideración filosófica toda la inquietud cristiana. En medio de severas proposiciones racionales en un punto candente que va a poner fuego y consumir el alma hasta hacerla llegar a la locura de "*Beati pauperes*" en el "tercer grado de humildad" (nº 167).
27. En Dumas: *Traité de Psychologie*, II, p. 282.

V

LOS CUATRO EJERCICIOS

En la 1ª semana hay 5 “ejercicios”; es decir, 5 meditaciones; pero la 3ª y la 4ª son repeticiones, quedando 3 meditaciones, de las cuales 2 son sobre el pecado, y una sobre el infierno: las consideramos brevemente. Hay que agregar la consideración dicha “Fundamento”, que queda fuera de los Ejercicios propiamente dichos, pero es el preludio necesario. Me voy a ocupar de ello de inmediato.

I. EL FUNDAMENTO

Estimo que el estudio de la conexión psicológica de los E.E. puede servirnos para documentar la psicología religiosa. Yo presumo:

1º Que el cuaderno de Ignacio de Loyola es una verdadera introspección de excepcional importancia.

2º Que el análisis del sentimiento religioso actual es legítimo y que puede darnos resultados positivos—posición reivindicada por Bergson en *Las dos fuentes de la religión y de la moral*, y también por Ségond en su minuciosa noticia *La oración*.¹

3º Que el proceso de reivindicación del fenómeno religioso tiene caracteres y causas análogas a las de su génesis. “Las mismas fuerzas que han intervenido en la formación de las religiones, intervienen en el curso de su historia.”² Hemos dicho más arriba que la conversión no difiere esencialmente de la adhesión. Es verdad que Loyola supone la Apologética, pues toma un hombre que cree en la existencia de Dios y el Credo de Nicea. Pero me parece que el proceso por el cual esta creencia “estática” se vivifica y desciende hasta el *Yo* más íntimo de cada uno, toda entera, puede aclararnos el origen “teórico” del sentimiento religioso.

¿Cuál sería la afección primordial en la constitución del complejo religioso?

Primero es necesario precisar bien el sentido de la pregunta: "Pues, no existe un sentimiento religioso; todos los sentimientos pueden volverse religiosos". Parece que una equivocación metodológica fundamental ha viciado la búsqueda de la joven psicología religiosa.³ Nos hemos informado del "sentimiento religioso": o bien como de un instinto, o bien como de una emoción especial, independiente de los contenidos representativos que ella nos propone necesariamente creer; o bien, todavía, como de un resorte totalmente hecho, que deberíamos encontrar en estado simple y claro en los primitivos, y también en los animales. Se ha querido, cediendo a un evolucionismo un poco simplista, definir y explicar un fenómeno rico y complejo, partiendo de fenómenos embrionarios, reputados anteriores. Eduardo Caird ha puesto en evidencia el vicio del procedimiento. Se apoya, en primer lugar, en el desconocimiento de la idea misma del desarrollo orgánico.⁴ Las juiciosas anotaciones de Belot⁵ y de Allier⁶ han puesto en evidencia la imposibilidad de estudiar un sentimiento hecha abstracción de su contenido ideológico. Pero posiblemente podríamos, en buena ley, indagar el elemento afectivo fundamental en la capa de emoción que, cronológicamente al menos, parece primar en la vida religiosa, emoción conocida, bien segura, a través del elemento representativo sin el cual toda especificación parece inconcebible excepto la de intensidad y de tonalidad positiva y negativa.

Ribot⁷ se ha hecho esta pregunta que yo con agrado llamaría, desde luego, la causa material de la religión, y la ha resuelto en el sentido ya conocido por Lucrecio y por Stace:

*Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo
Fulmina dum caderent.* (Stace: Thebaïs, III, 660).

Se ha hecho notar, sin embargo, que el temor solo no explicaría la razón de la aparición del amor, el cual ha tomado, no obstante, el primer lugar en las grandes religiones: "nos alejamos de lo que tememos", y ha agregado: 1º la atracción o la simpatía; 2º el sentimiento

utilitario, el egoísmo; 3º el sentimiento social. Leuba⁸ comparte esta opinión, que es la de Hobbes en *Leviathan* (Dent, Londres, 1931, p. 26); a ella se unen también, de alguna manera, Mac Dougall⁹ y Bergson.

Otros psicólogos han reemplazado el miedo y han propuesto otras soluciones diferentes. David Hume, una inquietud vaga y el temor;¹⁰ W. James, una inquietud de carácter moral, un sentimiento de pecado o decadencia;¹¹ Max Müller, el sentimiento de lo infinito;¹² Clavier, el sentimiento de dependencia con relación al cosmos;¹³ Marett, el temor reverencial y admiración que el inglés expresa con *awe* (pavor);¹⁴ Robertson, la veneración afectuosa;¹⁵ Spencer, el movimiento del espíritu humano hacia la confesión del misterio;¹⁶ Schleiermacher, el sentimiento de una profunda dependencia;¹⁷ Sabatier, un sentimiento continuo de la insuficiencia de lo real y de la enfermedad.... del hombre con una confianza activa en la posibilidad de lo mejor.¹⁸

Esta última solución, que no difiere mucho de las precedentes; y que injerta lo que podemos llamar la "religiosidad" sobre el complejo formado en la infancia por la comprobación de la larga indigencia e invalidez del bebé humano (Freud),¹⁹ me parece la más aceptable. Es la que los E.E. nos sugieren. Para suscitar o resucitar el sentimiento religioso en el discípulo, Loyola se lo pone delante de los ojos en el Fundamento:

1º Que su dicha consiste en la posesión de Dios en su vida futura.

2º De donde deduce que todas las criaturas no son sino medios para alcanzar este Fin.

3º Y en consecuencia, ellas permanecen irremediabilmente insuficientes, peligrosas también, jamás del todo por entero, para él.

4º De donde la inquietud en lo tocante a su uso pasado y futuro.

Toda esta consideración es de corte intelectual. Loyola no apunta ni a la voluntad ni a la emoción; él no las encuadra entre una "demanda" y un "coloquio", como las otras. Quiere que sea un objeto de contemplación, de simple información. Pero de la inquietud vaga sobre el propio destino surge necesariamente: la primera cuestión

perteneciente a la filosofía moral, "¿ubina beatitudo?"*, que atenacaba a Agustín, y el sentimiento de radical finitud del hombre y de las cosas. Esta vaga nostalgia, deseco o desasosiego, que no es una pasión (y el por qué Loyola no manda todavía aplicar "la voluntad afectando"), sino una "emoción intelectual", como dice Ribot, parece ser bien la raíz de toda religiosidad propiamente dicha. Que me sea permitido agregar acá algunos textos que apoyan mis sentimientos y por otra parte lo describen, o, por mejor decir, lo circunscriben:

1. "Naturalis ratio dicitur homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in scipso sentit in quibus ab aliquo Superiori indiget adjuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus" (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, 2, 2ae, 85, 1^o).
2. "... un sentimiento confuso de nuestra impotencia, un deseo de lo que nos falta, una pendiente para encontrar dentro de nosotros mismos, lo que en vano buscamos..." (Fénelon: *Obras*, t. 1, p. 136. ed. St. Sulpice).
3. "alguna cosa inmensamente imprecisa, esta inmortal inquietud del corazón que sabe escuchar..." (Psichari: *Le voyage du centurion*, p. 196. Conrard, París, 1916).
4. *"Nacidos en medio del dolor, la sangre y el pus,
desnudos, con cuerpos sin instintos y almas sin genio,
para crecer y sufrir en el alma y en el cuerpo,
viviendo día a día, manteados por sollicitaciones discordes,
para morir en el horror fatal y la angustia,
¿qué será de nosotros, cuando el tormento nos oprima?
¿qué es de un ser capaz de lo sumo e impotente?,
fuera de la necesidad de amar y ver a Dios,
y alguna cosa, a la frente, del fondo del corazón te suba,
que se parece al temor y tiene de la vergüenza,*

* ¿dónde está la felicidad?

*alguna cosa diríamos, todavía incompleta,
pero de la cual la caridad forjaría la humildad..."*

(Verlaine, *Bonheur*, V, *Poésies religieuses*, p. 130. Messein, París, 1926).

5. Paul Claudel, en sus dos primeros dramas simbolistas: *Tête d'or*, la inquietud trascendente del individuo y su hambre de Absoluto; *La Ville*, la misma obscura atracción transpuesta en el plano colectivo.
6. "The impulse to pray is a necessary consequence of the fact that whilst the innermost of the empirical self of a man is... of the social sort, it yet can find its only adequate socius in an ideal world." (James - *Psychol.*, cap. XII, p. 192).
7. "*Nos hiciste, Señor, para Ti; e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en Ti.*" (*Confesiones*, I, 1). La conocida frase de Agustín ha sido puesta por el gran sinólogo P. León Wiéger a la cabeza de su gran obra, que él dice no ser sino un largo comentario. *Historia de las creencias religiosas y de las opiniones filosóficas en China*. Hien-Hien, 1922, imprenta de... (en chino).
8. La conversión de Santa Teresa. "Mi permanencia en el convento fue breve. Con la fuerza que hacían en mi alma las palabras de Dios, que leía y escuchaba y la buena compañía, vine entendiendo la verdad conocida cuando era niña, de *que todo era nada, y la vanidad del mundo y cómo acaba en breve*; y a temer, que si la muerte me hubiera sobrevenido, yo estaría en el infierno; y aunque mi voluntad no acababa de inclinarse a ser monja, vi que era el mejor y más seguro estado y así poco a poco me determiné y forcé a tomarlo." (*Vida*, cap. III, 5. *Obras*, I, 15. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1930).
9. No es difícil tampoco encontrar la inquietud religiosa, en el hastío de lo creado, en el hambre intelectual de lo Absoluto, en el principio del "itinerarium mentis" de San Agustín, que se cierra en el climax del jardín. El mismo nos indica el punto de partida en ocasión de una lectura del *Hortensius* de Cicerón:
"Ille vero liber mutavit affectimum meum, et ad te ipsum, Domine,

mutavit preces meas, et vota et desideria mea fecit alia. *Viluit mihi repente omnis vana spes* et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili; et surgere caeperam ut ad te redirem.”* (Confess, 1. III, cap. IV, Pg. 685 Migne).

Los ocho primeros libros de las *Confesiones* constituyen un cuadro de esta inquietud que él ha comunicado a su estilo, nervioso y vehemente, cortado con efusiones, con elevaciones y gritos, una especie de jaleo. Al ritmo de esta inquietud, desfilan los incidentes de la vida exterior y las marchas intelectuales. El episodio del mendigo de Milán (libro VI, cap. V) no es más que una ruptura, y un poco más lejos todavía (IX), el Africano nos dibuja un esquema viviente:

“*Pereant omnia et dimittamus haec vana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis. Vita haec misera; mors incerta. Si subito obrepit, quomodo huc exhibimus? et ubi nobis discenda sunt quae hic negleximus? Au non potius hujus negligentiae menda supplicia sunt...?*”

10. En fin, yo me permito recordar el testimonio del sordomudo de nacimiento, traído por W. James,²⁰ sobre el nacimiento en él del sentido religioso. Hay que creer que su desdicha lo había hecho más reflexivo que el común de los niños normales. El nacimiento de la inquietud religiosa y de una especie de religión natural por vía intelectual, responde completamente a los conocimientos aquí expuestos.

En las caminatas con su padre, que quería suplir con la vista su deficiente instrucción, él comienza a preguntarse de dónde ha salido todo esto:

“Era durante esos deliciosos paseos, dos o tres años antes de mi iniciación en los rudimentos de la escritura, empecé a preguntarme:

* “Semejante libro cambió mis afectos, y mudó hacia Ti, Señor mío, mis súplicas, e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda cosa vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría y comencé a levantarme para volver a Ti.” (Confesiones, 1, III, cap. IV, p 685, Migne).

¿Cuál era el origen del mundo? Después que esta pregunta apareció en mi inteligencia, la ocupó por largo tiempo.”

Construyó diversas hipótesis; se hizo una cosmología y una cosmogonía. Sus esfuerzos infructuosos le inspiraron alguna cosa como el sentido del misterio y un temor reverencial, *awe* (temor), unido al sentimiento de su pequeñez. Su madre le insinúa por gestos la idea de Dios; y él se intriga e interesa mucho. El sol y la luna lo impresionan como maravillas y le inspiran reverencia. Finalmente, en ocasión de una tempestad, el temor aparece, y los fenómenos naturales sorprendentes son integrados por antropomorfismo en la idea de Dios, primera causa.

“I was frightened and looked up at the sky fearing he was speaking a threatening word.”

11. Inútil citar a Pascal, el objetivo de su Apologética no es otro que suscitar la inquietud religiosa, y el recuerdo de “las contrariedades que existen en el hombre” para “romper la indiferencia de los ateos”. Nadie como él ha puesto tan vivamente ante los ojos de la “caña pensante” los “*defectus quos in ipso sentit*” de Tomás de Aquino.

* * *

Se podrían multiplicar los ejemplos. Es suficiente con éstos para indicar el sentimiento que podemos llamar “inquietud religiosa” o “religiosidad”; no puede ser enteramente definido, pues es por hipótesis fluctuante, como todos los otros sentimientos; por otra parte, si se abstrae de la totalidad donde él se inserta y del contenido que le da forma, he aquí cómo podríamos analizarlo.

Hay una emoción de insuficiencia y de indigencia muy primitiva en el hombre, tiene raíces muy profundas en la naturaleza que lo ha hecho el más enfermizo de los animales.²¹

Probablemente, es anterior al temor.²² La emoción que hace llorar al bebé cuando se encuentra solo en la obscuridad, se organiza en la marcha, en lo que Adler llama “*Inferiorität-complex*” (complejo de

inferioridad). Es posiblemente el fundamento del instinto social. Da origen por contragolpe (ambivalencia) al complejo contrario, "*Will zur Macht*", voluntad de poder, o por lo menos la acrecienta y la estimula por interacción continua. El mérito de la Psicología Individual ha sido haber atraído fuertemente la atención, reaccionando contra el pansexualismo de Freud, sobre su rol de primer orden en la formación del carácter y sus deformaciones, de ese apetito de poder y de esta experiencia de impotencia, subordinados a un ideal lejano y relacionado con la realidad social. Evitando el escolio contrario de Adler y de su escuela, a saber, hacer de la libido un simple instrumento de la *voluntad de poder*, es necesario reconocer su profundidad y fuerza devorante en la estructuración del psiquismo. Las dos teorías psicoanalíticas opuestas han demostrado, al menos una cosa, a saber, que el psiquismo humano no puede construirse por entero sobre un "pan-instintivismo"; y otra muy importante, que la voluntad humana trabaja sobre la plasticidad natural de las impulsiones instintivas, las cuales en el hombre aparecen "abiertas por arriba", indeterminadas, gobernables.²³

De una falsa dirección en el movimiento de la vida psíquica, aguijoneada por el complejo de inferioridad hacia un objetivo ficticio desplazado, extrarreal, se producirían las neurosis, según Adler.²⁴ Una exasperación de ese complejo junto a un retroceso y un pavor delante de lo real, los dos posiblemente enraizados en una enfermedad congénita, obscuramente sentida, ¿no tendremos ahí un croquis aparente de la paranoia y de sus delirios sistemáticos de interpretación? Esta misteriosa psicosis que no deja sospechar traumatismos somáticos, que deja intacto el discurso y todas las funciones cerebrales, pero fija al enfermo fuera de lo real en una monstruosa hipertrofia del yo convertido en el polo del universo, denuncia, al menos, la pavorosa fuerza, en nosotros, de ese complejo que se organiza alrededor de la propia personalidad, para defenderla y dirigirla, auscultándola sin cesar y empujándola hacia el bien que le falta. Ocupa en la vida sentimental el mismo lugar central que la "imagen del cuerpo" de los asociacionistas en la vida imaginativa. Está en la base de la

humildad* y del orgullo, de la ambición y de la modestia, de la timidez y de la vanidad. Su transformación en el plano universal y cósmico, su proyección en lo Absoluto daría al hombre la base afectiva del complejo religioso.

II. LOS PECADOS

El nudo de la primera semana de los Ejercicios está constituido por dos meditaciones sobre el pecado: la primera, los considera acerca de sus efectos sobre otras personas; la segunda, en su naturaleza y en cada uno mismo. La primera debe despertar la vergüenza, y la segunda, la contrición. El pivote que las reúne es el "proceso de los pecados", examen general de los errores de la propia vida, seguido año tras año y época por época, apoyado sobre el recuerdo de las plazas, casas, oficios, compañeros, donde se encuadran. Paralelamente, durante todo el tiempo de los E.E., Loyola impone sus dos exámenes de conciencia: el examen general, dos veces por día, sobre las faltas actuales, que se encuadran en actos de amor y de contrición; y el examen particular, que se lleva sobre una falta o defecto especial que se desea corregir ante todo y que se persigue minuciosamente. Al fin de la primera semana, Loyola aconseja la confesión general. Esta primera parte de los Ejercicios es una purificación moral y su materia propia es lo que dice el maestro (Anot. 2): "la consideración y contemplación de los pecados".

Viene naturalmente al espíritu la comparación con el psicoanálisis y las otras "mini-curas" de nuestros días. Menos por sus analogías que por sus contrastes, pues la *catarsis* ignaciana tiene otra finalidad, medios diversos y un espíritu diferente de la freudiana. Sin embargo, se ha dicho que el psicoanálisis era un "ersatz" de la confesión

* ver R.R. MARETT : "The Threshold of Religion", lect. VII, The birth of humility, p. 169, Methuen Co., LONDRES, 3ª ed. (sin fecha)

católica para los medios que no la conocen;* y psicólogos como Pierre Janet y Hans Prinshorn han sostenido que, cuando el psicoanálisis cura, no por lo que tiene de específico, sino por sus elementos comunes: examen, confianza, dirección, sugestión e influencia de la personalidad del psiquiatra, todo eso lo encontramos, aunque dado vuelta, en la confesión auricular.

En su *Die Frage der Laienanalyse*, Freud ha hecho alusión a la confesión para hacer notar la diferencia. Es verdad que la confesión no ha sido inventada para curar las neurosis, aunque por extensión puede tener una equivalencia bienhechora sobre el equilibrio mental, "como si hubiera sido inventada por un psiquiatra genial", dice Janet.²⁵ La diferencia profunda que Freud encuentra en ella es que se circunscribe y detiene en los pecados; y no se mezcla para nada con otras manifestaciones muy importantes de la vida psíquica; no desciende a la búsqueda de sus causas profundas inconscientes, hasta el complejo de la niñez, y más lejos aún, si eso fuera necesario. Ella no dispone del examen de los sueños, de los actos fallidos, de las asociaciones falsas y de los síntomas. No emplea la transferencia, no busca el trauma y el complejo patógeno. En suma, la confesión sacramental ignora el inconsciente y se detiene en la superficie del ICH, que ella trae a la UBERICH, para emplear en seguida la sugestión que refuerza simplemente las disposiciones inhibitorias.

Es evidente así, si nos detenemos en el solo acto formal de la confesión auricular, tomada separadamente; pero no parece exacto decir que su acción no alcance al inconsciente si se piensa en el examen que la precede, sobre todo después que se ha convertido en una práctica periódica como la recomiendan los E.E., y a la dirección espiritual que la sigue, y que durante los Ejercicios se encarna en el Director. Es imposible que un hombre haga el "proceso de sus pecados", que se examine cada día sobre sus faltas y persiga su

* Laignel Lavastine: *La méthode concentrique dans l'étude des psychonévrosés*. Conclusions, p. 273. Chahine, Paris, 1928.

defecto dominante, por medio del examen particular, sin que adquiera una imagen muy molesta de su fisonomía moral, con sus rasgos salientes, sus taras y sus cicatrices, una imagen no estática sino viviente, no teórica sino práctica, sobre todo si agregamos el uso de la confesión y la dirección, como representantes de la "presión social" y como la objetivación de la Ley. En los *Tres coloquios*, que Loyola agrega a la meditación de los pecados, él pide a su discípulo no solamente el conocimiento íntimo de sus pecados, sino el detestarlos desde el fondo de su alma, y también "sentir el desorden de sus operaciones", es decir, el conocimiento de las causas y de las fuentes de los pecados, lo que él llamaba en el comienzo "afección desordenada", "de suerte que él diga: teniendo horror, me reformo y ordeno".

Nos referimos ahí a una característica del conocimiento de uno mismo, tal como el cristianismo lo quiere, y como lo enseña esta parte de los E.E.. Está encuadrado por la contrición, y vuelto hacia lo alto. Tiene su límite y su peso (importancia): conocer la causa ocasional de tal o cual complejo o constelación malsana, en sí misma, es historia. Conocer la manera de obrar de los complejos patógenos en nuestros trasfondos es teoría. Los giros complicados y sutiles de investigación a los cuales se vuelcan Freud y sus discípulos no tienen, a veces, el aspecto de ser más útiles a los psiquiatras para sus teorías, que a los enfermos para su salud.

El cristiano no ama machacar la conciencia. Revisar las faltas es un quinto del examen periódico de Ignacio de Loyola; y un punto entre cinco de una de las cuatro meditaciones de una de las cuatro "semanas": el resto se consagra a la reparación. Loyola no ignora que la preocupación del pecado puede cambiarse en enfermedad espiritual o psíquica, en escrúpulos; con motivo de esto, ha escrito al final de su libro, de ciencia experimental, cuatro reglas sabias (25 a.). La confesión sacramental pone una barrera cierta al indefinido repliegue sobre sí mismo y sobre sus actos pasados; es una liquidación psíquica.

La vida espiritual es un camino, el pecado es un paso en falso o una caída, que es necesario ensayar convertirla en bien, "peccata calcando

salire”, decía San Agustín. He aquí lo que es limpio y sano. Es así que Paul Claudel ha podido definir esta actitud antinarcisista de la ascesis cristiana de una manera un poco paradójal, pero profundamente veraz: “La verdadera máxima cristiana, dice él, opuesta a la socrática, no es: *¡Conócete a ti mismo!*, sino: *¡Olvídate de ti mismo!* En otros términos: vuelve tu atención a otra parte, no hacia ti mismo; que sea, hacia Dios y hacia las cosas y a la gente y a aquellos con quienes tienes un deber que cumplir. Pon atención en no faltar a este llamado, de una inmensa importancia, que, de pronto y por una sola vez, puede quizá serte dirigido.” Nada más alejado del modo de Ignacio, que es el de la Iglesia Católica, que esta inclinación subjetiva en la dirección que encamina normalmente el psiquismo hacia su objeto; el cual aparece como una aberración en la paranoia, como un desequilibrio en el escrúpulo, como un vicio en el orgullo. También en los ejercicios “egocéntricos”, como el examen y la meditación de los pecados, la estructura de la meditación está orientada hacia lo alto y hacia fuera, y el repliegue sobre sí mismo no es más que un episodio.

Y sin embargo, es necesario. Porque como su abuso o su desviación es perjudicial o vana —tal como en un Amiel se disgrega en interminables expiaciones—, también su falta total nos colocaría en un estado de desparramo moral, en el cual la forma última sería la voluble verbosidad de la excitomanía, atraída fuera de él por no importa qué excitación. El examen de nosotros mismos a la luz de una señal fija, ya sea un Hombre-modelo o una Ley-regla, o bien, las dos juntas, es natural a todo hombre que posea una conciencia moral y constituya uno de sus elementos. La reducción en método, que ya Séneca aconsejaba, no puede ser sino ventajosa. En la ascesis ignaciana, el examen ocupa un lugar de primera importancia; y ha tomado la forma de *oración*. Su colocación en dos horas fijas del día, no lo es sin cierta ventaja psicológica. “Veremos eso, en el examen, mientras tanto, no es éste el momento”, es una manera de zanjar muy eficazmente todo escrúpulo o ansiedad inoportuna, para aquellos que son llevados hasta el exceso en el retorno sobre sí mismos. La cultura de la conciencia moral está así delimitada y circunscripta por una norma

racional y sus desviaciones mórbidas prevenidas en la medida posible.

Pero la catarsis del examen moral y sus efectos saludables lo mismo para la vida psíquica (elemento material, y componente de la vida moral), no es sino una parte de la catarsis de la confesión sacramental, la cual en los E.E. obtiene su plena eficacia. En efecto, como el examen es la solución del escrúpulo, la confesión auricular es la solución y la integración de los remordimientos, escrúpulo y remordimiento son las dos caras de una misma inquietud, una mirando el porvenir, y la otra, el pasado.

Yo no puedo entrar en el tema del origen de los remordimientos. Parece evidente que se construyen por medio y sobre el modelo de la sanción social, aún estando reforzada por el sentimiento religioso y por la formación de un ideal moral personal; pero lo extrínseco no le da la razón entera, pues él no podría ser fenómeno tan universal y poderoso en el psiquismo humano si no tuviera raíces intrínsecas completamente primordiales.²⁶ Lo que interesa en este momento es su *función* propia, en el sentido de Claparède.²⁷ Evidentemente, ella no consiste en "poner obstáculos al uso de nuestras facultades",²⁸ ni en degenerar en la angustia de los psicasténicos, en las vacilaciones de los inseguros (angustiados) o la autoacusación lacerante de los melancólicos; esta espantosa acción patógena del remordimiento no prueba otra cosa que la importancia y lo decisivo de su acción normal, en un caso liberada o exacerbada.

Es evidente para nosotros que su función propia y su destino normal no es sino llevarnos a *reparar* la brecha abierta en el orden moral por la falta, es una cicatrización. El remordimiento crea una *necesidad* de justificarse ante los propios ojos, provoca toda una serie de reacciones características, que pueden adquirir una violencia extraordinaria, o bien, en los caracteres débiles, o mal dirigidos, desviar y enquistarse. Esa necesidad inclina a la confidencia, a la autosanción, a la reparación, a la resurrección moral; recordemos los fenómenos tan curiosos de los "bancos de conversos" o "*revivals* metodistas", o más aún el itinerario de Neckliudoff en la novela de Tolstoi, titulada justamente *Resurrección*; por no citar las obras

maestras de Dostoievski, *Crimen y Castigo* y *Los hermanos Karamazov*. En los ejemplos de "conflictos patógenos" analizados, que abundan en los libros de los psicoanalistas, se puede encontrar muy frecuentemente la fuerte acción del remordimiento como factor principal de la angustia neurótica, o bien como elemento de resistencia a la impulsión instintiva mal fijada.

Si el remordimiento es una función normal en el psiquismo, es evidente que todo lo que ayude a su liquidación en el sentido de su propio movimiento funcional, será un buen elemento de equilibrio mental. Tal es la *catarsis* que encontramos en los E.E. de Loyola.²⁹

No carecerá de interés explicar psicológicamente el sentimiento de paz y de alegría interior que normalmente sigue a la confesión auricular, y que los catecismos enumeran como uno de sus frutos. Es después del examen que desenreda nuestro interior y saca al sol los recuerdos malsanos, "actos de franqueza hacia uno mismo",³⁰ que es siempre beneficioso, dice W. James.³¹ Enseguida la contrición, que reúne todas las faltas en un manojo, y las remite a un solo acreedor, infinito y misericordioso, contra el cual, más todavía que contra el prójimo que desaparece, milita la malicia de nuestros desarreglos.

Viene después la confidencia humillante y dolorosa, a uno que aceptamos como instrumento auténtico de la personalidad divina ofendida; encargado de juzgarnos según una moral muy objetiva. Al fin, las condiciones de reparación obligatoria (si hay lugar), la absolución y la satisfacción sobrevienen para dar cuerpo, por así decir, y poner en juego la idea de un perdón ciertamente obtenido, apoyando sobre la idea conceptual de la promesa de Cristo, el poder de la sugestión y de la autosugestión. Nosotros los cristianos creemos que el sacramento es un signo sensible y eficaz, que opera en el mundo invisible de lo sobrenatural, lo que él representa en el mundo de la naturaleza. No sabríamos negar, desde luego, que el signo del perdón divino que pretende ser la confesión, no haya sido admirablemente elegido para representar la enmienda y la restauración de la vida espiritual: un juicio confidencial y reconciliador, *confidencia divinizada*, como se la ha llamado.

La catarsis católica bien conducida, y abstracción hecha de abuso o de torpeza, que no son siempre imposibles, está muy lejos de ser una tortura, "carnificina", una carnicería, como la llamaba Lutero.

Muchos psicólogos modernos, por el contrario, piensan ver en ella un elemento de salubridad mental, o sea un auxiliar del médico y del educador. Se ha dicho que los diversos psicoanálisis, como los "mind-cures" y el choque emocional de la conversión en los "revivals" y los "bancos de conversos", eran "ersatz" de la confesión católica en los países protestantes. Que haya una vaga nostalgia de esta confidencia moral entre los protestantes, parece ser cierto, W. James lo constata y en la literatura inglesa moderna, por ejemplo, los rastros no son raros: no solamente en los ataques injustificados de Robert Browning y Swinburne, sino también en las grandes novelas, donde este atávico mal del país toma la forma de una pena punzante, como en:

La lettre rouge, de Nathanael Hawthorne

The coward y The conventionalists, de Robert Hugh Benson.

Henry Esmond, de Thackeray.

Villette, la novela autobiográfica de Charlotte Brontë; y en fin, en la obra maestra de George Elliot,

Adam Bede, donde el hecho de haber omitido una especie de confesión espontánea a un viejo clérigo, aparece como el punto de partida de un encadenamiento fatal de faltas, que desembocan en una lamentable catástrofe.

III. EL INFIERNO

El infierno actualmente no está de moda, y yo dudo que jamás lo haya estado. El cristianismo, sin embargo, que ha hecho el Occidente, debería ser removido de arriba a abajo, para poder ser purgado; así como sería necesario derribar las viejas catedrales para llegar a limpiarlas de los diablos de las gárgolas y los juicios últimos, que adornan los tímpanos de los portales. Los E.E. de Loyola tienen, pues, también su infierno; es absolutamente fundamental y encierra las meditaciones de la primera semana.

Es fundamental, pero no es el todo, ni el elemento principal, ni el elemento directo de la primera semana: el temor es guiado por Ignacio con el fin de reforzar y defender el amor, y si se prefiere, para servir al amor que obra. Muchos observadores al abordar los E. E. los han burilado sobre la meditación terrible: no se han fijado en el 2º prelude, que fija el blanco de las meditaciones; y por eso mismo, han desconocido el modo de estructurar ese ejercicio, que es de una alta originalidad.

Fülop Miller, en su obra ya citada, reduce toda la primera semana a la meditación siniestra. Desdévices de Dézert³² escribe, con el fin de definir la "meditación ignaciana", que tiene un predominio imaginativo: "El ejercitante buscará reconstruir el infierno y el paraíso... se ejercitará en proyectar delante de sus ojos un cuadro, coloreado y tan vivo como le sea posible... Llevará el refinamiento hasta el exceso de sentir el humo, el azufre, la pez que sube desde la gehena, o los perfumes que bajan del cielo... El gusto y el tacto serán empleados vuelta a vuelta, para perfeccionar la ilusión. Todo lo que puede hacer vibrar la máquina nerviosa, y arrancar el alma del control de la razón vulgar, será así puesto en juego..." De tal manera, podemos equivocarnos sobre los cinco "lugares comunes" o tópicos que Loyola propone aquí para poner algún orden en la contemplación (como más adelante dará la triple división clásica de "personas - palabras - obras"); vemos ahí un procedimiento, por otra parte, perfectamente pueril, de enloquecimiento de la razón o del buen sentido. Me gustaría ver al elegante conferencista ensayando ante un auditorio de 25 estudiantes universitarios, la meditación del infierno tal como él la entiende, para probar si obtiene el resultado previsto.

Loyola no es un charlatán de feria. Para ayudarse a vivir conforme a la razón, no para aterrorizar o aniquilar la razón, aquellos que creen en una vida de ultratumba y en una justicia divina, ora se trate de discípulos de Cristo o de Platón, no desatinarían si tratan de convertir en sensible para su imaginación lo que aceptan como real. Virgilio lo ha hecho y Homero también, todos los grandes poetas de todos los pueblos. El temor es una afección desagradable y peligrosa, pues

cuando se transforma en pavor, paraliza y enloquece; pero es una emoción natural y necesaria en la vida, y útil a la moral: no hay vida social existente (ni posible) sin sanciones.

Pero el temor en los E.E. aparece después del deseo y del amor, como un sirviente o un escudo de amor de Dios. La teología católica rechaza el temor ínfimo y egoísta que llama "servilismo" (serviliter servilis), y retiene como bueno aunque imperfecto, solamente el temor "servil", que incluye la estima de Dios y un ápice de dilección ("amor initialis"); y como excelente el temor "filial", que no es sino una forma de la caridad. Y bien, Loyola ha hecho llegar hasta ahí a su ejercitante, haciéndolo abismarse en los sentimientos de contrición al considerar la grandeza divina, e invitando a su debilidad a fabricarse una defensa sí, oso decirlo, contemplando el castigo eterno con ese único fin:

"Con la intención de que si alguna vez, yo por mis pecados, olvido el amor del Eterno Señor, por lo menos el miedo de los castigos eternos me ayude en ese momento a no caer."³³

Es, pues, una simple precaución humana, inspirada en el conocimiento de la debilidad humana. No da lugar a concluir con Quinet: "Y como pide para su Dios no sólo el temor filial, sino un temor servil ("timor servilis"), no deja al hombre ninguna salida para levantar la cabeza." Y más adelante: "No, nada más profundo, yo debería decir, nada más *infern*al se ha inventado."³⁴

No se trata de un sentimiento de terror, sino del de indigencia, el que ha inventado la religión. Los argumentos de Ribot en pro de la primera posición, no son sostenibles; él mismo lo vio al fin: "Es una observación de los historiadores, esa de que en el origen se han adorado, sobre todo, los genios malos."³⁵ En realidad, las observaciones de los historiadores no son concordantes: "No es el temor vago a poderes desconocidos, sino una veneración afectuosa hacia los dioses familiares con los cuales han tenido los adoradores afinidad estrecha, el comienzo de la religión", dice el historiador de los semitas Smith X. Robertson.³⁶ Todo lo que podamos escoger de más seguro sobre este origen, que se pierde en la lejanía, parece indicar un segundo

término para el temor, en la génesis del sentimiento religioso, tal como lo encontramos en el libro de los E.E.. El predominio del amor en las grandes religiones,³⁷ la aparición de la religión en el niño³⁸ y en los sordomudos,³⁹ el despertar de la creencia en los conversos, en fin, el carácter negativo y secundario del sentimiento del temor, tal como Bergson lo ha demostrado por la lógica y la psicología, también la afirmación precede a la negación.⁴⁰ Eso no quiere decir tampoco que el temor sea un sentimiento irreligioso. Lo sería si fuera inhumano. "En el temor no se encontraba mi alma", dice Santa Teresa de Avila. Se refiere al temor de atrición, no al temor filial, inmenso en ella. El temor de Dios es una forma de la adoración, a la cual Loyola llama "exhibere reverentiam" ("manifestación reverencial") y los teólogos "latria", un conocimiento penetrado de trascendencia. La lectura de los textos en los cuales Santa Teresa habla del pecado y del infierno, habría que recomendarles a los tentados de llamarla por equivocación, "la gran enamorada española". Dotada de una femineidad y de una sensibilidad exquisitas, jamás cayó, por eso mismo, como no cayeron ni San Agustín, ni San Francisco de Sales, ni ningún otro católico,⁴¹ en la puerilidad de querer matar el temor, sino por una caridad impulsada hacia la cumbre, "perfecta charitas mittit foras timorem"*. El miedo formará parte de nuestra naturaleza, tanto tiempo como el mal forme parte del universo. Sólo los afectados de idiotismo o de cretinismo se encuentran en condiciones de alcanzar el ideal alabado mediante una tendencia religiosa sentimental, como la de la "Christian Science"**, por ejemplo. "Una vez que todo ha sido dicho sobre la utilidad del temor, llegamos a la conclusión de que, en resumidas cuentas, todo sentimiento de peligro es un mal. El temor está fuera de moda, es un anacronismo, un vértigo, un sirviente senil y estúpido que ha conocido tiempos mejores..."⁴²

Puede ser posiblemente una reacción contra un terror malsano en

* "perfecta caridad echa fuera el temor"

** "Ciencia-Cristiana"

una religión o educación donde falta el equilibrio. Pero el temor en los E.E. viene a integrarse en una totalidad de signo diferente, viene a reforzar la intuición vertiginosa de la infinitud de lo Absoluto divino; sirve para manifestar, como lo dice Dante, no solamente la justicia, sino también la grandeza, la sabiduría y el amor eterno:

Fecemi la divina Potestate

La Somma Sapienza e' l Primo Amore.

Pero no es a la contemplación que Loyola ordena directamente su descenso al abismo; "es como un refuerzo eventual y poderoso de las murallas morales...", "al menos que el temor de la pena..." Y prevé bien el converso de Manresa, como antaño el converso de Cartago,⁴³ que el amor ferviente del Bien sobre el cual él quisiera poder apoyarse sin cesar contra las sollicitaciones del desorden, puede siempre aquí, en esta tierra, entibiarse o enfriarse. Entonces, él organiza el temor, como sustituto y último remedio, para servir al orden y a la voluntad, bajo el imperio del amor, y una vez que se enfrasca en ese concepto, no se detiene en la mitad del camino: él es siempre Ignacio de Loyola. El quiere una voluntad tan profunda como sea posible y, en consecuencia, controlable: "*confige timore tuo carnes meas*" *. En esta condición, a pesar de ser un sentimiento negativo, el temor se transforma en un poder capaz de dar a la voluntad fuerzas sobrehumanas. Una idea terrible del infierno ha fabricado a los grandes místicos, que Bergson nos propone como las cumbres de la humanidad, si no su amor por los hombres, que es psicológicamente anterior, al menos su puesta en acto, y esos excesos de amor, para nosotros casi inconcebibles. Si es verdad que Loyola estudiando en París se arrojó a un estanque helado para detener el pecado totalmente banal de un amigo, el autor de los Ejercicios habría probado él mismo, que ese principio enunciado por un partidario del "New Thought" (pensamiento moderno), no es siempre verdadero:

* "*Traspase el amor tuyo la carne mía*"

“Hasta que los hombres... hayan aprendido que no vale la pena inquietarse por nada... no podrán ejercer libremente ni su juicio ni su voluntad.”

El Dios del Evangelio está hecho de contrastes inmensos. La parábola del Rico Avaro está al lado de la del Hijo Pródigo, como los elegidos y los condenados en los tímpanos de las catedrales. Un caprichoso inglés, G. K. Chesterton, ⁴⁵ se ha levantado en nuestros días contra una edulcoración moderna de los Evangelios que reduce a Cristo y a los santos, a proporciones más humanas o, por lo menos, más tolstoianas. El autor de los E.E. trata de hacernos compartir su idea inmensa de Dios, haciéndonos oscilar entre dos abismos. Es, yo creo, en el dominio psicológico que hay alguna cosa aproximativa al proceder de la metagogia divina que predicán en el dominio intelectual, el seudo-Denys y los grandes místicos: “*via negationis, via remotionis et via eminentiae*”.

1. Alcan, París, 1911. *Introducción*.
2. Henri Delacroix: *La religion et la foi*, p. 403. Alcan, París, 1922.
3. Cfr. Fróbes: *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, II Band, p. 458 y sig. Herder, Freiburg, 1929. Koch: *Die psychologie in Religion wissenschaften*, Leipzig, 1896.
4. Caird, Edward: *The evolution of religion*, I, lec. II, p. 44. Gifford Lectures, Malehose, Glasgow, 1893. "No examination of the child could enable us to prophecy the man, still less would an examination of the seed or the embryo reveal to us the distincts lineaments of the developed plant or animal..."
5. En Dumas: *Traité*, II, p. 252 y sig.
6. Allier, Raoul: *La Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, t. I, p. 517. Payot, París, 1925.
7. *Psychologie des sentiments*, p. 314. Alcan, París. "Ante todo la emoción del miedo en sus diversos grados, desde el terror profundo hasta la vaga inquietud"...
8. *La Psychologie des phénomènes religieux*, p. 157. Alcan, París, 1914. Leuba contesta que el terror sólo puede explicar todo el complejo religioso, pero que "él domina desde el comienzo".
9. *Outline of social psychology*, sect. II, chap. XIII, p. 302. Methuen Co., London. Mac Dougall trae a la memoria la génesis de la moral y la religión juntas, pues las considera mellizas a partir más bien del *temor* ("awe") que del *miedo* ("fear").
Awe: fusion of admiration with fear seguido de *Reverence; awe blended with tender emotion*.
- H. Bergson (*Les des sources*, p. 161), declara: "La religión es menos que el temor, es una reacción contra el temor", y citando el "primus in orbe deos", agrega: "hemos ido demasiado lejos rechazándola completamente; la emoción del hombre delante de la naturaleza es seguramente, por alguna razón, el origen de las religiones".
10. "Las primeras ideas religiosas nacieron... de una inquietud con motivo de los acontecimientos de la vida y de los temores que agitan el espíritu humano." *The natural history of religion*. Longmans, 1761.
11. *Ibid.*, p. 423.
12. *Theosophy*.
13. *L'idée de Dieu chez l'enfant*, p. 79. Fischbacher, París, 1926.
14. *The Threshold of Religion*, p. 8-13. Methuen and Co., 1919.
15. *The religion of the semites*, p. 55
16. *First Principles*, p. 99, 100.
17. Reden, citado por Leuba, *ibid.*, p. 160. "La esencia de la religión consiste en el

sentimiento de una absoluta dependencia.”

18. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, t. I, p. 14. Fischbauer, París.
Yo resumo en esas palabras el bello análisis del cap. I, X, 2, que sigue y desarrolla Pascal. “Múltiple contradicción del hombre”, insuficiencia de las criaturas, “... sentimiento de angustia... dependencia ante la consideración del ser universal... conexión con el primer principio”... He aquí los elementos que Sabatier encuentra vuelta a vuelta en la génesis del sentimiento religioso.
19. Bovet, Pierre: *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, cap. 1 y 2. Delachaux Niestlé, París. El eminente pedagogo relaciona la religión con el amor filial y se separa de Freud por una distinción muy justa. Pero el amor filial está también en sí mismo, sexualidad, un complejo ya evolucionado y diferenciado.
20. *Principles of Psychology*, II, ca. X, p. 266.
21. Aristóteles: *Mor. Eudemor.*, VIII, cap. X. (Didot, II, p. 230-39.)
22. Nos preguntamos cómo lo han leído a Preyer (*L'âme de l'enfant*). Trad. Varigny, Alcan) los psicólogos que lo citan en apoyo de la aserción de que el miedo es la primera emoción del hombre: “Esta emoción, dice Leuba (ibíd., p. 160), precede a la especie humana y hoy día todavía es la primera en aparecer en el niño como en el animal joven.”
23. “Todo el juego de los instintos, por numerosos y poderosos que sean, queda abierto en nosotros, comporta una indeterminación relativa, que no encuentra su perfección natural y su ajuste normal más que por la razón.” (Maritain: *Religion et culture*, p. 15. Desclée, París.)
24. *Über der nervösen Character*, Zweite Auf. Leipzig, 1919. Allers: *the New Psychologies*, ch. II, Sheed Ward, London, 1932.
25. *Obsessions et Psychasténie*, p. 215, 725. Alcan, París, 1919.
- 25a. Laffitte, en su muy renombrado estudio en “Revue Occidentale” (1894, 1er mai), *Les grands types de l'humanité*, ve en esas reglas y en los exámenes (p. 320), “el genio político y práctico de Ignacio”. Es un poco demasiado fuerte. Por el contrario, Noël Nougat: *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola* (tesis, p. 53, Facultad de Teología Protestante, Montauban, Coopérative, 1906), no encuentra suficientes sombras para pintar los efectos: “... la suma de tiempo exigido para cada uno de esos exámenes sucesivos. En realidad, es prodigiosa. Se puede decir que el hombre pasa toda su vida observándose; de ahí... deriva un estado de alma donde los más discretos y sutiles movimientos del alma son espiados, asidos, cuestionados; de donde esta alma está en una inquietud sin descanso, un temor febril del mal, la angustia de un pecado que podría pasar desapercibido para ella y la condenaría sin retorno. El alma está continuamente en tensión (¿y en qué paroxismo?)...”, etc. Se me excusará fácilmente, según esos textos, el no demorarme en exponer cosas que me parecen triviales.
26. Ctr. Allier: ibíd., t. II, cap. 3-7.

27. "Revue Philosophique", février 1933.
28. Salomon Reinach: *Orpheus*, p. 5. Picard, Paris, 1909.
29. Todas esas ideas han sido profundizadas por los estudios llamados en Alemania "*Seelensorge*". Ver, por ejemplo: Dr. Wilhem Bergman: *Die Seelenleiden der Nervösen. Selbstbefreiung aus nervösen Leiden*. Herder, Freiburg, 1932. Dr. Ignaz Erhard: *Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden*. Laub, Alfred: *Nervenkraft*, ibid., 1930.
30. W. James: *L'expérience religieuse*, p. 386. Abauzit. Yo encuentro en *Los últimos diálogos* (Crès, París) de Renouvier en lo tocante al ejemplo de esa franqueza hacia sí mismo (p. 5): "Yo he descubierto, escarbando en mi vida, muchos actos reprochables, y sumando todo, no me atrevo a decidir si he sido menos malo que el común de los hombres."
31. Recordemos *En route*. "Y Durtal soñó con la absolución que posiblemente obtendría y abrió su eucologio y enumeró sus faltas; y lentamente, así como en la víspera, torturó y llegó a hacer salir del fondo de su ser un chorro de lágrimas..." (Huysmans: *Pages Catholiques*. Stock, París, 1898.)
32. *L'Espagne des moines*. Revista de los Cursos y Conferencias, t. I, (8 de enero de 1903), p. 402.
33. *E.E.*, n° 65: "Yo espero firmemente que el infierno no es para mí, ni el astro invisible de abajo:
¡Sin embargo, es posible!
 Claudel, P.: *Corona, L'office des morts*. N.R. París.
34. Michelet et Quinct: *Les Jésuites*, p. 18 (194). Imprimeurs Unids, París, 1843.
35. *Ps. sentiments*, p. 302.
36. *The religion of semites*, p. 55. Methuen, London. Cfr. R.R. Marett: *The Threshold of Religion*, p. 8, 13. Meuthen, London, 1909.
37. Cfr. Huby Rousselot: *Christus* (Manuel d'histoire des religions). Beauchesne, París, 1912.
38. Clavier, Henri: *L'idée de Dieu chez l'enfant*. Fischbacher, París, 1926.
39. Cfr. el testimonio sobre Hélène Keller, en Prat: *The Psychology of religious belief*, p. 212. Mac Millan, London, 1908.
40. *L'évolution créatrice*, fin.
41. El dulce Fénelon ha hecho descender a Telémaco a los infiernos. Mme. de Warens, según J.J. Rousseau, estaba por eso muy descontenta.
42. Wilson, George: *The sense of danger and the fear of death*. Monist, vol. XIII, 1903, p. 336, 337. Citado por Leuba: ibid., p. 348.
43. "Nec me revocabat a profundiore voluptatum carnalium gurgite nisi metus mortis et futuri iudicis tui." (*Confesiones*, VI, X, 16).
44. George Wilson, citado por Leuba: ibid., p. 177.
45. *Orthodoxy. The paradoxes of Christianity*. Sheed Ward, 1917.

VI

LAS ADICIONES O LA TÉCNICA

Hemos considerado los E.E. en su origen y naturaleza, en su fin general (elección) y en el fin particular de la 1ª semana (conversión), en la materia teológica y psicológica de sus cuatro meditaciones iniciales; falta lanzar una mirada sobre eso que hemos llamado, no sin exageración, “la mecánica” o “la técnica”: *the last not the least* *, pues este asunto ha preocupado fuertemente a críticos y psicólogos, sobre todo a los que han creído posible juzgar el libro de los Ejercicios por el exterior, sin la experiencia de la vida religiosa que él supone y contiene.

Edgard Quinet, por ejemplo, ha sido completamente desorientado por este asunto de “la técnica”. Todo lo desconcierta: las fórmulas heladas de Ignacio, en las que ha leído “una fisiología del éxtasis”; las *adiciones* para la oración que producirán al “autómata cristiano”; la manera de decir pausadamente las oraciones vocales, *como con jadeos*, “sofocados en el mismo instante”; el pedido de lágrimas internas por sus pecados, “una máquina de suspiros y sollozos”; la inofensiva capitulación de Dios; en fin, todo le da materia para una tirada patética. :

“¡Qué! ¡Dios está ahí, arrodillado, llorando en su sudor de sangre, y en lugar de estar, ante todo, transportado fuera de sí mismo..., etc., vosotros os entretenéis en mostrar este recinto... en trazar el plan del sendero!”

“¡He ahí, gran Dios, el cristianismo de los Apóstoles!”¹

Paso de largo. También la idea absurda de no sé qué *yoguismo*, de

* “lo último en el orden pero no en la importancia”

alguna mágica "máquina para producir éxtasis" que ha sido retomada con fidelidad, y también empujada a veces simplemente hacia el milagro: "Ignacio no suprimirá las consolaciones divinas... pero él las someterá a la voluntad consciente, de manera que esos estados de la sensibilidad aparezcan en el momento en que se los desee y... en el grado deseado... Ignacio puede hacer surgir esas emociones a voluntad"...² Nos sorprende encontrar, entre los autores de esas descripciones fantásticas, discípulos del método positivo como Taine, y psicólogos protestantes que deberfan, por lo tanto, saber qué es la oración.³ Escuchándolos hablar de esas "maniobras materiales", podríamos figurarnos los E.E. como una especie de "danza sagrada", tal como yo las he visto en mi país entre los indios mocovíes. Les ha faltado, pues, para comenzar a describir los E.E., esta elemental precaución: ir a pasar un día en el hospitalario recinto de una Casa de Ejercicios en Francia. No hubieran visto allí más que dos docenas de jóvenes, por ejemplo, que se pasean en silencio en un jardincito, con aire de recogimiento y pensativos; que se reúnen en la capilla al son de una campanita para escuchar una instrucción más bien triste; y que suben a sus habitaciones para ponerse allí de rodillas un cuarto de hora en su reclinatorio. Al final, se confiesan y comulgan. Parten alegres. Todos los vecinos están ahí para testimoniar que, durante años, se repite el mismo espectáculo intrascendente. ¿Dónde están, pues, los sortilegios, las gesticulaciones y la danza del hacha? "¿Hay algo de más profundo ni más infernal?"

Los E.E. son, si se quiere, un libro técnico: la vida debe llenarlos. Algunos han querido descifrarlos como un escolar al abordar un libro de álgebra sin poseer siquiera la aritmética. No se ha señalado más que el infierno en la primera semana; en las Adiciones, más que las sorprendentes pequeñas líneas del "Examen particular"; en la elección, sólo una opción entre "Satán y Dios"; en la manera de decir las oraciones vocales, prestando atención, una regularidad fauábrica de la respiración en vista de éxtasis; en la indiferencia, el fatalismo musulmán; en la poética contemplación "por los sentidos" enseñada por Buenaventura, "una imagen medio alucinatoria de Cristo"; en la

tonalidad afectiva diferente en las cuatro semanas, una especie de guiñol, en el cual el ejercitante "debe pasar bruscamente del paraíso al infierno o viceversa, y mirar tanto las osamentas como las flores".⁴

En lo referente a la técnica, encontramos todas las opiniones imaginables. Es una máquina misteriosa y potente, bien entendido; pero, ¿cuál de las potencias del hombre acapara?: 1) la sensación (W. James, Taine); 2) la imaginación (Fülöp Miller, Desdévise de Dézert, Boehmer, Malzac); 3) el cerebro y la razón (Laffitte, Quinet, Noël, Nougat, E. Piaget); 4) el sentimiento (Estaunié, Quinet, Huysmans); 5) la voluntad (Julius, Barrès, Keyserling). Podríamos divertirnos oponiendo entre sí esos diversos textos, y otros todavía más fáciles de recopilar: poner a un lado el "*primero y poderoso ensayo de "dar jaque mate" a la voluntad propia de aquel que estaba sometido*" (E. Piaget⁵); y, frente al texto donde Keyserling califica la fuerza de voluntad de los jesuitas ("virtuosen der Willenskraft. Akrobaton der Versatilität") con una palabra casi intraducible: "*dementsprechend sind sie Stark*",⁶ y además del "*procedimiento de cultura cerebral verdaderamente admirable*" de Laffitte, o del "*monodeísmo alucinatorio*" de W. James; o bien, en fin, el texto de Taine, temiendo que los ejercitantes no se vuelvan locos o el texto ya citado de Quinet, donde se lamenta de los que no saben qué será de ellos, de los que no son muy razonables. Pero me gustaría más poder retener de todas esas críticas, una nota positiva, de las que se graban en la imaginación. Los E.E. de Loyola, con sus composiciones de lugar y aplicación de los sentidos, parecen hacer un gran lugar a la imaginación, están llenos de imágenes vivas, de comparaciones, de cuadros, no filosofan: en la meditación del infierno, olvidan la duración eterna y la pérdida irreparable de Dios, que es esencial en la teología de la gehena. Retengamos esto. Pero tratemos, en primer lugar, de levantar la "mecánica" de los E. E., a saber:

1º Hay un orden de meditaciones que seguir y la división en 4 semanas. El orden de la primera semana lo hemos tratado; las otras tres siguen el orden de la vida de Jesucristo, y corresponden a los tres grupos de "misterios" del rosario con la intercalación de meditaciones

simbólicas y una meditación final "para estimularse en el amor de Dios".

2º Las Anotaciones: veinte consejos que prescriben prudencia al director, coraje al ejercitante, y determinan las personas que pueden ser admitidas en los E.E..

3º Reglas del discernimiento de los espíritus (1ª y 2ª semanas): "no es más que estrategia ascética" o "combate espiritual", regulando más bien "el porvenir que los ejercicios actuales".

4º Las otras reglas: pequeña colección de consejos útiles para quien trata de ordenar su vida, "sobre las limosnas, penitencias, escrúpulos de conciencia, maneras de tomar las comidas; sobre la ortodoxia".

5º Reglas de elección, o consejos prácticos para cuidar tanto como sea posible, que la elección del estado de vida sea hecha en la forma establecida.

6º En fin, las 10 Adiciones, que son, en definitiva, la parte "técnica" si se quiere; el resto no siendo más que consejos pedagógicos, pueden ser verdaderos o falsos, profundos o banales; pero que no tienen nada de maquinismo. Pues, las diez Adiciones conciernen a las meditaciones en sí mismas, o sea en su preparación: oración preparatoria, los dos preludios, los puntos, el coloquio. En suma, algunas pequeñas prescripciones muy concretas:

"Después de acostarme, cuando quiero dormir, tomaré el espacio de un *Ave María* para pensar en la hora en que debo levantarme y para hacer el repaso del tema siguiente" (1º).

— "*Cuando me despierte*" ... (2º).

— "*Sobre el punto de iniciación*" (3º).

— "*El ejercicio acabado*" ... (4º).

¿Quiere usted un resumen de eso? "Ore sin distraerse, esforzándose por alcanzar un máximo de concentración psicológica y de actividad intelectual." Pero ocurre que tal resultado, pudiéndose obtener en teoría por diferentes vías, Ignacio lo obtiene de hecho de esta manera concreta, que él enseña, después de haberla reducido a una fórmula despojada; que no sería universalmente aplicable, si no fuera totalmente

opuesta a la primera impresión de "complicada" que insinúa, yo quiero decir: admirablemente simple y humana. Es asimismo, muy elemental y de poca elevación de ideas para algunos teorizadores de la espiritualidad, decimos, II: "La psicología en él es simple"... V. II: "El (el libro) no estaría hecho sino para uso de almas mediocres", afirman ciertas *Tesis sobre el valor pedagógico de los Ejercicios*.⁷

El Padre Maréchal, que ha descrito la oración ignaciana en una página admirable, que debería citar entera, dice con razón: "Todos los métodos que se inspiran en el juego normal de la psicología humana, coincidirán fatalmente con ella, en los grandes lineamientos."⁸ "Es antes de la meditación, como un toque de alerta para atraer recuerdos asociados escalonadamente sobre los puntos estratégicos (al acostarse, al levantarse, al comenzar); es durante la oración que se ponen en movimiento los elementos que la constituyen: presencia de Dios, actividad intelectual mediante la memoria, la imaginación y el análisis (las anotaciones); actividad afectiva por la reflexión sobre sí mismo y esa *efusión provocada y traducida por la expresión*" que es el coloquio.⁹ Después del ejercicio viene el esmero por cuidar —en vista de la continuidad de la atención—, la tonalidad afectiva alcanzada: la atmósfera de contrición en la primera semana, de entusiasmo y decisión en la segunda, y de compasión y de alegría en las últimas. En suma, un hombre empeñado en no importa qué esfuerzo de *invención*, un artista en tren de crear una gran obra, podría tomar instintivamente precauciones análogas a las que recomienda Ignacio: no entregarse voluntariamente a la risa, cuando se está en tren de reconstruir una tragedia, velar por la concentración mental sobre ese objeto mediante la media luz, el retiro, la mortificación misma (se impone a sí mismo una especie de retiro en el trabajo recordemos a Flaubert escribiendo *Madame Bovary*). Conocemos los hábitos de trabajo a veces extraños en algunos intelectuales. "Adaptación mímica de la atención" (Revault d'Allonnes).

Que se compare, pues, la *liturgia* de la oración ignaciana con no importa cuál otra; lejos de ser la más mecánica, exterior, automática, es la más psicológica e interna de todas. Ignacio prevé el caso en que

ella se hiciera en público (en la iglesia) y el orante no tendrá más que suprimir entonces la cuarta adición, que regula la posición del cuerpo durante la oración: "tanto de rodilla como prosternado"... Solamente aquellos que no saben lo que es la oración, o la tienen por inútil o perjudicial, pueden equivocarse con respecto de las "adiciones". Una nueva época inquieta iba a suceder a la tranquila vida cristiana de antaño: las "largas oraciones en la iglesia", las salmodias sagradas, las solemnidades litúrgicas con el gentío jugando su rol activo, iban a ser en parte barridas por la actividad de un siglo más apresurado, las costumbres iban a volverse más individualistas, las almas más aisladas, la eterna oración cristiana se moldea en una nueva forma externa, descrita por Ségond con estas palabras muy justas: "Una reglamentación fácil, natural, normal, según la experiencia de la meditación eterna, no esencialmente religiosa del todo, y tan vieja como la naturaleza humana." He ahí la manera de orar "secundum tres potentias".¹⁰

San Ignacio y la alucinación - ¿Por qué esta curiosa composición *de lugar*? ¿Por qué para contemplar la agonía de Cristo en Getsemaní, por ejemplo, se pone inmediatamente a representar el sendero y el lugar? ¿Para impedir al hombre "ponerse fuera de sí", como dice Quinet? O bien, por el contrario, para conducirlo a la alucinación, como dice Desdévise de Dézer? Dicen los comentaristas que es para encadenar al trabajo intelectual, a la loca de la casa, la imaginación, madre de las distracciones.

¿Por qué, pues, precisamente el *lugar*? Se ha dado una respuesta ingeniosa, que se atribuye a Augusto Comte: porque no se recuerda un conjunto visual (un cuadro) sino construyéndolo por fragmentos, de preferencia cíclicos, es decir, yendo de lo general a lo más detallado. Es exacto.

Los E.E. de Loyola no son, pues, concluyamos, más que un método de caminar hacia la alucinación sensorial. Es inexacto.

La razón es la *pasividad* que parece esencial a toda alucinación y actividad extrema que caracteriza la meditación ignaciana. Analicemos esto:

(Pero antes, notemos, para ser más exactos, que la composición imaginativa no es siempre de *lugar*. Hay también en los E.E. dos, que constituyen cuadros muy complejos (nº 151 y 232). En el nº 47, Ignacio da la norma: si se trata de un sujeto histórico, nos fijaremos en el lugar; en caso contrario, una escena que ayuda a la tonalidad afectiva que se busca en la meditación).

La alucinación es de alguna manera pasiva; se la padece, también, cuando se la provoca. Es la liberación de una función inferior en el silencio de las funciones superiores, que le sirven normalmente de control. No me queda más que recordar aquí la ley de neuropatología de donde procede el diagnóstico por el reflejo rotuliano: esta ley pareciera que tiene igual valor en psiquiatría y en psicología.

Yo dormito en mi cama, hasta las fronteras del completo sopor. De pronto surge en mí, no sé de dónde, una pequeña imagen visual cuasi *hypnica* (dos hombres que luchan estrechándose), que crecen rápidamente, toman proporciones normales, me envuelven a mí mismo en su esfera creciente y cesan de golpe. Despierto inmediata y totalmente interesado en el fenómeno, ensayo reproducirlo: imposible. El intelecto, la voluntad y los "fosfenos" han invadido mi conciencia y absorben la mayor parte de la corriente psíquica. Mis esfuerzos me dan una mancha pálida, un pie, dos hombres inmóviles y mal dibujados, el "ring". Cuando quiero colorear el dibujo se desvanece; cuando yo dibujo, el movimiento se detiene. Y, sin embargo, esta misma imagen completa, compleja, viviente, existe en mi memoria: no hace ni un minuto que había surgido tan alucinante, que me había transportado enteramente.

Ella existe en mí, pero está actualmente "vacuada" por las funciones superiores, que le imponen tiránicamente su propia "Gestalt", como diría Kohler, y la mantienen en la subconsciencia utilizándola.

Tenemos aquí la posible solución de la paradoja de la imagen visual: de una parte, muy rica y deslumbrante en el sueño; de otra, difícil y pobre en la reminiscencia; densa en las "confusiones mentales", casi inhallable de algunas interpretaciones; pululando bajo la forma de visiones en algunos místicos (Santa Getrudis), casi inexistente en

otros (San Juan de la Cruz); declaradas por todos los grandes místicos de orden inferior y peligrosa; y en nuestro caso, dividida en partes concéntricas para su utilización en la oración ignaciana. Parece que la voluntad no fuera directamente regente de toda la imagen visual, sino sólo la de la reacción nervo-motriz, que es como su esqueleto, y su traza mnésica o "engrama", su *gesto*, como diría el Padre Jousse. La *visión* se integraría en un estado de alma complejo, en el cual los elementos automáticos solos, por medio del poder motriz de Aristóteles, se engranarían en la voluntad. Por inhibición parcial del juego de las funciones superiores durante el sueño, esos elementos sensitivos del estado del alma, imponen su *forma* a la conciencia, usando y respondiendo, según sus propias leyes, a las excitaciones internas o externas. Como lo ha mostrado ingeniosamente Maréchal,¹¹ la alucinación es la tendencia natural del recuerdo de las percepciones cuando no está inhibido o controlado. Luego, la inhibición normal es el ejercicio ordinario de las funciones superiores.

Ahora podemos responder. ¿Por qué Loyola me hace representar el jardín de los Olivos y no todo el cuadro de la agonía? Porque es normalmente imposible; exigiría un largo trabajo de elaboración o bien una alucinación o un sueño. Sería, pues, una "visión imaginativa" que, según todos los místicos, no hay que provocar, aunque lo pudiéramos hacer. No es normal poder hacerlo.

Los libros de "visiones" que nos han legado personas religiosas, santas a veces, en quienes la sinceridad no es discutible, parecen pertenecer al género del "sueño dirigido". Su naturaleza lo aproxima al sueño hipnótico común, con la diferencia del tema fijo y la influencia directriz intelectual, lógica o poética, que los vuelve coherentes, bellos o sublimes, a veces, si se quiere. Es necesario asimilarlos con la especie *delirio* o la especie *alucinación*, de la cual los separa una "organización" misteriosa, que falta en los otros dos. Las terroríficas fantasmagorías del "delirium tremens", extravagantes "estereoscopias" de nuestros sueños han sufrido en las visiones de una Gertrudis, de una Brígida, de una María de Agreda o de una Catalina Emmerich, un verdadero trabajo artístico, a veces muy

hermoso de afabulación, de orden y simbolización. El problema lo plantea el *agente* que modela esos automatismos, como el poeta o el novelista los suyos, los cuales son materialmente del mismo género que los del demente o el soñador adormecido. Agente que puede ser natural, o si no lo es, dicen los místicos, puede no ser divino; es el lado delicado de esos fenómenos.¹²

Tenemos en esto de qué valemos para otorgar a Loyola el título de maestro de la alucinación; y afirmar, por el contrario, en vista de la naturaleza analítica, activa, intelectual de su meditación, que si alguno se halla sujeto a las alucinaciones y es capaz, sin embargo, de meditar "secundum tres potentias", cesaría de tenerlas por lo menos durante el tiempo de la meditación.¹³

San Ignacio y la imaginación. - ¿Cuál es, pues, la función de la imaginación en los E.E., para que haya podido inducir a error (según parece) a tantos críticos, que la han creído predominante o tiránica? Loyola era "un visual", dicen ellos.

Según eso, parecería que existe otra razón profunda en la naturaleza de los E.E.. Yo he insistido sobre su carácter intelectual. He insistido también sobre su "adaptabilidad", sobre su poder de proporcionar, a cada persona, "elecciones" o reacciones estrictamente individuales, pues son cosas totalmente concretas, como el trazado de la conversión histórica de Ignacio. "Como una reacción química que produjera en cada caso productos diferentes." Hay ahí un punto importantísimo, que bien entendido, disiparía para siempre la ilusión del "maquinismo" que ha inducido a error a tantas personalidades eminentes.

¿Cuál es el fin de los Ejercicios? Ordenar mi vida de acuerdo con la dogmática cristiana* heterogénea e inmanente. *De acuerdo con el dogma cristiano*, es decir, una lista de hechos que yo acepto como enseñados por Dios. ¿Cómo se puede concebir un método para fusionar esas dos cosas dispares?

No existe otro modo, que tomar esos hechos que son los dogmas

* mi vida mía, personal, individual, absolutamente

(pues los dogmas expresan hechos y no leyes, doctrinas o filosofías), despojarlos de todas las doctrinas derivadas o comentarios subjetivos, y en mí hacerlos revivir. Entonces el alma resistirá como en la vida y dará una respuesta personal. Pues para hacer revivir un hecho, es la imaginación lo que primero se requiere.

Los diversos "Directoria" de los E. E. censuran a los directores que extraen aplicaciones, morales u otras, de las verdades de los Ejercicios; lacónicos, que hacen de nada un sermón. Ignacio lo prohíbe en una Anotación muy a menudo, ¡ah de mí!, negligente (Anot. 2). La cuestión para Ignacio no es enseñar, probar o ilustrar la religión, sino hacerla vivir, "gustar y sentir", dice él, mi religión. La meditación ignaciana se desenvuelve en este tríptico:

1. Esto existe.
2. Volvámoslo presente para nosotros mismos.
3. ¿Y entonces? ¿Yo?

He ahí, pues, por qué él se amarra a la imagen desnuda del hecho; y en lugar de extenderse largamente sobre la pena del daño o la de los sentidos, él nos sumerge simplemente en el infierno. Emplea el procedimiento artístico de la síntesis y no el procedimiento científico de la investigación. Si él hiciera tal o cual consideración, ¿sabemos si nos convencería? Pero Ignacio nos ayuda a convertirnos en presencia del hecho, del cual extraerá cada uno las consideraciones que le toquen el corazón. De ahí que él diga al director:

"contad fielmente la *historia*",

y, al discípulo:

"asid bien el fundamento de la *historia*,

y, después, al comenzar la meditación:

"el primer prelude es recordar bien la *historia*".

Es porque todo el trabajo que sobrepasa la imaginación debe ser proporcionado por cada uno, lo cual no está ni puede estar detallado en el librito común. Para terminar, voy a decir algo que puede ser paradójal. Con sus procedimientos "sensoriales" y su red de pequeñas precauciones "mecánicas", Loyola no busca otra cosa que hacer subir un grado a su discípulo en la escala del *conocimiento*. Me explico:

Hay como tres grados en nuestros conocimientos intelectuales. En el *primer* grado el intelecto recorta conceptos a partir de las cosas sensibles; en el *segundo*, combina mosaicos de conceptos entre sí, con el fin de obtener una representación aproximada del mundo; y en el *tercero*, ensaya reanimar y revivir por medio de la imaginación y del sentimiento, los cuadros conceptuales y devolverles la vida que les había quitado por la abstracción. El sabio abstrae, porque razona y al fin contempla. Nuestro conocimiento más perfecto es la *intuición*, en la que nos esforzamos por ver con el espíritu tal como vemos con los ojos, en medio de una "*simplificación enriquecida*".¹⁴

La imaginación es, generalmente, el instrumento de este enriquecimiento, pero su sujeto es el intelecto. Se trata en el fondo de la intuición que los bersognianos oponen tan vivamente al concepto, hasta centrar, con Ludwig Klages, toda la metafísica psicológica sobre la oposición: espíritu-vida, y concepto-imagen.¹⁵

Yo no creo en este dualismo extremo, sino, al contrario, me parece que el concepto sumergido en la intuición y por sus raíces, pues de ahí procede; y por su cúspide tiende también a ella como a su asíntota ideal. Pero, cualesquiera sean sus relaciones mutuas, es admisible que el puesto más alto en la escala del conocimiento, le corresponde a la intuición intelectual. Ella es soberana, es el reposo y la alegría. El artista en su lucha no persigue sino a ella. Se esfuerza por suscitarla en nosotros, a partir de los elementos conceptuales, fragmentarios e inanimados, que existen en nosotros —y que funde juntamente en sistemas de imágenes. El estado desastroso de la "Santa Rusia", la profundidad de las llagas y las causas presumibles y los remedios posibles; la piedad y la estima del alma humana, su profundidad abismal; los efectos del ateísmo; la mística y su relación con la moral, y mil otras ideas que los críticos despejarán, Dostoievski las ha encarnado en una novela policial interminable, de la cual se extraen como al regreso de explorar un mundo. Hay dos maneras de escribir, ha dicho Bergson, razonando e intuyendo.¹⁶ Ha podido establecer así la diferencia de naturaleza entre el talento y el genio.

Y bien, Loyola persigue él también, por medios propios más

voluntarios y menos placenteros que los que emplea el artista, esta misma ascensión del conocimiento, que es posiblemente un contagio o una invasión de la inteligencia en todo el ámbito del alma humana.

Por la meditación y la contemplación de su catecismo, el creyente llega a unificar en una vasta "Weltanschauung" (cosmovisión), o mejor aun, en una nueva vida, todo lo que la instrucción le había enseñado como una fría lista de hechos.

1. Michelet et Quinet: *ibíd.*, p. 177 a 181.
2. Malzac, Maurice: *Ignace de Loyola (Essai de Psychologie religieuse)*. Thèse, Fac. Protest. de París, 21 de junio 1898, p. 75. Noblet fils, París, 1898.
3. Otra tesis más reciente ya citada, Noël Nogat: *Les Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (Montauban, 1906), encarece aun sobre el "maquinismo moral". "La originalidad de San Ignacio es haber erigido una mecánica exacta, estrecha y precisa, con la que se engendra el entusiasmo con un rigor casi matemático" (p. 54). "El método de los E.E. es un engeguamiento sistemático de las almas" (p. 94). Con cuánta más moderación el buen *Pfarrer*, G. Julius, escribió en 1854, que el fin de los E.E. era: "nicht sowohl daran, das Erkennnisvermögen zu bilden, als vielmehr den Willen sur Gottseligkeit zu entflammen". (*Die Jesuiten*, p. 80. Isten Band, Leipzig, 1854).
4. "... in welcher Weise man während des Betens... ein und aus zuatmen habe... wann man Totengebeine betrachten solle und wann wieder durch den Anblick frischer Blumen die Vorstellung von dem". *Aufbluhen des geistlichen Lebens* "erweckt werden konne". Fülöp Miller: *Ibid.*, p. 15.
5. Piaget, E.: *Essai sur l'organisation de la Compagnie de Jésus*, p. 18. E. Brill, Leiden, 1893.
6. *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, t. I, p. 141. Reichl, Darstadt, 1920.
7. Nogat, Noël: *ibíd.*, p. 93-94.
8. *La psychologie des mystiques*. Alcan, París.
9. Laffite: *ibíd.*, p. 313.
10. Ségond: *ibíd.*, p. 46-47.
11. *Ibid.*
12. Cfr. San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús: *Moradas*, 3as I, párr. 9.
13. Yo no insisto más sobre el carácter esencialmente pasivo del fenómeno alucinatorio mórbido, juzgándolo absolutamente inútil, según los magistrales trabajos de la Escuela Francesa de Psiquiatría, que lo han vuelto un lugar común, especialmente después de las búsquedas del doctor Raoul Mourgue, del doctor Quercy, del profesor Claude, del doctor Jean Lhermitte, etc. Ya Esquirol (1817), verdadero fundador de la Psiquiatría moderna, subraya esta observación fundamental. Por su parte, Quercy (*L'hallucination*. Alcan, París), la aplica brillantemente a las experiencias de los místicos cristianos, y analiza las visiones de Santa Teresa de Avila.
Las interesantes búsquedas del profesor Hess sobre el sueño y los ensueños han venido a poner un arbotante inquebrantable a la doctrina clásica de la pasividad psicológica como condición esencial del fenómeno alucinatorio, en los trabajos

del sabio teórico de Zurich, el sueño se define así: "mutación del equilibrio del sistema nervioso vegetativo", es decir, que el aparato vago o parasimpático lo lleva —gracias a un vuelco de la función ordinaria— sobre el simpático; la ordinaria coordinación restante provisionalmente se suspende.

Luego, las alucinaciones las sabemos condicionadas por un golpe particular del sistema vegetativo, ya evidente en las grandes búsquedas de Henry Head, confirmadas por las experiencias de los hermanos Jaensch sobre los "eidetiker". La alucinación, pues, se distinguiría del sueño solamente en la extensión que toma en las respuestas motrices apropiadas hacia la periferia del proceso de descarga central (Cfr. Bergson).

Queda de esas dos condiciones biológicas de la alucinación mórbida tan fuertemente comprobadas:

1, eretismo del sistema vegetativo,

2, realización de actitudes motrices, que permiten vincular, de más en más cerca, el proceso alucinatorio a los casos del sueño.

14. Maréchal: *ibíd.* Bergson: *Les données immédiates de la conscience.*

15. Klages: *La science du caractère.* Alcan, París, 1926.

16. Bergson: *Les deux sources de la morale et la religion.* Alcan, París, 1931.

CONCLUSIÓN

Lo que he hecho en esta larga disertación otros lo juzgarán; lo que yo deseaba era decir en términos de psicología moderna, mi experiencia de los Ejercicios. En los libros que he podido conocer, encontré sugerencias felices y profundas. Pero todavía no he encontrado una psicología de los E.E.; y después, muchas polémicas y críticas fantásticas o apasionadas, aunque instructivas. Yo sabía que la psicología moderna se ocupa de cuestiones religiosas: del origen del sentimiento teogónico y de su rol, de la naturaleza de la oración y de sus efectos, de la conversión —y por otra parte, que habla de la catarsis mental, del inconsciente, de los traumas psíquicos, de los “Seelensorges” y de las medicaciones psicológicas— y más aun, que se ocupa de caracterología, del estudio estructural y funcional de la personalidad, de técnicas psicológicas y pedagógicas, en fin, de la aplicación de los conocimientos psicológicos a las ciencias morales y de la educación; y yo pensaba que los Ejercicios bien estudiados podrían decir una palabra, directa y profunda, sobre muchas de esas cuestiones; ellas existen, están vivas y actuantes todavía.

Libros como los de Delacroix, del R. P. Maréchal, de Hoornaert, de M. Ségond, de De Sanctis y otros, me decían que una psicología religiosa era posible; y otros que yo creía desviados, me sugerían que era necesaria.

He contemplado mi pequeño librito gastado por el uso; ante todo como sorprendente, asombroso: “Schicksalbuch” (Bohmer), “libro de oro” (Boy Barret), “libro que mueve el mundo” (Taunton); hasta mágico, diabólico también. Un tejido de paradojas: un libro itinerario de vida, compuesto de simples señales y que habría creado una Orden religiosa; la historia de una conversión que sería al mismo tiempo un reglamento para hacer héroes o autómatas. No he tomado de él sino un trozo, previendo mi pesada tarea; en total, una treintena de pá-

ginas: la primera semana. He debido, pues, dividido y "tomar uno de los fragmentos"; no he podido considerar ni las *Reglas de discernimiento*, donde se estudia una visión del *combate ascético*, ni las *Adiciones*, y las *Tres maneras de orar*, donde hay una teoría de la oración, ni los *Dos exámenes*, donde hay un método de cultura moral. Y posiblemente podríamos escribir aun un curioso capítulo sobre los *E.E. y la salud mental*: Taine, en el tiempo de su viaje por Italia no concebía que se lo pudiera terminar de leer sin volverse loco; el médico protestante Kari Ludwig Schleich, por el contrario (*Neue Einsichten und Betrachtungen über die Seele*, Berlín, 1916), asegura a los médicos que el método de los E.E. despoblaría los asilos de dos tercios de sus enfermos.

¿Qué es, pues, la primera semana? es una purificación mística: una catarsis —en vista de una conversión completa y durable: de una "elección". Una catarsis religiosa— una elección trascendente. La purificación pone en movimiento en el hombre sus complejos más profundos: aspiración a la felicidad, sentimiento de decadencia y de inferioridad, miedo —y de otra parte, reconocimiento, amor, esperanza—, todo en un haz, obrando mutuamente y chocando los unos contra los otros. La elección apunta a producir un manantial de vida (religiosa) nueva. Los instrumentos de esas operaciones psíquicas son: 1) algunas verdades religiosas fundamentales, alumbradas por el fuego de la meditación; y 2) un cuadro de precauciones, al fin de cuentas, simples y casi naturales, para asegurar la continuidad —todo orientado a fondo hacia una "intuición" del Dios de la revelación judéo-cristiana.

Los Ejercicios Espirituales no serían, pues, en suma, más que una meditación continuada de 7 (o 30) días, una meditación religiosa; una contemplación que se desarrolla. Lo que ha hecho en suma Descartes en su crisol* y el autor de la *Phénoménologie* en Jena, absorbidos

* Para que se comprenda mejor el sentido de la alusión castellaniana acerca del pensador turonense, lo mejor es copiar, para ilustrarlo, el siguiente pasaje: "Descartes en su soledad, allá en los tiempos de su famoso sueño (10 de noviembre de 1619), cuando concibió su *Discurso*, tenía construida toda su metafísi-

por la atracción natural del objeto: pero en una materia más difícil e "invisible" y puesta por eso mismo al alcance de los más sencillos con la ayuda de un método y un director. Los E.E. serían simplemente, en definitiva, una manera eficaz y moderna de *construirse una soledad*, con el fin de poder escuchar la voz del universo y de su Autor, "en su corazón", según la expresión del Libro Santo.

Yo no puedo negar que los amo. Y, sin embargo, heme aquí ensayando despojarlos de la grandeza misteriosa que se les ha atribuido. Porque ella es ficticia.

Ellos decían que eran "alta psicología". Yo encuentro que son simplemente oración. Ellos decían que eran infalibles, yo encuentro que son útiles.

Ellos decían que los Ejercicios pueden hacer en los hombres cosas inauditas. Hacerlos crecer de un codazo. Hacerlos tener visiones de ángeles. Convertirlos en "tanques", en poderosas máquinas de guerra. Extasiarlos, mutilarlos espantosamente. Momificarlos. Hipertrofiarlos.

Ellos decían que eran un libro sellado, que, sin embargo, les había entregado gratuitamente sus secretos.

Ellos decían que eran una "obra maestra de sabiduría política y

ca, había inventado la geometría analítica y sustituido la notación *cósmica* del Algebra, había fundamentado sistemáticamente la moderna física matemática y no había publicado casi nada. Tres de sus obras fundamentales son póstumas. Sin la vigilante amistad de Mersenne, la reclusión en la "estufa alemana", y su entusiasmo místico"—con ensueños monitorios, votos a Nuestra Señora y sueños de llegar a ser un gran benefactor de los hombres—, ¿qué nos quedaría de aquella intensa rumia, capaz de ocupar tres vidas?... Una impulsión mística y una intuición metafísica mal expresadas en Seis Meditaciones y un Prospecto en lengua vulgar a la buena ¡y la filosofía y la física moderna al séquito! Yo me ocupo poco de metafísica, decía Descartes, ni siquiera una hora al día."

Leonardo Castellani, S.J.: *Descartes* Homenaje en el tercer centenario del *Discurso del método*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1937).

Descartes puede que sea un genio físico, matemático, geométrico. Pero como filósofo renguea. ¿Por qué se empeñan en hacerlo genial en todo? Además, se hizo rosacruz. Viruela negra que deja marcas. Murió convertido, dicen. (I.E.C.)

moral”.

Ellos decían que habían construido “una organización más poderosa para el bien y para el mal, que toda otra organización de las vistas en Occidente”.

Ellos decían que eran un enigma. Ellos decían que eran una es-
finge.

Ellos decían que podían hacer hombres capaces de dominar su imaginación tanto como sus miembros, capaces de tener alucinaciones a voluntad, capaces de obedecer hasta la muerte y “hasta el pecado mortal”; sin patria, sin familia, sin afectos, sin corazón, y no obstante amados, apreciados, honrados por una gran parte de los mortales, honorables, inmortales e invencibles.

Ellos decían que los E.E. eran magia. Magia negra o bien magia blanca.

Ellos decían que eran un libro “tabú” y un libro “tótem”.

Ellos se parecían a los guaraníes, cuando mirando a un blanco leer su catecismo decían: “El libro habla al Blanco y le enseña toda clase de sortilegios, las brujerías que los han hecho poderosos y bien armados.”

Y yo, que los conocía desde mi infancia, encontraba que eran mucho más simples y a la vez más difíciles. Eran simple reflexión. Reflexión de la buena. Toda y simplemente de la religión. De la reflexión sobre la religión, de la reflexión religiosa, seria, continua, viviente, apasionada. Pero, yo creo que la religión es una *vía*: mucho más simple cuanto más difícil, que no importa qué máquina. Psicología, seguramente; pero, psicología biológica, no “psicotechnie”.

Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola: una manera de reflexionar por sí mismo, una vez en la vida siquiera; la buena, sobre las cosas que hemos sencillamente recibido como buenas de nuestros padres y de los ancianos, para incorporarlas a nuestra vida. Pisando las huellas de alguno que las ha marcado antes: un profesor, un maestro, un explorador. Con el mapa de un explorador. Con la ayuda del plano de un pionero que ha hecho por adelantado el mismo camino, heroicamente solo...

y que lo ha logrado.

Esta Memoria fue compuesta en París durante los cursos universitarios de 1932-1933 y de 1933-1934, aprovechando las lecciones de los señores profesores **George Dumas, Charles Delacroix, George Wallon, y Marcel Jousse, S.J.**, a quienes guardo mi sincero reconocimiento.

L. Castellani

Aprobada, después de defendida, con **Mención Honorífica**, el 12 de junio de 1934.

Yo estimo que la presente Memoria puede presentarse a examen de la Sorbonne.

(firma)

George Dumas
Padrino de tesis

APENDICE

Para posibilitar al lector ocasión de formar juicio recto acerca de la personalidad humana, religiosa, moral y científica del R. P. Leonardo Castellani copiaremos aquí un documento psicológico valioso y notabilísimo salido de su pluma en los tiempos más felices y decisivos de su vida: lo tomamos de uno de los Diarios de su vida correspondiente a 1930. Helo aquí:

"Aventuras de un Charrúa en Italia"

Ecco qui ELLO QUI... que hemos hecho la tortilla, como dicen los italianos. Y tan bien hecha que nadie la puede deshacer, ¡ Mi Dios!, y lo mejor es que habiendo hecho deliberadamente estas cosas irrevocables y entrado en el lugar terrible (*"terribiles est locus este"*), me siento tan alegre como si supiera por ciencia experimental que es también domus Dei porta coeli. Cinco horas duró la ceremonia (ordenación) en la armoniosa vastedad de San Ignacio, iglesia de oro y madreperla: (90 ordenados y 43 sacerdotes) y yo creía cuando acabó que serían eso de las nueve... y esta mañana: la temblorosa primera misa, en el precioso altar barroco de Le Gros y Vignola. Por supuesto que yo se que es precioso y barroco, porque lo he visto otras veces. Pero, no hice más que temblar y lloriquear, no me equivoqué ni en una coma... Había corrido por la Gregoriana la calumniosa voz de que yo era medio distraidón¹, por lo que el P. Gianfranceschi había mandado de inspectores al P. Gentile y al tioso P. Ruwet (más jansenista que Calvino) tiosos como dos chafles para asustarme y con la cruel

¹ "Contemplativo" y "absorto" toda la vida fue Castellani. Lo opuesto contradictorio de "distraidón"

amenaza de no decir la segunda, si no consagraba en la primera. Pero, el Ángel de la Guarda salió por inocencia perseguida, y el P. Gentile tuvo que testificar delante de todos, a la vuelta, que 'La ha dicho cien veces mejor que yo' lo cual no es más que una pfa exageración pero me dejó orondísimo.

"Después me fui a rezar el Oficio al monte Pincio... Con Roma a los pies y la cúpula en lontananza, vestido todo para mí en raso azul y percal anaranjado, cielo y casas, y las cuatrocientas agujas de los campanarios, hacia arriba como gritos..."

"Me pusieron a comer al lado del cardenal Marchetti: con la atroz batata que se puede imaginar, a más de que no tenía remota idea de las rúbricas para comer con un cardenal, fuera de decir mucho: 'Eminenza', comer poco y no dejar caer un plato. Rompió a hablarne en español correctísimo: (ha estado en Venezuela y además parla inglés y español como un gerifalte...) a los cinco minutos estaba yo como al lado del Hno. Dreidemje que es todo lo que se puede decir de confanzudo. Dónde había estudiado, cómo iba la Argentina, mis dificultades en Roma y se puso a darme consejos para la salud y animarme a soportar los calores y los insomnios de la Gregoriana con tal de gozar de Roma, cosa por lo demás a la que estoy perfectamente resuelto. Y tiene que viajar por Italia antes de irse a su patria...etc. etc.

"Marchetti Selvaggiani es distinguidísimo, tiene una presencia soberana, las ceremonias de la ordenación hechas por él son devotísimas... Un cardenal aunque haya sido hijo de un librero es más noble que un lord. Pensar que esta especie de arcángel me ha dado un beso y pensar que yo tenía la cara sucia, me había puesto a llorar como una novia y como temía: un poco mi madre y un poco mis pecados y un poco el cansancio y un poco las sublimes ceremonias y las manos atadas y no me podía sonar, estaba más mocososo que un canillita..."

"...Por la noche el santo viejito P. Corsi del que yo cada vez que lo veo, digo: He aquí un hombre que está cerca de la visión beatífica (y me inclino de envidia y reverencia), me llamó aparte y me dijo: 'Se ve que está contento—¿Y cómo no Padre?— Pues, sepa que es una consolación que durará para siempre, y antes bien, aumentará cada

día. Ud. lo verá.' Y se puso de rodillas en el suelo para que lo bendijera. Por lo cual yo me sentí tan enteramente feliz que compuse *ipso facto* una poesía en dialecto romanacho:

Castellani beato se
oggi sorge una nōva luce
ciai la Madona e'r Duce
che vejeno su di te.

y así pasaron esas solemnes veinticuatro horas siguientes, como dijo el otro..."

INDICE

Prólogo a la edición española	7
I. Introducción	11
II. Descripción de la primera semana	21
III. La conversión	29
IV. La elección	55
V. Los cuatro ejercicios	71
1. El fundamento	71
2. Los pecados	79
3. El infierno	85
VI. Las adiciones o la técnica	95
Conclusión	109
Apéndice	115