



*Universitat
Abat Oliba CEU*

El yoga y los Ejercicios Espirituales

Dos cosmovisiones antagónicas

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Autor: Gustavo Lombardo
Tutor: Dr. Miguel Ángel Belmonte
Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales
Año: 2022

(El presente documento es un resumen del TFM, de acuerdo a una exposición que destaca la parte tomista del mismo; el Sumario está completo para dar una idea global del trabajo)

Sumario

Introducción	
I. EL PARADIGMA DEL YOGA Y LA NUEVA ERA	
I.1. «Una experiencia prohibida»	
I.1.1. La «Nueva Era» y la espiritualidad oriental	
I.1.2. La «Nueva Era» y el yoga	
I.2. Qué entendemos por «yoga»	
I.2.1. Cosmovisión hinduista y budista	
I.2.2. Ocho etapas de liberación	
I.2.3. Energías «sutiles»	
I.2.4. ¿Metafísica dualista o monista?	
I.2.5. El «Dios» del yoga	
I.2.6. El «hombre» en el yoga	
I.2.7. La mística natural y el «énstasis»	
I.2.8. Paroxismo, lo sexual y las drogas	
I.2.9. Pérdida del «yo» y de la capacidad de sufrir y de amar	
I.2.10. Una aproximación filosófica	
II. NUESTRA COSMOVISIÓN CATÓLICA-TOMISTA	
II.1. El Dios en que creemos	
II.1.1. Dios y el mundo	
II.1.2. Dios «ser personal»	
II.2. El hombre: imagen y semejanza de Dios	
II.2.1. «Otro» distinto a la divinidad	
II.2.2. El ser personal y el «yo»	
II.2.3. La mística sobrenatural: el hombre «capax Dei»	
II.2.4. ¿Narcisismo espiritual?	
II.3. La persona de Jesús	

II.3.1. El yoga y el cristianismo en Occidente	
II.3.2. Un Jesús avatar.....	
II.3.3. Desde la óptica de un sacerdote católico	
II.3.4. El «Cristo cósmico» de la Nueva Era.....	
II.4.4. Jesucristo: el Señor	
II.4. ¿Un «yoga cristiano»?	
II.5. Un gnosticismo renovado	
III. LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES.....	
III. 1. ¿Qué son los Ejercicios Espirituales?	
III.1.1. Experiencia personal y gracias extraordinarias	
III.1.2. Intensa actividad interior	
III.1.3. Las cuatro semanas	
III.2. El yoga en los Ejercicios	
III.2.1. Un poco de historia.....	
III.2.1. La situación actual.....	
III.3.2. Un autor “católico”	
III.3. La mente tomista de San Ignacio	
III.3.1. Ignacio estudió e hizo estudiar a Santo Tomás	
III.3.2. Santo Tomás y los Ejercicios Espirituales	
CONCLUSIÓN.....	
Bibliografía.....	

Introducción

El pequeño cuaderno de apuntes personales llamado *Ejercicios Espirituales* que tiene por autor a San Ignacio de Loyola, como afirmará Heinrich Böhmer, pertenece a los libros que han marcado el destino de la humanidad¹, y esta afirmación, téngase en cuenta, brota de la pluma de un teólogo e historiador *protestante*.

Por su parte el magisterio pontificio se ha prodigado generosamente en halagos a «las páginas eminentemente simples»² de este pequeño y grandioso libro. Desde que el Papa Paulo III en 1548 al aprobarlos los llamara «llenos de piedad y santidad»³, hasta la proclamación de San Ignacio, en 1922, por parte del Papa Pío XI como «Celestial Patrono de todos los Ejercicios espirituales»⁴, fueron más de 600 las sucesivas aprobaciones, exhortaciones o recomendaciones de los *Ejercicios* que ha ido dando la Iglesia con su solicitud amorosa y maternal⁵.

Y por supuesto esta actitud de la esposa de Cristo no ha cambiado en este último siglo, aunque no en pocos casos haciendo también alusiones indirectas a los errores del modernismo que no tardaron en infiltrarse en la práctica ignaciana⁶. Pío XII –para citar sólo un ejemplo– en un discurso a los peregrinos de la Obra de Ejercicios Parroquiales afirmaba que «Los Ejercicios de San Ignacio serán siempre uno de los medios más eficaces para la regeneración espiritual del mundo y para su recta ordenación, pero *con la condición de que sigan siendo auténticamente ignacianos*»⁷.

Si bien a comienzos y mediados del siglo pasado fue el modernismo –y su empeorada versión, el progresismo– el que inficionó la práctica y el verdadero sentido de los *Ejercicios*; finalizando el siglo y comenzado el actual, parecería que es el paradigma oriental, propio de la Nueva Era, y su expresión más extendida, el *yoga*, el encargado de barrenar la santa práctica del caballero de Loyola.

¹ *Zu den Schicksalsbüchern der Menseheit*, H. Böhmer, *Die Jesuiten* (Leipzig 1907), p.18; en IGNACIO DE LOYOLA, «Introducción de los editores a Ejercicios», en I. IPARRAGUIRRE - C. DE DALMASES - M. RUIZ JURADO (edd.), *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC Maior, Madrid 2013, 109-146, 111.

² DE CAUSETTE, *Mélanges oratoires I* (París 1876), p. 225 en el Panegírico de San Ignacio; en *Op. cit.*, 109.

³ PAULO III, *Breve Pastoralis Officii*, 31 de julio de 1548; en M. LOP SEBASTIÁ (S.J.), *Apologías de los Ejercicios Espirituales*, Mensajero-Sal Terrae, Madrid 2018, 40.

⁴ *Omnium Exercitiorum Spiritualium (...) Patronum Caelestem declaramus*. Pío XI, Constitución Apostólica *Summorum Pontificum*, 25 de julio de 1922, AAS 14 (1922), 422.

⁵ Cf. «Introducción de los editores a Ejercicios», *Op. cit.*, 119.

⁶ Cf. R. ORLANDIS (S.J.), «De la Sobrenaturalidad de la vida en los Ejercicios. Artículo primero» *Manresa - Revista de Espiritualidad Ignaciana* 12 (1936), 97-125.

⁷ Pío XII, *Discurso a una peregrinación organizada por la Obra de Ejercicios Parroquiales de España*, 24 de octubre de 1948, en *Op. cit.*, 119. Las cursivas son nuestras.

En el presente trabajo intentaremos demostrar cómo el *yoga* y los santos *Ejercicios* de San Ignacio no parecen ser compatibles, pues parten de cosmovisiones totalmente opuestas: sobre Dios, Jesucristo, el mundo, el hombre y su sentido de la vida, etc.

Para zambullirnos en el mundo de lo oriental nos basaremos especialmente en las experiencias y estudios del P. José María Verlinde, gran conocedor y «desde dentro» del *yoga* y todo lo que a él le circunda. En cuanto a la cosmovisión que presupone San Ignacio en los *Ejercicios*, será sobre todo Santo Tomás de Aquino nuestro principal referente, además, por supuesto, del Magisterio de la Iglesia. También echaremos mano de los grandes comentadores del inmortal librito.

Además de la gran deuda de gratitud para con el Santo vizcaíno y sus *Ejercicios* –en lo personal y como familia religiosa⁸– creemos que el encontrarnos a 500 años de que los experimentara personalmente, comenzara a predicarlos y escribiera la sustancia de los mismos, es una muy buena oportunidad para aportar un grano de arena en la defensa del verdadero espíritu que creemos él quiso para su mayor obra. Encomendándonos a su especial intercesión, entremos ya en materia.

⁸ Pertenezco al «Instituto del Verbo Encarnado», fundado en Argentina por el P. Carlos M. Buela en el año 1984. Nuestro fundador, y muchos de nosotros, debemos la vocación en gran medida a los santos *Ejercicios*. También los utilizamos para la pastoral, con muchísimos frutos.

1ª Parte....

1.2.10. Una aproximación filosófica

Digo «aproximación» porque claramente el objetivo que persigue el P. José María en su escrito no es una explicación ni refutación propiamente filosófica de toda esta visión oriental del mundo y de la vida del hombre. Así y todo, por lógicas razones, no puede evadirse totalmente del tema y realiza algunas afirmaciones que resultan un tanto difíciles de cuadrar totalmente con la filosofía tomista.

No estoy queriendo decir que nuestro autor no tenga formación tomista –de hecho, es conocido como tal y así lo muestra los términos que utiliza–, sino que hacer ciencia, y cuánto más filosófica, de unas prácticas *a partir de las cuales* en Oriente explican la realidad, parece una tarea bastante difícil y que excedería el libro que ha escrito –y tampoco parecen ser sus aspiraciones–.

Lo que el P. José María entiende a partir de la experiencia del *samadhi* –y de todo lo que de allí surge en Oriente–, es que el yogui al llegar a la cumbre de esas experiencias, se estaría uniendo y fundiendo con su propio acto de ser, con su pura existencia; y al no haber, para ellos, distinción creador-creatura, esto implicaría la unión y fusión con el Todo, la divinización; de ahí que se hable de «mística» natural.

Afirmará entonces que «podríamos describir la dinámica propia de esta forma de mística llamada inmanente como un “énstasis” de la persona *en el acto de ser* que la lleva y la hace existir a cada instante”⁹. También habla de que «las técnicas orientales buscan suspender las actividades del “yo” empírico para experimentar, en lo posible, el misterio y la riqueza *del puro acto de ser*»¹⁰. Y luego de darse «una extinción definitiva de la personalidad» afirmará que «solo subsiste por encima de la conciencia una “sensación” impersonal del acto de existir»¹¹.

Para tratar de dar explicación a sus afirmaciones cita como autoridad a Jacques Maritain, renombrado y polémico tomista del siglo XX, quien declara:

Supongamos que se obliga al alma a la fuerza a dar decididamente y a toda costa el paso hacia la reflexividad mediante una ascesis y una técnica apropiadas de desprendimiento radical y yendo deliberadamente a contrapelo de la naturaleza: ¿no será posible pasar –

⁹ *Op. cit.*, 77. Las cursivas son nuestras.

¹⁰ *Ibid.* Cursivas nuestras.

¹¹ *Op. cit.*, 78.

corriendo todos los riesgos— de una experiencia común de la existencia del alma a una experiencia excepcional y privilegiada que desemboque en el abismo de la subjetividad?, ¿no será posible huir del yo aparente para llegar al sí absoluto?¹².

Aunque algo más ya diremos, realmente no se hace sencillo entender a qué se está refiriendo el filósofo francés con algunas de sus afirmaciones. Ya nos había prevenido el P. José María: «ciertamente no son fáciles», nos decía, hablando de las sentencias que citaría de Jacques. De todos modos, el mismo Maritain da la clave de interpretación de lo que está afirmando al decirnos que se trata de una *creencia*: en el mejor sentido que le da Hume¹³ a ese término; así lo dirá:

Hay algo que yo *estoy dispuesto a creer*, y es que esos ascetas hindúes se despojan de tal forma de toda imagen, de toda representación concreta y de toda operación clara y distinta, que en cierta manera, y mediante un acto negativo de supremo silencio, reducen su alma y su entendimiento a una auto-intelección radical no actualizada. Resumiendo, la idea que yo sugiero es que esos ascetas alcanzan, no ciertamente la esencia de su alma, pero sí la existencia de la misma, el *esse* substancial en sí mismo.¹⁴

Entrando en las creencias del filósofo, su explicación no resulta mayormente esclarecedora. ¿Qué será una «auto-intelección radical no actualizada»? Y lo más difícil quizás de entender es que los ascetas hindúes llegan al *esse substancial*. Sigue afirmando cómo se daría esto:

Purificando drásticamente, llevando hasta el límite esa experiencia ordinaria de la existencia de uno mismo que aún estaba sumergida y velada en la multiplicidad fenoménica de las operaciones, mientras que ahora, arriesgándolo todo por el todo y cambiando mediante un ejercicio persistente el curso normal de la actividad mental, el alma se vacía por completo de toda operación particular y de toda multiplicidad y conoce negativamente, mediante el vacío y la aniquilación de todo acto y de cualquier objeto del pensamiento que provenga de fuera — negativamente, pero al descubierto y sin velos—, esa maravilla metafísica, ese absoluto, esa perfección de todo acto y de toda perfección que es el existir, su propio existir substancial¹⁵.

Las expresiones resultan retóricamente agradables y daría para otro trabajo el intentar dar respuesta a las preguntas que se suscitan ante sus afirmaciones. Con cierto misticismo natural, da toda la impresión que sentencia cosas muy difícilmente defendibles desde una filosofía realista y tomista. Para rematar, dice el P. Verlinde:

¹² *Quatre essais sur l'esprit dans a condition charnelle*, Saint Paul, *OEuvres Complètes* de Jacques et Raïsa MARITAIN, vol. VII, p. 84; en *Op. cit.*, 78-79.

¹³ Cf. *La dottrina positiva di Hume circa la causalità (dogmatismo del «Belief»)*, en: C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2006, 90.

¹⁴ *Ibid.*, en: *Op. cit.*, 78-79. Las cursivas son nuestras.

¹⁵ *Ibid.*, en: *Op. cit.*, 79.

«Más que de “metafísica”, podríamos hablar, con Jacques Maritain, de una “*experiencia metafilosófica del esse substancial del alma*”¹⁶, cosa que a mi modo de ver equivaldría a lo que el mismo Maritain aseveró: «hay algo que yo estoy dispuesto a creer»...

1.2.10.1. Desde el tomismo

Como nos encontramos en el último punto de esta primera parte del trabajo, comenzaremos aquí a mostrar nuestra cosmovisión occidental, católica, tomista de la realidad y de todo lo que se ha ido afirmado desde una visión Oriental (hinduista, budista). Es este el objetivo que perseguiremos en la segunda parte del trabajo, en orden a demostrar, ya en la tercera parte, que solamente desde esta cosmovisión de fe católica y con la filosofía perenne y tomista de fondo es posible entender y poder dar los Ejercicios Espirituales con el espíritu e intención con que los escribió su autor. Tomemos, entonces, este punto de la primera parte, como el gozne de transición a lo que seguirá.

Con respecto a lo que venimos tratando, excede a nuestras aspiraciones intentar de dar nociones acabadas con respecto a esa experiencia de los yoguis desde el punto de vista filosófico –si es que esto es posible–, pero sí podemos afirmar, como decíamos, que existen no pocas dificultades para entroncar estas afirmaciones con la doctrina del Angélico Doctor.

Digamos por un lado que efectivamente el acto de ser es lo más profundo de todas las cosas y de todo hombre. El Aquinate dirá que «el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad»¹⁷; pero lo que no parece posible es que nuestro entendimiento conozca nuestro acto de ser, pues, dirá el Angélico siguiendo a Aristóteles, «nuestro entendimiento, durante la vida presente, está *naturalmente ordenado a las naturalezas de las cosas materiales*»¹⁸; y también «el objeto de nuestro intelecto es “lo que algo es”, es decir, la esencia de la cosa»¹⁹.

¹⁶ *Op. cit.*, 79. La cita de Maritain en: *Quatre essais...*, 84.

¹⁷ *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1. Todas las traducciones de esta obra de Santo Tomás al castellano son tomadas substancialmente de la edición BAC, con algunas precisiones personales.

¹⁸ *Intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o q. 88 a. 1 co. Las cursivas son nuestras.

¹⁹ *Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o-II^{ae} q. 3 a. 8 co.

Lo que conocemos, por tanto, son contenidos, formas, esencias, no los actos de ser de las cosas. Es muy conocida la afirmación del *De Veritate* de Santo Tomás: «aquello que primero concibe el intelecto como evidentísimo y en lo cual se resuelven todas las concepciones es el ente»²⁰, pero está hablando del «ente» y no del «ser», o sea de «id quod est» y no del «ese»; y, además, se refiere a entes distintos de nosotros mismos, no de un auto-conocimiento.

En cuanto al conocimiento propio, la máxima reflexividad se da en el conocimiento del alma, que se conoce a sí misma sólo en cuanto está en acto de conocer otra cosa; así lo afirma el doctor Angélico:

Lo natural a él [al entendimiento] según el estado de vida presente, es conocer lo material y sensible, según hemos dicho, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. *Nuestro entendimiento se conoce pues, a sí mismo, no por su esencia sino por su acto*²¹.

Si el entendimiento no se conoce a sí mismo por su esencia, mayormente imposible es que conozcamos nuestro mismo «actus essendi» («acto de ser»).

Repetimos que no es nuestra intención intentar dar respuesta desde el tomismo a estas experiencias del yoga, solo queríamos hacer notar que el P. Verlinde, aún con todo lo meritorio de su trabajo, al tratar de explicar con términos e ideas tomistas la experiencia del *samadhi*, da la impresión que recurre a ciertas imprecisiones de conceptos. Quizás el motivo sea por no haber profundizado suficientemente, desde este punto de vista metafísico, en la doctrina del Angélico. En efecto, es algo sugestivo que él mismo afirme «todos nosotros somos un poco cartesianos»²².

²⁰ *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.* TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, 1.

²¹ *Connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis.* Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 87 a. 1 co. Las cursivas son nuestras.

²² *Op. cit.*, 103.

II. NUESTRA COSMOVISIÓN CATÓLICA-TOMISTA

Como comentábamos, en este segundo capítulo nos referiremos a la cosmovisión católica de la realidad (Dios, hombre, mundo, naturaleza, etc.). Y le agregamos la calificación de «tomista» no solamente porque citaremos como principal autor al Angélico Doctor, sino porque «la Iglesia ha proclamado que la doctrina de Santo Tomás es su propia doctrina»²³.

O nuestras escasas capacidades o el «anti-intelectualismo de Oriente»²⁴, como lo llama el P. Verlinde, no nos permitió, en nuestra exposición del capítulo anterior, avanzar con demasiada precisión lógica entre los temas tratados. En el presente capítulo, en cambio, sí abordaremos la cuestión desde un punto de vista más lógico-esquemático; y si bien no lo dividiremos en los mismos puntos, sí haremos referencias a todos los temas desarrollados.

II.1. El Dios en que creemos

Comencemos por lo infinitamente más importante: Dios. Fundamentalmente nos referiremos a Dios en cuanto a su distinción del mundo y en cuanto su «Ser personal».

II.1.1. Dios y el mundo

(...)

En cuanto a la autoridad del Aquinate, hablando de aquellos que pretenden que Dios sea el ser formal de la creación, devela su error y los llama idólatras:

La Sagrada Escritura reprueba también este error, al afirmar que Dios «es excelso y sublime», como se dice en Isaías, y que está «sobre todo ser», como encontramos en la Epístola a los Romanos. Si Dios, en efecto, es el ser de todos los seres, es algo de todos y no sobre todos. Los que defienden este error caen en la misma sentencia que los idólatras, que pusieron a los árboles y a las piedras el *incomunicable Nombre*, es decir, el de Dios, como se dice, en efecto, en el libro de la Sabiduría 14,1. Si en verdad Dios es el ser de todo ser, no se dice con más propiedad que la piedra es ser, que la piedra es Dios²⁵.

²³ BENEDICTO XV, Encíclica sobre el VII centenario del nacimiento de Santo Domingo, *Fausto Appetente Die* (29/06/1921), 4b; en: INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Constituciones*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2004, 117.

²⁴ *Op. cit.*, 103.

²⁵ *Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum et elevatum, ut dicitur Isaiae 6-1; et eum super omnia esse, ut Rom. 9-5 habetur. Si enim esse omnium, tunc est aliquid*

Y no parece que fuese para el Angélico un tema indiferente, ya que siendo tan poco amigo de exageraciones y caritativo a más no poder, refiriéndose a David de Dinant: «quien osó afirmar la identidad de Dios con la primera materia»²⁶, lo llama «loco»²⁷ en la *Suma contra Gentiles* y en la *Suma Teológica* «estupidísimo» en cuanto que sostuvo esta afirmación «estupidísimamente»²⁸.

En cuanto a los varios argumentos que pone el Doctor Común para defender sus afirmaciones, destacamos solamente lo que pensamos ser el más importante aporte suyo a la filosofía y a la teología: la noción de participación²⁹. Dios, es su mismo ser, «*ipsum esse subsistens*», y la creatura tiene el ser participado. En cuanto a lo primero, lo deja sentado ya desde el comienzo de la *Suma Teológica* al aseverar que «Dios es su ser y no solo su esencia»³⁰, y cuanto a lo segundo –la participación en la creatura– asevera:

Toda criatura se relaciona con Dios como el aire con respecto al sol que lo ilumina. Como el sol es lúcido por su naturaleza, el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar la misma naturaleza del sol; del mismo modo, sólo Dios es ente por su esencia, porque su esencia es su ser. Toda creatura es ente por participación, no porque su esencia sea su ser³¹.

También dirá el Aquinate, distinguiendo creador-creatura por la finitud de esta última y por tener el ser recibido, o sea participado, que «toda criatura es absolutamente finita en cuanto que su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado por alguna naturaleza que lo recibe»³².

omnium, non autem super omnia. Hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui incommunicabile nomen, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sap. 14-21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere lapis est ens, quam lapis est Deus. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 26 n. 8.

²⁶ *Qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 17 n. 6.

²⁷ Literalmente «En esto precisamente se descubre la locura de David de Dinand»; en latín: «In hoc autem insania David de Dinando confunditur». TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 17 n. 6.

²⁸ *Qui stupidissime posuit.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 3 a. 8 co.

²⁹ Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione: Secondo San Tommaso d'Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005.

³⁰ *Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 3 a. 4 co.

³¹ *Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse.* *Op. cit.*, I^a q. 104 a. 1 co.

³² *Omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 50 a. 2 ad 4.

Alcance lo mencionado para dejar sentado que no podemos afirmar el monismo Dios-creatura sin caer en un grave error y algo totalmente contrario a nuestra fe. Pasemos ahora a considerar la naturaleza de Dios en cuánto ser personal.

II.1.2. Dios «ser personal»

Lo que venimos afirmando ya nos habla de la naturaleza divina: si Dios es creador y libre; si se da a conocer a sí mismo y si las perfecciones que existen en la creación están en Él de manera mucho más perfectas, entonces Dios no puede ser una energía, un «algo» amorfo e indeterminado sino que, necesariamente, tiene que ser un ser personal, es decir un «Alguien» que conoce y ama, con inteligencia y voluntad.

¿Pero cómo aplicamos a Dios el concepto de persona? Escuchemos el Doctor Común:

Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional. Si, pues, todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es conveniente que el nombre de persona se aplique a Dios. Sin embargo, no le conviene del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios³³.

Cabe aclarar que no estamos aquí haciendo referencia al misterio de la Santísima Trinidad, es decir a la Trinidad de personas en Dios, que sería, al decir de Santo Tomás, aplicar a Dios la palabra *persona* directamente *–in recto–*; sino que la estamos aplicando de manera indirecta *–in oblicuo–*, haciendo así referencia a la esencia o naturaleza divina³⁴.

(...)

De la misma manera, cuando en la *Prima Pars* de la *Suma Teológica* Santo Tomás va desarrollando el tratado sobre Dios Uno, no hace otra cosa que ir describiendo, en

³³ *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1ª q. 29 a. 3 co.

³⁴ Cf. A. ROYO MARÍN, *Dios y su obra*, BAC, Madrid 1963, 292.

cuanto puede nuestra razón iluminada por la fe, la naturaleza de un Dios *personal*, de un Dios «Alguien», de un «Otro» distinto a nosotros, que piensa y ama³⁵.

Y no nos alargamos mucho más en este punto ya que va muy unido al anterior, porque si Dios no es personal, entonces es parte del mundo y, por tanto, estaríamos ante el error del panteísmo. (...)

Solo agreguemos que estamos ante uno de los modos del ateísmo, ya que éste se puede presentar de manera tradicional, como negación de Dios (en la teoría o en la práctica) o también de manera más solapada, el llamado «ateísmo positivo» que da el nombre de «Dios» a aquello que no lo es, lo cual puede ser aún peor que solamente negar su existencia, como afirma el gran estudioso del fenómeno del ateísmo moderno, el P. Cornelio Fabro:

También se incluyen en el ateísmo, desde el punto de vista teológico y metafísico, todas aquellas filosofías y religiones que se forjan de Dios un concepto en contraste con la exigencia de su Naturaleza (...) estas concepciones, con la ilusión de una aceptación de la divinidad, se alejan, en cierto sentido, más aún que el ateísmo, del conocimiento del verdadero Dios³⁶.

Justamente como se trata de una de las maneras de ateísmo, el P. José María Verlinde, aún inmerso en la experiencia del samadhi, en esa «intensa beatitud natural»³⁷, quedaba en él como una «nostalgia secreta, algo así como una carencia que el Todo no podía llenar»³⁸; «me parecía –afirma– que el éxtasis dejaba insatisfecha una parte de mi ser, que no era la respuesta a un deseo esencial»³⁹, pues le faltaba «ese “Tú” hacia el que yo hubiese querido lanzarme y, al hacerlo, ser más y auténticamente “yo”»⁴⁰. Esta última afirmación, la del «yo» más auténtico, nos abre paso para el siguiente punto.

II.2. El hombre: imagen y semejanza de Dios

Dado, entonces, que Dios no se identifica con el universo y que es un ser personal, el hombre se nos presenta como «otro», distinto del Creador, y, sobre la tierra, la

³⁵ Cf. *Suma Teológica*, Q. 4 «Sobre la perfección de Dios»; Q. 6 «Sobre la bondad de Dios»; Q. 9 «Sobre la inmutabilidad de Dios»; Q. 11 «Sobre la unidad de Dios»; Q. 16 «Sobre la verdad»; Q. 19 «Sobre la voluntad de Dios», etc.

³⁶ C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977, 48-49.

³⁷ *Op. cit.*, 106.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

creatura que más participa de sus perfecciones: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y nuestra semejanza»⁴¹ pone en boca de Dios el Génesis en sus primeros versículos.

Royo Marín, parafraseando al Angélico, explica así esa «imagen y semejanza»:

Las cosas se asemejan a Dios, en primer lugar y de un modo muy común, en cuanto que *existen*; en segundo lugar, en cuanto que *viven*, y, finalmente, en cuanto que *saben* o *entienden*. Estas últimas alcanzan la máxima semejanza con Dios que se puede obtener en el plano *natural* de las criaturas, y, por lo mismo, sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen y semejanza de Dios⁴².

Pero para proceder ordenadamente en nuestra concepción del hombre y su distinción con la Oriental, primero demostremos la distinción del hombre de la divinidad y luego su dignidad de ser persona, justamente por ser imagen y semejanza de Dios.

II.2.1. «Otro» distinto a la divinidad

Ya en el hecho de afirmar que el hombre es creado, queda clara la distinción con una idea del ser humano como parte de un todo cósmico o emanación de un ser impersonal, chispa divina o co-creador y creador de su propia realidad⁴³.

(...)

Por su parte, el Angélico, al comenzar el tratado antropológico en la *Suma Teológica*, hace referencia en primer lugar al error de los filósofos antiguos, quienes al no poder superar la imaginación pensaban que todos los seres eran cuerpos, ya que, decían, «lo que no es cuerpo, no es nada»⁴⁴. De este modo afirmaban cierta unidad entre la divinidad y lo existente por no poder distinguir nada más que lo corpóreo, incluyendo en esta corporeidad también al alma humana.

Luego se pregunta si el alma está compuesta de materia y forma, y responde:

Todo lo participado se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada subsistente por sí a la que hagamos referencia, es necesario que

⁴¹ Gn 1,26

⁴² A. ROYO MARÍN, *Dios y su obra*, 451.

⁴³ Cf. PONTIFICIOS CONSEJOS DE LA CULTURA Y PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo portador de agua viva*, 52.

⁴⁴ *Quod non est corpus, nihil esse*. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o q. 75 a. 1 co.

participe del ser, porque también la misma vida, o cualquier otra cosa que se llame así, participa del mismo ser, como dice Dionisio en el c.5 De Div. Nom. Y el ser participado se limita por la capacidad de aquello en lo que es participado. Por tanto sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, en las sustancias intelectuales está la composición acto-potencia, no a partir de la materia y de la forma, sino a partir de la forma y del ser participado. Por eso algunos dicen que están compuestos a partir de lo que es y de aquello por lo que es; pues el mismo ser es por lo que algo es⁴⁵.

Un poco más adelante, en la misma obra, al tratar de la formación del hombre se pregunta puntualmente si el alma es creada o es parte de la sustancia divina. En respuesta dirá: «sostener que el alma es algo de la sustancia divina contiene una manifiesta improbabilidad»⁴⁶; y ante la objeción de que el alma por ser forma simple y, por tanto, acto, debería ser parte de la sustancia divina, que es acto puro, responde diciendo que «el alma, aunque es forma simple en su esencia, no es, sin embargo, su mismo ser, sino un ser por participación, como hemos visto. Por consiguiente, no es acto puro como Dios»⁴⁷.

II.2.2. El ser personal y el «yo»

(...)

Santo Tomás, por su parte, afirmará que el hombre vale más intensivamente que todo el universo material: «El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual, de un modo extensivo y difusivo. Pero en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del Sumo Bien»⁴⁸.

Nos encontramos, entonces, ante lo más grandioso que Dios ha creado sobre la tierra: el hombre, sujeto consciente y libre, único capaz de hablar de sí mismo como un «yo».

⁴⁵ *Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 75 a. 5 ad 4.

⁴⁶ *Dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 90 a. 1 co.

⁴⁷ *Anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 90 a. 1 ad 2.

⁴⁸ *Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 93 a. 2 ad 3.

Es ese «yo», que busca perderse en el yoga, el que resume la grandeza y dignidad del hombre. Fue el P. Cornelio Fabro –a nuestro entender uno de los mayores tomistas del siglo pasado– quien en su diálogo con la filosofía moderna puso de relieve la importancia capital del «yo» para salvar en el hombre su verdadera libertad y su distinción del absoluto entendido en clave hegeliana.

Hablando de esta singularidad del «yo» en la obra de Fabro, comenta un autor contemporáneo:

El punto de referencia de todas las acciones como principio de ellas es el yo radical, o sea, el yo que es sujeto responsable de libertad, el yo que se actúa a sí mismo mediante la libertad y por eso no puede ser ni universal, ni general, ni impersonal, ni necesario porque si tuviese esas características no podría ser responsable de sus acciones ni podría ser actuador de la (su) libertad, es decir, no seríamos libres⁴⁹.

En este sentido la metafísica Oriental –si es que la hay– y la de la filosofía moderna, coinciden al menos en un punto, a mi modo de ver, transcendental, y es el hecho de la no distinción «creador-creatura», «persona-mundo». Es por esto que la filosofía moderna en su búsqueda de la exaltación de la libertad, termina disolviendo el «yo» en el mundo, muy semejante a los objetivos del yoga; afirma el citado autor:

Según Fabro, el intento de salvar la originalidad de la libertad por parte del pensamiento moderno de corte inmanentista hizo perder o reducir todo aquello que no es libertad a la nada (o casi nada), es decir redujo a una mera parvedad la realidad física del hombre y, por tanto, a interpretar al hombre como inmerso en el mundo, es decir, no como un ser que se encuentra en el mundo sino como un ser que se disuelve en la realidad espacio-temporal; lo cual termina perdiendo la originalidad espiritual del hombre que es su libertad⁵⁰.

Debemos aclarar, como contrapartida, que el proceso de plenificación del hombre transita caminos totalmente opuestos a los del yoga y de la filosofía moderna, puesto que no solo se debe afirmar la existencia de un «yo» distinto del «Yo»⁵¹ divino, sino

⁴⁹ A. P. BARATTERO, *Antropología espiritual: para una antropología de la participación. Aportes de Cornelio Fabro*, Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2017, 290. También puede leerse al respecto: M. A. BEROCH, *L'«io» come principio assoluto della configurazione esistenziale della persona nel Tomismo di Cornelio Fabro*, EDIVI - Editrice Verbo Incarnato, Segni (RM) 2017.

⁵⁰ *Op. cit.*, 307.

⁵¹ Al respecto comenta Barattero: «En la antropología fabriana que hemos desarrollado, hemos distinguido dos Absolutos, uno metafísico que es Dios como primer principio y último fin de todas las cosas, el Ser por esencia y otro absoluto en el plano existencial que es el yo de cada uno que no absorbe ni es absorbido por el Absoluto metafísico sino que hay una perfecta armonía entre ambos». Y hacemos nuestra la nota al pie del fin de ese párrafo: «Es la doctrina de la participación la única capaz –a nuestro modo de ver– de conservar dicha armonía sin perderse ninguno de los dos absolutos». *Op. cit.*, 348.

que en la unión con Él, de lo cual hablaremos en el punto siguiente, nuestro propio «yo» antes de «perderse», «fundirse» y «desaparecer», va profundizando y reafirmando su «yoeidad» –si se me permite el término–. Así lo afirma otra autora contemporánea en la misma línea teórica de Fabro que hemos mencionado:

Cuando el sujeto elige lo absoluto, es precisamente entonces que se potencia como un verdadero «yo»; cuando, en cambio, decide no seguir a Dios, es decir, no elegirlo en su propia vida, entonces el «yo» no se realiza en todas sus potencialidades, como espíritu, oscureciéndose cada vez más en la inteligencia y cada vez más débil en la voluntad ante cada elección que hace por lo finito⁵².

El hombre en el yoga, no solo pone como fin un «finito», una creatura –en lugar de poner al «Infinito», Dios– sino que se busca a sí mismo como fin, en una especie de narcisismo, como ya veremos. Es justamente esta búsqueda ilusoria lo que dejaba al P. Verlinde con una sensación de insatisfacción:

La fusión embriagadora con el Todo no me daba la paz que yo buscaba. Intuía que ese bien tan precioso implicaba la alteridad; que la paz verdadera no es la serenidad consistente en la ausencia de relaciones conflictivas, sino que tenía que ser el descanso en una perfecta comunión con Otro cuya presencia se ofrezca a cada instante en la gratuidad del amor⁵³.

II.2.3. La mística sobrenatural: el hombre «capax Dei»

El «yo» humano encuentra su dignidad en última instancia en que tiene la capacidad de vincularse, por el conocimiento y el amor, con su Creador; como hemos visto, puede elegir al «Absoluto», como suele llamar a Dios Cornelio Fabro.

En este sentido, luego de afirmar de que el hombre es persona, enseña el Catecismo que «Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar»⁵⁴.

Así lo explicará el P. Verlinde:

⁵² *Quando il soggetto sceglie l'assoluto, proprio allora si potenzia come un vero «io»; quando invece decide di non seguire Dio, e cioè di non sceglierlo nella propria vita, allora l'«io» non si realizza in tutte le sue potenzialità, come spirito, diventando sempre più oscurato nell'intelligenza e sempre più debole nella volontà ad ogni scelta che compie per il finito.* M. A. BEROCH, *L'«io» come principio assoluto della configurazione esistenziale della persona nel Tomismo di Cornelio Fabro*, 234.

⁵³ *Op. cit.*, 106.

⁵⁴ *Op. cit.*, 86 (n. 357).

Todos y cada uno de nosotros recibimos de nuestro Creador la capacidad para entrar en comunión con su Vida divina y podemos así convertirnos, mediante la libre aceptación de ese don, en la única criatura que puede vivir la misma Vida de su Dios. Santo Tomás, siguiendo a san Bernardo y a san Anselmo, lo resume admirablemente cuando escribe que el hombre ha sido creado *capax Dei*, capaz de Dios⁵⁵.

Ambos textos citados hacen referencia tanto al plano natural –el hombre es *capax Dei* por ser imagen de Dios–, como el sobrenatural: es llamado «por la gracia», dirá el Catecismo –y el P. Verlinde hablará de la libre aceptación de un don–. «La gracia supone la naturaleza» afirmará el conocido adagio tomista, y aquí nos encontramos también ante una grandísima diferencia entre la mística natural del yoga –que mencionábamos– y la mística sobrenatural.

II.3. La persona de Jesús

Hemos obviado intencionalmente tratar sobre nuestro Señor Jesucristo en la primera parte del trabajo porque para el mundo del yoga y toda esa cosmovisión la persona de Jesús no tiene ninguna relevancia y, por tanto, es alguien a quien prácticamente no se hace ningún tipo de referencia.

(...)

En cuanto a la razón teológica, Santo Tomás trata el tema de la Unión Hipostática en la III parte de la *Suma Teológica*, desde la cuestión dos a las seis. En el artículo uno de la cuestión dos dejará claro que son las naturalezas –divina y humana– las que se unen sin desintegrarse, ni confundirse; pero esa unión no se da en las naturalezas sino en la persona, esto es, en la substancia o el sujeto. Dirá el Angélico:

Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer ésta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza⁵⁶.

⁵⁵ *Op. cit.*, 188.

⁵⁶ *Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem consequens est quod unio sit facta in persona verbi, non autem in natura.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^aae III^a q. 2 a. 2 co.

La unión, por tanto, se dio en la persona del Verbo y por medio de la asunción de una naturaleza humana.

En el artículo cinco de la cuestión cuatro se pregunta el Angélico si el Verbo pudo asumir la naturaleza humana en todos los individuos de la especie, lo cual nos puede venir bien para refutar el error mencionado más arriba –del «Cristo Cósmico» y la «gracia Crística»– que si bien lleva consigo otros errores, sustancialmente se ve respondido con este artículo.

Responde el Aquinate que absolutamente hubiera podido, puesto que no se agota ni la omnipotencia del principio activo ni la persona divina como término (cf. q. 3, a. 7).

En cuanto a los argumentos sobre la «no-conveniencia» de haber asumido todos los individuos de la especie –suponiendo, claro está, el dato revelado–, así los desarrollará en la q. 4, a. 5:

a) Se hubiera quitado la multitud de supósitos o subsistentes, que es connatural a la especie humana (porque su esencia incluye la materia prima «signata quantitate», que multiplica y distingue muchos individuos en la especie, y cada uno, naturaleza substancial individual, tiene su subsistencia): seríamos un solo ser, se hubieran quitado las personalidades propias y distintas.

b) Se menoscabaría la dignidad del Verbo Encarnado. Es hombre como nosotros y con nosotros, pero no es persona como nosotros y así es el primogénito de toda creatura, de muchos hermanos.

c) Conviene que cada elemento de la unión sea unitario (habría falta de armonía).

d) En la respuesta a la objeción tercera agrega: porque hay mayor manifestación del amor de Dios en que uno muera por todos, que uno se entregue por multitud de individuos y, agregamos nosotros, queda lugar a la libre correspondencia de la multitud, y de cada uno distintamente, a ese amor. Desde la creación, Dios busca subsistentes distintos de él mismo, por amor; esa es la finalidad, seres distintos de El que, compartiendo su felicidad, lo alaben y le den gloria extrínseca.

II.5. Un gnosticismo renovado

No puede haber un «yoga cristiano», como tampoco pueden unirse lo «cristiano» con la «Nueva Era» porque ambas cosas suponen cosmovisiones antagónicas. Y así la *New Age*, que es anticristiana, asume un paradigma Oriental –yoga incluido–, que nada tiene de cristiano, y en última instancia ambas comparten una visión gnóstica de la realidad.

La esencia de la gnosis consiste en hacer de todas las cosas una misma realidad inmanente a la medida del hombre; es un intento de explicar todo (Dios, el hombre y el mundo) de modo racional. Claro está que en cuanto se ha hecho presente en el cristianismo ha tomado forma de herejía –la primera de ellas y nunca desaparecida– y tomando conceptos cristianos los ha vaciado de su contenido y los ha entendido de modo totalmente contrario a los que le da la fe.

San Juan Pablo II, hablando del «renacimiento de las antiguas ideas gnósticas en la forma de la llamada *New Age*», afirmaba:

No debemos engañarnos pensando que ese movimiento pueda llevar a una renovación de la religión. Es solamente un nuevo modo de practicar la gnosis, es decir, esa postura del espíritu que, en nombre de un profundo conocimiento de Dios, acaba por tergiversar Su Palabra sustituyéndola por palabras que son solamente humanas. La gnosis no ha desaparecido nunca del ámbito del cristianismo, sino que ha convivido siempre con él, a veces bajo la forma de corrientes filosóficas, más a menudo con modalidades religiosas o parareligiosas, con una decidida aunque a veces no declarada divergencia con lo que es esencialmente cristiano⁵⁷.

La gnosis presente en la Nueva Era es la misma presente también en la filosofía moderna, con Hegel a la cabeza. En un valiente discurso ante el Cuerpo Académico de la Universidad de Lyon, el 7 de octubre de 1986, el Papa polaco, hablando del mensaje teológico de San Ireneo, luego de recordar que «la Gnosis (fue) una de las primeras contestaciones radicales del cristianismo»⁵⁸, añadía:

¿Quién osará decir que la tentación gnóstica ya no es un obstáculo para la Iglesia? El ensayo de interpretación del cristianismo por filósofos como Hegel era en verdad una manera de vaciar la fe cristiana de su substancia, interpretando el anonadamiento del Hijo de Dios como pérdida de la identidad de Dios, y la anulación del abismo entre Dios y su creatura⁵⁹.

⁵⁷ Juan Pablo II, en PONTIFICIOS CONSEJOS..., *Jesucristo portador de agua viva*, 23-24.

⁵⁸ JUAN PABLO II, *Discurso al cuerpo académico de la Universidad de Lyon*, L'Osservatore Romano, 26 de octubre de 1986, 13.

⁵⁹ *Ibid.*

Y continuaba el Papa con palabras que pueden aplicarse literalmente a la Nueva Era y al paradigma Oriental utilizado como clave interpretativa de la revelación cristiana:

También hoy existe, de manera difusa, en ciertos cristianos, la tentación de hacer una lectura de la Biblia dominada por presupuestos extraños a la fe, de plegar la fe a un sistema construido fuera de ella, conservando en todo caso las fórmulas familiares de la Biblia o de la doctrina cristiana en apoyo de estas corrientes heterogéneas. El deber del teólogo es evitar este género de sustitución ruinosa, de velar por la autenticidad, como Ireneo⁶⁰.

Nos encontramos, al decir del P. Julio Meinville, ante dos cábalas o tradiciones irreconciliables: la de Dios, transmitida a nuestros primeros padres y luego ratificada una y mil veces en la revelación del Antiguo y el Nuevo Testamento, y la gnóstica, puramente humana e influenciada por el pecado y el demonio. Para mayor precisión citemos al gran tomista argentino:

A través de la Historia se han de desarrollar dos concepciones fundamentales con respecto a Dios-mundo-hombre, la una que, en definitiva, coloca en un Dios personal y trascendente la fuente de todo bien (*Santiago 1,17*), y frente a la cual el hombre y el mundo no son por sí mismos sino creadores de desorden y ruina (...). La otra que, en definitiva, hace del hombre y del mundo, en la raíz última y profunda de su ser, un algo divino, de lo cual Dios no sería sino como una emanación y epifenómeno⁶¹.

Aplica el P. Julio ésta cábala gnóstica a la filosofía moderna y su correlativo dentro del catolicismo: el modernismo, que devino en progresismo; pero bien podemos «actualizar» su pensamiento y afirmar lo mismo de la Nueva Era y su paradigma Oriental, que aunque no posea un nombre propio dentro de nuestras filas, ha inficionado en gran manera la teología católica. Quizás no tenga aún un nombre y no lo vaya a tener porque no posee ningún punto de unión con nuestra fe, es Nueva Era, y punto.

Para salvaguardar la verdad revelada quizás más que nunca sea necesario volver a los principios del Aquinate; como dirá el mismo P. Meinvielle:

Estas verdades naturales y sobrenaturales de la divina Revelación han sido sistematizadas de modo incomparable y en cierto modo definitivo por el genio de Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás ha alcanzado la verdadera cúspide de la metafísica, es decir, la de determinar como forma propia de Dios la del ser subsistente –*el esse subsistens*– y como verdad cúspide de la teología la contemplación en un acto de visión intelectual de la divina esencia

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ J. MEINVIELLE, *De la Cábala al Progresismo*, Editrice del Verbo Encarnato, Segni, Tercera edición comparada, revisada y corregida, 56-57.

trinitaria. Ha logrado también armonizar en su sistema perfecto y equilibrado las relaciones de naturaleza y gracia, de orden natural y sobrenatural, de mundo e Iglesia, de metafísica y teología⁶².

Y con esto damos terminada esta segunda parte del trabajo, porque justamente lo que trataremos de mostrar en la tercera y última es que introducir el yoga en los Ejercicios Espirituales es tratar de unir cosas incompatibles, y la única manera de que los Ejercicios sigan siendo como los quiso y pensó su autor, San Ignacio, es con una visión de fe católica y tomista.

III. LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Dividiremos en tres esta tercera parte del trabajo: en primer lugar daremos una visión general sobre qué son los Ejercicios Espirituales ignacianos; en segundo lugar cómo algunos intentan justificar el uso del yoga en ellos, para terminar mostrando la «mente tomista» de San Ignacio.

III. 1. ¿Qué son los Ejercicios Espirituales?

Quién mejor que el mismo Ignacio para hablarnos al respecto; pero antes de dar lugar a las palabras del genial creador, sistematizador y celestial patrono de los Ejercicios Espirituales, comencemos por hacer referencia a un rasgo muy característico de los Ejercicios: se trata de una experiencia personal de conversión y luego de gracias muy particulares.

III.1.1. Experiencia personal y gracias extraordinarias

Quien habla de los Ejercicios Espirituales en primer lugar como una experiencia personal de Íñigo de Loyola, es el P. Leonardo Castellani, jesuita en sus comienzos, gran sacerdote y católico siempre; y lo expresa con aguda penetración en su Memoria presentada en la Facultad de Letras de París:

Este cuaderno contiene las experiencias ascéticas de un soldado del Renacimiento, y su elaboración por él mismo, de un método y un training (entrenamiento) aplicable 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 y arquetipada, sin convertirse por eso ni en un rígido esqueleto ni en un

⁶² *Op. cit.*, 43-44.

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 Toledo⁶³.

III.3. La mente tomista de San Ignacio

San Ignacio tenía una «mente tomista» y sólo con esa mente se pueden entender y aprovechar los Ejercicios. Y no queremos afirmar solamente que la «forma mentis» de Ignacio era tan católica como la de Santo Tomás y, por tanto, solo a la luz de la catolicidad, de la fe católica de siempre, podemos entender y vivir los santos Ejercicios, sino más aún: que San Ignacio se impregnó de la sabiduría del Aquinate y que encontró en ella no solo los nuevos conocimientos que fue adquiriendo, sino también la base teológica que daba explicación a las elevadísimas revelaciones recibidas especialmente en su tiempo en Manresa.

III.3.1. Ignacio estudió e hizo estudiar a Santo Tomás

En filosofía en la Sorbona estudió Ignacio sobre todo a Aristóteles⁶⁴, quien difícilmente hubiera llegado a esas cátedras sin la influencia del Aquinate un par de siglos antes. Teología estudió con la *Summa Theologie* puesto que en París «el fino olfato teológico y pedagógico de Loyola se orientó pronto hacia los Jacobitas, que era el nombre de los Dominicos de Sain-Jacques»⁶⁵, convento de frailes de diversas naciones donde habían enseñado Alberto Magno y el mismísimo Santo Tomás.

El P. Villoslada, quien menciona de Ignacio su «amor preferente a la teología de Santo Tomás»⁶⁶ dirá también:

Llegado a París, estudió la Suma Teológica de Santo Tomás, sobre lo cual observa justamente A. Guillerrou: «En verdad la experiencia directa de las cosas de Dios precedió en él al estudio sistemático de la teología. Pero él predicó a los demás con el ejemplo. Ignacio, el místico, favorecido con gracias excepcionales, optó por un sistema sólidamente carpintado. En una época, en que todas las vacilaciones eran posibles y admitidas en

⁶³ LEONARDO CASTELLANI, *La catarsis católica en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola*, Epheta, Buenos Aires 1991, 119.

⁶⁴ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA (S.J.), *San Ignacio de Loyola*, 330.

⁶⁵ *Op. cit.*, 334.

⁶⁶ *Op. cit.*, 335.

cualquier parte, se adhirió, y quiso que se adhirieran más tarde los miembros de su Compañía, a la fuerte estructura del tomismo»⁶⁷.

«La doctrina tomista –sigue Villoslada– será la que el legislador de la Compañía prescribirá después a toda la Orden»⁶⁸, y cita las Constituciones de la Compañía: «En la Teología leeráse el Viejo y el Nuevo Testamento y la doctrina escolástica de Santo Tomás»⁶⁹.

También aparece el Angélico Doctor refrendado por Ignacio en las llamadas «Reglas para sentir con la Iglesia» [352] de los Ejercicios; así afirmará en 11ª donde, luego de hacer un encomio de los santos padres (doctores positivos), recomienda la escolástica por motivos muy sopesados y valederos, poniendo en primer lugar al Doctor Común:

11ª regla. Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de Sant Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así es más propio de los escolásticos, así como de Sancto Thomás, Sant Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas neccesarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia [363].

Y vemos, para que se note mayormente la preferencia de Ignacio por Tomás, cómo esta legislación no dejaba de ser innovadora; del Colegio Romano, fundado por los jesuitas en tiempos de que San Ignacio era prepósito general y con gran deseo suyo de que llegase a ser universidad, comenta el P. Villoslada:

Es digno de notarse que, mientras en todas las instituciones universitarias de Italia se seguía la costumbre medieval de leer en teología los cuatro *Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo*, fue en el Colegio Romano donde el Doctor Martín de Olabe se adelantó a todos imponiendo como libro de texto y base de las lecciones la *Suma teológica de Santo Tomás*⁷⁰.

⁶⁷ *Op. cit.*, 337-338.

⁶⁸ *Op. cit.*, 334.

⁶⁹ *Ibid. Constituciones de la Compañía de Jesús*, cap 4, 4 [464]; IGNACIO DE LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1952, 497.

⁷⁰ *Op. cit.*, 901.

Cabe asimismo traer a colación lo sucedido con Guillermo Postel, novicio que, con aire de sabio y loco, pero también de gran erudito, pretendía formar parte de la Compañía. San Ignacio luego de varios intentos «no logró asesar aquella cabeza loca ni rectificar sus torcidos conceptos teológicos, por más que le prohibió leer otro libro que no fuese la *Summa theologiae* del Doctor Angélico»⁷¹. Aunque no deja de ser anecdótico es bastante sugestivo el suceso para mostrar la gran estima que tenía Ignacio no sólo de los escritos de Santo Tomás en orden al quehacer teológico, sino también en lo que respecta a la «*forma mentis*», es decir, a formar y estructurar el modo de pensar.

Así pues, podemos afirmar con el erudito teólogo jesuita del siglo pasado Bertrand de Margerie, que es «Santo Tomás de Aquino doctor propio de la Compañía de Jesús». En su artículo, que justamente así titula, evoca una homilía que el Cardenal Roberto Belarmino (S.J.) predicara el 30 de julio de 1608 en Roma, cuando todavía San Ignacio no había sido canonizado:

Nuestro Bienaventurado Padre ha cerrado las puertas a las herejías que son la forma de idolatría en la que caen los cristianos. Pues, liga, en cuanto se puede, a la Sede Apostólica, sobre la cual, como sabía estaba fundada la verdadera Iglesia. Por esto ha ordenado que todos sigan la doctrina de Santo Tomás (*Const. IV, 14, 1, 464*), por ser la más aprobada⁷².

III.3.2. Santo Tomás y los Ejercicios Espirituales

Santo Tomás y San Ignacio poseen dos «carismas teológicos» excepcionales, y la Iglesia ha dejado clara constancia de ello. Comentando el P. Iparraguirre la declaración por parte de Pío XI de San Ignacio como patrono de todos los Ejercicios Espirituales y de las casas dedicadas a ellos, comenta:

Con este patronazgo concedía Pío XI una clara primacía a San Ignacio en una parcela tan importante de la espiritualidad. El cardenal Pla y Deniel cree ver un paralelismo innegable entre esta preferencia dada al autor del libro de los Ejercicios y la otorgada por León XIII a Santo Tomás en el campo de la teología y la filosofía. Como Santo Tomás ejerce un «doctorado universal» sobre la ciencia eclesiástica, así San Ignacio debe ser, según el mismo Pontífice, el faro luminoso que guíe a las almas en el sendero de la perfección. Los principios generales del Doctor Angélico son los goznes sobre los que gira la teología

⁷¹ *Op. cit.*, 578.

⁷² En: B. DE MARGERIE, *Saint Thomas d'Aquin, docteur propre de la Compagnie de Jésus: centenaire d'un document de Léon XIII*, «*Doctor Communis*» 45 (1992) 103-121. Cit. en: E. FORMENT, *El Magisterio Tomista del P. Orlandis, S. I., Apóstol del Corazón de Jesús*, «*Doctor Communis*» 2/XLVII (1994) 169 (n. 136); «*Cristiandad*» 755-757/LI (1994) 55 (n. 136).

católica. Las leyes reguladoras del penitente de Manresa han de formular también «el código sapientísimo y universal» de las normas de la dirección de las almas⁷³.

Por eso no ha de extrañarnos en absoluto que estos dos «grandes del espíritu» y dotados de gracias especialísimas, carismas teológicos extraordinarios –cada uno en su campo propio– se hayan de algún modo unido. Así, Santo Tomás, con su «doctrina [que] no pudo provenir sino de una intervención milagrosa de Dios»⁷⁴ dio fundamentación filosófica y teológica a lo divinamente recibido por San Ignacio. O, dicho de otro modo: Ignacio aplicó –no sin milagro– a los caminos ascético-místicos del espíritu lo que Tomás expusiera de manera extraordinaria más a nivel de principios. Pero dejemos que lo diga alguien con más autoridad, que no poco bregó por la defensa de los Ejercicios contra el naturalismo reinante en el siglo pasado; escuchemos al P. Orlandis:

De día a día nos parecen más notables y palmarias las semejanzas y afinidades entre el ingenio especulativo-práctico del autor de la *Summa* y el ingenio práctico-práctico del inspirado autor de los Ejercicios... en uno y otro autor, debajo de la verdad concreta y palpable de un realismo en extremo sensato y humano, late y fulgura un ideal elevadísimo y amplísimo (...) este idealismo tan elevado y comprensivo, el atento observador lo descubre oculto con frecuencia y casi imperceptible en pasajes secundarios y a primera vista de menos valor. No pocos de los principios más sintéticos y sustanciales los formula Santo Tomás al resolver una dificultad, al parecer fútil; ejemplo de esto es el principio trascendentalísimo (...) «la gracia no destruye la naturaleza». Por semejante manera muchos de los fecundísimos principios de ciencia espiritual los insinúa San Ignacio, al prescribir reglas, al parecer insignificantes, de conducta al ejercitante o al director de los Ejercicios⁷⁵.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos tratado de mostrar por una parte la grandeza y perenne actualidad de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y, por otra, cómo no pueden ser entendidos ni vividos desde una cosmovisión Oriental.

Para esto hemos explicado pormenorizadamente lo referente al yoga en sus implicaciones filosóficas, teológicas y religiosas, mostrando su incompatibilidad con nuestra fe cristiana.

⁷³ IGNACIO DE LOYOLA, «Introducción de los editores a Ejercicios», 119-120.

⁷⁴ JUAN XXII, *Alocución en el Consistorio* (14/07/1323).

⁷⁵ R. ORLANDIS (S.J.), *De la sobrenaturalidad de la vida de los Ejercicios*, I, «Manresa» 12 (1936) 123-124.

Debimos tratar, asimismo, acerca de la Nueva Era, por ser el vehículo por medio del cual lo Oriental ha entrado no sólo en Occidente sino también en la teología católica.

De la mano del magisterio de la Iglesia y de Santo Tomás de Aquino hemos recordado puntos importantes de nuestra fe que resultan los más contrastados por el paradigma Oriental y de la Nueva Era.

Con este trasfondo, nos hemos adentrado en el mundo de los Ejercicios Espirituales, ponderando la grandeza que le viene sobre todo por los carismas teológicos muy particulares recibidos por su autor y cómo han sido fuertemente refrendados por la Iglesia.

Llegados a este punto confrontamos directamente el yoga con los Ejercicios, mostrando que su incompatibilidad es tal que solo puede utilizarse esa técnica Oriental dentro de una concepción heterodoxa de los mismos, es decir, tergiversando la intención de su autor y el modo de llevarlos a la práctica; en una palabra: desnaturalizándolos.

Finalmente mostramos al San Ignacio «tomista» en cuanto a su formación y en cuanto a la legislación que impartió en la Compañía de Jesús y cómo, por tanto, los santos Ejercicios solo pueden ser comprendidos y, valga la redundancia, «ejercitados» desde una «forma mentis» que al menos no esté en pugna con los principios del Aquinate (y mientras más coincida con ellos, mucho mejor).

Bien vale la pena citar estas encomiosas palabras sobre los *Ejercicios* y su parangón con la *Suma Teológica*, de la pluma de un gran obispo argentino:

Estas dos riquísimas palabras, Ejercicios Espirituales, son capaces de elevar a toda una generación, a todo un mundo, pueden producir una revolución espiritual –de hecho, la han producido– y por esas ironías de la gracia, el instrumento para esta revolución espiritual es un pequeño libro, el libro de los Ejercicios según la mente de San Ignacio de Loyola, o Ejercicios ignacianos. Viene superando hace siglos las pruebas de fuego, pero doctrina y método quedaron intacto. Su autor es Dios, su instrumento San Ignacio de Loyola. Todo el libro está impregnado de noble grandeza espiritual. Lo que fue y sigue siendo para la doctrina de la Iglesia la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, en orden a la ascética cristiana lo son los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. De entrada ubican al hombre frente a una ley metafísica, el Principio y Fundamento, o sea el fin del hombre. Acaban con la Contemplación para alcanzar amor, punto final y término del vivir humano. Como el mundo

moderno no se entiende a sí mismo ni comprende al hombre, menos se entiende el supremo principio ordenador que son los Ejercicios. En medio de tanta confusión no faltan quienes aseguran que ya pasó el siglo de San Ignacio, y que el libro de los Ejercicios Espirituales es una pieza de museo. Sin embargo, *nos salvará la Suma Teológica y nos salvará el libro de los Ejercicios*⁷⁶.

La Santa Cueva en Manresa, en su sacra ornamentación, es testigo elocuente de la privilegiada asistencia de María Santísima a Ignacio en su vivir y escribir los santos Ejercicios; por algo San Juan Pablo II la llama «la maestra sabia de los ejercicios espirituales»⁷⁷.

Se ha echado de menos la presencia de la Virgen en toda la pseudo-teología y pseudo-espiritualidad de corte oriental que hemos tenido entre manos. Sucede que dónde no hay lugar para el verdadero Jesucristo, el que conoce y ama la Iglesia, tampoco hay lugar para su Madre, la Madre de Dios.

A este respecto, muy distinta fue la vida de San Ignacio, donde «nuestra Señora» – como gustaba llamarla– tuvo una trascendental importancia desde los comienzos de su conversión. Una prueba de ello es que su consagración total a Dios, para ser un «nuevo soldado de Cristo»⁷⁸ tuvo lugar ante el altar de *la Moreneta*, en Monstserrat, puesto que allí...

Se consagraría con más fervor que nunca a la que había de ser en adelante la única dama de sus pensamientos, la Virgen María. En los momentos de mayor trascendencia de su vida vemos que la Madre de Dios aparece como Madre, como Reina, como Abogada y Protectora del Santo⁷⁹.

⁷⁶ A. TORTOLO, «El hombre moderno y los Ejercicios Espirituales», *Mikael ¿Quién como Dios?* 19 (1979), 9-15., 14-15. Las cursivas son nuestras.

⁷⁷ Juan Pablo II, *Ángelus del Domingo 16 de diciembre de 1979*, 2. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19791216.html> [Consulta: marzo 2021]

⁷⁸ *Autobiografía*, n. 21; en: IGNACIO DE LOYOLA, *El Peregrino*, 42.

⁷⁹ R. GARCÍA-VILLOSLADA (S.J.), *San Ignacio de Loyola*, 200.