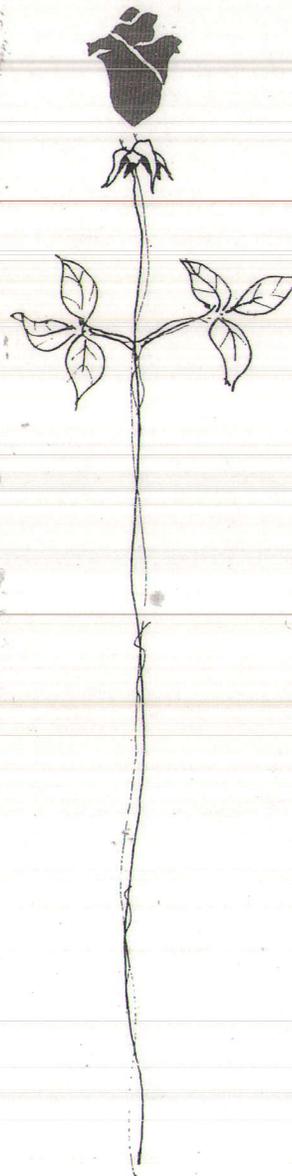




LEONARDO CASTELLANI

A CATARSIS CATOLICA

LEONARDO CASTELLANI



LA  
CATARSIS  
CATÓLICA  
EN LOS  
EJERCICIOS  
ESPIRITUALES  
DE  
IGNACIO  
DE  
LOYOLA

EDICIONES EPHETA

Buenos Aires 1991

A.06  
01.019

LEONARDO CASTELLANI

**Fulton Sheen  
Residence  
Library  
Institute of The  
Incarnate Word**

**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 Badra

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

Te. 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 multiseccional 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”...<sup>1</sup>

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.”<sup>2</sup>

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”...<sup>3</sup>

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”;<sup>4</sup> 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.”<sup>5</sup> 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 Liguori, 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.<sup>6</sup> Leyendas grotescas y críticas denigratorias o capciosas se han entretendido en torno de ellos y alrededor de la Orden que los adopta. La bibliografía sobre ese tema alcanzaría a llenar una voluminosa biblioteca.<sup>7</sup>

No puede, pues, carecer de interés, el proponer “el libro que ha hecho a los jesuitas”<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 retorno continuo sobre sí mismo, como lo ha hecho notar muy bien Henrich Boehmer. <sup>10</sup>

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”. <sup>11</sup> 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”. <sup>12</sup> 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*; <sup>13</sup> el Padre Roure ha recopilado, con el mismo objeto, fragmentos de varios “diarios espirituales”. <sup>14</sup> 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. <sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

## NOTAS

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*, ibíd.
4. *Constitutiones Soc. Jesu*, Epitome, can. 668.
5. *Monumenta*, ibíd., p. 263.
6. Por ejemplo: "ein Schiclasalsbuch 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, Crónica 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, París, 1915.
15. *Auf dem Heimwege*. Beitrage 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",<sup>1</sup> 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 explota 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.<sup>2</sup> 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 mano<sup>3</sup>), el sujeto (el paciente, diría Marzac,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 Aeneid”, 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.<sup>6</sup>

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 preludio) 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.Ségond en su informe sobre *La oración*.<sup>7</sup>

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 presentido 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. 1, 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 ternura 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 imponémosla de ninguna manera,<sup>8</sup> 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. nº 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,<sup>9</sup> 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 Hall<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.

## NOTAS

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 Spiritualia*, textus hispanus et versio litteralis. 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 Fülöp Miller. (Cfr. *Mach und Beheimnis des Jesuiten*, p. 17. Grethlein, 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, París, 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, París, 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 análisis<sup>1</sup> 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 incommunicables, 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."<sup>2</sup>

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,<sup>3</sup> 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*,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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”.<sup>6</sup>

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: es el 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 Newman<sup>7</sup> o del novelista inglés R. Hugo Benson.<sup>8</sup>

**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.<sup>9</sup> 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...”<sup>10</sup>

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 creatura, 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*,<sup>11</sup> 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*,<sup>12</sup> 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 "Paternización de los dioses": monoteísmo.

5ª La sociedad aprovecha del complejo religioso así formado, para imponer el orden social al individuo...<sup>12 bis</sup>

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.<sup>13</sup> 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."<sup>13 bis</sup> 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 guisa 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 libido: 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 Moore<sup>14</sup> 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 "transfert" (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).<sup>15</sup> "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".<sup>16</sup> El montaje es descripto 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 descripto 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. Blondel<sup>17</sup>), 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" ( $\tau\omicron$

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."<sup>18</sup>

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 *metamorfosearse en un fiel servidor* de Cristo, sino solamente resolverse con eficacia, a transformarse a sí mismo. San Ignacio previene (Anot. 6 y 18, al 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.<sup>19</sup>

— "Un muy sagaz psicólogo, aunque alucinado", Mlle. Camila Bos.<sup>20</sup>

— "Psicología lúcida y profunda", H. Joly.<sup>21</sup>

— "Psicología casi infalible", De Fonsegrive.<sup>22</sup>

— "El más clarividente de los análisis psicológicos", Luis Gillet.<sup>23</sup>

— "Übungen... von einem Psychologen ernsten Ranges erdacht", "Ejercicios descubiertos por un psicólogo de primer rango", Keyserling

— Y todavía Boehmer, Renouvier, Laffitte, Taine.<sup>24</sup>

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 conecedor 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,<sup>25</sup> 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 llamada 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.<sup>26</sup> 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),<sup>27</sup> 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 “πειράτα”.<sup>28</sup> “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.”<sup>29</sup> 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) Inclinação a transportar sus más grandes intereses sobre el plano de las cosas transcendentales.
- 5) Experiencias de dolor —en suma, después de haber descripto 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 hipertirodiana-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,*<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup>

**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.<sup>32</sup> 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 abstrae de su "forma" intelectual, desciende a la región genérica de todos los dramas.<sup>33</sup>

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? <sup>34</sup> 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 <sup>35</sup> 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. <sup>36\*</sup> 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 anoético; 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, obscuro 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 desconfían 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

\* *χαι καρ βουλησεις ἀδηλοι* (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.<sup>37</sup> 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 *Apologética* del Cardenal Deschamps; éstas 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".

Peró 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?"<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup>

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”.

## Notas

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 Gesammerte

- Schriften, t. 11, 1928. *Die Zukunft einer Illusion*, I, Ps. V., Vienne, 1928, cap. I-IV.
13. Wandlungen und Symbole der Libido, Deutige, Vienne, 1911. Le récit du pèlerin (trad. Thibaut), Louvain, 11, rue des Récollets.
  14. Lippincoat 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, deve 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. *Hits. Artist. des Ordres mendiants*, p. 336. Laurens, París, 1912.
  24. *Das reisetagebuch eines philosophen*, t. I, p. 137. Reichl, Darmstadt, 1920. Boehmer: *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 πειρατα... αν ἐξευροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁ δὸν οὐτο βαθύν λογόν ἔχει" (apud. Diog., I, IX, 7). *Historia philosophie graecae*. Ritter, Perthes, Gothae, 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 trae 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. desdévise 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.<sup>1</sup>

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",<sup>1 bis</sup> 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";<sup>2</sup> 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:<sup>3</sup> ¿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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> En un *Directorium* o Comentario oficial de los E.E. proveniente de Loyola mismo<sup>6</sup>, 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.”<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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?”<sup>9</sup> 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,<sup>10</sup> 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, Savoranola, Erasmo, el juramento de la Sorbona, Mauburgus, Werner, Tomás de Kempis, Santa Gertrudis, San Buenaventura, etc.<sup>11</sup> 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 reducir las, 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.<sup>12</sup> 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"),<sup>13</sup> 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,<sup>14</sup> 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"<sup>14</sup> apunta a interiorizar al hombre, a sacarlo del tiempo y del movimiento hacia la región.

*"celà dove il gioir s'insempra"<sup>15</sup>  
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.<sup>16</sup> La vida cristiana como toda vida no es un mero fluctuar, puede ser considerada como un "rosario de conversiones".<sup>17</sup> "Renovarse es vivir", decía Goethe.

Es por esta razón que los E.E., modelo de elección trascendente y definitiva,<sup>18</sup> 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 zarpar o 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.<sup>19</sup> Es la era del formalismo, en la cual el "signo" material (la palabra, la cifra) ha destronado la imagen<sup>20</sup> 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.<sup>20 bis</sup> 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 alma 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 instintivo 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*<sup>21</sup> (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.<sup>22</sup>

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 motivos<sup>23</sup> 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”, \*<sup>23bis</sup> de la misma manera que la razón disciende 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.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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,<sup>26</sup> 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.<sup>26bis</sup> 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 heterónimo de la punición hasta el “autónimo” 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.<sup>27</sup> “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 cómo 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.

## NOTAS

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. Exercitiiorum*, 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.