

## LA DISCUSIÓN ENTRE J. SOBRINO Y J. L. SEGUNDO SOBRE LA CRISTOLOGÍA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE IGNACIO DE LOYOLA

FRANCISCO JOSÉ RUIZ PÉREZ

### Introducción

En este artículo se quiere ser testigo de la discusión mantenida entre Jon Sobrino y Juan Luis Segundo en torno a la cristología subyacente a los *Ejercicios Espirituales (EE)* de Ignacio de Loyola<sup>1</sup>. Nuestro objetivo se ciñe sólo a eso: a la constatación y a la comparación de las lecturas cristológicas que realizan ambos autores. Por lo tanto, no se pretende hacer una exposición más sobre el estado de la cuestión cristológica en *Ejercicios*<sup>2</sup>.

Es innecesario presentar a J. Sobrino y a J. L. Segundo. Son voces distintas dentro del marco amplio de la teología de la liberación<sup>3</sup>. Los dos están interesados en construir una cristología que responda a los presupuestos hermenéuticos y a los condicionantes propios de la situación latinoamericana<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> El tratamiento que hace Sobrino de la cristología de los Ejercicios (*El Cristo de los ejercicios espirituales de san Ignacio*, en *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México 1977, 303-326 (CE)), es más bien somero y casi representa un apéndice de su obra. Mayor extensión al tema dedica Segundo en *El Cristo de los Ejercicios Espirituales*, en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. II/2. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad*, Madrid 1982, 611-786 (HJ). Su estudio de la espiritualidad ignaciana es parte de una exposición sobre el desarrollo de la cristología. Quizá no nos equivocamos si aventuramos que Segundo tiene bastante presentes los puntos clave de la argumentación de Sobrino en el momento de elaborar su propia posición. Véanse las notas 6 de HJ, 621 y 762.

<sup>2</sup> Si fuera así, tendríamos que convocar aquí a muchos más interlocutores. Y de entre ellos no se podría olvidar obviamente a HUGO RAHNER, *Ignatius als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964 (*Zur Christologie der Exerzitien des hl. Ignatius*, 251-311).

<sup>3</sup> Para una visión global y sucinta de la evolución temática y generacional de la teología de la liberación, cf. M. SIEVERNICH, *Theologie der Befreiung*: StL 5 (1989) 458-459.

<sup>4</sup> J. Sobrino ofrece con precisión un elenco de sus principales postulados cristológicos en CE (*Tesis sobre una cristología histórica*, 265-302). J. L. Segundo, por su parte, no se presta tan fácilmente al juego de la síntesis, pero nos parece aclarador de su principal línea de argumentación, que explicita en HJ (*Conclusión: las tensiones de una cristología*), 755-770.

Sólo que la pluralidad de esa situación es enorme: la Centroamérica convulsa y el Uruguay laicista son dos ejemplos bien patentes de ello. Eso marca las diferencias en los discursos de ambos teólogos. Sin duda hay un denominador común a los dos, y es el de mantener la debida distancia frente a una cristología eminentemente *pascual, de arriba, divina*, para absorber mejor lo que pueda dar de sí una cristología *histórica*. Pero mantienen también una distancia apreciable. Sobrino busca, con su crítica a la evolución de la historia de la cristología, recuperar para ella su *operatividad histórica* por medio de la restauración de aspectos esenciales de Jesús y de su Reino, totalmente desbancados por la teología<sup>5</sup>. Por su parte, Segundo anhela una cristología de *proyecto*, que desmitologice la figura de Cristo para así servir de plataforma de diálogo con el no creyente<sup>6</sup>. Resumamos a continuación cómo leen ambos autores la dimensión cristológica de los *Ejercicios* ignacianos.

### 1. Sobrino: Los Ejercicios como cristología del Jesús histórico

1.1. Punto de partida: El eje sobre el que pivota el posicionamiento cristológico de Sobrino es la valoración del *Jesús histórico*. Jesús predica la llegada del reino de Dios; es el portavoz de un evangelio, de una buena noticia, sobre todo, para los pobres. Propone consiguientemente una conversión. Será la crisis galilea la que inspire a Jesús la necesidad de hacer mucho más decisiva su entrega personal. Finalmente quedará abocado a arrostrar un conflicto de muerte con las autoridades religiosas y políticas. Sólo la resurrección confirmará a la postre el significado auténtico de su vida y de su persona como Hijo de Dios (cf. *CE*, 306).

Pues bien, Sobrino apuesta por la presencia en Ignacio de una cristología fundamentada en el Jesús histórico y en su seguimiento<sup>7</sup>. Reconoce que hay objeciones serias a esta tesis. Ignacio carece de una exégesis conveniente, vive una cultura monárquica que imposibilita en el plano teológico la distinción entre Pueblo y Reino de Dios escatológico, es fiel a la separación entre mandamientos para todos y moral de seguimiento para algunos, participa además de un dualismo antropológico hoy inaceptable. Pero, a pesar de todo, de los *Ejercicios* se

<sup>5</sup> Cf. *CE*, XI-XIX.

<sup>6</sup> *HJ* no es para Segundo un tratado de teología. «No quiere serlo, por lo menos en el sentido corriente de la palabra. Su objetivo es, precisamente, rescatar la pregunta acerca del significado de Jesús para la existencia humana, de la disciplina que, durante muchos siglos, se apropió la tarea de interpretar a Jesús. Y de interpretarlo en beneficio (exclusivo) de los miembros de la religión cristiana o de las Iglesias correspondientes» (*HJ*, 626). Su proyecto es en cierto modo *anticristológico*: persigue «devolver al hombre de hoy la capacidad y el deseo de *crear* las cristologías —las interpretaciones de Jesús— que puedan enriquecer y hacer más madura su existencia» (*HJ*, 627).

<sup>7</sup> Cf. *CE*, 304 y 306.

desprende un enfoque cristológico genuino, que permite extrapolar una teología absolutamente renovadora. Esa es la conclusión a la que llega finalmente Sobrino después de leer a Ignacio: «La cristología de los ejercicios es una cristología del Jesús histórico que desencadena un seguimiento concreto según las estructuras de la actividad de Jesús» (CE, 325).

1.2. Interpretación de la cristología subyacente a los *Ejercicios*: Sintetizo a continuación los momentos más importantes de la argumentación de Sobrino. Y lo hago proponiendo el siguiente elenco de tesis.

*Tesis I. En el conjunto de los Ejercicios domina una cristología pre-pascual.*

Sopesando el conjunto de los *Ejercicios*, Sobrino hace un balance negativo para la cristología pascual y otro positivo, en cambio, para la pre-pascual: «Aunque san Ignacio cree realmente en el Cristo total, en el Cristo de la fe, su intuición en el momento de los ejercicios, es decir, en el momento de querer cambiar de vida, se dirige a lo que es anterior a la reflexión, se dirige a la vida misma de Jesús, con el presupuesto de que es lo histórico lo que realmente puede y debe cambiar al ejercitante» (CE, 307). La prueba que aduce de que efectivamente el tono ignaciano es pre-pascual, es la ausencia de los himnos cristológicos paulinos como temas de meditación y el escaso papel desempeñado por la liturgia. Y la prueba queda confirmada con la profusión de contemplaciones del Jesús histórico y la invitación al seguimiento que se hace repetidamente en la segunda semana.

*Tesis II. En los Ejercicios se reformula completamente la teología del pecado*

La preponderancia en los *Ejercicios* del Jesús histórico y de su seguimiento tiene efectos importantes en la presentación y comprensión teológica del pecado:

a) Para Sobrino, Ignacio consigue liberarse de una concepción individualista del pecado: no valora el pecado por lo que es en sí, sino por sus consecuencias. En efecto, «la esencia de lo que sea el pecado no la descubre ni a partir de la razón natural, ni de la teología paulina, por ejemplo, sino de lo que le acaece a Jesús. El pecado es aquello que mata a Jesús, mata al Hijo» (CE, 309).

b) Los *Ejercicios* descargan de subjetivismo al pecado historizándolo en hitos clave del proceso de la perdición del hombre (pecado de los ángeles y de Adán y Eva, pecados ajenos y propios) (EE 50s). Esta historización es, si cabe, más real en tanto que Ignacio no persigue exclusivamente que el ejercitante se sienta perdonado, sino que se implique activamente «para quitar de sí todas las afecciones desordenadas» (EE 1). Es decir, se trata de objetivar y hacer realidad la intención interna de Jesús.

c) La conversión supone el acceso a una praxis de seguimiento. El ejercitante está invitado a pasar del puro sentir que Cristo ha muerto por él a la pregunta por «qué debo hacer por Cristo» (cf. *CE*, 310).

*Tesis III. La cristología de los Ejercicios es una cristología del seguimiento, que acaba fraguando como conflicto y sufrimiento.*

El «rey eternal», presentado como el siervo de Yahvé (*EE* 98), es el símbolo de una cristología histórica. Es un rey que convoca al seguimiento, que invita a la acción. Ignacio actualiza con ello uno de los primados de la hermenéutica de la praxis: sólo hay de hecho comprensión —en este caso, de lo que representa Jesús— cuando se da la disposición a hacer. Únicamente desde esa disposición a buscar la exteriorización histórica del seguimiento, el Cristo total se convierte en relevante y es posible el acceso a él (cf. *CE*, 311).

El seguimiento conlleva conflicto y sufrimiento. Por lo tanto, una cristología del seguimiento debería incorporar en su comprensión de Jesús ambas consecuencias. Ignacio da más de una prueba de ello. Lo que son en sí el conflicto y la potencialidad de conflicto que genera el seguimiento son sugeridos *grosso modo* en «dos banderas» (*EE* 136-148). Por un lado, la raíz de la conflictividad tiene mucho que ver para Ignacio con la riqueza, porque ésta es un principio de deshumanización, un distorsionante de las relaciones humanas. Pero ahí no queda todo. Detrás de la riqueza está abierta la cuestión por el poder y por la alternativa entre un poder derivado de una organización religiosa o política, como mediación histórica del Reino, y el poder del amor encarnado en el sufrimiento y la cruz. Todo esto deja al descubierto la esencia de la conflictividad que genera el seguimiento: la oposición entre dos modos estructurales de vida, una según «la humildad» y otra según «la soberbia». Sobrino hace caer en la cuenta de que para Ignacio ambos modos de vida son procesos y que sólo a través de esos procesos —es decir, de nuevo sólo a través de una historización de las actitudes— fragua el sí o el no al seguimiento. Ignacio, en suma, se aleja de toda concepción idealista del seguimiento (cf. *CE*, 315).

*Tesis IV. El déficit cristológico de momentos importantes de los Ejercicios no es real, sino aparente*

Sobrino no puede menos que reparar en el *silencio* cristológico que parece existir desde el «principio y fundamento» hasta la «contemplación para alcanzar amor». El inicio y el final de los *Ejercicios* aparentemente están copados por Dios, mientras que la etapa intermedia está llenada por la figura de Cristo. Nuestro autor justifica que Ignacio adopte este ritmo porque el «principio y fundamento» es sólo «una consideración de la realidad de la existencia humana y a fortiori cristiana» (*CE*, 320). Lo que en él se expresa es una actitud radical ante la vida

y la historia, que Sobrino describe como «tomar en serio la existencia humana»: el hombre, para no caer en la inautenticidad y para poder comprenderse plenamente, necesita referirse a la divinidad. Sólo después, en el transcurso de los *Ejercicios*, aparecerá el Dios *cristianizado* con ocasión de las meditaciones del Rey Eternal y Dos Banderas, y la consideración de las tres maneras de humildad (cf. *CE*, 321).

En una palabra, la estructura de los *Ejercicios* «sería comenzar con la radicalidad de la existencia humana, considerar a Jesús como la mejor expresión y respuesta a esa radicalidad y, por último, considerar al Dios de Jesús, es decir, al Dios que el Jesús histórico y su seguimiento ha hecho posible comprender» (*CE*, 324).

## 2. J. L. Segundo: Los Ejercicios como cristología de la prueba

2.1. Punto de partida: J. L. Segundo, cuando se acerca a los *Ejercicios*, está atento a una cuestión previa que toca toda la cristología en cuanto tal. Para él, la historia de la cristología es la historia de una inversión de las claves de comprensión de quién es Cristo. Si nos retrotraemos al Jesús histórico, lo que se aprecia es que desde el primer momento su mensaje y su acción se centran en la cercanía del Reino de Dios, y no en la clarificación de su identidad. Con otras palabras: «Jesús, cualquiera que fuese su relación, consciente o inconsciente, con lo divino, consideraba decisiva la correcta sucesión de las preguntas que él mismo suscitaba con su mensaje y actuación. *Antes* de responder a la pregunta por sus efectivas relaciones con Dios había que comprender los valores implicados en su proyecto y decidirse por ellos» (*HJ*, 630). En el desarrollo de la cristología no se ha mantenido este orden expresamente respetado por Jesús. De esa forma, la cuestión por el mensaje y el proyecto de Jesús cedió desequilibradamente a la glorificación de su persona como Hijo de Dios<sup>8</sup>.

De ese defecto de perspectiva adolece la cristología de Ignacio<sup>9</sup>. Aun así, Segundo atisba en los *Ejercicios* una ambivalencia entre los dos paradigmas que

---

<sup>8</sup> Cf. *HJ*, 638. En otro momento de la parte que trabajamos de la obra de Segundo se explicita mejor la problemática reseñada. A propósito de la fórmula *Dios es amor* —tomada como dato sintomático de lo que realmente ha sucedido en muchas esferas de la teología—, Segundo hace notar que la teología clásica ha pretendido saber más del sujeto —es decir, el Dios de los parámetros aristotélicos— que del mismo predicado —esto es, la experiencia humana del amor—. El efecto global de esta tendencia fue el vaciamiento cristológico progresivo de la concepción de Dios: «El misterio de Cristo no reveló el misterio del Padre. Se mantuvo fuera de él. La cristología se desarrolló por sí misma. Cristo fue visto en función de los que creían en él y pertenecían a su Iglesia. El hombre *en cuanto tal*, en lo que atañe a su destino y a su vocación, quedó abocado a una concepción de Dios más metafísica que cristológica» (*HJ*, 686).

<sup>9</sup> Cf. *HJ*, 757-758.

están en disputa: la *crisología de la prueba* frente a la *crisología de proyecto*<sup>10</sup>. Ignacio se mueve en la frontera entre ambas, pero carece del aparato teológico necesario para cruzarla con éxito y dar cabida a «una crisología "desde abajo" gracias a la cual el reino de Dios del Jesús histórico [...] pueda plasmarse en espiritualidad» (*HJ*, 766).

2.2. Interpretación de la crisología subyacente a los *Ejercicios*: Al igual que hicimos en el caso de Sobrino, proponemos ahora y explicamos las tesis principales enarboladas por Segundo.

*Tesis I. El «principio y fundamento» no está filtrado por la crisología*

El punto de partida de la argumentación de Segundo recoge la misma observación hecha por Sobrino: el dato sorprendente de que el «principio y fundamento», gran parte de la primera semana y la «contemplación para alcanzar amor» aparecen sin referencia explícita a la crisología. Pero Segundo lleva un poco más lejos lo que da de sí esa observación y advierte que, junto a esa falta de la crisología, se da en el «principio y fundamento» la presencia profusa de otro elemento teológico: la relación entre «Dios nuestro Criador y Señor» y su «creatura». Ese dipolo Creador-creatura es también detectable en las anotaciones (cf. *EE* 1-20). Segundo comenta así el tratamiento de la figura de Jesús que Ignacio hace en ellas: «Cuando habla en ellas sobre Cristo es sólo como *objeto* de la contemplación (cf. *EE* 4, 19), no como *sujeto* que se comunica de alguna manera con el hombre o, mejor dicho, con el ejercitante. En este caso, su lenguaje es coherente y constante: se trata del Creador y Señor que actúa en —y habla a— su creatura» (*HJ*, 672). Ante esto, Segundo concluye que el «principio y fundamento» y, por ende, la relación Dios-creatura no están afectados por una crisología explícita.

La exégesis que puede hacerse del «principio y fundamento» no viene más que a confirmar la tesis anterior. Segundo es particularmente crítico con las

---

<sup>10</sup> Si la ambivalencia se mantiene, es porque Ignacio —como fundador de una espiritualidad— no puede escapar a la tensión que se da siempre entre la experiencia religiosa en cuanto tal y los marcos teológicos conceptuales al uso, a los que se recurre para verbalizarla y racionalizarla. «Por una parte, [las espiritualidades] suelen tener como origen una de esas experiencias personales donde cultura y crisología se funden en algo vivo, de espaldas (no precisamente contra) a la enseñanza teórica o escolar de la teología. Por otra, para tener eficacia y ocupar un lugar reconocido en la Iglesia, no es raro que el fundador de la espiritualidad en cuestión o alguno de sus inmediatos seguidores trate de unir ambos polos. Es decir, verter la espiritualidad vivida en los moldes teológicos existentes y aceptables por los especialistas, cualquiera que sea el grado de «academicidad» adquirido por la teología de la época. Hasta puede darse una causa más gratuita: el cuidado personal del creador por expresarse teológicamente de manera adecuada, buscando para ello las categorías teológicas que tiene a mano» (*HJ*, 616). En ese trasvase es cuando la creatividad propia de la espiritualidad en cuestión queda mermada.

actitudes propuestas por Ignacio del «alabar» y «hacer reverencia»: no estamos, según él, ante respuestas plenamente humanas. Son actitudes que no están mediatizadas por la revelación del misterio del Padre y de su amor, y que conducen a la deshumanización (cf. *HJ*, 673).

*Tesis II. La ambivalencia teológica del verbo «servir» del «principio y fundamento» se dirime a favor de una cristología de la prueba*

Es en la tercera actitud propuesta en el «principio y fundamento», el «servir», donde Segundo entiende que Ignacio introduce la ya citada ambigüedad teológica entre los dos paradigmas cristológicos distintos que hemos nombrado. Efectivamente, el servicio como tal puede interpretarse: o como la alusión a que Dios tiene un plan histórico, para el que se requiere la cooperación libre y creadora del hombre; o como la mera obediencia con que se cumplen las órdenes del amo o del señor, las leyes morales que debe seguir la creatura ante la prueba a la que le somete el Creador. Para nuestro autor, el «servir» del «principio y fundamento» vibra con el segundo de los significados. El «servir» es considerado medio y no fin. Es una obligación, no una vocación, que condiciona la finalidad, el salvar el alma. El hombre está sometido a una prueba: «Por eso se puede decir de esa concepción, sin menoscabo de Dios, que la finalidad del hombre no concierne realmente a Dios, sino al mismo hombre: salir airoso de esa prueba, es decir, salvar su alma. Y el medio es atenerse a las órdenes o reglas fijadas por Dios» (*HJ*, 675).

Una mirada al resto de los *Ejercicios* confirma lo que se sospecha del «principio y fundamento»:

a) El tratamiento del pecado en primera semana (*EE* 45-72) no contempla un plan general de Dios para la historia del hombre. Algunas notas lo subrayan:

La libertad de los ángeles de hecho sólo se reduce a la reverencia y a la obediencia (cf. *EE* 50);

El pecado es contemplado desde sus características metafísicas (cf. *EE* 57): *fealdad* —por oposición a belleza—, *malicia* —por oposición a bondad—. «Por aquí se ve cómo el servicio a la ley de Dios que permite y prohíbe, está todavía más hondamente fundado en la naturaleza misma de las cosas y en las relaciones que distinguen la creatura del Creador, no en un plan que Dios quisiera llevar a cabo y al que el hombre se opusiera con su actitud de no colaboración» (*HJ*, 679). Se habla, pues, sólo de un quebrantamiento del orden del universo, y no del quebrantamiento del orden de la redención.

b) El coloquio (*EE* 53) no añade nada nuevo a esta orientación teológica, «no se le agradece a Cristo la redención de los hombres o algún plan universal, sino, una vez más, el no haber hecho *conmigo* lo hecho con tantos otros» (*HJ*, 681).

c) En «el llamamiento del Rey temporal» se alude efectivamente a un plan («conquistar toda la tierra de infieles...»), pero en el sentido de una gratificación que está más allá de lo que es el valor en sí del plan (cf. *EE* 91-94).

d) En las «tres maneras de humildad» (*EE* 165-167) domina también la idea de un servicio que en última instancia es cumplimiento de la ley. Incluso *señalarse* en ese servicio es «aceptar esa ley aun en lo que atañe a los consejos de perfección que explícita o implícitamente contiene» (*HJ*, 677).

e) La elección (*EE* 69) repite los esquemas del «principio y fundamento». Lo que sigue estando en juego realmente es el salvar mi alma, y no tanto un proyecto histórico (cf. *HJ*, 681s).

*Tesis III. La cristología introduce como criterio de acción las preferencias de Dios<sup>11</sup>; la indiferencia ignaciana es, en ese sentido, insuficiente en sí misma y sólo es admisible como preparación para la asunción de esas preferencias*

Segundo advierte que la actitud de indiferencia que se propone en el «principio y fundamento» —«no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor...» (*EE* 23)— se convierte con la tercera manera de humildad en una *preferencia*: «Quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza...»<sup>12</sup>. Lo mismo se denota ya en la oblación de mayor estima y momento de la meditación del rey temporal (*EE* 97). En definitiva, resulta que en todo aquello que «es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido» (*EE* 23) la indiferencia debe ceder su sitio a un criterio preferencial: la imitación de Cristo.

*Tesis IV. En Ignacio la imitación de Cristo es un criterio preferencial, pero no es explícitamente el definitivo para la elección*

Las pistas indicadoras de ello son así presentadas por J. L. Segundo: a) La oblación de la «meditación del rey temporal» tiene dos limitaciones importantes:

---

<sup>11</sup> Segundo apunta que para fundamentar el actuar cristiano es necesario remitirnos a lo que hay de preferencial en Dios: «El criterio central para entender el alcance ulterior de la ley es la *preferencia* de Dios. En otras palabras, su no indiferencia. Porque precisamente la ley, en su finalidad normativa misma, es un signo de esa preferencia. "No matarás" [...] es la decidida preferencia de Dios por la vida larga para el hombre. Así el Deuteronomio, después del mandamiento de honrar padre y madre, añade: "para que tengas larga vida y prosperes en la tierra que Yahvé tu Dios te dio" (Dt 5,16). En otras palabras, la no indiferencia de Yahvé ante la *vida larga o corta* explica la ley, permite cumplirla y aplicarla a circunstancias no previstas en su misma formulación» (*HJ*, 689). De ahí que sea la misma cristología «la que, hablándonos más claramente de las "preferencias" de Dios (que es amor) y de su plan para hacerlas valer en la historia, pone dudas sobre lo acertado de "volverse indiferentes" para mejor alcanzar el fin para el que los hombres fueron creados» (*ibid.*).

<sup>12</sup> *EE* 167; cf. *HJ*, 690.

Ignacio advierte que tal oblación es factible «sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza» y «queriéndome vuestra santísima majestad elegir y rescibir en tal vida y estado» (EE 98).

b) Algo semejante suena en «dos banderas»: la petición del ser recibido bajo la bandera de Cristo en pobreza actual es «si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y rescibir» (EE 147).

c) La formulación de la tercera manera de humildad corre por derroteros parecidos: «...siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo...» (EE 167).

La reacción de Segundo es mordaz: «¿Cómo entender una alabanza y gloria de Dios (fin del hombre) que pueda ser *igual* con mayor o menor imitación de Cristo o aun, según los otros pasajes, que pueda ser mayor sin el más alto grado de imitación?» (HJ, 698). Por lo tanto, el vacío cristológico surge de nuevo, y ahora lo hace ni más ni menos que en la elección. Para Ignacio es preciso mantener la actitud de indiferencia después de ver lo que significa la imitación más fiel de Jesucristo.

#### *Tesis V. La cristología de Ejercicios es una cristología desde arriba*

La «meditación del rey eterno» ha sido presentada por otros autores como la expresión del seguimiento histórico de Cristo, como el exponente de que en los *Ejercicios* está presente una cristología desde abajo (cf. HJ, 707). Para Segundo esto es una equivocación: «Se ha perdido de vista que quien hace un llamamiento no es, como aconteció en el curso de la historia de Jesús, un artesano de Nazaret, sino, de acuerdo con la meditación, el propio Rey eterno, es decir, Dios encarnado en Jesús. De ahí la obligación de seguir el llamamiento y, dada la tremenda distancia entre Dios y la creatura, el impulso de corresponder a tal abajamiento tratando de señalarse en todo servicio de su "rey eterno y señor universal" haciendo "oblaciones de mayor estima y momento"<sup>13</sup>. No en vano se inicia la serie de contemplaciones de la vida de Jesús con la *encarnación* (cf. EE 101s). Sin embargo, no es en las contemplaciones donde podemos encontrar mejor la presencia de esta cristología, sino en otros momentos de *Ejercicios*:

a) En «el rey eterno» sorprende a la vez la vaguedad del proyecto del rey y lo detallado de la propuesta del seguimiento. El acento está puesto en la conducta del que ha de seguir a Jesús. Se llama a imitar más que a ser creativos en un proyecto. La «empresa», en todo caso, es únicamente la excusa para que el «caballero» se señale en el servicio. La divinidad de Jesús actúa como estímulo eficaz para la imitación (cf. HJ, 713).

---

<sup>13</sup> EE 97; HJ, 707.

b) «Dos banderas» dejan entrever una evidente preferencia, como ya se ha indicado: «por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza» (EE 167). Sin embargo, Segundo precisa que, aunque Jesús se perfila como un criterio más concreto que la ley misma, esa concreción no supone paralelamente una especificación de una finalidad, de un proyecto histórico que explique el porqué de la toma de las actitudes de Jesús (cf. HJ, 716).

c) El tratamiento que hace Ignacio de los evangelios de la infancia está marcado por la relación entre la divinidad y la pasión: para Ignacio, ya el nacimiento mismo de Jesús es la expresión de un buscar intencionado de la «suma pobreza» (EE 116). Pero esto no responde a la intención de Lucas. Tampoco de un modo general puede decirse que Jesús busque el dolor y la pasión en sí mismos, sino que le sobrevienen como consecuencias de su opción.

*Tesis VI. El criterio «sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza» (EE 98) se retrotrae, aunque no conscientemente en Ignacio, al de la imitación de Cristo*

Como quedó manifiesto en la tesis IV, el criterio de la búsqueda del mayor servicio y alabanza representa en Ignacio el criterio decisivo para la elección (cf. HJ, 724). Segundo entiende que en Ignacio tal criterio es eminentemente *subjetivo*, porque depende de la experiencia de consolaciones y desolaciones y del discernimiento de espíritus: «El saber si Dios me quiere o no para la más estrecha imitación de Jesús y un mayor servicio de su divina majestad, va a depender de que yo oiga su voz, su llamada, su "vocación", a través de mis experiencias interiores *mientras* voy reflexionando sobre la materia de los Ejercicios» (HJ, 725).

Esto constituye para Segundo un problema teológico difícil, el de cómo entender la acción inmediata de Dios en la criatura. El segundo modo de elección y las reglas de discernimiento de la primera y segunda semanas formulan lo que Ignacio entiende por esa acción directa. Un análisis de lo que de fondo entrañan las reglas arroja como resultado, de acuerdo con Segundo, el tener que admitir que estamos «ante un pequeño manual de psicología aplicada, intuitiva» (HJ, 735). Por lo tanto, como criterio teológico, distinto de la ley y la imitación de Cristo, no vale: «Dios no le comunica inmediatamente al alma cuál es el servicio y alabanza que espera de ella. El conocimiento psicológico, durante esa especie de esgrima interior que son los Ejercicios, le dice a cada «caballero» hasta dónde puede llevar su ofrecimiento, cuál es el mejor servicio que Dios puede esperar de él y, por tanto, su auténtica vocación. Enseñándole a conocerse a sí mismo y las posibilidades espirituales latentes en él, le dice hasta dónde puede llevar la imitación de Cristo o, mejor dicho, hasta dónde una imitación mayor es compatible con el mayor servicio y alabanza de la divina majestad» (HJ, 735).

*Tesis VII. Los Ejercicios necesitan una reformulación teológica*

Las propuestas de J. L. Segundo son las siguientes:

a) *Corrección del «principio y fundamento»*, en lo que respecta particularmente a la teología de la prueba que existe de fondo. Una cristología de proyecto replantearía la actitud de indiferencia: el proyecto de Jesús elimina una valoración de las cosas que nazca de toda ley externa al hombre y las asume como útiles o contraproducentes para el proyecto divino y humano.

b) *Supresión de la primera semana*, porque «no existe teología cristiana del pecado fuera de la cristología» (HJ, 746). Una teología de la prueba, como la presenta Ignacio, es estrictamente individual. En cambio, en una cristología del reinado de Dios «todo pecado se vuelve social como el proyecto mismo, en el sentido de que toda falta obstaculiza el reinado de Dios y causa el perjuicio consiguiente a sus beneficiarios» (HJ, 747). Una teología de la prueba opera también en el sentido de potenciar la ansiedad por la propia salvación, elimina la creatividad de la conducta, con tal de acoplarse a la letra de la ley, y fomenta así el pecado de omisión.

c) *Revisión de la segunda semana*, de acuerdo a estos pasos:

El peso de la figura del rey en la meditación del Rey temporal ha de pasar al reino: «El hombre (cristiano) es creado para *servir* a un proyecto histórico con criterios y preferencias concretas. Más que imitar, tendrá que crear, en circunstancias distintas pero siempre de acuerdo con los criterios objetivos del reino» (HJ, 741). La encarnación no aparece, «a pesar de la meditación del rey temporal, unida a un proyecto histórico, el reinado de Dios, sino para solucionar —¡y qué tarde!— el problema de que las condiciones de la prueba eran tan desfavorables al hombre que éste, con raras excepciones, terminaba cayendo en el infierno»<sup>14</sup>.

La tercera manera de humildad escapa también a una cristología bien entendida, porque el dolor y la muerte que Jesús acepta a duras penas son el precio consecuente que paga por los valores que defiende.

El tratamiento de la elección —y del discernimiento de espíritus— ponen demasiado entre paréntesis el ejemplo de Cristo y prácticamente lo neutralizan (cf. HJ, 752s.).

*3. A modo de balance*

Sobrinó y Segundo realizan dos lecturas muy distintas del trasfondo cristológico de los *Ejercicios*. Para Sobrinó, la espiritualidad ignaciana es un esbozo acertado de una cristología de seguimiento. En cambio, para Segundo, Ignacio arrastra todavía lastres teológicos importantes y no logra liberarse de una cristología de la prueba. Le parecerá improcedente, por eso, que Sobrinó saque conclusiones que nacen de una cristología aun deficiente. Si, en principio, están

---

<sup>14</sup> EE 106; HJ, 750.

de acuerdo con lo que representa en Cristo el sufrimiento —la cruz es la consecuencia real, no gratuita ni intencionadamente buscada, de la historización del Reino—, Segundo es el que no ve esa conexión entre sufrimiento y proyecto en los *Ejercicios*. Por un lado, el sufrimiento y la praxis histórica de Jesús como tales aparecen desleídos por una excesiva consideración de la divinidad de Jesús; por otro, cruz y proyecto no se reflejan mutuamente, hasta el punto de que el dolor es considerado como un valor en sí.

Se podría formular lo anterior con otros términos: Sobrino parece apostar más bien por la presencia en *Ejercicios* de una cristología en la que predomina el componente *objetivo* —se sigue a Jesús como portador de un proyecto liberador—, mientras que Segundo considera que la línea cristológica principal de los *Ejercicios* lamentablemente es *subjetiva* —el seguimiento está ordenado a la salvación personal y Jesús no es primariamente el referente a un proyecto liberador—. Procede entonces la pregunta: ¿estamos ante un dilema que tiene fundamento real en los *Ejercicios*? Y si es así, ¿quién acierta en la disputa?

Con todo derecho puede afirmarse que Ignacio es hijo de la pregunta soteriológica fundamental de su época. En efecto, como indica Kiechle, el fin propuesto para el hombre en el «principio y fundamento» —la alabanza, reverencia y servicio a Dios— puede verse prolongado en otro aspecto complementario que aparece en la oferta del rey eternal, a saber, la invitación a ser introducido en la gloria (*EE* 95). En tal proyecto se ha dado un colapso, de acuerdo con lo esbozado en la primera semana y en la contemplación de la encarnación: «El hombre no fue justo con su destino y con su «deber». A causa del pecado de no haber respondido al fin de la creación, «merece» la condenación eterna (*EE* 48) y todo el género humano debe descender al infierno»<sup>15</sup>. El problema estriba, por tanto, en articular cómo el hombre se puede salvar. Estaríamos aquí ciertamente ante una de las preguntas religiosas fundamentales del siglo XVI: «El problema fundamental *teológico* de la época, planteado a raíz de esta imagen del hombre, es *soteriológico* en su núcleo, es decir, la pregunta por la salvación del hombre; esta pregunta se plantea no sólo «colectivamente»: ¿cómo accede la humanidad pecadora, o la Iglesia, a su salvación?, sino también "individualmente" en toda su acritud: ¿cómo accedo "yo pecador" a "mi" salvación?»<sup>16</sup>. Pues bien, desde lo indicado se puede decir que Segundo ciertamente ayuda a contrastar la lectura que realiza Sobrino cuando subraya agudamente el peso específico del «...y mediante esto salvar su ánima» de *EE* 23.

Sin embargo, Segundo carga demasiado las tintas en los rasgos propios de la soteriología del momento que poseen los *Ejercicios*. Se ciega así para admitir lo

<sup>15</sup> STEFAN KIECHLE, *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Würzburg 1996, 144. Cf. *EE* 102 y 106.

<sup>16</sup> *Ibid.*

positivo de la lectura de Sobrino. Esta lectura corrige la interpretación del teólogo uruguayo en un punto absolutamente esencial a la dinámica propia de los *Ejercicios*: la experiencia subjetiva del ejercitante se desenvuelve siempre dentro de un marco que actúa de referente *objetivo* y que no puede instrumentalizar. Ese marco no es sólo cristológico, sino también eclesiológico: es el marco de una búsqueda tras una *misión* que es la concreción del proyecto de Jesús para el caso específico del ejercitante. A Sobrino, con todo, habría que objetarle que podía haber atendido más a lo que Segundo precisamente tanto denuncia.

Ambos autores están rondando en torno a una dialéctica y no en torno a un dilema. *Proyecto y prueba* se manifiestan como los polos de esa dialéctica. Si por *proyecto* entendemos el servicio a Dios, servicio que será especificado en el mensaje y la obra de Cristo —más allá de cualquier interpretación manipuladora de nuestra parte—, y si por *prueba* entendemos la asimilación en clave salvífica que *para mí* representan aquel mensaje y aquella obra —más allá de cualquier seguimiento puramente ideológico, impersonal y anónimo a Cristo—, entonces hay que admitir que los *Ejercicios* no descuidan ni uno ni otro. Así lo confirman abrumadoramente muchos momentos del texto<sup>17</sup>.

Precisamente por lo anterior, hay que reconocer que Segundo muestra más debilidades de argumentación que Sobrino. La exégesis que Segundo desarrolla de los *Ejercicios*, aunque más exhaustiva, parte de premisas dudosas. No vamos ahora a contestarla en todos sus frentes. Únicamente nos detendremos en la manera practicada por Segundo de leer la primera proposición del «principio y fundamento», tan crucial para su visión cristológica de los *Ejercicios*. Segundo parece ignorar la constante ignaciana que apuntábamos antes. Entre el «alabar, hacer reverencia y servir» y el «salvar su ánima» no se da inequívocamente una ordenación medio-fin. Cabe una interpretación distinta. Detengámonos, en concreto, en el preámbulo para hacer elección: «En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor, y salvación de mi ánima»<sup>18</sup>. Ignacio está concibiendo aquí un fin *doble* de alabanza y salvación. La alabanza no es medio para la salvación, ni mero puente para obtener la justificación; está asociada, no subordinada, coordinadamente a otro fin, la salvación del hombre. Así se ilumina algo más la viabilidad de una interpretación del «...y mediante esto» del «principio y fundamento», más acorde con Ignacio. Estamos aquí ante una indicación de que el doble fin servicio-salvación tiene un *orden interno*, una criterio de prioridad: el servicio a Dios ha de ser lo primero; la salvación del alma ha de ser lo segundo. Pero ambos, servicio y salvación, han de estar contemplados *conjuntamente*.

---

<sup>17</sup> Cf. *EE* 16, 20, 152, 166, 169, 177, 179, 181, 185, 189 y 339.

<sup>18</sup> *EE* 169; la cursiva es mía.

Directorios como el de Polanco pueden corroborar la exégesis anterior. Para el secretario de Ignacio, hay que mantener una proporcionalidad fundamental: el proyecto definitivo del seguimiento por el que opte el ejercitante no debería ser asumido en función de su valor absoluto, sino en función de su valor relativo y proporcionado al ejercitante. En concreto, «si se trata del estado de vida, proponga [el instructor] en primer lugar si es que le conviene al mismo que se ejercita abrazar el camino de los consejos (pues lo que es simplemente mejor, no es lo mejor para cada cual)...»<sup>19</sup>. Pero observemos un planteamiento semejante en el directorio de Pereyra. Allí se entiende que

«cuando nuestro Señor ha dado esta indiferencia, comúnmente llama a la tal alma a lo más perfecto; y a esto comúnmente le mueve la razón, aunque es verdad que no se sigue: «esto es mejor y más perfecto, luego mejor para mí», si no interviene la vocación del Señor; porque aquel estado es mejor al hombre a que Dios le llama, aunque en sí no sea más perfecto; y con esto respirará el que se veía apretado»<sup>20</sup>.

La dialéctica ignaciana entre lo objetivo y lo subjetivo, entre una lectura cristológica que se decanta más por el proyecto y otra que atiende a lo soteriológico personal, deslegitima toda lectura unilateral de la cristología de *Ejercicios*. Creador y creatura llevan a cabo un encuentro que se desenvuelve a lo largo de las semanas de *Ejercicios* entre los polos de la dialéctica descrita. Lo objetivo sirve de inductor y de hermenéutica de lo subjetivo; lo subjetivo es el que impone el ritmo de asimilación y de aplicación de lo objetivo. La experiencia final de *Ejercicios* consiste justamente en la posibilitación de un seguimiento (no cualquiera, sino el *de Cristo*: polo objetivo), que es asumido como proyecto existencial (no cualquiera, sino *el mío*: polo subjetivo).

---

<sup>19</sup> *Directorio del P. Juan Alfonso de Polanco*, 82 (trad. por MIGUEL LOP (ed.), *Ejercicios Espirituales y Directorios*, Barcelona 1964, 254-255).

<sup>20</sup> *Avisos del P. Eduardo Pereyra*, 97.