

EL MISTICISMO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Brian O'Leary, SJ

Experto en Espiritualidad Ignaciana

Dublino, Irlanda

¿Santo Soldado o Místico?

A través de los siglos, desde 1556, año de su muerte, Ignacio ha sido presentado con variedad de imágenes. La más dominante en este período ha sido la de Santo Soldado. Esta imagen se basa parcialmente en la familia de Ignacio, dentro de la aristocracia menor y guerrera del País Vasco. Unido a esto estaba su formación en la cultura caballeresca de su tiempo, que incluía el entrenamiento en el uso de las armas. Sin olvidar su presencia en Pamplona y su actuación allí. Pero la imagen también se basa en una interpretación de la Compañía de Jesús como cuerpo fundado para luchar espiritualmente con Lutero y los demás Reformadores del siglo XVI. A pesar de que esta interpretación puede ser inexacta, ha perdurado y fue aceptada en general por los círculos tanto católicos como protestantes.

La segunda imagen más dominante es la de Ignacio como místico. La generalidad de esta imagen es bastante reciente, a partir de la mitad del siglo XX. Pero hoy es ciertamente la que predomina. Ignacio, el místico ha reemplazado al Ignacio soldado santo. Por razones que están en parte históricamente bien fundadas, y en parte políticamente meramente correctas, las referencias al marco y mentalidad militar de Ignacio son hoy muy raras. Todo lo que Ignacio dijo, hizo o escribió se relaciona, por el contrario, con sus experiencias místicas de Manresa, de La Storta o de Roma. De ahí nace el interés que domina hoy por su Autobiografía y su Diario Espiritual.

Teología de la Historia ¹

Uno de los filones más interesantes y fructíferos en la teología y espiritualidad contemporáneas es la historia como fuente o vehículo de la revelación. Ya se trate de la historia, que nos dice mucho del Antiguo Testamento, o de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, o de historias más posteriores de mujeres y hombres creyentes, que han ido acumulando tanto de la tradición cristiana - los contemporáneos que buscan a Dios encuentran en este campo una forma viva, importante y experimental de aprender algo de la interacción misteriosa de Dios con su pueblo. Los relatos tienen la capacidad de iluminar e instruir, no por comunicar la verdad de una manera abstracta o puramente racional, sino invitando al que las oye a formar parte imaginativamente de las historias de otros, ya sean individuos o pueblos. Esto hace resurgir la propia historia del oyente, a través de similitudes y contrastes, y le hace experimentar las resonancias de goces y penas.

Autobiografía Espiritual

Una consecuencia de ello es el creciente aprecio del género de literatura que podríamos llamar "Autobiografía Espiritual". Es un epíteto razonable y conveniente, que sin embargo corre el riesgo de verse asociado muy de cerca con las autobiografías "seculares" de políticos, militares, estrellas de cine, etc... Esto puede engendrar confusión, porque mientras que las autobiografías seculares tratan de lo que una persona ha hecho, logrado, dicho, pensado y sentido, la autobiografía espiritual trata preferentemente de lo que Dios ha hecho en la vida del escritor o narrador. El centro primordial de atención es siempre Dios y no tanto el narrador. Naturalmente que las acciones y reacciones están descritas, porque se reconoce y respeta la libertad humana, pero todo esto se presenta e interpreta en relación con la iniciativa de Dios.

Contemplación para Alcanzar el Amor de Dios

Para los que están familiarizados con los Ejercicios Espirituales, estas reflexiones sobre la autobiografía espiritual recuerdan fácilmente la

Contemplación para alcanzar el Amor de Dios, que es el final de los Ejercicios. Allí encontramos a un Dios que derrama sus dones y bendiciones sobre mí, y que desea, en cuanto puede, darse a sí mismo a mí; un Dios que habita en todas las criaturas, incluido yo mismo, es más que hace templo de mí; un Dios que trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas; un Dios que es la fuente de toda humana bondad y virtud, que en algún sentido me hace partícipe de su bondad y virtud (EE 234-237). En términos teológicos se trata de un Dios inmanente, que es reconocido y tratado en la experiencia humana. Es también el Dios Trinitario, de la fe cristiana, cuya inmanencia se manifiesta en la Encarnación del Hijo y en la habitación interna del Espíritu Santo. Y es precisamente esta inmanencia de Dios lo que hace posible la autobiografía espiritual.

Movimiento y Reciprocidad

A partir de su conversión el elemento *movimiento* juega un papel central en la espiritualidad de Ignacio. En Loyola observó cómo los diferentes espíritus le movían, y en esta experiencia aprendió los rudimentos del discernimiento. Cuando más tarde presentó las descripciones gráficas de consolación y desolación, en los Ejercicios Espirituales, (EE 316, 317), el texto, según algunos comentaristas, puede entenderse mejor como movimientos internos hacia Dios (consolación), y movimientos internos apartándose de Dios (desolación).

Pero existió también otro movimiento externo, cuando eligió hacerse peregrino y caminar de un sitio a otro en una búsqueda constante de la voluntad y gloria de Dios. Su movimiento, su viajar, su peregrinar, fue a la vez físico y espiritual. A medida que Ignacio creció en sensibilidad espiritual reconoció que existía otro Movimiento activo, que Dios estaba todo el tiempo acercándose a él, invitándole a sincronizar sus movimientos con los de Dios, para moverse juntos en la danza de la vida. Los buenos danzarines danzan en armonía mutua y tienen un ritmo de movimientos combinados siempre con los de sus compañeros de danza. Es un éxito la reciprocidad de atención, de objetivos, y de ritmo.

En la Autobiografía misma se puede demostrar la orientación central del movimiento al comparar la primera frase del texto y la declaración que se refiere al tiempo en que Ignacio estaba dictando su historia:

“Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra” (Aut. 1).

El hizo una especie de protesta, la cual en sustancia consistía en mostrar la intención y simplicidad con que había narrado estas cosas.... Siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre, y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba (Aut. 99).

La Autobiografía se puede interpretar como una narración de cómo Dios había guiado a Ignacio desde el primer estadio hasta el último, desde la búsqueda de la fama humana hasta la búsqueda de la devoción, desde el gusto por las armas hasta una facilidad creciente para encontrar a Dios. Los compañeros de danza se han movido a un ritmo creciente recíproco hasta una intimidad profunda.

Integración

Sabemos que Ignacio pasó desde un período de penitencia extrema hacia la conciencia gradual de una llamada al apostolado. En Loyola admiraba a San Francisco y a Santo Domingo, y a otros santos apostólicos de la Edad Media, cuyas vidas leyó en el *Flos Sanctorum*. Pero interpretó sus vidas más por los términos de sus grandes hazañas, que él quería emular, que por el atractivo de su celo evangelizador. Este último no cautivó por completo su imaginación al tiempo de su conversión. Solo en la consolación de sus experiencias místicas de Manresa, fue capaz de comprender el lazo vital, más aún la equivalencia, entre la gloria de Dios, el servicio de Dios, y la ayuda al prójimo.

A partir de ese momento ya no sería “sólo” un peregrino, sino un peregrino que estaba siempre buscando las posibilidades de evangelizar. El método elegido, notable por su gran simplicidad, era la conversación espiritual, y la meta última de tales conversaciones era dar los Ejercicios Espirituales². Al deseo de “salvar su alma” se añadió el deseo de “ayudar a las almas”, y los dos deseos nunca más volvieron a separarse. El estilo de vida que a partir de entonces comenzó a practicar Ignacio necesitaba concretar y manifestar esos deseos - no uno ahora y otro después; no uno a expensas del otro; ni siquiera uno subordinado al otro - sino los dos juntos, a la vez, y al mismo tiempo, inseparables.

*Cardoner*³

Después de esta panorámica del primitivo desarrollo de Ignacio, necesitamos detener nuestra vista con más atención en las experiencias místicas de Manresa, y especialmente en la que tuvo lugar a la orilla del Cardoner. La descripción que nos dejó Ignacio de estas experiencias es extremadamente parca. Intenta darnos alguna impresión de cada una de las visiones (Trinidad, creación, Eucaristía, Humanidad de Cristo, y Nuestra Señora), pero para ser sinceros no logra su propósito. Esto se achaca a veces a su falta de capacidad para comunicarse imaginativamente, como lo hizo Santa Teresa de Ávila con tanta facilidad. Pero esa apenas llega a ser una explicación parcial. Más significativo es que el núcleo de cada experiencia era intelectual, y no imaginativo, o incluso afectivo. Necesitamos prestar atención a las frases que usa: “su entendimiento fue elevado a lo alto”, “se le dio a entender”, “vio claramente con su entendimiento”.

Cuando pasamos a la gran ilustración en el Cardoner hay aún menos color imaginativo o afectivo, y un enfoque más directo al entendimiento.

“Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento, y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras, y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas” (Aut 30).

Se puede incluso objetar que el fin primario de Ignacio en este pasaje de la Autobiografía era no tanto el manifestar **lo que** le había sido enseñado, cuanto que **él había sido** enseñado. Al manifestar esto ofrece al lector una defensa de sus elecciones subsiguientes y de su manera de vivir.

Estas experiencias místicas de Ignacio en Manresa no se pueden entender plenamente, si se prescinde del contexto. Son parte del camino del proceso de conversión e iluminación. Son parte integrante de su historia, no separados de ella, ni accidentales en ella.

El texto continúa:

“Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados

sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola”(Aut. 30).

Esta declaración no significa necesariamente que sus experiencias místicas posteriores, en La Storta o en Roma, no fueran más profundas, en términos de intimidad con Dios, pero si significa que el Cardoner sigue siendo inigualado en un sentido didáctico. Fue una parte esencial del proceso de enseñanza por parte de Dios, que le enseñaba como un maestro enseña a un niño⁴.

Un Mito Matizado

Los primitivos compañeros se referían con frecuencia a Manresa y al Cardoner. De entre las citas escogemos una de Nadal:

“Ignacio valoró siempre en mucho este don (i.e. el Cardoner); gracias a él adquirió modestia y humildad profundas; de él nace el resplandor indescriptible, luminoso y ardiente, de su porte. Gustaba de referirse a esa sola gracia y luz, cuando se le preguntaba sobre materias de peso o por alguna razón sobre la manera de vida en la Compañía—como si él hubiera visto en esa ocasión las causas internas y los fundamentos de todas las cosas”⁵.

Gradualmente se creó un mito a cuenta del Cardoner, que afirmaba que Ignacio vio en todos sus detalles la forma futura de la Compañía de Jesús. Nadal mismo no podía posiblemente mantener esa opinión, porque conocía la metodología ignaciana y sus esfuerzos para escribir las Constituciones mucho años después.

Una interpretación más equilibrada sugiere que lo que Ignacio aprendió en el Cardoner fue un conocimiento más profundo del discernimiento, que se convirtió en la piedra de toque para todas sus futuras decisiones. En este sentido él se refería constantemente al Cardoner. Antes de esa visión él se había dado cuenta de los movimientos del alma y se preguntaba qué eran, (como en Loyola), pero no los entendía. Sin embargo, a partir de la visión del Cardoner, tiene una seguridad que no existía antes.

¿Conocimiento Nuevo?

Tal interpretación sin embargo nos ofrece poco fundamento concreto para aceptarla. Esto explica en parte la tendencia a interpretar las palabras de la Autobiografía de Ignacio como indicadoras de que se le dio un conocimiento nuevo, que el contenido de su conocimiento de Dios y del mundo había aumentado. Aunque el texto no excluye esta interpretación, tampoco la exige. Recordemos sus palabras exactas:

“...Entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas” (Aut. 30).

Esto puede significar con toda razón que se le dio una intuición intelectual de realidades, tanto seculares como religiosas, que él ya conocía.

Sugiero que este es el significado más probable.

Si él hubiera recibido conocimientos nuevos no tendría sentido hablar de que “todas estas cosas le parecían nuevas”. Porque hubieran sido nuevas para él. Pero él estaba viendo realidades

la intuición de la interconexión de las verdades, cuyo significado él vio, y que unían materias del espíritu, de la fe, y de los conocimientos seculares

familiares en una nueva luz y con mayor profundidad. Además, puesto que Ignacio habla de la experiencia del Cardoner, inmediatamente después de su descripción de las cinco visiones, es bastante probable que estuviera apuntando a un conocimiento más profundo de la Trinidad, la creación, la Eucaristía, la Humanidad de Cristo, y de Nuestra Señora. Estos no eran hechos nuevos, o verdades nuevas, pero le parecían nuevas en la intuición iluminadora e intuitiva que le fue dada.

Interconexión

Cualquiera de las dos interpretaciones (i.e. que el contenido de la visión era nuevo, o que no había contenido nuevo), nos permite sugerir que una parte importante de la experiencia fue la intuición de la interconexión de las verdades, cuyo significado él vio, y que unían materias

del espíritu, de la fe, y de los conocimientos seculares. Esta interconexión puede muy bien corresponderse con la frase de Nadal: “causas internas y fundamentos de las cosas”. Puede también explicar hasta cierto grado cómo la experiencia del Cardoner pudo llegar a ser la piedra de toque del futuro discernimiento y toma de decisiones ⁶.

La Inquisición Española

Hasta aquí hemos reflexionado sobre el Cardoner y sobre sus otras experiencias místicas en Manresa, desde el punto de vista de Ignacio. Pero sabemos que, después de su vuelta de Jerusalén, cuando comenzó a estudiar y a ocuparse en el apostolado seglar en Barcelona, Salamanca y Alcalá de Henares, atrajo la atención de la Inquisición. Su ministerio, como hemos visto, consistía principalmente en conversaciones espirituales, algunas veces con una persona, otras con grupos. Surgieron suspicacias sobre la ortodoxia de lo que enseñaba, y fue detenido, interrogado, y su conducta investigada. Aunque no fue culpado de falta de ortodoxia, nunca satisfizo plenamente a sus interrogadores, que pusieron trabas a sus ministerios espirituales. Esto le llevó a la decisión de cambiar su residencia primero de Alcalá a Salamanca, y luego de Salamanca a París.

Alumbradismo: el camino de Iluminación ⁷

La Inquisición sospechó que Ignacio era un *alumbrado*, un Iluminado. Debemos decir algo de este movimiento, conocido como *Alumbrados*, porque esta sospecha siguió a Ignacio por dondequiera que iba. Ninguna persona o grupo se denominó *alumbrado*. Se inventó como expresión de burla, abuso, acusación, y lo usaron únicamente los enemigos del movimiento. La mayor parte de nuestros conocimientos sobre la expresión primitiva de *Los Alumbrados* (hacia los 1520s), procede de un edicto de fe promulgado por el Inquisidor General en 1525. Contiene cuarenta y ocho proposiciones, la mayor parte declaraciones atribuidas a los miembros del movimiento, o fragmentos de conversaciones escuchadas por testigos hostiles. El edicto estaba dirigido contra las personas que “se

llaman a si mismos iluminados, abandonados y perfectos (*alumbrados, dexados y perfectos*).

Muchas de las proposiciones del edicto de fe expresan desprecio hacia el culto de los santos, culto a las imágenes, bulas, indulgencias, ayuno, abstinencia y hacia los Mandamientos de la Iglesia. Otras tratan de *dejamiento*, abandono, confianza pasiva en la voluntad divina, un estado en el que no se requería una manera especial de oración, pero que conducía a una condición de perfección, en la cual “el amor de Dios en una persona, era Dios”. Toda clase de actividad era un obstáculo para la presencia divina en el alma. Era un error pedir nada al Todopoderoso, pensar en la humanidad de Cristo, o, por medio de la memoria, recordar a Dios. Estas ideas, especial el abandono pasivo, eran el máximo de la perfección, que llevaban a una certeza fundamentalista, y que tenían por resultado un desprecio agresivo de toda tradición y autoridad ⁸.

¿Fue Ignacio un Alumbrado?

Las fuentes de las sospechas contra Ignacio eran muchas. Cuando llegó a Alcalá, en 1526, trabó amistad con personas distinguidas que fueron más tarde perseguidas por la Inquisición acusadas de ser *alumbrados*. Escogió a una de ellas, el sacerdote portugués, Manuel de Miona, como confesor ⁹. Aparte de esos contactos, Ignacio aparecía como cabeza de un grupo que buscaba dirección espiritual. La mayoría eran mujeres. Aquí también había algunos que estaban relacionados, aunque sólo marginalmente, con *los alumbrados*. Durante las reuniones, algunas de las mujeres jóvenes, padecían ataques curiosos. Algunos sudaban y se desvanecían, otros vomitaban, otros se retorcían en el suelo, gritando que tenían visiones del demonio. ¹⁰ En vista de estos fenómenos la Inquisición no podía ignorar las actividades de Ignacio y dejar de interrogarle sobre sus enseñanzas ¹¹.

Anotación décimo quinta: el tema central

Aunque había muchos temas de la enseñanza y actividad de Ignacio que la Inquisición deseaba investigar, el más central estaba relacionado con la validez de su experiencia interna. Desde lo que experimentó en

Manresa, Ignacio estaba convencido de que Dios se comunicaba directamente con la persona. Después de referirse a sus cinco visiones en Manresa, nos dice en su Autobiografía:

“Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le dieron siempre tanta confirmación de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto” (Aut. 29).

Pero la exposición más clara de este convencimiento se contiene en la décimo quinta anotación de los Ejercicios Espirituales:

“En los tales Ejercicios Espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso, dexé inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor” (EE. 15).

No cabe duda de que esta enseñanza es semejante a la de *los alumbrados*. Lo que salvaba a Ignacio de ser hereje convicto era su negativa a llegar a la conclusión de *los alumbrados*, es decir que por la validez de esa experiencia interna ya no eran necesarios ni el culto ni la disciplina externa. A pesar de, o, como muchos hoy argumentarían, precisamente por, sus experiencias místicas en Manresa y después en La Storta y en Roma, él insistió en la necesidad de permanecer como parte de la iglesia institucional en su realidad encarnada. Él había comprendido las interconexiones de toda la verdad. Las Reglas para sentir con la Iglesia lo prueban, y muchas de ellas reflejan sus experiencias de haber sido tildado de *alumbrado*¹².

Melchor Cano¹³

Las sospechas de *ser alumbrado*, que recayeron sobre Ignacio personalmente desde los años 1520s, se extendieron al correr de los años al libro de los Ejercicios Espirituales, y posteriormente a la misma Compañía de Jesús. Uno de los críticos más significados, y capaces, de lo que ahora llamamos Espiritualidad Ignaciana fue el teólogo dominico, Melchor Cano. Era enemigo implacable de *los alumbrados* y asociaba a Ignacio con ellos. Entre 1556 y 1558 escribió varias cartas, en las cuales afirmaba que la

Compañía era una fuerza herética, cuyos Ejercicios minaban a la Iglesia y al estado. Escribió un tratado con la intención de enviarlo al Papa Paulo IV, que se ha perdido, y no sabemos ni siquiera si el Papa lo recibió. Un documento, encontrado en la British Library, en 1977, y atribuido a Melchor Cano, es casi con certeza la obra perdida. Se la conoce por la primera palabra del título, *Censura* ¹⁴.

Recelos contra los Ejercicios Espirituales

Contiene ataques contra la Compañía de Jesús, contra Ignacio y contra los Ejercicios. En primer lugar deplora el hecho de que ofrezcan a todos la misma espiritualidad contemplativa, sin tener en cuenta las diferencias de carácter y de vocación. Cano no creía que era posible combinar las vidas activa y contemplativa, y temía que las personas que lo intentasen podrían ser negligentes en los trabajos propios de su vocación. Este había sido un error de *los alumbrados*. Algunos de los cuales llevados de su entusiasmo abandonaban las responsabilidades de sus hogares, de su trabajo y de su familia. Cano temía que los mismos desastres podían ocurrir por causa de los Ejercicios.

En segundo lugar, Cano no aprobaba la importancia que, según él, los Ejercicios concedían a la experiencia espiritual

afectiva. Se da a entender a la persona que los hace, escribe, que durante el retiro experimentará la obra de la gracia en su alma y le serán concedidas consolaciones: hacer una tal promesa es presunción, un intento de forzar la mano de Dios ¹⁵.

En tercer lugar, Cano criticaba en los Ejercicios lo que él consideraba fomentar la indiferencia, como medio de discernir la voluntad de Dios. En general según su opinión la Compañía se equivocaba al conceder excesiva y deformada importancia a la conformidad con la voluntad de Dios, una actitud que se parecía a la de *los alumbrados*. Esto, según él, provocaba naturalmente dificultades para la elección. Y con referencia al consejo de

Ignacio escogió convivir con la tensión entre aceptar la validez de su experiencia interna y la autoridad de la Iglesia

dejar que Dios obre directamente en el alma, lo denomina *una cláusula no muy sana*. Él mantenía que esta manera de discernir la voluntad de Dios quitaba respeto a la razón, a la doctrina y a la autoridad.

Diferencias y Similitudes

Sería muy fácil centrarse en las exageraciones de Cano, y de esa forma anular su crítica por no ser verdadera y ser consiguientemente irrelevante. Ignacio nunca fue *alumbrado*, ni los Ejercicios promueven esa doctrina. Las sentencias de varios tribunales lo confirmaron. Es cierto que enseñó la oración mental (que llamó meditación y contemplación), pero contrariamente a *los alumbrados* nunca se opuso a la oración vocal (de hecho la recomendó). Lejos de ser crítico con referencia a la dimensión externa del culto cristiano, Ignacio no solamente tomaba parte en él y sentía devoción en él, sino que lo defendió frente a los críticos, como vemos en las Reglas para Sentir con la Iglesia. Es más, el lugar central que concede a la Pasión en los Ejercicios Espirituales es totalmente opuesto a la condenación por *los alumbrados* de la devoción española contemporánea hacia la Pasión.

Sin embargo, Ignacio y *los alumbrados* participaban de algunas creencias y deseos comunes. Podemos citar tres, probablemente los más significativos.

En primer lugar, ambos estaban convencidos de la posibilidad de combinar contemplación y acción. La consecuencia es que consideraban que la enseñanza de la oración estaba abierta a todos, y no restringida a la vida religiosa.

En segundo lugar, ambos manifestaban su confianza en la posibilidad y deseo de una experiencia afectiva del amor de Dios. Esto era parte de su convicción común de la validez de la experiencia espiritual interna.

En tercer lugar, ambos creían en la posibilidad y deseo de la dirección divina, incluso en las decisiones de la vida ordinaria¹⁶.

Diario Espiritual

Aunque Cano había tratado con Ignacio y conocía el texto de los Ejercicios Espirituales (poseía un ejemplar anotado), no tuvo acceso a lo que conocemos como Diario Espiritual de Ignacio. ¿Hubiera el Diario cambiado sus puntos de vista sobre Ignacio, o lo habría confirmado en sus sospechas? Recordemos este documento y sus antecedentes.

En 1541 los primeros compañeros confiaron la redacción de las Constituciones de su orden, recientemente aprobada, a Ignacio y Juan Coduri. Este último murió a los pocos meses, y dejó sólo a Ignacio con esta ingente tarea. En el mismo año había sido elegido primer Superior General, y el período de 1541 al 1544 resultaría un tiempo de rápida expansión de la Compañía. Aparte del trabajo administrativo, que conllevaba gobernar la Compañía, Ignacio eligió ocuparse de lleno en muchos proyectos apostólicos en la misma Roma, y todo ello mientras su salud estaba seriamente deteriorada. Le quedaba poco tiempo y pocas fuerzas para dedicarse a las Constituciones.

Sin embargo, en 1544, el ritmo de trabajo dejó de ser tan gravoso y la Compañía entró en un período de consolidación. Ignacio dedicó su actividad más intensamente a la redacción de las Constituciones, y comenzó a examinar el tipo de pobreza más apropiado para la Compañía. El punto central era si se podía permitir una renta fija para las sacristías de las iglesias de las Casas Profesas. Él mismo había sido partidario de ello en una deliberación de los primeros compañeros, en 1541, que admitió esa renta. Pero ahora, Ignacio volvió a pensarlo y se inclinaba a excluir esa renta. Así comenzaba un período de discernimiento, durante cuarenta días, desde el 2 de febrero hasta el 12 de marzo.

Cuaderno de Anotaciones sobre el Discernimiento

El llamado Diario Espiritual consiste en dos cuadernos, que han sido llamados con exactitud por Joseph Munitiz “Discernment log-book”¹⁷ (*una especie de Diario de Incidencias*).

En él Ignacio escribe sus experiencias internas durante la oración, en este período. Escribirlo era parte del proceso de discernimiento, de la misma forma que un ejercitante contemporáneo que debe tomar una

decisión sería se puede ayudar escribiendo observaciones o notas similares. Por ello algún conocimiento de los Ejercicios Espirituales, y especialmente del proceso de elección, es necesario para entender el contenido del texto, en especial el del primer cuaderno.

Pero Ignacio comprendió también que algunas de las experiencias que el anotó, algunas de las gracias que él estaba recibiendo en ese tiempo, parecían ofrecer un valor y significado futuro para sí mismo (i. e. valor y significado más allá de este tiempo de lección). Estos pasajes los cercó con una línea y después los copió en dos trozos separados de papel, que también han llegado hasta nosotros.

Pero centrémonos por el momento en la elección. El resultado que Ignacio buscaba no se le dio en una especie de iluminación verdadera, una experiencia del Primer Tiempo en el lenguaje de los Ejercicios. Tenía que encontrar otro camino. Comenzó por tanto su discernimiento escribiendo un documento separado, anotando los pros y contras tal como los veía, en el tema de la pobreza. Guardó esas anotaciones junto a sí durante la oración, durante todo este período. Hay varias referencias a ellas en el texto. Había claramente elegido el uso del “Primer modo de hacer una buena y correcta elección” en el Tercer Tiempo. Pero aunque intentó hacer uso de su poder de razonar mediante una consideración, acompañada de oraciones, de los pros y contras del tema, este método no produjo un resultado satisfactorio para él. Así que terminó volviendo a la iluminación de sus experiencias de consolaciones y desolaciones, o, según su terminología, al Segundo Tiempo para hacer una sana y buena elección.

Las mismas dificultades que encontró Ignacio en su proceso de discernimiento son parte de su valor para nosotros. El tuvo la experiencia de mucha incertidumbre y confusión, incluso en el método que debía usar. No le salvaron sus actuales experiencias místicas de la confusión, que muchos conocen como parte de un proceso de discernimiento. Sin embargo debemos añadir que no muchos serían tan tenaces en insistir en la confirmación, y en ser tan contrarios a dar fin al proceso.

La Dimensión Trinitaria

A pesar de la visión ignaciana de la Trinidad en Manresa, se le da poca parte a la Trinidad en los Ejercicios Espirituales. Una excepción notable es la contemplación de la Encarnación. Aquí la imagen de las Tres Personas,

mirando al mundo y a sus habitantes, no sólo nos sirve de introducción del ejercicio sino que es su contexto esencial.¹⁸ Aparte de esta contemplación la presencia de la Trinidad sólo está implícita en los Ejercicios. Está implícita en cualquier contemplación de Cristo, cuya relación con el Padre es parte integral de su identidad, y que ha recibido la plenitud del Espíritu Santo. Está implícita en la Contemplación para alcanzar Amor, donde la Trinidad no se nombra pero puede deducirse su presencia.

Sin embargo, los Ejercicios son predominantemente Cristocéntricos, mientras que en el Diario la Trinidad ocupa el centro. Hay una discontinuidad, y al mismo tiempo una continuidad, entre la espiritualidad de ambos textos. Y no es que en el Diario surja una nueva espiritualidad, sino que se desarrolla de forma considerable, a partir de las experiencias de los Ejercicios y de Manresa, que son su fundamento. Como parte de esta conciencia Trinitaria desarrollada podemos también notar cómo en el Diario algunas de las visiones más impresionantes son de la Tercera Persona.¹⁹

“...Después un rato adelante coloquendo con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción o lágrimas, me parecía verle o sentirle en claridad espesa o en color de flama ígnea, modo insólito, con todo esto se me asentaba la elección hecha”²⁰.

Munitiz sostiene razonablemente que hay un lazo intrínseco entre la Contemplación para alcanzar Amor y las experiencias Trinitarias de Ignacio en Roma:

“En el Diario, una frase afectiva se refiere a Dios como ‘Dador de Gracias’: en la Contemplación se intuye una referencia general a los tesoros que esas palabras significan, El don es el mismo Dador, un Dador que está a la vez presente y activo en el don, un Dador que es infinito en el número y variedad de sus dones, hasta tal punto que, no es un don lo que da, sino a si mismo, el Dador. Aquí en esta noción de “dar”, de “comunicar”, que para Ignacio es la quintaesencia del amor, se puede encontrar la semilla, oculta y en expectativa, de las revelaciones Trinitarias.”²¹

Volver a Cano

Para nuestro objetivo actual podemos dejar de lado las repercusiones fisiológicas de las experiencias místicas de Ignacio, tales como lágrimas, ardores, *loquela*, etc...La tradición mística cristiana siempre ha estimado

esos fenómenos como de importancia secundaria. En lugar de pararnos en ellos, volvamos a Melchor Cano, y a las preguntas que antes nos hacíamos. ¿Hubiera variado su opinión de Ignacio si hubiera tenido acceso al Diario Espiritual? Parece más probable que habría descubierto restos de *alumbrados* en sus páginas. La creencia básica de que Ignacio participaba de las ideas de los *alumbrados* está de nuevo presente.

En primer lugar, la posibilidad de combinar contemplación y acción. Ignacio vivía una vida del todo ocupada durante las semanas que dedicó al proceso de discernimiento. Aunque en el Diario se refiere principalmente a sus experiencias de oración, también cita hechos que ocurrían fuera de los tiempos dedicados expresamente a la oración. Dios se le manifestaba en las circunstancias más corrientes. Es más, en el mismo discernimiento, y mientras tomaba su comida de mediodía, recibe él las consolaciones finales decisivas.

En segundo lugar, el Diario está rebosante de confianza en la experiencia, afectiva e incluso sensible, del amor de Dios.

En tercer lugar, el Diario expresa la convicción de Ignacio de que Dios puede guiar, y lo hace, al cristiano, en las decisiones corrientes de la vida. Reconocemos que el tema de la pobreza en la Compañía no era exactamente ordinario, pero está claro que Ignacio era siempre consciente de la intimidad de la presencia de Dios y de su ayuda en todas las circunstancias, aunque fueran mundanas.

Cano hubiera encontrado en estas ideas una confirmación más de que Ignacio era un *alumbrado*.

Los Ejercicios y el Diario

La relación entre los Ejercicios y el Diario es recíproca. Hemos visto cómo el Diario presupone los Ejercicios. Me atrevo a sugerir que los Ejercicios necesitan el Diario para poderlos interpretar con más profundidad y para desarrollar sus posibilidades. Por ejemplo, si aceptamos que la espiritualidad del Diario va más allá de la de los Ejercicios, ¿Cómo afecta eso a nuestra manera de dar los Ejercicios? Si aceptamos que hay un cambio desde Cristo como figura dominante en los Ejercicios a la Trinidad como foco central del Diario, ¿Quiere eso decir que nosotros podríamos, o quizás deberíamos, acentuar más el aspecto Trinitario en nuestra presentación de los Ejercicios? ¿Que deberíamos hacer más explícito lo ya está implícito en los Ejercicios?

Si no reconocemos el desarrollo en la propia vida de Ignacio, ¿nos exponemos a silenciar lo que deberíamos exponer? Estoy pensando expresamente en los ejercitantes que ya tienen suficiente experiencia de la vida espiritual.

Misticismo y Progresión

La actitud de cada persona sobre este tema puede considerarse influenciada por sus puntos de vista sobre otros amplios temas, tales como la naturaleza de la mística, y de la mística cristiana en particular, sobre si la mística está al alcance de todos, sobre si la mística puede enseñarse o incluso cultivarse. Aunque pretendamos excluir por completo el término “mística”, la opinión propia puede estar unida con un conocimiento del progreso de la vida espiritual, con su relación con otros géneros de crecimiento, y especialmente con el punto de vista que tengamos sobre el objetivo de ese progreso.

El paradigma clásico de ese crecimiento, como un camino a través de la vía purgativa, la iluminativa y la unión, se refleja en los mismos Ejercicios. Este paradigma encierra mucha sabiduría si se le trata razonablemente con flexibilidad. En sus orígenes neo-platónicos se dirigía a una unión intelectual, cima de la contemplación. Al asumir la teoría, la tradición cristiana fue capaz de aplicarla a la unión afectiva (como en las tradiciones cisterciense y franciscana), y a la unión como finalidad, o unión de voluntades (como muchos interpretan la tradición ignaciana). ²²

Desde una perspectiva teológica no hay duda de que nuestro destino es la unión con el Dios Trinitario. Pero no es tan fácil responder al problema del desarrollo o crecimiento. ¿Es necesaria la conciencia de nuestro progreso cada vez más profundo hacia el interior de la Órbita Trinitaria, para nuestro aumento de la relación con Dios? ¿Es suficiente mantener nuestra atención en la persona de Cristo para fomentar una espiritualidad Cristocéntrica ,

Ignacio era siempre consciente de la intimidad de la presencia de Dios y de su ayuda en todas las circunstancias, aunque fueran mundanas

creyendo que esto bastará para abrirnos, nosotros y otros, a ulteriores movimientos de la gracia? Recordamos las palabras de Jesús a Felipe, “Quien me ve a mí ha visto al Padre” (J. 14:9). ¿O es que necesitamos ser más explícitos al presentar la vida de la Trinidad, como centro emergente de nuestra oración y de nuestra vida? ²³

La Actitud de Ignacio

Una de las dificultades que encuentro al presentar esta última posición es la actitud del mismo Ignacio. No me estoy refiriendo solamente a la ausencia de una explícita dimensión Trinitaria en los Ejercicios Espirituales, sino también a su reticencia al hablar de su propia oración o de la oración en general. Muchos han hecho notar la escasez de doctrina sobre la oración en las Constituciones. Ignacio fija su atención en las condiciones para una vida de oración, tales como mortificación, humildad, pureza de intención, y obediencia, pero dice poco o nada sobre la oración misma.

Lo que me intriga es que Ignacio, como vemos en las páginas de su Diario Espiritual, estaba recibiendo dones profundamente místicos, la mayor parte de género Trinitario, durante sus años en Roma. Y sin embargo no volvió a redactar los Ejercicios de nuevo, a la luz de estas experiencias, como podía haberlo hecho. Parece que estaba convencido de que mientras sus primitivas experiencias, en particular las de Manresa, podían ayudar a otros, las de Roma eran sólo para sí mismo. Quizá tuviera razón, pero me pregunto cuáles eran los motivos de esa decisión. Otros místicos, como sus casi contemporáneos Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, invitaban a los demás a aspirar al modo de unión que ellos habían alcanzado. Juan, como sabemos, entregó primero un plano del Monte Sión, indicando el camino hacia la unión con Dios. Ignacio, por otra parte, no parece hacer extendido esa invitación. Todo lo más que hace es indicar los comienzos de su propio camino. Hay una reticencia notable sobre sus propias experiencias. Su misma Autobiografía termina con su llegada a Roma.

El silencio de Ignacio no lo hace suyo Nadal. Hablando a jesuitas dice:

“Sabemos que el Padre Ignacio recibió de Dios la gracia singular de gozar libremente en la contemplación de la Trinidad y recrearse en ella. Un

día la gracia le llevaba a contemplar a toda la Trinidad, a dejarse atraer por ella y permanecer unido a ella con gran devoción y consolación. Otras veces él contemplaba al Padre, en otras al Hijo y al Espíritu Santo. Gozaba de esta contemplación con frecuencia en otras ocasiones, pero especialmente (y era casi su única oración) durante los últimos días de su vida”²⁵.

Nadal continúa describiendo esta oración como un gran privilegio, pero un privilegio que también es había concedido a la Compañía de Jesús, y estaba ligado a la vocación jesuita. Y añade “Por ello situemos la perfección de nuestra oración en la contemplación de la Trinidad”²⁶.

El punto de vista de Nadal aquí, no trata concretamente del dar los Ejercicios, pero añade un reto interesante a posteriores reflexiones sobre este tema.

Traducción: Francisco de Solís S.J

¹ Lo principal de lo que sigue está ya publicado en mi artículo “The Autobiography of St. Ignatius”, *Spirituality*, vol 6, nº 31 (2000) 214-217, y vol. 8, nº 32, (2000), 280-283.

² Véase Thomas H. Clancy, *The Conversational Word of God: A Commentary on the Doctrine of St. Ignatius of Loyola concerning Spiritual Conversation*. St. Louis Institute of Jesuit Sources (1978).

³ Véase el excelente artículo de Leonardo R. Silos, “Cardoner en la vida de San Ignacio de Loyola”, *AHSI*, vol. 33, (1964), 3-43.

⁴ “En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quien le enseñase, o por firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente él juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba de esta manera” (Aut. 27).

⁵ Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu, Dialogus Secundus*, MHSI, vol 90, 612.

⁶ Nuestras dificultades para tomar decisiones surgen con frecuencia de nuestra falta de conciencia de las conexiones e interrelaciones, tanto entre las realidades humanas y seculares con las cuales nos relacionamos, como entre esas realidades humanas y las realidades divinas, que se nos comunican por la fe. Necesitamos el don del discernimiento, que Ignacio recibió, para ver las interconexiones entre situaciones y decisiones.

Fue también este sentido de las interconexiones lo que dio a Ignacio gran libertad frente a las ciencias humanas, sin destruirlas ni canonizarlas, sino considerándolas

en sus relaciones con la verdad revelada, viendo en ambas diferentes aspectos de una misma Verdad. Fue este mismo sentido de las interconexiones lo que permitió el surgir del apostolado de la educación en la primitiva Compañía de Jesús, aunque este apostolado se apartaba del ideal de movilidad de la original visión de Ignacio.

⁷ Véase Alistair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: The Alumbados*. Toronto. University of Toronto Press, 1992.

⁸ Aunque esta descripción de *Los Alumbados* está matizada por la hostilidad de sus oponentes y basada en gran parte en conversaciones escuchadas, de hecho estas acusaciones estaban en el ambiente y fue inevitable que la Inquisición se alarmase. No es una sorpresa que los *alumbados* fueran sospechosos de Luteranismo y Erasmismo. Estos dos movimientos eran con frecuencia confundidos en este período tanto en la mente popular como en la Inquisición. Los tres movimientos tienen en común es una llamada a la validez de la experiencia interna. En este terreno la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia ha sido siempre poco definida.

⁹ Miona huyó de España en 1530, fue confesor de Ignacio por segunda vez en París, y más tarde entró en la Compañía de Jesús.

¹⁰ También conviene recordar la manera excéntrica de vestir de Ignacio y de sus cuatro jóvenes compañeros—largo hábito gris con capucha del mismo color.

¹¹ En noviembre de 1526, Alonso Mejía, como inquisidor de la Universidad de Alcalá, comenzó una investigación. Esta fue la primera de varias—Alcalá, Salamanca, París y Roma.

¹² Ignacio escogió convivir con la tensión entre aceptar la validez de su experiencia interna y la autoridad de la Iglesia. Como en todas las situaciones semejantes es más dificultoso mantener esta tensión con ambos elementos que elegir simplemente uno de ellos. Ignacio no solamente no cuadraba dentro de los *alumbados*, pero ni siquiera tenía inquietos deseos hacia el tipo de iglesia espiritual que soñaban algunos de los Reformadores. Por otra parte él no limitaba la acción de Dios en el mundo a los sacramentos y a la enseñanza oficial de la Iglesia, sino que mantenía la realidad de una comunicación profunda y personal única, entre Dios y cada persona. Esta visión unificada está en el corazón de la espiritualidad ignaciana.

¹³ Véase Terence O'Reilly, "Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola", en Juan Plazaola, editor, *"Ignacio de Loyola y su tiempo"*, Congreso Internacional de Historia, 9-13 de septiembre 1991. Bilbao, Mensajero, Universidad de Deusto, 1992.

¹⁴ El título completo es: "Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas".

¹⁵ También afirma que los que hacen los Ejercicios reciben el consejo de expresar en palabras las gracias afectivas que han recibido, y de esta forma ayudar a los demás. Esto quiere decir que en la práctica, durante las meditaciones no sólo se están alimentando a si mismos, sino que también preparan alimento para los demás, y esa actividad debe por fuerza dejar a sus propias almas insatisfechas.

¹⁶ Las conclusiones que sacaron desde este último punto en relación con la autoridad fueron ciertamente diferentes (los *alumbados* rechazarla, San Ignacio abrazarla), pero este es otro tema. Ignacio tenía igual respeto y reverencia hacia sus propias, (y

las de otros), experiencias religiosas, como hacia la tradición y autoridad. Para él la experiencia y la autoridad no eran fuentes **alternativas** de conocimiento, sabiduría e incluso revelación. Eran fuentes **complementarias** que debían preservarse juntas en una tensión sana y creativa, aunque algunas veces fuese dolorosa.

¹⁷ “Resulta enseguida claro que el Diario Espiritual consiste en hojas donde Ignacio ha anotado concretamente esas ‘consolaciones y desolaciones’, el proceso día a día de los diversos ‘espíritus’. Es esencialmente un cuaderno de anotaciones, para guardarlo durante un período de tiempo relativamente corto, (a diferencia de un diario normal), y contiene referencias sólo a lo que se entiende bajo ese título”. Joseph A. Munitiz, *Inigo: Discernment Log-Book: The Spiritual Diary of Saint Ignatius Loyola*. London: Inigo Enterprises, 1988, Introduction, 8.

¹⁸ Se puede argumentar que la presencia explícita de la Trinidad aquí es esencial para dar suelta a la fuerza y a la dinámica de la Segunda Semana en su conjunto.

¹⁹ La ausencia del Espíritu Santo en las páginas de los Ejercicios Espirituales se ha comentado con frecuencia y se ha explicado de maneras diversas, (p. ej. por miedo a la Inquisición). Hay sólo cinco referencias escuetas en los Misterios de la Vida de Cristo (EE 263, 273, 304,307,312), donde no se puede omitir sin censurar los Evangelios—y en una de la Reglas para Sentir con la Iglesia.

²⁰ Diario Espiritual, 11 de febrero de 1544, 14.

²¹ Munitiz, *Log-Book*, Introducción, 13.

²² La Progresión Espiritual se presenta frecuentemente como un movimiento desde la actividad a la pasividad, desde lo complejo a lo simple, desde la palabra al silencio. Sin embargo este problema no es insuperable, y no es el tema que me ocupa ahora. Mi tema tiene relación con la importancia para nosotros del camino místico de Ignacio, y lo que puede significar para nuestra manera de dar los Ejercicios.

²³ Esto puede suponer contemplar la Trinidad en sus relaciones internas, y también en su actividad creativa.

²⁴ Recordamos la historia bien conocida que nos narra Luis Gonzalves da Camara: “Cuando el Padre habla de la oración, siempre parece que da por supuesto que las pasiones han sido completamente sometidas y mortificadas, y es lo que él tiene en mayor estima. Recuerdo que una vez, cuando yo estaba hablando de un buen religioso, a quien yo conocía, y dije que era un hombre de mucha oración, el Padre cambió mi expresión y dijo: “Es un hombre de mucha mortificación”

²⁵ Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu. In Examen Annotationes*. MHSI, vol 90, 162.

²⁶ Ibid. 163.