FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA ESPIRITUAL

LA MIRADA EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE SAN IGNACIO DE LOYOLA A TRAVÉS DE LA *AUTOBIOGRAFÍA*: UN CAMINO DEL ENCUENTRO

Presentado por:
JORGE EDUARDO TOVAR PÉREZ, SJ

Dirigido por:
PROF. DR. JAVIER CÍA BLASCO, SJ

MADRID
2025

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL

LA MIRADA EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE SAN IGNACIO DE LOYOLA A TRAVÉS DE LA *AUTOBIOGRAFÍA*: UN CAMINO DEL ENCUENTRO

Autor: JORGE EDUARDO TOVAR PÉREZ, SJ

Visto bueno del director

PROF. DR. JAVIER CÍA BLASCO, SJ

Fdo.

MADRID, MAYO DE 2025

LA MIRADA EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE SAN IGNACIO DE LOYOLA A TRAVÉS DE LA *AUTOBIOGRAFÍA*: UN CAMINO DEL ENCUENTRO

RESUMEN: Este trabajo es una aproximación a la *Autobiografía* de San Ignacio, a través del cambio de mirada, que lo llevó al triple encuentro: con Dios, consigo mismo y con los otros. Se explora el proceso de conversión del santo a lo largo del relato desde esta perspectiva visual: el entendimiento de la voluntad divina personificada en su propio quehacer cotidiano y la clarificación de su misión en el servicio a los demás. El progresivo cambio lo llevó a ver a Dios frente a él en la parábola del maestro que enseña a un niño y le abrió el entendimiento a una forma más plena de ser.

PALABRAS CLAVE: Autobiografía, conversión, vista, mirada, entendimiento.

THE LOOK AT THE SPIRITUAL JOURNEY OF SAINT IGNATIUS OF LOYOLA THROUGH THE AUTOBIOGRAPHY: A PATH OF ENCOUNTER

ABSTRACT: *This work is an approach to the Autobiography of Saint Ignatius, through the change of gaze, which led him to the triple encounter: with God, with himself and with others. The process of the saint's conversion is explored throughout the story from this visual perspective: the understanding of the divine will personified in his own daily life and the clarification of his mission in the service of others. The gradual change led him to see God in front of him in the parable of the schoolmaster teaching a child. This opened his understanding to a plenty way of being.*

KEYWORDS: *Autobiography, conversion, sight, gaze, understanding.*

ÍNDICE

ÍNDICE 1

SIGLAS Y ABREVIATURAS 3

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO 1: UNA MIRADA A LA *AUTOBIOGRAFÍA* DE SAN IGNACIO DE LOYOLA 13

1. Aproximación al texto de la *Autobiografía* 13

1.1. Orígenes del texto: historia y contexto bibliográfico 13

1.2. El contexto histórico y literario 17

1.3. Análisis del texto 22

1.4. Consideraciones narrativas 26

2. Los ojos como modo de acercamiento a Dios 30

2.1. Conceptos generales 30

2.2. Claves de lectura en el proceso de conversión de Ignacio 36

CAPÍTULO 2: DE LA MIRADA HACIA SÍ MISMO AL INICIO DE LA MIRADA PUESTA EN EL OTRO 41

1. *«Martirizarse por su propio gusto»* 41

1.1. El inicio del relato: De la juventud a la adultez [1,1] 42

1.2. De Pamplona a Loyola [1,2–5,2] 44

2. El despertar de Ignacio 49

2.1. El discernimiento en Loyola [5,3–11,1] 49

2.2. De Loyola a Montserrat [11,2–18,2] 56

CAPÍTULO 3: LA ILUMINACIÓN QUE VIENE DE DIOS 69

1. El camino a la iluminación 69

1.1. Un ermitaño en Manresa [18,3–23,2] 69

1.2. La oración como camino espiritual [23,3–27,3] 80

2. Hacia la iluminación del Cardoner 86

2.1. Las cuatro grandes iluminaciones en Manresa [27,4–29,9] 86

2.2. La iluminación del Cardoner [30,1–31,4] 90

2.3. Consecuencias de la iluminación del Cardoner 94

CONCLUSIONES 99

APÉNDICES 103

BIBLIOGRAFÍA 109

ÍNDICE GENERAL 115

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Siglas de fuentes ignacianas

Acta:	*Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. Gonzalez de Camara. Textus originalis et latinus versio Coudreto*, *FN* I, Roma: 1943, 354-507 (66).
AHSI:	*Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma).
FN:	*Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. (4 vols.) *MI*, Roma: 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
IHSI:	*Institutum Historicum Societatis Iesu* (Roma).
MHSI:	*Monumenta Historica Societatis Iesu* (Roma).
MI:	*Monumenta Ignatiana*.
Scripta:	*Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, Societatis Jesu fundatore, tomus primus, MI*, Madrid: 1904, 31-98 (25).
Vita Christi:	SAJONIA, Ludolfo de, *La vida de Cristo*, (2 vols.). En *Monumenta Histórica Societatis Iesu, Nova Series*, MHSI-NS vol. 5 - I y II., Madrid-Roma: U.P. Comillas-IHSI 2010.

Abreviaturas

acp.:	acepción.
Ag:	*Autobiografía*. Prólogo del P. Luis Gonzalez de Camara.
An:	*Autobiografía*. Prólogo del P. Jerónimo Nadal.
Au:	*Autobiografía* de San Ignacio de Loyola.
BAC:	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
CIS:	Centro Ignaziano di Spiritualità (Roma).
Co:	*Constituciones de la Compañía de Jesús*.
colecc.:	colección.
De:	*Diario Espiritual* de San Ignacio de Loyola.

dir.:	director.
EIDES:	*Revista EIDES*. Escuela Ignaciana de Espiritualidad.
ed. / (ed.):	edición / editor.
Ej:	*Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola.
FI:	*Fórmula del Instituto* de la Compañía de Jesús.
GEI:	Grupo de espiritualidad ignaciana.
Ibid*.:*	*ibidem.*
introd.:	introducción.
Man:	*Revista Manresa*.
P.:	Padre.
RAE:	Real Academia Española de la lengua.
sin.:	sinónimo(s).
(trad.):	traductor.
UP Comillas:	Universidad Pontificia Comillas (Madrid).
vol.:	volumen.

Abreviaturas de libros y manuales utilizados

El Peregrino:	RAMBLA BLANCH, Josep M., *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Colecc. Manresa 2, nueva ed. actualizada, Santander-Bilbao-Madrid: Sal Terrae-Mensajero-UP Comillas 2015.
Moverse:	RAMBLA BLANCH, Josep M., *Moverse por el amor. Ignacio de Loyola, su carisma y su legado*, Colecc. Manresa 85, Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2022.
Obras:	LOYOLA, San Ignacio de, *Obras*, I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz Jurado (eds.), Madrid: BAC 1991.
Pilgrim:	CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ (CIS), *The Autobiography of St. Ignatius Loyola. A Pilgrim's Testament. Memoirs of St. Ignatius of Loyola*, CIS, Roma 2024. https://cis-esercizispirituali.net/wp-content/uploads/2024/06/The-Autobiography-of-Saint-Ignatius-EN.pdf

Abreviaturas de diccionarios y obras citadas

Aut:	RAE, *Diccionario de Autoridades*, (6 vols.), Madrid: 1726-1739, (copia digitalizada).
BJ:	*Biblia de Jerusalén. Quinta edición, revisada y aumentada*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2019.
Concord.:	ECHARTE, I. (ed.), Concordancia ignaciana, Colecc. Manresa 16, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1996.
COV.:	COVARRUBIAS, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición príncipe, Madrid: 1611, (copia digitalizada).
DEI	GEI (eds.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, (2 vols.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2007.
DHCJ	O'NEILL, Ch. E. - DOMÍNGUEZ, J. Mª. (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, (4 vols.), Roma-Madrid: IHSI-UP Comillas, 2001.
DLE:	RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.7 en línea], https://dle.rae.es
DPD:	RAE, *Diccionario panhispánico de dudas*, 2.ª ed., [versión provisional en línea], https://www.rae.es/dpd/

INTRODUCCIÓN

- Enfoque

En el presente trabajo se ha estudiado una parte ínfima de la Colección *Monumenta Historica*, en concreto, la correspondiente a la *Monumenta Ignatiana Series Quarta*, donde están los textos de la *Autobiografía* contenidos en dicha colección: 1) el número 25 del año 1904 [1] y 2) el número 66 del año 1943 [2], respectivamente.

En vista de que estas dos ediciones críticas están con los prólogos y notas al pie en latín –a las que se puede añadir la edición de los *Bolandistas*, íntegramente en latín [3]–, para el presente trabajo se ha tomado la edición del P. José Mª Rambla, titulada *El Peregrino* [4], en la colección Manresa [5].

Se procurará hacer una aproximación a la *Autobiografía*, desde un ángulo particular: el de la mirada –física, intelectiva e introspectiva–. Inicialmente se pensó hacer un acercamiento desde los sentidos, pero eso ya sería motivo para una tesis completa. En un afán de acotar el tema se ha procurado puntualizar solo uno de los sentidos –la vista, en este caso– pero en un enfoque que engloba también la mirada del entendimiento.

Por otro lado, al decir "mirada" en el título del presente trabajo, se apela a otros verbos en los que interviene *el sentido de la vista*: *ver, mirar, observar, contemplar*. Del mismo modo, hay otros momentos en que está presente el sentido de la vista, aunque no se mencione explícitamente alguno de los verbos ya enumerados, por ejemplo, cuando Ignacio *visita* o *es*

[1] *Scripta* I, 31-98. En *Monumenta Histórica Societatis Iesu*, MHSI 25. *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, series Quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, Societatis Iesu fundatore, tomus primus*, Madrid: MHSI 1904.

[2] *Fontes Narrativi* FN I, 354-507. En Ibid., MHSI 66, *Monumenta Histórica Societatis Iesu a Patribus eiusdem Societatis edita*, vol. 66. *Monumenta Ignatiana, series Quarta, Scripta de S. Ignatio altera editio ex integro refecta, novo ordine disposita et aucta, tomus I. Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis.* vol. I, Roma: MHSI 1943.

[3] Publicada en el *Acta sanctorum Julii, tomus VII*, Venecia, 1749, 634-654. El texto de la *Autobiografía* se encuentra bajo el título: *Acta antiquissima, a P. Ludovico Consalvo S.I. ex ore sancti excepta & a P. Hannibale Codretto, eiusdem S.I., in Latinum conversa* ("El diario más antiguo, del P. Ludovico Consalvo S.I. tomado de boca del santo y traducido al latín por P. Hannibale Codretto, de la misma S.I."). Es una especie de santoral documentado, el tomo VII corresponde a los santos del mes de julio.

[4] J. M. RAMBLA BLANCH, *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Colecc. Manresa 2, Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2015.

[5] La colección Manresa, editada inicialmente por Mensajero, Bilbao y Sal Terrae, Santander –y últimamente también por la Universidad Pontificia Comillas, Madrid– se dedica a la espiritualidad ignaciana.

visitado, cuando *se encuentra* con otros y, de manera especial, al *leer* y *escribir*. No se pretende tampoco ser tan exhaustivo en el uso de todos y cada uno de estos verbos, sino hacer presente que este texto ignaciano abunda en estos matices y detalles.

Por esta razón, entendiendo con el término "mirada", un rasgo más amplio que el solo *ver* o *mirar*, el título de esta Tesina es: "La mirada en el itinerario espiritual de San Ignacio de Loyola, a través de la *Autobiografía*: un camino del encuentro".

Los dos textos ignacianos más comentados y estudiados son: los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Se ha escogido el texto de la *Autobiografía* como tema de Tesina porque se considera, de modo personal, que esta *obra* –en el sentido en que lo considera la edición de la BAC de las *Obras* de San Ignacio de Loyola [6]– da para mucho más de lo que actualmente se ha revisado y estudiado del texto. Entendiendo así esto último, se coincide con las opiniones de que se debería avanzar hacia una edición crítica de este texto, incorporando los adelantos que se han hecho en estudio ignacianos.

Esta carencia de estudios críticos de la *Autobiografía* no se pretende llenar con el presente trabajo. Éste es solo un pequeño acercamiento al texto desde solo uno de los sentidos del cuerpo, pero hay otros. También puede uno acercarse desde otras perspectivas y ya hay expertos que han ido avanzando en sus respectivos campos de estudio.

Este enfoque, con la evolución de las *miradas* –la *mirada* de Ignacio, en su búsqueda de Dios y su camino de encuentro con los demás al descubrir su propia interioridad, pero también las *miradas* de algunos otros personajes alrededor– puede servir para poner en el centro la figura de Ignacio de Loyola sin caer en los apasionamientos de los extremos.

En ese sentido, una lectura atenta del personaje en este relato, ayuda a entender por qué ha servido de inspiración a muchas personas, y puede seguir haciéndolo. Si Dios pudo cambiar *la mirada* de Ignacio para bien, y también la de sus compañeros, algunos de los cuales, al inicio, tenían reticencias con respecto a su método –los *Ejercicios Espirituales*– o a su ortodoxia –que suponían alejada de la doctrina católica–, también puede hacerlo ahora, con el cristiano de a pie.

De modo que en este trabajo se bosqueja el largo proceso de conversión de Ignacio a través de *la evolución en la mirada*, tanto la física (exterior) como la espiritual (interior) y

[6] Cf. I. DE LOYOLA, *Obras*, Iparraguirre, I., Dalmases, C. y Ruiz Jurado, M. (eds.), Madrid: BAC 1991, 95-177. Esta recopilación contiene una muy buena *Introducción general*.

también se hace una aproximación a la *mirada intelectiva,* especialmente en el episodio de *las grandes iluminaciones*, en Manresa.

- *Hipótesis de trabajo*

La premisa de la que se parte, en la presente tesina, es la siguiente: Ignacio tuvo un largo proceso de conversión –narrado en la *Autobiografía*–, y la manera como se acercó a Dios, a los demás y a sí mismo, fue diferente al inicio que como lo hizo al final; de hecho, al inicio ni siquiera sabía que se estaba acercando a Dios.

Este acercamiento de modo distinto, implica un *cambio de mirada* –física, espiritual e intelectiva– que se puede descubrir en el relato narrado, aunque no se mencione de modo explícito. Ese *cambio de mirada* es lo que permite, posteriormente, que sus compañeros lo consideren como un padre espiritual.

La pregunta que puede ayudar a la investigación es la siguiente: ¿De qué manera se produjo el cambio de mirada de Ignacio en su encuentro con Dios, consigo mismo y con los demás? La acotación de esta pregunta se da en el contexto mismo narrado en la *Autobiografía*, desde Loyola hasta Manresa, es decir, desde los 29 hasta los 31 años de su edad (mayo de 1521 – inicios de 1523).

- *Metodología empleada*

La metodología empleada en el presente trabajo es la del análisis cualitativo literario y espiritual del texto de la *Autobiografía* de San Ignacio de Loyola. Para ello se hace uso del texto traducido por el P. J.M[a] Rambla [7]. La numeración clásica de los párrafos del texto es la de las ediciones críticas y la subdivisión de dichos párrafos es la del P. Rambla [8].

Para confrontar el uso de algunos términos en lengua inglesa se ha empleado la traducción de la *Autobiografía* realizada por el *Centro Ignaziano di Spiritualità* (CIS), en línea [9].

Para el uso específico de términos propios de la espiritualidad ignaciana se ha recurrido al *Diccionario de espiritualidad ignaciana* [10], y en el caso del empleo de dichos términos

[7] Cf. *El Peregrino*, 39-153. En esta edición, los prólogos del P. Nadal y del P. Camara, respectivamente, no están considerados dentro del texto, propiamente dicho, sino como anexos.
[8] Cf. Ibid., 43-153. [*Au* 1,1–101,2].
[9] CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ (CIS), *The Autobiography of St. Ignatius Loyola. A Pilgrim's Testament. Memoirs of St. Ignatius of Loyola*, CIS, Roma 2024. https://cis-esercizispirituali.net/wp-content/uploads/2024/06/The-Autobiography-of-Saint-Ignatius-EN.pdf
[10] GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (eds.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, (2 vols.), Colecc. Manresa 37-38, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2007.

dentro de los textos ignacianos se ha hecho uso de la *Concordancia Ignaciana* [11] . En los casos de definiciones se ha hecho uso de las siguientes obras lexicográficas: El *Diccionario de la lengua española* (DLE) [12], El *Tesoro de la lengua española* [13] y el *Diccionario de autoridades* [14].

Los resaltados en las citas de otros autores son del mismo autor. En los casos en que se haya añadido en el presente trabajo, se indican expresamente.

- *Estructura de los capítulos*

El primer capítulo se divide en dos partes: en la primera de ellas se hace una aproximación al texto de la *Autobiografía*, subdividida en cuatro ítems: los orígenes, el contexto histórico y literario, la estructura del texto y algunas consideraciones narrativas. En la segunda parte se señalan algunos conceptos y claves de lectura que se han tenido presentes en la elaboración del trabajo y algunas otras ideas visuales incluidas en el texto.

Los dos capítulos siguientes abordan la vida de San Ignacio, es decir, el contenido en sí del relato, desde Pamplona, pasando por Loyola y Monserrat, hasta acabar en Manresa.

El segundo capítulo muestra un camino de Íñigo desde la mirada centrada en sí mismo hasta el inicio de la mirada puesta en el otro. Este capítulo se divide en dos partes, la primera de ellas marcada por la herida, subdividida en dos ítems: el primero es una forma de introducción, antes de la herida de Pamplona y en el segundo se trata la herida en sí y luego su convalecencia en Loyola como un pequeño camino de pasión, muerte y resurrección.

A continuación, sigue una segunda parte que trata el camino del despertar de Ignacio, también subdividida en dos ítems: el primero de ellos aborda el discernimiento en Loyola, a raíz de sus lecturas, y el segundo, desde su etapa final en Loyola hasta su salida de Montserrat rumbo a Manresa.

El tercer y último capítulo muestra la iluminación que proviene de Dios. Este capítulo también se divide en dos partes, la primera de ellas muestra el camino a la iluminación que

[11] I. ECHARTE (ed.), *Concordancia ignaciana*, Colecc. Manresa 16, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1996.

[12] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA (RAE), *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.7 en línea], https://dle.rae.es

[13] S.DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición príncipe, copia digitalizada, Madrid: 1611.

[14] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA (RAE), *Diccionario de autoridades*, (6 vols.), copia digitalizada, Madrid: 1726-1739.

Ignacio tuvo en Manresa y se subdivide en dos ítems: el primero hace ver su vivencia como un ermitaño y el segundo, el camino espiritual de oración que lo llevó al despertar.

La segunda parte muestra el camino del peregrino a la iluminación del Cardoner y se subdivide en tres ítems: en el primero se muestra las cuatro grandes iluminaciones en Manresa, en el segundo se hace énfasis en la iluminación del Cardoner, con un pequeño excurso; en el tercero se exploran las consecuencias de esta gran iluminación en la espiritualidad ignaciana, en concreto, en los *Ejercicios Espirituales*.

Tras las conclusiones se ofrecen algunos apéndices. El cuadro de los términos en que se emplea un lenguaje visual en la *Autobiografía* puede ayudar a otras personas interesadas en la espiritualidad ignaciana a completar este pequeño trabajo.

A lo largo del trabajo –especialmente en el capítulo 3– se incluye, en ciertos tramos, un pequeño análisis comparativo con otros textos de los primeros jesuitas sobre San Ignacio, en concreto: la carta de Laínez a Polanco y el Sumario Hispánico de este último. Queda para un trabajo posterior un trabajo comparativo más amplio que incluya, por ejemplo, las pláticas de Nadal o el Memorial de Polanco.

CAPÍTULO 1:
UNA MIRADA A LA *AUTOBIOGRAFÍA* DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

1. Aproximación al texto de la *Autobiografía*

Los textos clásicos de la espiritualidad ignaciana son: la *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y el *Diario Espiritual*. De estos tres últimos, los *Ejercicios Espirituales* son, sin lugar a dudas, el texto más difundido a nivel mundial, con traducciones a casi todos los idiomas; al mismo tiempo, es el texto más practicado no solo por sacerdotes y personas de la vida consagrada, sino también por seglares –incluso de otras religiones, o personas sin ninguna idea de la vida religiosa–.

El segundo texto más conocido es el de la *Autobiografía*, tanto entre jesuitas como en el público en general, sin embargo, no hay estudios de este texto en la cantidad en que hay de los *Ejercicios Espirituales* –el texto más estudiado, con amplia diferencia– o las *Constituciones*, el segundo texto más estudiado –principalmente en el interior de la Compañía de Jesús–. El *Diario Espiritual* y la *Autobiografía* cuentan con menos "popularidad" –por llamarlo de algún modo–.

Un rasgo que distingue a estos cuatro textos es la autoría ya que, mientras que los *Ejercicios Espirituales*, el *Diario Espiritual* y las *Constituciones* son "de puño y letra" de san Ignacio [15], la *Autobiografía* no tiene esa característica. Otros dos rasgos que distinguen a esta última son el género literario y el proceso de redacción, como se verá a continuación.

1.1. Orígenes del texto: historia y contexto bibliográfico

a) Breve historia del relato

La *Autobiografía* de San Ignacio de Loyola es considerada, en la actualidad, como uno de los textos fundamentales para comprender la espiritualidad ignaciana. Sin embargo, pese a no haber sido escrita por el propio Ignacio, este relato lleva su imagen, como si él mismo lo hubiese compuesto. Fue uno de los primeros textos donde quedó narrada buena parte de la vida del propio santo.

[15] Los *Ejercicios* son propiamente de Ignacio, al igual que el *Diario Espiritual*, mientras que en las *Constituciones* hubo colaboración principalmente de Juan Alfonso Polanco.

Esta característica del escrito, de "narrar las cosas del Padre maestro Ignacio", hizo que se conozca al texto, en los primeros años de la Compañía de Jesús, como *Acta Patris Ignatii*. Más tarde se emplearon otros nombres: los *Hechos del padre Ignacio*, *Relato del peregrino*, etc. El nombre en latín no hacía referencia al autor del texto, sino al papel protagónico que desempeñaba el santo fundador en el relato.

Después del entusiasmo de los primeros padres, la narración en sí quedó olvidada, por causas que no han sido aclaradas del todo. El P. Francisco de Borja, tercer prepósito general de la Compañía, ordenó que se recogiesen todos los ejemplares manuscritos del relato que circulaban "de mano en mano" entre los jesuitas y en su lugar se promovió la lectura de la *Vita Ignatii Loiolae*, una biografía completa del padre fundador, elaborada por el P. Pedro de Ribadeneira.

Se podría decir, de modo resumido, que entre las razones por las que el relato –que es materia del presente trabajo– fue relegado a un segundo plano, se tienen las siguientes: la búsqueda de la beatificación y canonización del fundador, para lo cual no ayudaba la brevedad del texto y –con mayor probabilidad– la anotación que el P. Camara puso en el prólogo del texto, que el Padre Ignacio lo había llamado para narrarle *toda su vida, y las travesuras de mancebo claras y distintamente con todas sus circunstancias.*

Esta última afirmación –se hubiese consignado o no los hechos en el relato primitivo y que no figuran en la narración final– podría haber sido la razón principal por la que este relato fue relegado en favor del otro ya mencionado del P. Ribadeneira. Por cierto, también hubo otros relatos que eran menos conocidos que *los Hechos del padre Ignacio*, entre ellos, la *Vida del P. Ignacio escrita por el P. Laínez*, escrita en 1547, y el *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, redactada por el P. Polanco entre 1548 y 1549, por citar solo a los dos más antiguos.

El relato, materia del presente trabajo, fue compilado en dos ocasiones –1553 y 1555– en que el P. Camara estuvo en Roma, por lo que la redacción final es posterior a esta última fecha. Tras la recogida de manuscritos durante el generalato del P. Borja, el texto permaneció olvidado durante unos 180 años hasta 1749 en que se publicó una edición en latín, dentro de la colección *Acta Sanctorum*, correspondiente al mes de julio, pero esta edición es muy poco conocida.

Las ediciones del texto, consideradas las oficiales, son las que se publicaron en la *Monumenta Ignatiana Societatis Iesu*, la primera de ellas en *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, tomus primus*, del año 1904 –es el número 25 de la *Monumenta*–, y la segunda, en

una edición más cuidada, en *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola, tomus I, vol. I,* del año 1943 –el número 66 de la colección–.

Cabe destacar que en los dos casos la narración está titulada en latín como *Acta P. Ignatii*. Entre ambas ediciones se encuentra la edición manual del P. José Mª March, impresa en 1920, íntegramente en castellano, como parte de la serie: *Textos de la Compañía de Jesús*. Es la primera que lleva el título de *Autobiografía,* que es el nombre que se ha popularizado luego y por el que es más ampliamente conocida. Sin embargo, en la colección Manresa, el P. J. Mª Rambla prefirió el nombre simplificado de *El Peregrino*. Esta es la edición que se ha empleado para el presente trabajo.

b) Contexto bibliográfico

A lo largo del trabajo se explicará con mayor abundancia sobre la autoría del relato, el cual, pese a todo, lleva una especie de "firma indeleble" del propio San Ignacio.

Entre los textos que se consideran propios del santo, el de los *Ejercicios Espirituales* ocupa el primer lugar por su antigüedad, puesto que lo empezó a redactar en 1522, durante su estancia en Manresa y lo terminó hacia el año 1541, durante los primeros años de Roma.

El otro texto fundamental de San Ignacio son las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, iniciado por él y sus compañeros en 1541, aunque a la muerte del santo, en 1556, aún no había sido promulgado. Estos dos textos son mencionados de manera expresa al final de la *Autobiografía* –en el número 99–.

Durante el tiempo de elaboración de las *Constituciones*, un tema que preocupó especialmente al fundador fue el de la pobreza y esto lo llevó a poner en oración dicho tema antes de consignarlo en las *Constituciones*. Las mociones personales que iba sintiendo en la oración las dejó registradas por escrito, en una especie de diario que abarca el periodo entre febrero de 1544 y febrero de 1545 y es lo que hoy se conoce como el *Diario Espiritual*.

En ese contexto de las obras de San Ignacio, la *Autobiografía* es como un complemento narrativo de los *Ejercicios Espirituales*, porque aborda el momento vital en que surgió este último texto y también los cambios de mociones interiores –consolaciones y desolaciones– que él fue experimentando, durante su estadía en Manresa, luego en su peregrinación a Tierra Santa, hasta el tiempo en que se dedicó a los estudios –en Barcelona, Alcalá de Henares y París–, momento en que, junto a *los primeros compañeros*, inició la experiencia de un grupo de *amigos en el Señor* –que fue el núcleo de lo que más adelante sería *la Compañía de Jesús*.

La narración de la *Autobiografía*, sin embargo, no aborda de manera directa los momentos significativos de los inicios de la *Compañía* –al contrario, los omite, como si se tratara de temas ya conocidos–, puesto que son hechos conocidos por *los primeros jesuitas*, quienes pueden dar cuenta de los sucesos. En el fondo, es la voz de Ignacio contando los acontecimientos que no pueden ser narrados por *los compañeros*, porque es una experiencia que no la han vivido.

Los inicios de la *Compañía*, en cambio, sí pudieron ser contados por los compañeros, como se muestra en la narración de las *Deliberaciones de los primeros Padres*, del año 1539, cuyo contenido no fue escrito por Ignacio sino por uno de los primeros jesuitas –quizás Antonio Estrada o Jean Codure– y que cuenta el modo que pusieron en práctica como grupo para debatir entre ellos, haciendo oración, y el resultado al que llegaron para responder a la cuestión si debían obedecer a uno de ellos o no.

A partir de entonces, los detalles de las cosas concernientes a la *Compañía de Jesús*, empezaron a ser narradas por los primeros jesuitas, cada cual desde su particular punto de vista; sin embargo, la vida íntima de Ignacio solo pudo conocerla el propio santo fundador y aquellos pocos compañeros que fueron testigos presenciales por haber peregrinado o vivido con él, o aquellos a quienes narró algunos aspectos de su vida.

Ejemplos de esto último son: la primera "biografía" de San Ignacio, escrita por Diego Laínez en 1547, en una carta dirigida a Juan Alfonso de Polanco, que desempeñaba entonces la labor de secretario de Ignacio; y el *Sumario hispánico* de este último jesuita, escrita entre 1548 y 1549. Estos dos escritos son anteriores a los primeros apuntes del P. Camara, de 1553, que condujeron luego a la *Autobiografía* de la que se viene tratando.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que la historia de San Ignacio de Loyola –como la de otros santos y personajes de la historia–, muestra rasgos que pueden impactar: su temple y valentía, su perseverancia al máximo –incluso llegando a la terquedad–, su capacidad de convencimiento, su trato con personas de todo tipo; pero también tiene otros rasgos menos conocidos por el común de la gente y que pueden identificar al lector de manera personal: su cercanía a los necesitados y enfermos, sus ganas de aprender, su voluntad de cambio, su deseo sincero de ayudar a los demás.

Pero también la figura de Ignacio puede despertar pasiones contrarias, algunas de ellas han llegado a ser críticas o cuestionadoras –incluso llegando a lo irracional, sin base histórica o documental–. Precisamente contra esta crítica se inició la publicación de la *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) en 1894, como un modo de apelar a fuentes documentadas

que pusiesen en su verdadero lugar la figura de San Ignacio de Loyola, sus compañeros, sus escritos y los inicios de la *Compañía de Jesús*.

1.2. El contexto histórico y literario

a) El autor

Se dijo más arriba que la *Autobiografía* no lleva en sí la mano de Ignacio, aunque en ese entonces muchos de los textos de un autor eran dictados a un amanuense. Los *Ejercicios Espirituales*, por ejemplo, llevan toda la marca de Ignacio como se señala en la *Autobiografía*: «Él me contestó que los Ejercicios no los había escrito todos de una vez, sino que, algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que también podrían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito...» [16].

De modo que Ignacio es pleno autor de los *Ejercicios*, los cuales los fue anotando en papeles, que una vez, en Salamanca le fueron requeridos: «El bachiller Frías les vino a examinar a cada uno por sí, y el peregrino le dio todos sus papeles, que eran los Ejercicios, para que los examinasen» [17]. El P. Rambla dice de este episodio: «Aquí aparecen por primera vez los *Ejercicios* como un escrito, aunque obviamente todavía en sus primeras fases de redacción. Con todo, estos *Ejercicios* debían ofrecer ya una estructura bastante completa» [18].

La autoría en cuanto al *Diario Espiritual* y las *Constituciones* van de la mano. El *Diario* son las anotaciones espirituales de Ignacio, como el proceso de discernimiento de la pobreza, mientras elaboraba las Constituciones con la ayuda de Polanco, como lo narra S. Thió de Pol: «El *Diario* es el mejor exponente de la manera ignaciana, humano-divina, de trabajar en la composición de las *Constituciones*. También demuestra que, sin la ayuda de Polanco, nunca habría coronado su imponente edificio. En efecto: le costó cuarenta días dilucidar un punto jurídico de la pobreza» [19].

En cambio, la *Autobiografía* no cuenta con esta característica de haber sido escrita por el propio Ignacio –aunque sobre este punto se discutirá a continuación–, pese a que, desde los inicios de la *Compañía de Jesús*, los primeros jesuitas consideraron este texto como obra

[16] *El Peregrino*, 151, [99,2].
[17] Ibid., 107, [67,6].
[18] Ibid., nota 31.
[19] S. THIÓ DE POL, *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, (2da. ed.), Colecc. Manresa, 3. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2021, 23. Énfasis añadidos.

suya. De modo que, para avanzar en el asunto, se debe diferenciar tres tipos de autoría: la experiencial, la conceptual o material y la redaccional.

El puesto de *autor experiencial* le corresponde a Ignacio de Loyola, sin ninguna duda, porque es evidente que él es el protagonista: la mayor parte de la obra habla de un período concreto de su vida, aunque él no la haya dictado ni hubiese sido elaborada por encargo suyo –estos temas merecen mayor análisis–.

En relación con el texto en análisis, la vida de Ignacio se puede dividir en tres etapas: la *primera* corresponde a su infancia y juventud, hasta los 29 años (el 45,7%), desde octubre de 1491 hasta mediados mayo de 1491, con su presencia en Pamplona, y no está narrada en el texto, pese a que el relato propiamente dicho empieza con la famosa frase: «Hasta los 26 años de su edad...» [20] –sobre este tema de la edad se hablará más adelante–.

La *segunda etapa* narra su vida de adulto, desde los 29 hasta los 47 años (el 27,5%), desde mediados de mayo de 1521, cuando se inició la confrontación en Pamplona que culminó con la batalla que le provocó la herida en la pierna, hasta inicios de marzo de 1539, en Roma, y es la única parte que está incluida en el relato.

Con todo, esta parte central de la vida del protagonista no entra en detalles de quién fue este «vasco de nacimiento», sin embargo, una descripción breve de su vida la narra Thió de Pol, empezando de manera poética: «Un hombre de unos treinta años oía misa en Santa María del Mar...», enfatizando la incompletitud de la *Autobiografía*: «En el secreto de confesión quizá ha quedado enterrada la verdadera y completa autobiografía de Ignacio» [21].

Por último, la *tercera etapa* corresponde a su vida de madurez y ancianidad, desde los 47 años hasta su muerte, el 31 de julio de 1556, con casi 65 años (el 26,8% de su existencia), y tampoco está incluida en la narración. Esta desigual distribución del relato en relación con la vida de Ignacio ha llamado la atención a muchos expertos en estudios ignacianos, pero no es el motivo del presente trabajo.

El texto tiene dos prólogos: el del P. Nadal y el del P. Camara. La mayoría de autores pone los dos prólogos antes del relato de la *Autobiografía*, sin embargo, el P. Rambla –cuyo texto se sigue en el presente trabajo–, prefiere mantenerlos aparte, como apéndice.

[20] *El Peregrino*, 43, [1,1]. La edición de los bolandistas, recogida en la parte latina de la MHSI, 43, pone la edad en letras: «Ad annum usque vigesimum sextum...». Cf. FN I, 365.
[21] S. THIÓ DE POL, 19-20.

Por los dos prólogos del texto, se sabe que el *autor conceptual* del texto fue el P. Luis Gonzalez de Camara [22]. En el presente trabajo se utilizará el nombre latinizado Luis Gonzalez de Camara –salvo en los lugares en que otros autores lo mencionan de manera expresa con el nombre portugués o castellanizado–, y de forma abreviada, se referirá a este jesuita como el P. Camara –y no como el P. Gonzalez– porque se trata de un apellido portugués, donde el del padre va al final: «...en todo el ámbito luso-brasileño, como regla más habitual, se considera que el último apellido procede del padre y el penúltimo de la madre» [23].

Este *autor conceptual*, es decir el P. Camara, fue quien, sobre la base de sus notas, hace el bosquejo del texto que tenemos hoy. El P. Nadal, en su prólogo, lo menciona expresamente como autor [24].

Por último, existe un *autor redaccional* anónimo –en concreto, los amanuenses: el castellano y el italiano– que fueron los que escribieron el texto, bajo el dictado del P. Camara. Aquí también se podría incluir al traductor al latín que menciona el P. Nadal [25].

b) El género literario de la Autobiografía

De los estudios que se vienen haciendo sobre este texto, se sabe que no es propiamente una "Autobiografía", porque no es "auto", es decir, que no fue escrita por el propio Ignacio, ni es tampoco una "biografía" en el sentido clásico, por cuanto no narra toda la vida del protagonista.

El texto mismo de la *Autobiografía*, a pesar del nombre que la tradición ha impuesto –con lo que ya se dijo previamente–, contiene mucha información de primera mano de su protagonista que no se puede desechar ni dejarla a un lado.

Sin embargo, aunque se precise también algún estudio comparativo con otras narraciones de la primera hora jesuita sobre la vida de Ignacio como la carta de Laínez a Polanco, el propio *Sumario* del P. Polanco [26], o una selección de las *Pláticas* de Nadal [27], en lo que se

[22] El nombre portugués de este autor es Luis Gonçalves da Câmara.
[23] Cf. J. ROMÁN et al., "Estudios de isonimia en Portugal", *Antropo* 14, (2007): 48. https://www.researchgate.net/publication/43602633_Estudios_de_isonimia_en_Portugal_consideraciones_metodologicas. Consultado el 18 de enero de 2025.
[24] Cf. *El Peregrino*, 215, [*An* 4,3].
[25] Cf. Ibid., [*An* 4,2 y 4,3].
[26] Cf. A. ALBURQUERQUE, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio.* Col. Manresa, 33. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2005.
[27] Cf. J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, M. Lop Sebastià (ed. y trad.) Col. Manresa, 45. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2011.

refiere a la vida del fundador, también se podría incluir en esta corta selección la *Vida del P. Ignacio*, escrita por Ribadeneyra [28].

De estos cuatro primeros textos, el P. Alburquerque incluye en su libro los dos primeros, presentados a doble columna –frente a frente–, ambos documentos: tanto la "Carta de Laínez al secretario Juan Alfonso de Polanco sobre sus recuerdos de San Ignacio y de los primeros tiempos de la Compañía (16 de junio de 1547)" como el "Sumario [del P. Juan Alfonso de Polanco] de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan".

El tercer texto son las *Pláticas* que hizo el P. Nadal en las diversas provincias jesuitas, estaban destinadas a promulgar las Constituciones de la Compañía de Jesús, pero, entre uno y otro tema, hay detalles biográficos de Ignacio. Son de especial importancia las *Pláticas en España*, en 1554, por cuanto son casi contemporáneas al tiempo en que se iban redactando los *Hechos del Padre Ignacio*, nombre primigenio del manuscrito.

A pesar de todo, el P. Cándido de Dalmases le da plena validez: «Se da con toda justicia el nombre de *Autobiografía* al relato de su vida que San Ignacio hizo al P. Luis Gonçalves da Câmara. No es que el Santo escribiese de su propia mano sus memorias; pero la reproducción de sus palabras es tan fiel, que es como si él mismo las hubiese escrito» [29].

Esta última aseveración conviene ponerla un poco en duda, porque no se puede afirmar rigurosamente que "la reproducción de las palabras" de Ignacio es fiel. Parecería que en este punto exagera un poco el P. Dalmases. En todo caso, se tendría que hacer un estudio comparativo con otros textos de factura propiamente ignaciana –como las cartas, por ejemplo– para poder corroborar o negar dicha afirmación.

El problema es que se establece –digamos "sin querer", salvando la proposición del prójimo– una "línea de pensamiento canónica", es decir, sin cuestionamientos: lo que señala el P. Camara se toma como totalmente fidedigno; la introducción del P. Dalmases a la *Autobiografía* casi no ha sido cuestionada.

El P. Rambla, en cambio, señala que «se ha puesto en duda que la calificación de *autobiografía* convenga a *El Peregrino*» [30] y aclara que a pesar de que «el título de

[28] Cf. P. DE RIBADENEYRA, "Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola" *Historias de la Contrarreforma*, E. Rey (Introd. y notas), Madrid: BAC 2009, 35-428. De esta extensa biografía, interesan de manera especial los libros 1 y 2 (pp. 35-160), que son los que se pueden cotejar con la *Autobiografía*.
[29] Cf. "Introducción", *Obras*, 75. Nótese que Dalmases pone el nombre completo de Camara en portugués.
[30] "La *Autobiografía*, un libro singular", *El Peregrino*, 28

Autobiografía ha ido imponiéndose (...) como alternativa a este título (...) encontramos a menudo el también aceptado de *Relato del peregrino*» [31].

c) El contexto histórico

El relato de los *Hechos del padre Ignacio* cuenta solo parte de la vida del fundador de la *Compañía de Jesús*, específicamente desde los 29 [32], hasta los 47 años [33]. En ese periodo de tiempo han sucedido algunos hechos globales que no están consignados en el texto [34]:

– El inicio de la vuelta al mundo (1519) por Fernando de Magallanes, quien murió en la travesía que fue completada (1522) por Juan Sebastián Elcano, un coterráneo de Ignacio.

– En un tiempo de conquistas, se producen dos importantes para el reino de España: la de México, por Hernán Cortés, con la caída de Tenochtitlán (1521), y las del Perú, por Francisco Pizarro, con la captura del inca Atahualpa en Cajamarca (1532).

– Martín Lutero rompe lazos con la Iglesia católica tras la Dieta de Worms (1521). Esto marca la separación formal del protestantismo con respecto al catolicismo [35]. En ese marco del protestantismo y las iglesias "nacionales" se inician: la luterana en Alemania (1521), la anglicana en Inglaterra (1534) y la calvinista en Francia (1536), como las más importantes.

– Ese inicio del protestantismo va asociado a episodios violentos, incluyendo los martirios del obispo John Fischer y del ex canciller Tomás Moro (1535). En ese tiempo también falleció Erasmo de Rotterdam (1536).

---

[31] Ibid.

[32] Cf. "Cronología", *Obras*, LXVI-LXVII. El relato empieza –quitando la referencia a los 26 años, que se explicará luego– en la toma de Pamplona en mayo de 1521. Si Ignacio nació a fines de octubre de 1491, en el momento de la batalla de Pamplona cuenta con 29 años. Sin embargo, Rambla deduce la edad de 30 años de *Au* 30: «...de manera que, en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años...». La narración la empieza Ignacio en 1553 y en ese entonces tiene 61 años, de ahí se deduce que nació en 1491. Rambla asume que la narración se hizo en 1555 y, por tanto, hay un error de datación (Cf. *El Peregrino*, 74, nota 33).

[33] Cf. Ibid., LXXI. Idéntico razonamiento al anterior. Se parte del hecho de que lo último narrado sobre Ignacio es lo referente a la fundación "en Roma de algunas obras pías, como los Catecúmenos, Santa Marta, los Huérfanos, etc." [*Au* 98,11], porque los demás números en *Autobiografía* [99-101] ya son explicaciones de lo que no se logró incluir en el texto. De acuerdo a la *Cronología*, dicha asistencia sucedió en el invierno de 1538-1539 - entre diciembre de 1538 y marzo de 1539, antes de que Ignacio cumpliera los 48 años.

[34] "Cronología", *El Peregrino*, 221-224.

[35] Sin embargo, la mayoría de historiadores coloca el hito del inicio de esta ruptura con la publicación de las 95 tesis en el castillo de Wittenberg el 31 de octubre de 1517.

1.3. Análisis del texto

Antes que nada, conviene indicar que no se emplea el término "libro" al referirse a esta obra ignaciana, en el sentido del objeto físico. En su lugar se utiliza "texto", por cuanto se hace referencia al contenido escrito.

Las primeras copias del relato que, entre los primeros compañeros de Ignacio circularon «de mano en mano» [36], estaban en manuscrito. Ya desde los primeros padres se tuvo una especie de "culto especial" al texto de la *Autobiografía*, al punto de ser considerado como uno de los textos fundacionales de la *Compañía de Jesús*.

Para el P. Nadal, el hecho de tener escrita la narración que hacía Ignacio de su vida «era fundar verdaderamente la Compañía» [37]. Esa "reverencia" al relato se mantuvo durante el gobierno del P. Laínez. En la actualidad ha resurgido un interés por la *Autobiografía* –interés que es, sin embargo, reciente, prácticamente desde el siglo XX –.

a) Origen del texto

Si se atiende a la "confesión" del P. Camara, el relato fue construido en base a las confidencias que le hacía san Ignacio y que luego él ponía por escrito «sin que dijese al padre nada» [38]; es decir, habría sido escrita sin conocimiento del fundador, sin embargo, el P. García de Castro pone en duda que Ignacio no supiera que estaba siendo transcrita su narración [39]. En ese mismo sentido, de acuerdo al testimonio de Nadal, el padre Ignacio sabía que se iba a tomar apuntes de su narración, e incluso antes de hacerlo, pidió que se celebrasen «tres misas por esta intención» [40].

Ya respecto a la narración en sí, el P. Camara señala que su modo de escritura era primero con puntos –se entiende sucintos– de su mano, que luego ampliaba más tarde [41]. Esa ampliación es aclarada por Nadal, quien explica que se hizo la primera parte en castellano y la segunda en italiano, según los escribientes que tenía a su alcance [42].

[36] Cf. J. RAMBLA, "Prólogo del P. Jerónimo Nadal", *El Peregrino*, 214, [*An* 4,1].
[37] Cf. J. RAMBLA, "Prólogo del P. Luis Gonçalves da Câmara", *El Peregrino*, 219, [*Ag* 4,2].
[38] Ibid., [*Ag* 3,3].
[39] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*. Colecc. Manresa, 26. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2001, 323.
[40] Cf. *El Peregrino*, 214, [*An* 3,2].
[41] Cf. Ibid., 219, [*Ag* 3,3].
[42] Cf. Ibid., 214, [*An* 4,2].

Por último, el P. Nadal señala que el traductor al latín fue el P. Aníbal du Coudray y finaliza su testimonio señalando: «Todavía viven los dos, el autor y el traductor» [43]. Esa aclaración no solo da solidez a su narración, sino que permite establecer la fecha en que se realizó dicha traducción: según el P. Rambla, la misma fue realizada «probablemente entre 1559-1561, durante su estancia en el colegio Romano» [44].

Según cuenta el P. Nadal en su Prólogo de la *Autobiografía*, él quería saber: cómo el Señor formó al padre Ignacio desde el inicio de su conversión [45], para tenerlo como un «testamento y enseñanza paterna» [46]. Unas líneas antes, Nadal había señalado que deseaba esa narración «a modo de testamento», de la misma manera como «los santos padres fundadores de alguna institución monástica» lo habían hecho con sus hijos [47]. En un corto párrafo, Nadal menciona dos veces la palabra "testamento", dándole la condición que los jesuitas de los primeros años tenían por este texto.

El texto tuvo un proceso de elaboración aún en vida de Ignacio:

– Empezó con el deseo de sus compañeros cercanos en Roma –Nadal, Polanco, Laínez, etc.– de tener un testimonio de los propios labios del santo, de conservar para los demás jesuitas de las siguientes generaciones dicho proceso de conversión. Al decir "desde el comienzo de su conversión", el P. Nadal, ya está señalando un *proceso de conversión*.

– Convencido de esta necesidad y queriendo dejar un legado a las futuras generaciones de jesuitas, el P. Nadal pidió con insistencia al padre Ignacio que tuviera a bien exponerles dicho camino de conversión para aprovecharlo, y que, si eso no era posible, el ánimo de los compañeros se mantendría, pues sería como si el propio padre lo hubiese escrito [48].En el fondo lo que los compañeros de Ignacio deseaban era tener esa narración que les sirviese como un "reflectir para sacar provecho" en su crecimiento espiritual [49].

– Acogiendo el pedido de sus compañeros, Ignacio decidió narrar su vida «al padre Luis González», quien «escribió parte en español, parte en italiano, según los amanuenses que estaban a su disposición» [50].

---

[43] Cf. Ibid., [*An* 4,3].
[44] Cf. Ibid., 215, nota 6.
[45] Cf. Ibid., 214, [*An* 3,6].
[46] Cf. Ibid., [*An* 2,6].
[47] Cf. Ibid., 213, [*An* 2,2]
[48] Cf. Ibid., 214, [*An* 3,7].
[49] Cf. [*Ej* 108, 114].
[50] Cf. *El peregrino*, 214, [*An* 4,1]. El P. Nadal usa el nombre castellanizado, que es el que se emplea a lo largo del presente trabajo. Cf. *FN* I, 353, el nombre latinizado del autor empleado en *Monumenta Ignatiana* (*MI*).

Tras la muerte del *Padre Ignacio*, durante el gobierno del p. Diego Laínez –es decir, tanto durante su período como Vicario general (ago 1556–1 jul 1558), quien convocó a la I Congregación General, como durante su época de Prepósito general (2 jul 1558–19 ene 1565)–, sucedió lo siguiente:

– El texto escrito por el P. Camara fue "los *Hechos del Padre Ignacio*" [51].

– El P. Nadal añade el detalle de que dicho texto fue traducido al latín por «el padre Aníbal du Coudray, padre muy docto y piadoso» [52]. Rambla señala que dicha traducción la realizó «probablemente entre 1559-1561, durante su estancia en el colegio Romano» [53].

Después de la muerte del padre Laínez, el nuevo general Francisco de Borja – elegido en la II Congregación General como tercer Prepósito General (2 jul 1565–1 oct 1572)–:

– Impulsó el proceso de beatificación y canonización de Ignacio, para ello encargó de manera oficial a Pedro de Ribadeneira que preparase una biografía oficial del fundador [54].

– En ese mismo sentido, mandó que se recogieran todos los ejemplares manuscritos de la *Autobiografía* e incluso prohibió que se leyera y se propagase la misma [55].

El P. Rambla SJ señala que la razón de esta "censura oficial" del relato ignaciano es porque en esos años, tanto el libro de los *Ejercicios Espirituales* como su autor estaban bajo la sospecha inquisitorial de haber sido influenciados por los *alumbrados* [56].

b) Estructura

La división por capítulos se estableció en la edición crítica de la *Monumenta Ignaciana* de 1904, y se mantuvo en la edición de 1943. También se le agregó numerales que facilitan la lectura.

Pero éste no tiene que ser el único criterio "canónico". Otro tipo de división del texto es posible, de hecho, el P. Rambla, en la división de los capítulos "no respeta" –de manera consciente–, la división planteada por la *Monumenta*, además ha añadido subdivisiones a los numerales, muy útiles a la hora de ubicar un párrafo específico.

[51] Cf. Ibid. Así se conocía el relato en sus inicios.
[52] Ibid., 215, [*An* 4,3].
[53] Cf. Ibid., nota 6.
[54] Cf. "Génesis de la *autobiografía*", *El Peregrino*, 21. La obra de Ribadeneyra citada en nota 28.
[55] Cf. Ibid.
[56] Cf. Ibid., 22.

De alguna manera, la subdivisión de los numerales, planteada por el P. Rambla, funciona a la manera de los "versículos" en la Biblia. Permiten una ubicación más precisa y es la que se emplea, por ejemplo, en la *Concordancia ignaciana*.

c) Estilo y lenguaje

El texto de la *Autobiografía* está escrito en un castellano del siglo XVI, que no se puede aseverar que sea por completo el modo de lenguaje que empleaba Ignacio, porque aquí concurren los tres autores de los que ya se habló previamente – el experiencial, el conceptual y el redaccional–.

Es posible que Ignacio fuese más culto de lo que supone la *Autobiografía*: «...como le habían hecho pasar adelante en los estudios con tanta priesa, hallábase muy falto de fundamentos» [57], dado que él, antes de los famosos «26 años de su edad» con el que empieza la narración [58], había vivido en Arévalo, bajo la tutela del contador mayor de Castilla, Juan Velásquez de Cuéllar [59].

El P. Rambla añade: «Permaneció allí, con salidas frecuentes acompañando al contador mayor que también pertenecía al Consejo Real, hasta el año 1517» [60], que es, precisamente, el año que cumplió sus 26 años, según el inicio del relato que se está estudiando.

Los matices de narración habría que atribuirlos de modo indistinto tanto a Ignacio, como a Camara o alguno de sus amanuenses, por lo que no se puede saber de manera precisa cuál es el modismo propio de Ignacio. Por ejemplo, una variante de conjugación de verbos: «dalde,... echaldo,... llevalde» –en lugar de las formas correctas: dadle, echadlo, llevadle– [61], parecen ser modos del hablar de cierta zona de Andalucía, por lo que podrían atribuirse al amanuense español, más que a Camara o a Ignacio.

También son comunes, en partes del relato, ciertas formas de palabras usuales en su tiempo como: «parescer,... pelegrino,... heresía,... vestes» –en lugar de las formas actuales: parecer, peregrino, herejía, vestidos– [62],

Por otro lado, existe el empleo de formas arcaicas del castellano, el cual estaba en construcción en ese tiempo. O bien expresiones venidas del latín, por ejemplo, la palabra

[57] Cf. *El peregrino*, 110 [*Au* 73,3].
[58] Ibid., 43 [*Au* 1,1].
[59] Cf. "El marco histórico", *El Peregrino*, 33.
[60] Cf. Ibid.
[61] Cf. *El peregrino*, 92, [*Au* 53,3.6].
[62] Cf. Ibid., 100, [*Au* 58,3; 59,1-3].

«scilicet» –que el P. José Mª March traduce con la expresión «es a saber» en su versión castellana– [63].

Hay partes narradas donde, de tramo en tramo, se emplea la abreviatura "etc.". No se sabe si es una muletilla propia de Ignacio o de Camara, aunque es probable que sea del primero, porque dichas abreviaturas se ubican en lugares donde los primeros compañeros ya conocían parte de la historia narrada por Ignacio. Es casi como una indicación de Ignacio que de lo demás que no se habla en esas partes reemplazadas por el "etc.", pueden dar cuenta los compañeros. Convendría hacer un estudio más completo de estas y otras expresiones que se repiten.

1.4. Consideraciones narrativas

a) Temas principales

En el relato hay temas que se repiten y pueden servir como una guía de lectura. El P. Rambla, por ejemplo, invita a hacer un seguimiento de la expresión "peregrino" y de manera particular aborda el empleo de las siguientes expresiones o los siguientes término –él los llama *estribillos*–: «se partió», «ayudar a las almas», «*quid agendum*», «las armas de Cristo», «quería encontrar a Dios» [64].

Siguiendo ese mismo método se pueden encontrar otras expresiones repetidas. El caso más claro es la expresión «se determinó» –o sus variantes en conjugación– que el peregrino emplea las veces que quiere dar a entender que tomó una decisión firme o una resolución.

Una forma de lectura novedosa también puede hallarse en las propias notas que el P. Camara pone en el margen del texto aclarando el sentido de lo que ahí se dice. Estas notas no están incluidas dentro de la numeración de párrafos que tienen las distintas ediciones de la *Autobiografía*. Por ejemplo, la BAC los coloca en cuadros al margen, el P. Rambla lo coloca entre paréntesis cuadrados –o corchetes– y hasta hay una edición digital del P. J.J. Bastero, que pone esas indicaciones en pie de página [65].

En este último sentido de las notas al margen, los tres últimos numerales del texto –el 99, 100 y 101– parecen como una nota extendida del propio Camara, más que parte del relato.

---

[63] Cf. Ibid. 57, [*Au* 16,1]. J.M. MARCH, *Autobiografía*, 19.
[64] Cf. "*Peregrino*: Mirada retrospectiva", *El Peregrino*, 157-161.
[65] Cf. J.J. BASTERO, *La Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. https://jesuitaszaragoza.es/wp-content/uploads/2024/01/DIGITAL_JJB-Autobiografia-Ignacio.pdf. Revisado el 27 de febrero de 2025.

Esto sucede quizá porque al final del documento él tenía suficiente espacio en blanco en el cual escribir, lo que no le hizo necesario recurrir a las notas al margen.

La manera de notar esto es que, en esos numerales, el protagonista es Camara y no Ignacio. En concreto estos tres numerales podrían ser considerados como un añadido de su prólogo, más que como parte del relato. De ser así, el relato propio de Ignacio acabaría al final del numeral 98: «Las demás cosas las podrá contar maestro Nadal» [66].

b) Intencionalidad detrás del texto

La obra muestra el camino espiritual de discernimiento de San Ignacio de Loyola. Más que una biografía es un relato espiritual de una parte de la vida del santo. Para García de Castro, en el episodio de *las iluminaciones espirituales* del P. Ignacio y *la ilustración del Cardoner* [67], por ejemplo, hay una intencionalidad en la que podría haber incurrido el P. Camara al narrar el orden de dichas iluminaciones, de acuerdo a la perspectiva que se tome.

Una perspectiva *temporal* señalaría el orden exacto en que ocurrieron los hechos, una *testimonial*, indicaría el orden en que posiblemente los narró Ignacio, y una *intencional*, que es el que le imprimiría el P. Camara a la hora de narrar los hechos, de acuerdo al plan de su obra [68].

Se habla mucho de "la memoria proverbial" del P. Camara, «que recogió las preciosas confesiones ignacianas con escrupulosa fidelidad» [69], sin embargo, para J. García de Castro «la presencia silenciosa de Câmara es más importante de lo que a primera vista pueda parecer»[70].

c) Detalles importantes y omisiones

Este relato sirvió de inspiración a los primeros jesuitas. O'Malley resume que «es importante porque Nadal veía claro que a través de ella [la *Autobiografía*] Ignacio pretendía proporcionar una encarnación del sentido de la *Compañía*» [71]. Del mismo modo, el relato sigue alimentando espiritualmente a los lectores en la actualidad, puesto que el *proceso de*

[66] *El Peregrino*, 149, [98,11].
[67] Cf. Ibid., 71-75, [*Au* 28,1-30,4].
[68] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, 323.
[69] I. IPARRAGUIRRE Y M. RUIZ JURADO, "Introducción General", *Obras.* 4. Conviene cuestionarse –siguiendo el criterio del P. García de Castro, SJ– cómo se puede aseverar que la recopilación del testimonio de Ignacio, hecha por el P. Cámara fue realizada con dicha "escrupulosa fidelidad".
[70] "Introducción: El libro", *El Peregrino*, 24, nota 22.
[71] Cf. Ibid., 26.

conversión de San Ignacio se enmarca dentro de una tradición espiritual de siglos en la historia del cristianismo. Otras congregaciones religiosas también cuentan con los relatos de vida de sus respectivos fundadores. Esa es la verdadera riqueza de la Teología espiritual.

Entre las omisiones más notables del relato está todo lo relacionado con "los primeros compañeros", vale decir, los primeros que conformaron luego la Compañía de Jesús. Porque en todo caso, la narración sí habla de unos "compañeros" temporales, que lo acompañaron en el viaje de peregrinación a Jerusalén.

Posteriormente, a su retorno a Barcelona aparecen unos "primeros compañeros" en España, un grupo que lo siguió desde finales de su etapa en Barcelona: «...y ansí se partió solo para Alcalá, aunque ya tenía algunos compañeros, según creo» [72]. Estos compañeros caminaron a su lado, pero el grupo aparentemente "se disolvió" después de la controversia que tuvieron en Salamanca, donde se le prohibió a Íñigo «...que nunca definiesen: esto es pecado mortal, o esto es pecado venial, si no fuese pasados cuatro años que hubiesen más estudiado» [73].

Íñigo sintió esta sentencia como una mordaza que le impedía ayudar a las almas, por lo que prefirió marcharse a París. Al inicio de su etapa en esta última ciudad también tuvo otros "primeros compañeros" antes del famoso grupo de los siete de Paris. Estos "primeros" eran: el bachiller Castro, Peralta y un vizcaíno llamado Amador [74].

Pero el grupo que, en la espiritualidad ignaciana, son conocidos como los *amigos en el Señor*, que luego conformarían la primera Compañía, son aquellos que hicieron los votos en Montmartre, el 15 de agosto de 1534: Pedro Fabro, Ignacio, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla y Simón Rodrigues. De ellos no se menciona casi nada en la *Autobiografía*, tampoco se habla de estos votos de Montmartre.

A estos siete se les agregaron posteriormente otros tres: Claudio Jayo, Pascasio Broët y Juan Coduri. El grupo de los diez llegó a Italia y participó de las *Deliberaciones de 1539*, que tampoco se menciona en este relato. Estas serían las omisiones más relevantes en cuanto al grupo de *los primeros jesuitas* – según expresión del P. O'Malley–.

Otro punto en discusión son las mencionadas "travesuras de mancebo" de Ignacio, que supuestamente le contó íntegras y con todos sus detalles a Camara, pero que no figuran en el relato. Queda la duda si Camara oyó el relato de Ignacio –casi en confesión– y prefirió no

[72] *El Peregrino*, 95 [56,2].
[73] Ibid., 109 [70,2].
[74] Cf. Ibid., 114 [77,1–78,4].

consignarlo en la narración final, o bien, que sí lo puso por escrito, pero en la censura del tiempo del P. Francisco de Borja –tercer Prepósito general de la Compañía– fue desaparecido el manuscrito original.

La *Autobiografía* es un relato conciso, no una biografía completa, por ello, tampoco aparecen ciertas personas importantes que él conoció en Barcelona y cuya amistad perduró en el tiempo. Con estas personas – la mayoría de ellas, mujeres – Ignacio mantuvo una rica correspondencia, pero sus nombres no están incluidos en el catálogo onomástico del P. Rambla.

d) Necesidad de una edición crítica

Queda pendiente una edición crítica del texto, así, por ejemplo, J. García de Castro señala que la *Autobiografía* necesita una revisión crítica en cuatro puntos: intención, perspectiva de la obra, estructura interna y composición textual [75].

Este mismo autor afirma que en algunos puntos la *Autobiografía* «está necesitada de una revisión crítica», puesto que «la presencia silenciosa de Câmara es más importante de lo que a primera vista pueda parecer»[76].

En la misma línea, J. O'Malley señala los problemas de crítica de esta obra: su comienzo abrupto y el modo de elaboración –por notas que luego serían ampliadas y dictadas a amanuenses en castellano y en italiano que hace que el resultado esté filtrado por las diversas manos por las que pasó– [77].

Por su parte, J. C. Coupeau no solo señala los problemas de la certeza histórica y las limitaciones historiográficas de la *Autobiografía* [78], sino que hace énfasis en un problema adicional a propósito del mismo relato: el que algunos autores de la última década –quizá impactados por la inmensa cantidad de información de las fuentes, que aún no han sido publicadas en trabajos actuales– se muestren excesivamente desconfiados no solo de la *Autobiografía* en sí, sino incluso de la propia historiografía ignaciana [79].

---

[75] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *Polanco, el humanismo de los Jesuitas (Burgos 1517 - Roma 1576)*, Colecc. Manresa 48, Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas 2012, 291.

[76] "Introducción: El libro", *El Peregrino*, 24, nota 22.

[77] J. W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Trad. Juan Antonio Moreno, Colecc. Manresa 14, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1993, 25.

[78] J. C. COUPEAU, "Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019)", www.ignaziana.org, n° 29, (2020): 21. Consultado el 06 de febrero de 2025.

[79] Cf. Ibid., 10-12. Se menciona en el artículo a cuatro autores en concreto: Guido Mongini, Gil Ambrona, Enrique García Hernán y Esther Jiménez Pablo.

2. Los ojos como modo de acercamiento a Dios

2.1. Conceptos generales

En el presente trabajo se pretende hacer una lectura de la *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, desde la mirada de Dios [80], –especialmente en la segunda parte de este primer capítulo–, pero, principalmente, desde la triple mirada de Ignacio: a Dios, a sí mismo y a los demás, y el consiguiente cambio en dicha mirada a lo largo del texto narrado de la *Autobiografía* –en los siguientes dos capítulos del presente trabajo–.

- *El ojo*

En el sentido que se emplea en el presente trabajo, el *Diccionario de la lengua española* (DLE), afirma escuetamente que el ojo es el órgano de la vista, no dando otra acepción [81]. El *Diccionario de autoridades* es un poco más amplio en su primera acepción [82].

Una explicación más amplia del uso del sentido de la vista y su órgano vital, pero en relación con el lenguaje espiritual lo expresa López Hortelano:

> En la poética de lo *imaginal*, la visibilidad juega un papel crucial, porque conduce hacia la comunicación divina (*per visibilia ad invisibilia*), y su órgano es el ojo; un ojo interior al que la tradición teológica y espiritual ha denominado de diferentes maneras (*oculus fidei, oculus cordis, oculus mentis*). En la espiritualidad ignaciana, el ojo de la imaginación, la vista imaginativa, se suma a esta tradición *imaginal*, de tráfico espiritual entre unas figuras y otras y sus correspondientes textos, ofreciendo una arquitectura visionaria que se ejerce desde el interior del sujeto, desde su *imitatio Christi* hasta en su seguimiento [83].

[80] Entendida como genitivo posesivo. Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "Alcanzados por las fuentes: ¿por qué? ¿cómo?", nota 4, *Manresa* 81, (2009): 313. El autor aclara la explicación sobre los usos del "de" en la expresión "experiencia de Dios".

[81] DLE, s.v. "ojo" (acp. 2): «Órgano de la vista en el ser humano y en los animales".

[82] *Aut*, s.v. "ojo" (acp. 1). «Órgano por donde el animal recibe las eſpecies de la viſta, y por donde explica ſus afectos. Es una de las partes de la cabeza, y ſe compone de ſeis túnicas, de tres humóres y tres nervios, por los quales pende del celebro. Tiene también artérias, venas y vaſos. Son dos y ſe mueven con gran prontitud, y tiene cada uno ſu párpado, aſsí para ſu reſguardo, como para cubrirſe, por ſer la parte más delicada del cuerpo. Viene del Latino *Oculus*, que ſignifica lo miſmo».

[83] E. LÓPEZ HORTELANO, *«Imaginando...» (Ej 53). Sobre el ojo de la imaginación ignaciana.* Colecc. Manresa, 74. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas 2020, 21.

En los textos ignacianos, clave para la identidad de la Compañía de Jesús, aparecerá el uso metafórico de los *ojos*, al inicio de la *Fórmula del Instituto* –según se verá luego–. Con similar acepción, en la *Autobiografía*, la mención a los órganos de los *ojos*, no necesariamente se refiere al órgano físico, al globo ocular, sino que tiene sentido metafórico.

La primera vez que se utiliza este término es al narrar la diversidad de pensamientos que le sucedían a Ignacio cuando *reflexionaba* lo que había leído o cuando *pensaba* en lo que haría después de su convalecencia, es decir, el uso del término está ligado a la actividad del *pensamiento*, el cual le traía un cierto deleite, pero los efectos a largo plazo eran distintos.

En el texto, el narrador hace notar que, de la reflexión de la lectura de los libros le venían un tipo de sensaciones y de los pensamientos de sus planes a futuro como caballero, le venían otras sensaciones, totalmente contrarias. Describe dichas sensaciones, como un cierto poso que le quedaba tras sus reflexiones, del siguiente modo: de los pensamientos sobre sus futuras actividades «hallábase seco y descontento» y después de las lecturas «quedaba contento y alegre». En los *Ejercicios Espirituales* denominará a estas dos sensaciones como desolaciones y consolaciones, respectivamente [84].

Retornando al hilo de la narración sobre el lenguaje visual, Ignacio cuenta que al inicio no se preocupaba por analizar la diferencia entre las dos sensaciones, sin embargo, prosigue: «...una vez se le abrieron un poco los *ojos*, y empezó a maravillarse de esta diversidad y a hacer reflexión sobre ella» [85]. Claramente esta referencia a los *ojos* –a pesar de hablar de los órganos del sentido de la vista– no se refieren a una actividad visual sino del pensamiento.

- *Ver, mirar y contemplar*

Al hablar de conversión se hace referencia a un cambio, ya sea de actitud ante determinadas circunstancias o en la manera de ver las cosas. Esto significa el uso de los tres verbos del título de este apartado.

El DLE pone, entre los sinónimos de *ver* –es decir, a un mismo nivel– el *mirar*, *observar* y *contemplar* [86]. Por ahora se pondrán solo las definiciones, sin entrar en los matices que distinguen a cada uno de ellos, que se verán más adelante.

[84] Cf. *El Peregrino*, 48-49, [8,1.3].
[85] Ibid., 49, [8,4].
[86] DLE, s.v. "ver" (sin.): «mirar, observar, avistar, divisar, contemplar, ojear, percibir, vigilar, distinguir, vislumbrar, otear, espiar, descubrir, acechar».

Es decir, se sabe de manera intuitiva que no es lo mismo *ver*, *mirar*, *observar* o *contemplar*. Quitando los sinónimos –que es lo que lleva a confusión de un primer vistazo– se analizará primero las definiciones, y luego, se explicará un poco más.

Para "ver" se hace uso del sentido de la vista de manera genérica, sin prestar atención; el DLE afirma que el *ver* es la percepción con los ojos [87]. El "mirar" ya es la actividad visual cuando se dirige la vista hacia algo [88]. El "observar" tiene un significado de examinar algo con atención, es decir, es una mirada atenta [89], y es la actividad por excelencia del mundo científico. Por último, el "contemplar" consiste en algo más que una mirada atenta [90], porque tiene un componente estético que produce cierto goce o placer cuando se dirige la vista hacia el objeto, pero también tiene una dosis de gratuidad, ya que –normalmente– quien contempla no espera nada a cambio.

Los tres verbos indicados en el título tienen también un componente imaginativo, especialmente el primer verbo. San Ignacio, a lo largo de los *Ejercicios Espirituales*, utiliza con mucha frecuencia el "ver con la vista de la imaginación" o "ver con la vista imaginativa" [91], también hace uso de otra expresión, que es "composición viendo el lugar" [92].

En el título de este apartado no se ha puesto el verbo *contemplar* porque, a pesar de ser uno de los verbos más empleados en el lenguaje ignaciano, no aparece en la *Autobiografía* [93], sino que su uso es casi exclusivo de los *Ejercicios Espirituales* [94].

---

[87] DLE, s.v. "ver" (acp. 1): «Percibir con los ojos algo mediante la acción de la luz». *Aut*, acp.1: «Exercitar el ſentido de la viſta, percibir, y diſtinguir por ella los objetos, mediante la luz. Es del Latino *Videre* que ſignifica lo miſmo».

[88] DLE, s.v. "mirar" (acp. 1): «Dirigir la vista a un objeto». *Aut*, acp.1: «Fijar la viſta en el objeto, aplicando juntamente la conſideración y advertencia del ánimo. Covarr. dice ſale del Latino *Miror, aris*, porque lo que ſe mira conſiderando, ſuele cauſar admiración».

[89] DLE, s.v. "observar" (acp. 1): «Examinar atentamente» y (acp. 4): «Mirar con atención y recato, atisbar». *Aut*, acp.1: «Mirar, advertir con atención alguna coſa, notándola y haciendo ſobre ella reflexión. Viene del Latino *Obſervare, Servare*».

[90] DLE, s.v. "contemplar" (acp. 1): «Poner la atención en algo material o espiritual» y (acp. 4): «*Rel.* Ocuparse con intensidad en pensar en Dios y considerar sus atributos divinos o los misterios de la religión». *Aut*, acp.1: «Examinar y conſiderar con atención y aplicación alguna coſa, aunque ſea viſible y material. Viene del Latino *Contemplari*. Lat. *Speculari*».

[91] Cf. [*Ej* 47,3.5; 65,3; 66; 91,3; 112,1; 122].

[92] Cf. [*Ej* 47,1; 91,3; 103,1; 112,1; 192,1; 220]. Un listado completo de los verbos empleados en *Ejercicios Espirituales*, en: J. GARCÍA DE CASTRO, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Manresa* 74, (2002).

[93] En *Au*, no aparece el verbo *contemplar*, ni el sustantivo *contemplación*. Cf. "Tabla 1: Frecuencia de nombres y verbos sobre la visión en la *Autobiografía*", Anexos, en el presente trabajo.

[94] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 22-23: «*Contemplar*: es tecnicismo propio de los *Ejercicios.* Aparece 28 veces, por tan sólo 1 vez más en los otros escritos, en [*Co*. 65]. Aparece en la definición de los ejercicios: "todo modo de meditar, *contemplar*, de orar..." [1]. Es una de las actividades que más se proponen para realizar. Con frecuencia aparece junto a *meditar* [75, 122], otra junto a *mirar* o *advertir* [114, 115]. Lo que se *contempla* puede ser tanto los misterios de la vida de Cristo [114, 130, 135, 162, 195, 199, 208], como las significaciones de las palabras [249, 254, 255], lo cual abre el

En el DEI, el P. J. García de Castro señala que, junto con *considerar*, el verbo *mirar* es «uno de los verbos más presentes en los Ejercicios y de una alta aparición en los escritos ignacianos», el cual no tiene un significado único, sino que cuenta con «un amplio espectro semántico» [95].

Por su parte, el P. Ph. Endean hace referencia al uso del "ver con la vista imaginativa" en los *Ejercicios Espirituales*, donde «Ignacio nos anima después de trabajar con cada uno de los cinco sentidos en la materia de las diferentes contemplaciones» [96]; sin embargo, en dicho artículo, no hace referencia al verbo *mirar*, sino que aborda lo que es la *contemplación*: «La quinta [*contemplación*] será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda *contemplación*» [97].

Mas bien, al hablar de *segunda semana*, señala que el *ver* es el acto previo en «la primera y segunda contemplación al principio del día» y luego, en la aplicación de sentidos, se pasa «...del *ver* y oír a una consideración de lo que las personas estaban haciendo, para continuar luego con el coloquio» [98].

Un ejemplo concreto del uso conjunto de estos tres verbos en los *Ejercicios Espirituales*, lo tenemos en *el llamamiento del rey temporal* [99], en cuyo propio título indica que dicho llamamiento «ayuda a *contemplar* la vida del rey eternal», y donde Ignacio pide «*ver con la vista imaginativa* sinagogas, villas y castillos»; más adelante demanda «*mirar* cómo este rey habla a todos los suyos» [100] y muestra su paralelo en Cristo, el rey eternal: «ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno» [101].

La frecuencia de uso de estos tres verbos en la *Autobiografía* está en progresión. *Ver* se utiliza casi 5 veces más que *mirar*, y éste último 6 veces más que *osservare*. No hay uso del verbo *contemplar* –ni del verbo *observar*, en la parte en castellano del texto, aunque sí se emplea el verbo *osservare*, en la parte italiana del texto–.

---

significado del verbo relacionándolo también con otros objetos no estrictamente visuales, icónicos o "pictóricos", sino conceptuales o semánticos».

[95] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "Mirar", *DEI* 2, 1231.

[96] Cf. P. ENDEAN, "Aplicación de sentidos", *DEI* 1, 184.

[97] Ibid. Cf. [*Ej* 120].

[98] Ibid., 185.

[99] [*Ej* 91].

[100] [*Ej* 93,1].

[101] [*Ej* 95,3]. Es interesante la comparación entre rey temporal y eternal que ofrece S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 2da. ed., corregida y aumentada, Colecc. Manresa, 1. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2009, 286-287.

- *Leer y escribir*

El acto de *leer* consiste en captar con la *vista* el contenido de un texto escrito, es decir, se emplean los órganos de los sentidos [102], excepto en los casos de la *lectura* en Braille –donde no se hace uso de la *vista*, por obvias razones– ni en la *lectura* del lenguaje de señas –en el que no se tiene texto escrito, pues se observa el movimiento de las manos–.

En el DEI, el P. García Mateo señala que «Íñigo fue un apasionado lector», aunque hace notar la variación al calificar la lectura del *Amadís de Gaula*, por ejemplo, de ser al inicio «muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías» [*Au* 5] a pasar –en la consagración a María en Montserrat– a una valoración positiva de dichos libros [103].

En la misma voz, al hablar de los dos libros que influyeron positivamente en Ignacio, recuerda el pasaje de la *Autobiografía*, donde cuenta que le llevaron, en lugar de los libros de caballería, «un libro de la vida de Cristo, y un libro de la vida de los santos, en castellano. Aunque él no cita al autor, el primer libro es ciertamente la *Vita* [*Christi*] de Ludolfo de Sajonia» [104], señalando que dicho libro se escribió «cerca de un siglo antes de la invención de los tipos móviles y del consiguiente desarrollo del libro impreso» y que luego, con la invención de la imprenta «se convirtió en uno de los libros más populares de su tiempo» [105].

En los inicios del proceso interior de Ignacio, se da como un modo de imitación de lo que estaba "viendo" hacer: «...obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios, sin *mirar* otra ninguna más particular circunstancia» [106]. Es un "haber visto" en sentido amplio puesto que, en realidad, había *leído* sobre la vida de los santos [107]. El "leer", como ya se señaló, también implica una actividad de los *ojos* –salvo la excepción que ya se ha señalado para los ciegos, que no es el caso de Ignacio–.

La actividad de la *lectura* está, necesariamente, asociada o unida a la actividad de la *escritura* –propia o ajena –. El *escribir* es la actividad de poner las palabras sobre algo para que pueda ser *leído* o interpretado [108].

---

[102] DLE, acp. 1: «Pasar la *vista* por lo escrito o impreso comprendiendo la significación de los caracteres empleados». *Aut*, acp.1: «Pronunciar lo que eſtá eſcrito, ò repaſſarlo con los *ojos*». Énfasis añadido.

[103] Cf. R. GARCÍA MATEO, "Amadís de Gaula", *DEI* 1, 133.

[104] Cf. P. SHORE, "Ludolfo de Sajonia", *DEI* 2, 1151.

[105] Ibid., 1150.

[106] Cf. *El Peregrino*, 57, [14,5].

[107] Cf. Ibid., 47-48, [5,4–6,1; 7,1-5].

[108] DLE, acp. 1: «Representar las palabras o las ideas con letras u otros signos trazados en papel u otra superficie». *Aut*, acp.1: «Formar o figurar letras en alguna materia con diferentes inſtrumentos. Por antonomáſia ſe entiende eſcribir con la pluma en papel, por ſer lo más común y uſual, pero también ſe eſcribe en las piedras y en los metales con el cincel ó cítilo de hierro, en los pergaminos, en lienzo bruñido,

En el caso de Ignacio, la propia *Autobiografía* señala esta relación: «Por los cuales, *leyendo* muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba *escrito*» [109]. Este párrafo es el primero en la *Autobiografía* donde se menciona expresamente algún término relacionado con la *escritura*, porque en los anteriores solo se mencionó el acto de la *lectura*: «...no se halló ninguno de los que él solía *leer*, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en romance» [110].

De Ignacio mismo sabemos que le gustaba escribir, la propia *Autobiografía* señala que de su gusto por estas nuevas lecturas en su vida «le vino al pensamiento de sacar algunas cosas (...) más esenciales de la vida de Cristo y de los santos; y así se pone a *escribir* un libro con mucha diligencia» [111], y que esta actividad la hacía con «buena letra, porque era muy buen *escribano*» [112], lo que da cuenta de su gusto por escribir. De ese libro que escribió Ignacio, Camara añade en nota al margen: «El cual tuvo quasi 300 hojas todas escritas de cuarto» [113].

De esta labor de escritura de Ignacio se tendrán luego las demás *obras* ya señaladas más arriba: El texto de los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones de la Compañía de Jesús* [114], el *Diario Espiritual* [115] y el epistolario.

- *Conversión (ver las cosas de otra manera)*

La conversión hace referencia a un cambio, ya sea de actitud ante determinadas circunstancias o en la manera de ver las cosas. El término "conversión" no es ignaciano [116], porque Ignacio emplea en la *Autobiografía* los términos *mutación* y *mudanza* [117]. Para él los eventos que le suceden no los observa como instantes puntuales, sino como segmentos de vida: "desde... hasta...".

---

en las paredes y otras coſas. Es formado del Latino *Scribere*, por lo qual ſe debe eſcribir con *b*, y no con *v*, como hacen algunos».

[109] Cf. Ibid., 47, [6,1]. Énfasis añadido.

[110] Cf. Ibid., [5,4].

[111] Cf. Ibid., 51, [11,2]. Énfasis añadido.

[112] Cf. Ibid., [11,4]. Énfasis añadido.

[113] Cf. *Obras*, 107. La edición de J.M. RAMBLA, *El Peregrino*, pone las notas al margen del P. Camara, dentro del mismo texto, señalado entre corchetes, lo que no ayuda a visualizar fácilmente las mencionadas notas. En lo sucesivo se citarán dichas notas según la edición de la BAC.

[114] En la redacción del mismo colaboró ampliamente el P. Polanco. El texto se denomina simplemente *Constituciones* –así lo consigna la edición de la BAC–. Cf. *Obras*, 431-641.

[115] Cf. *Obras*, 341-430. Cf. S. THIÓ DE POL, *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, edición comentada en castellano.

[116] Para el caso de algunos santos tampoco se suele emplear este término. Cf., por ejemplo, BJ, "Vocación de Saulo" (Hch 9,1-19) y nota al pie al título de la perícopa, 1710.

[117] Cf. *Concord.*, c.v. "mudar", 820, [*Au* 27,1] y "mutación", 825. [*Au* 12,7 y 77,2].

En el texto de los *Ejercicios Espirituales* [118], especialmente en *tercera semana*, Ignacio plantea un recorrido siguiendo la pasión de nuestro Señor, sin fijarse en muchos detalles [119]. En la cena en Betania, o la oración en el huerto –por poner solo dos ejemplos–, los coloca como segmentos de vida: "desde... hasta...".

Así, se tiene, en la primera contemplación de *tercera semana*: «...cómo Cristo nuestro Señor fue *desde* Betania *para* Jerusalén *a* la última cena inclusive» [120], o «...será *desde* la cena *al* huerto inclusive" [121]. Más adelante sobreabunda con dicha expresión; «...será *desde* el huerto *a* casa de Anás inclusive (...) *de* casa de Anás *a* casa de Caifás, inclusive (...) *de* casa de Caifás a Pilato, inclusive (...) *de* Pilato *a* Herodes, inclusive...» [122].

Sobre este recorrido de Jesús en la *tercera semana* de los *Ejercicios Espirituales,* el P. Kolvenbach señala: «No obstante, este aspecto intemporal no confiere a la Pasión ningún carácter estático o inmóvil. La oración no se desplaza ya de la contemplación de un misterio de la vida a otro, como en la Segunda Semana. Ignacio invita explícitamente al ejercitante a recorrer los *misterios,* como un itinerario» [123].

2.2. Claves de lectura en el proceso de conversión de Ignacio

Uno de los presupuestos del presente trabajo es que en Ignacio no se dio una sola "conversión", en el sentido de un cambio de rumbo producido como un acto puntual, de una vez y para siempre [124], sino que se trató de todo un largo proceso en su vida –cuyos principales hitos se pueden descubrir en el relato de la *Autobiografía*–.

Las claves de lectura que se exponen en el presente trabajo, están relacionadas con el "lenguaje visual" que se ha explicado al inicio, pero hay otras. El P. Rambla apunta algunas –que solo se mencionan, porque no es el objeto de esta investigación–, por ejemplo: el uso

---

[118] El texto de los *Ejercicios Espirituales* es una especie de ampliación metodológica de lo vivido por Ignacio en ese largo "proceso de conversión", de manera que el ejercitante pueda seguir su propio camino de "encuentro con la divinidad": un camino personal de conversión.

[119] Cf. [*Ej* 2]. Quien da los Ejercicios «...debe narrar fielmente la historia [...] con breve o sumaria declaración».

[120] [*Ej* 190]. Énfasis añadido. Ignacio usa la expresión: "desde... para... a...".

[121] [*Ej* 200]. Énfasis añadido.

[122] [*Ej* 208]. Énfasis añadido. Ante la sobreabundancia de la expresión: "...desde... hasta..." o sus variantes: "de... a...", etc., se ha colocado solo las primeras.

[123] Cf. P. H. KOLVENBACH, *Decir... al "Indecible". Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.* Colecc. Manresa, 26. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1999, 93-94.

[124] Esto se podría deducir del lenguaje que se suele emplear al remitirse a un momento puntual en Loyola, posterior a su herida en Pamplona –el 20 de mayo de 1521, de la que se acaba de celebrar el quinto centenario–, o un lugar específico –por ejemplo, cuando se hace referencia a "la capilla de la conversión" en la casa-torre de Loyola–.

de las expresiones "se partió", "*quid agendum*", o "ayudar a las almas", y los conceptos de "las armas de Cristo" o el "encontrar a Dios" [125].

Sería interesante explorar también otras expresiones que se repiten mucho. A lo largo de la lectura concienzuda que se ha realizado para la presente tesina, se ha encontrados otras dos –que se anotan al margen, pues podrían servir para futuros trabajos–: el uso repetido de la expresión abreviada "etc.", y de la frase "y así". De esta última solamente se deja indicado que parece ser una muletilla propia del redactor español, porque no aparece en el texto traducido del italiano –del número [79,3] en adelante, hasta el final del relato–, y está bastante presente en el relato al inicio de varios párrafos [126], más otras seis ocurrencias que completan una idea en medio de una oración.

- *La presencia de Dios en el mirar de Ignacio*

En lo que respecta al encuentro progresivo con la divinidad, el P. J. García de Castro dice que «en la espiritualidad ignaciana, "crecer en Cristo" tiene mucho que ver con la transformación de la mirada. La *Autobiografía* nos muestra este proceso interno de Ignacio» [127]. Este es precisamente la intención del presente trabajo: aproximarse a ese proceso interno.

El fin que Dios buscaba en Ignacio y la consecuente respuesta de Ignacio ante esa llamada, aparecerá –después de lo narrado en la *Autobiografía*– en la *Fórmula del Instituto*, lo que implica plenamente su asimilación ignaciana: «Y procure *tener ante los ojos* mientras viva, primero a Dios, y luego el modo de ser de su Instituto, que es camino hacia Él...» [128].

En la *Autobiografía*, el recorrido interior de Ignacio, a través de la mirada de los demás, lo pone al inicio del texto –sin emplear los sustantivos o verbos de la *visión*, pero haciendo clara referencia a ellos–, al narrar que, tras la segunda operación, «...le quedó debajo de la rodilla un hueso encabalgado sobre otro, por lo cual la pierna quedaba más corta; y quedaba allí el hueso tan levantado, que era cosa fea; lo cual él no pudiendo sufrir...» [129].

---

[125] Cf. "*Peregrino*: mirada retrospectiva", *El Peregrino*, 157-161.

[126] Cf. *El Peregrino*, [*Au* 1,2; 2,1; 3,3; 5,4; 7,3; 11,3; 13,1; 13,6; 14,2; 14,3; 15,4; 15,7; 16,1; 16,5; 17,3; 22,4; 24,3; 25,5; 25,7; 25,8; 28,1; 31,4; 34,4 (2 veces); 35,1; 35,2; 35,4; 36,4; 37,5; 47,4; 48,1; 50,3; 51,1; 51,3; 54,4; 55,1; 55,3; 55,7; 57,6; 57,8; 60,3; 64,3; 64,6; 64,8; 66,6; 69,5; 73,1; 74,2; 74,3].

[127] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "Mirar", *DEI* 2, 1231.

[128] S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, J.M. GARCÍA-LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 31. Énfasis añadido.

[129] *El Peregrino*, 46, [4,1-2].

En ese momento ya había sanado de la operación, pero ese "no pudiendo sufrir" significa que no se atrevía a exponerse a la mirada de los demás como un lisiado, y por eso fue capaz de hacerse operar por tercera vez, o dicho en sus propios términos «...todavía él se determinó martirizarse por su propio gusto...» [130].

Un ejemplo del empleo del lenguaje de la visión en un ámbito no visual, sino espiritual, se da en el episodio de la mula, donde se reconoce como «ánima *ciega*, aunque (...) no teniendo ya tanto *ojo*...» [131]. Este hablar de su vivencia interior con el lenguaje de la visión será una constante a lo largo de todo el relato de la *Autobiografía*, y es lo que motivó el tema y el título del presente trabajo.

En el episodio de la iluminación del Cardoner [132], hay una profusión del empleo de este lenguaje visual –que se verá en la parte correspondiente–. Baste enumerar que se habla 4 veces de los *ojos*, 4 veces de lo *claro* y la *claridad*, 5 veces del *parecer* –en el sentido de semejanza ante los ojos–; 2 veces de la *visión*; y se emplea el verbo *ver*, ¡trece veces! Con mucho es el episodio más rico en este lenguaje de la visión.

Tras pasar por un periodo espiritual de desolación muy fuerte, Ignacio sale de su ensimismamiento: «...y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido» [133].

Estas lecciones las recuerda después de manera entrañable: «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» [134].

- *La apertura de ojos (la actividad del pensamiento)*

Este es otro tema que marca un hilo de lectura. No se abundará demasiado en este tema porque es el núcleo del presente trabajo, a lo largo de los capítulos 2 y 3.

A manera de síntesis cabría indicar que, a lo largo del relato, están estas expresiones sobre los ojos, pero no hacen referencia exactamente a la visión sino a la actividad del pensamiento. Son expresiones que aparecen en momentos clave de la narración, para dar a entender que Íñigo iba abriendo su comprensión de las cosas.

[130] Ibid., [4,4].
[131] Ibid., 56, [14,1-2].
[132] Cf. Ibid., 71-76, [27,4–31,4].
[133] Ibid., 68, [25,6.7].
[134] Ibid., 71, [27,4].

Las expresiones, en concreto, son las siguientes: «...una vez se le abrieron un poco los ojos...» [135], una manera de expresar que comenzó el aprendizaje de la diferencia entre las consolaciones y desolaciones, por su efecto en el cuerpo; «Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección...» [136], consecuencia del evento anterior. Más adelante siguen estas expresiones: «...esta ánima que aún estaba ciega» [137], apela al tema de la ceguera para indicar su desconocimiento en el discernir.

Cuando llega el momento de las grandes iluminaciones, el lenguaje se hace rico en estas expresiones referente a la visión y al entender –tratados indistintamente–: «...se le empezó a elevar el entendimiento» [138], cuando narra cómo entendió de manera práctica la presencia de la santísima Trinidad; «...se le representó en el entendimiento...» [139], para explicar la creación del mundo: «...vio con los ojos interiores...» y «...vio con el entendimiento...» [140], al hablar de la presencia de Jesús en el santísimo sacramento; y «...veía con los ojos interiores...» [141], cuando relata cómo comprendió la humanidad de Cristo.

Y por supuesto, la referencia mayor es la expresión con que relata la iluminación del Cardoner –o la eximia ilustración–: «...se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo...» [142]. Esta gran apertura de los ojos de la mente es la que motivó el presente trabajo. Se trata de la gran iluminación que dejó una gran huella en la espiritualidad ignaciana.

[135] Ibid., 49, [8,4].
[136] Ibid., 50, [9,1].
[137] Ibid., 56, [14,1].
[138] Ibid., 71, [28,3].
[139] Ibid., 73, [29,1].
[140] Ibid., [29,4.5].
[141] Ibid., [29,6].
[142] Ibid., 49, [8,4].

CAPÍTULO 2:
DE LA MIRADA HACIA SÍ MISMO AL INICIO DE LA MIRADA PUESTA EN EL OTRO

Íñigo aún no había cambiado de nombre y este camino de búsqueda de Dios lo empieza basándose únicamente en sus propias decisiones –acertadas o no–, guiándose por lo que ve, es decir, confiando en su propia mirada de las cosas. En cierto momento este modo de ver entrará en crisis de la que él saldrá fortalecido con una nueva mirada de Dios.

1. *«Martirizarse por su propio gusto»*

La *Autobiografía* se narra desde un punto intermedio de la vida de Ignacio, lo que se llama *in medias res*, al modo de grandes clásicos de la literatura [143]. Después del primer párrafo –que ahora se verá a continuación– empieza el primer gran quiebre de Ignacio, hay un antes y un después. Ignacio no volverá a ser el mismo, así como tampoco lo será su vivencia de la vida a partir de este momento.

Después del primer párrafo introductorio –que hace referencia a un período anterior de su vida–, la herida marca el inicio de todo el relato, y la distancia temporal entre estos dos eventos ha generado la discusión entre los estudiosos del tema, preguntándose si el relato de la *Autobiografía* que tenemos hoy está completo o hay algún párrafo perdido –resultante de alguna mutilación durante el período de censura ya detallado en el capítulo 1–.

Con motivo de la celebración del quinto centenario de la herida de Ignacio en Pamplona, el Prepósito General de la Compañía de Jesús envió una carta a toda la Compañía con la siguiente invitación: "...el 20 de mayo del año 2021, fecha de la herida de Pamplona, se abrirá un año ignaciano que se clausurará el 31 de julio de 2022..." [144].

Este es solo un pequeño ejemplo, pero permite ver que en la historia de la *Compañía de Jesús*, el episodio de la herida tiene una importancia capital.

[143] Como es el caso de "La Ilíada" de Homero, "La Eneida" de Virgilio o "La divina comedia" de Dante.
[144] Cf. A. SOSA, "Año Ignaciano 2021-2022". Carta a toda la Compañía, Roma, 27 de septiembre de 2019, invitando a la celebración del año ignaciano.

1.1. El inicio del relato: De la juventud a la adultez [1,1]

Se pone aparte este primer "versículo" de la *Autobiografía*, para tener una nueva mirada sobre el episodio de la herida en Pamplona el 20 de mayo de 1521 [145]. No se abundará en detalles sobre este párrafo que ha dado lugar a discusiones sobre la edad real de Ignacio, sin embargo, en un trabajo anterior, se hizo notar que la lectura equivocada de este párrafo ha llevado a una extrapolación innecesaria al atribuirle al texto lo que no está señalado en él [146].

- *«Hasta los 26 años...» [1,1]*

El texto en concreto, previo a este acontecimiento de la herida dice lo siguiente: «Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en *exercicio* de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» [147].

La hipótesis que se deslizó en el trabajo académico anterior, de manera resumida, es que este episodio pudo haber sido narrado en 1553 –la primera serie de narraciones de Ignacio– [148], en la cual también se incluyó a "la eximia ilustración del Cardoner" –de la que se hablará más adelante–. En ese momento Ignacio tenía 62 años porque la narración fue hecha antes de octubre de 1553, por lo tanto, aún no había cumplido los 63, es decir, se confirmaría su fecha de nacimiento en octubre de 1491 [149].

Conviene anotar que, en esta frase del inicio del relato, aún no se habla absolutamente nada de Pamplona, ni de defensa de fortaleza alguna, ni menos de la herida. Los errores de datación se deben a que este párrafo se ha extrapolado haciéndolo uno con el siguiente, donde se narra el episodio de la herida. Se debería mantener como texto aparte.

En ese sentido, un modo de entender este primer párrafo es tratando de expresar lo mismo con otras palabras. "Hasta los 26 años de su edad..." equivale a decir: "A partir de los 27

[145] Cf. "Cronología de san Ignacio", *Obras*, LXVI.

[146] Cf. J. TOVAR, "El plan de Dios en el proceso de conversión de San Ignacio de Loyola a través de la *Autobiografía*", Trabajo de fin de máster, U.P. Comillas, 2024, 30-33.

[147] Cf. FN, I, 364. *Acta Patris Ignatii scripta a p. Lud.Gonzalez de Camara. Textus originales et latina versio Coudreti*, ("Hechos del Padre Ignacio escrita por el p. Lud. Gonzalez de Camara. Textos originales y la versión latina de Coudreti). Énfasis añadido. Se coloca "exercicio" también en *Scripta* I, 37, y "ejercicio" en J. MARCH, *Autobiografía*, 9, en *Obras*, 100-101, y en J. RAMBLA, *El Peregrino*, 43.

[148] Cf. C. DE DALMASES, "Introducción", *Obras*. 78. La primera serie fue de agosto a septiembre de 1553.

[149] Cf. "Cronología de San Ignacio", *Obras*, LXV. «Nace en *Loyola* probablemente antes del 23 de octubre».

años de edad...” y se podría completar esta última frase haciendo ver que fue adquiriendo ciertas responsabilidades [150].

Para notar que hay un cambio de actitud en Íñigo no se necesita suponer ninguna “conversión”, en el sentido crítico de un cambio a “vida perfecta” [151]. El asumir funciones en Nájera ya implica un cierto sentido de responsabilidad, un rasgo de esa madurez se verá luego, en la defensa de Pamplona, lo que conlleva un cambio de mirada en el futuro peregrino: de una visión juvenil y despreocupada del mundo, de disfrutar de las “vanidades” a hacerse responsable de sus actos, en este caso, ante el duque de Nájera.

- *«...las vanidades del mundo...» [1,1]*

El P. Rambla, hace notar que la afirmación «fue hombre dado a las vanidades del mundo» [152], puede ser indicio de que el texto está truncado en su comienzo [153], sin embargo, más adelante aclara que «los códices que se conservan no dejan traslucir ningún signo de que el texto haya sido truncado» [154], es decir, *no se ve* que haya un texto faltante.

Con todo –sigue el P. Rambla–, en el caso que haya un texto suprimido, estaría antes de la expresión «Y así...» [155], y dicha supresión –o su no consignación por escrito–, sería responsabilidad directa del P. Camara «movido por un mal entendido respeto filial a Ignacio» [156]. El P. Dalmases es de la misma opinión de que no fue puesto por escrito [157]. Ninguno de los dos autores atribuye esta supresión a la censura sobre el texto durante el generalato del P. Borja.

Las “vanidades del mundo” son también un espejo para *ser visto* por los demás, es decir, en ese momento de su vida, Ignacio tiene una fuerte *mirada* autorreferencial. Hay en él un ego interno muy fuerte –aún no trabajado–.

---

150 Cf. Ibid., LXVI. «1517. *Fin de año*.– Comienza a servir como gentilhombre a Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera, virrey de Navarra». Había cumplido 27 años en octubre de 1517, es decir, se podría estar refiriendo a este momento en que asume responsabilidades.

151 Cf. C. DE DALMASES, “Introducción”, *Obras*. 84

152 [*Au* 1,1]. En los sucesivo –tratándose de la Autobiografía– se indicará solo el número entre corchetes.

153 Cf. J.MA RAMBLA, “Autobiografía”, *DEI* 1, 198.

154 Ibid.

155 *El Peregrino*, 44, nota 4: «Este “Y así...” puede ser la expresión, un poco forzada, empleada para enlazar el texto que sigue con las breves líneas precedentes que resumen el texto quizá suprimido por orden del prepósito general Francisco de Borja».

156 Cf. “La *Autobiografía*, un libro singular”, *El Peregrino*, 25, nota 23.

157 Cf. *Obras*, 82.

1.2. De Pamplona a Loyola [1,2–5,2]

a) La herida en la defensa de Pamplona [1,2–2,1]

- «...por ver claramente...» [1,2]

El texto inicia con la siguiente frase: «Y así, estando en una fortaleza que los franceses combatían...» [158]. Este inicio del texto, con la expresión «Y así...» [159], parece una manera normal de empezar un párrafo. No *se ven* indicios de supresión de texto referentes a las «travesuras de mancebo» que Ignacio le contó al P. Camara [160], tal como señala el P. Rambla [161].

La referencia a la ciudad de Pamplona se da por supuesta. El texto no lo menciona, de manera expresa, sino que señala de manera escueta: «...estando en una fortaleza que los franceses combatían...» [162].

La parte que interesa sobre "el lenguaje de la mirada" se da a continuación: «...y, siendo todos de *parecer* que se diesen, salvas las vidas, *por ver claramente* que no se podían defender...» [163]. El uso de las expresiones "ser de parecer" y "ver claramente" también son del ámbito visual en el inglés [164].

El hecho que todos *hayan visto claramente* la imposibilidad de defenderse, significa que ya *vislumbraban* o *sospechaban* de una pronta derrota, sin embargo, se impuso el ímpetu de Ignacio «...aunque contra parecer de todos los caballeros los cuales se conhortaban con su ánimo y esfuerzo» [165].

La parte "visual" de acción bélica y la consecuente herida de Ignacio, se despacha en dos breves frases –en el intermedio "se ven" los diálogos y acciones de los personajes– [166]: «Y así, estando en una fortaleza que los franceses combatían [...] y después de durar un rato la

[158] *El Peregrino,* 44, [1,2].
[159] Ibid.
[160] Cf. Ibid., 218, [*Ag* 2,5].
[161] Ibid., 44, [1,2]. Cf. nota 155 de este trabajo.
[162] Ibid. Sobre los detalles de dicha omisión, cf. J. TOVAR, "El Plan de Dios", 34-35.
[163] Ibid. Énfasis añadido.
[164] Cf *Pilgrim,* 4, [1,2]: «...*when all were of the view [...] for they saw clearly*...».
[165] Cf. *El Peregrino,* 44, [1,3]. El verbo "conhortar" está en desuso. *Aut*: «Lo miſmo que Confortar, conſolar y animar. Yá tiene poco uſo. Hállaſe eſcrito algunas veces sin la *h*, diciendo Conortar; pero viniendo del Latino *Confortare*, debe, ſegún lo uſaron los Antiguos, retener la *h* en lugar de la *f* que oy ponemos, porque aſsí lo pronunciamos. Lat. *Roborare, Recreare, Reficere*».
[166] La importancia de la herida para la *Compañía de Jesús*, con la cual se inició el "Año Ignaciano 2021-2022", se abordó en trabajo anterior. Cf. J. TOVAR, "El Plan de Dios", 34-35.

batería, le acertó a él una bombarda en una pierna, quebrándosela toda; y porque la pelota pasó por entrambas las piernas, también la otra fue mal herida» [167].

Sobre este episodio de la herida –algo especialmente "visual" y horrendo, a la vez–, tanto el P. Rambla, como el P. Dalmases no colocan comentario en el pie de página correspondiente, sino que dedican espacio al acto de Ignacio de confesarse «con uno de aquellos sus compañeros en las armas» [168]. El P. Dalmases aborda de refilón el tema de la herida, pero más en relación con el posible error de datación de la fecha de nacimiento de Ignacio, que con la herida en sí [169].

b) La convalecencia en Loyola [2,2–5,2]

- «...lo llevaron en una litera a su tierra» [2,2]

Este episodio entra en la categoría "desde.. hasta..." que ya se mencionó arriba. Podría dar lugar a una ampliación posterior, por toda la *carga visual* que tiene, pese a su brevedad. También otros lo narran de modo sucinto –se citan solo algunos autores–:

1) D. Láinez: «Y así enfermo, y dada la tierra a los franceses, usando con él cortesía, lo llevaron a su tierra y casa, donde sufrió diversos trabajos de la enfermedad» [170];
2) P. de Ribadeneyra: «Y estando ya algo mejor, le enviaron con mucha cortesía y liberalidad a su casa, donde fue llevado en hombros de hombres, en una litera» [171];
3) J.A. de Polanco: «Como sus heridas eran demasiado graves para que se pudieran curar con facilidad o en breve tiempo, los mismos *adversarios* procuraron llevarlo en una litera a la casa de Loyola, que no quedaba lejos» [172];
4) A. Astrain: «Recogieron los franceses al herido, y estimando el valor que había mostrado, le trasladaron a una casa de Pamplona, le hicieron la primera cura y acomodándole en una

[167] *El Peregrino*, 44, [1,2.5]. El largo análisis lo hace en la parte donde trata de la edad de Ignacio.

[168] Cf. Ibid., 45, [1,4]. Ambos autores coinciden en la descripción de dicho compañero: «un laico», (*El Peregrino*, 45, nota 8), o lo que es lo mismo, «un seglar», (*Obras*, 101, nota 3); opinión contraria tiene E. GARCÍA HERNÁN, quien desliza la posibilidad de que dicho «compañero en las armas», haya sido un clérigo, capellán de turno –siempre había alguno– en el momento de la batalla (Sesión de clases del *Master Ignatiana*, lunes 09 de octubre de 2023).

[169] Cf. "Introducción", *Obras*, 80 y 83. Sobre el "no error" en la edad de Ignacio, cf. nota 146.

[170] D. LAINEZ, "Carta de Laínez al secretario Juan Alfonso de Polanco sobre sus recuerdos de San Ignacio y de los primeros tiempos de la Compañía (16 de junio de 1547)", en A. ALBURQUERQUE, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, 133.

[171] P. DE RIBADENEYRA, "Vida de San Ignacio de Loyola", 44.

[172] J.A. DE POLANCO, *Vida de Ignacio de Loyola*, (Eduardo Javier Alonso Romo, ed.), Colecc. Manresa, 79. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2021, 52-53.

camilla, le enviaron libre a su pueblo natal. Recibióle en casa su hermano mayor Martín García, señor de Loyola desde la muerte de su padre» [173];

5) C. de Dalmases: «Entre tanto, Íñigo, que había recibido los primeros cuidados de parte de los franceses, fue llevado por sus paisanos en unas andas a la casa de Esteban de Zuasti, y de allí a su casa de Loyola. Allí le recibiría su cuñada Magdalena de Araoz» [174].

Otros autores han detallado más este evento, pero baste con lo apuntado –no es el tema del presente trabajo, porque no se consigna de manera especial en la *Autobiografía*–.

Tras la herida en Pamplona y su traslado a Loyola, empieza su período de convalecencia, en la cual aparece un momento pascual en Íñigo –pasión, muerte y resurrección–, y esto *se puede ver* en las escenas siguientes –enumeradas–:

- *1. Pasión: «Y hízose de nuevo esta carnecería...» [2,5]*

Un episodio bastante "visual", aunque sin la presencia del lenguaje propio del que se está hablando en el presente trabajo. El texto nos dice que, ya estando en Loyola, tras su viaje accidentado desde Pamplona, se le tuvo que volver a operar: «...hallándose muy mal, y llamando todos los médicos y cirujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez desconcertar [...] Y hízose de nuevo esta carnecería...» [175].

La descripción es muy vívida al punto que, casi se podría "ver" a los médicos al lado del enfermo, examinado la herida y dando su opinión para «...ponerse los huesos otra vez en sus lugares...» [176]. La palabra "carnecería" es mucho más dramática, pues permite "ver" todo el horror en que debió consistir aquella operación.

Este es un episodio especial, al cual se le ha prestado poca atención, porque se le da más importancia al tema de la confesión con un compañero –de la que ya se ha hablado– [177]. Muestra a Íñigo saliendo de sí, para *verse a sí mismo* desde fuera. Casi se podría decir que "su espíritu *observa* desde fuera" lo que le sucede al herido en una mesa de operaciones improvisada, pero, al mismo tiempo, estando él presente en todo su ser en ese cuerpo herido

[173] A. ASTRAIN, *Vida breve de San Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús*, Administración del Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1921, 11. La editorial actualmente es Mensajero.
[174] C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana*, Madrid: BAC 1986, 35.
[175] *El Peregrino*, 45, [2,3,5].
[176] Ibid., [2,3].
[177] Cf. nota 168.

que «...nunca habló palabra, ni mostró otra señal de dolor, que apretar mucho los puños...» [178].

En esta primera escena la operación se hace casi como un acto de necesidad, sin mencionar el parecer de Íñigo –que tuvo que haber estado de acuerdo, aunque el texto no lo diga de manera expresa–.

- *2. Muerte: «...que suelen ser señal de muerte» [3,1]*

Siguiente episodio "visual", donde el enfermo va desmejorando *a ojos vistas* de los que le rodean [179]: «Y iba todavía empeorando, sin poder comer y con los demás accidentes que suelen ser señal de muerte [...] dijeron los médicos que, si hasta la medianoche no sentía mejoría, se podía contar por muerto» [180].

El texto que comenta en esta parte el P Rambla es sobre la devoción del enfermo a San Pedro. Aunque el asunto de la muerte sea recurrente en Ignacio a lo largo del relato [181], se le ha dado poca importancia, por lo que este tema puede dar para más. En esta escena, en concreto, se puede "ver" la preocupación de los demás por la salud cada vez más desmejorada del enfermo. Sin embargo, a partir de este punto empezará a tener una mejoría, pero solo hasta su siguiente operación.

- *«...le quedó debajo de la rodilla un hueso...» [4,1]*

Esta escena es una especie de paréntesis antes de la "resurrección". Ahora se puede "ver" a un hombre cojo de por vida. Lo normal para cualquier persona de la época hubiese sido dejar así las cosas y sufrir en silencio, pero no así Íñigo. Él no *se ve* a sí mismo como un hombre deforme, con su cojera a cuestas.

> Y viniendo ya los huesos a soldarse unos con otros, le quedó debajo de la rodilla un hueso encabalgado sobre otro, por lo cual la pierna quedaba más corta; y quedaba allí el hueso tan levantado, que era cosa fea; lo cual él no pudiendo sufrir, porque determinaba seguir el mundo, y juzgaba que aquello le afearía, se informó de los cirujanos si se podía aquello cortar... [182].

---

[178] Ibid., [2,5].
[179] DPD, "A ojos vista": «Locución adverbial que significa 'de manera clara o patente'. Se recomienda usar con preferencia la forma originaria y más frecuente *a ojos vistas*». *Aut,*: « A *ojos* viſtas. Phraſe adverb. Que vale públicamente ó à la viſta».
[180] *El Peregrino*, 45, [3,1,3].
[181] Cf. *El Peregrino*, [*Au* 3,5; 24,4; 32,5; 33,1; 33,5; 33,6]; y [*An* 2,7].
[182] Cf. Ibid., 46, [4,1-2]. Énfasis añadido.

La expresión que emplea es "determinar" [183], en el sentido de tomar una decisión: «...determinaba seguir el mundo» [184]. Se sigue *viendo* como un caballero triunfante haciendo la vida de la corte. El arte de la vida palaciega quizá lo traía ya desde casa, por haber nacido en cuna noble, en la casa-torre de los Loyola, y lo pulió más adelante durante su estancia en Arévalo. Era a eso a lo que se quería dedicar, o al menos, así *lo veía*.

Entonces toma una determinación radical, volver a hacerse operar, para *verse bien*, sin embargo, a partir de esta convalecencia es cuando se verá sutilmente el cambio de *mirada*: «Y todavía *se determinó* martirizarse por su propio gusto [...] lo cual el herido sufrió con la sólita paciencia» [185].

Esta escena intermedia termina con una descripción de la nueva operación realizada, pero ya sin que *se vea* el dramatismo anterior de la carnicería: «Y cortada la carne y el hueso que allí sobraba, se atendió a usar remedios para que la pierna no quedase tan corta, dándole muchas unturas, y extendiéndola con instrumentos continuamente, que muchos días le martirizaban» [186]. Se trata de toda una operación estética para *verse bien*.

Íñigo ya no cuenta el horror de una nueva operación –en tiempos en que no había anestesia–, sino que menciona el sufrimiento obligado, dadas las circunstancias, pero con una dosis de esperanza, "para que la pierna no quedase tan corta", es decir, para algo mejor según el propósito anterior de "seguir el mundo". En todo caso, también se puede tratar de un *cambio de mirada* con respecto al dolor y a la enfermedad –esta última le acompañará, de manera intermitente, hasta el final de su vida–.

- 3. Resurrección: «...en todo lo demás estaba sano...» [5,2]

Con este episodio "visual" se cierra esta trilogía, con un cierto aire pascual, aunque no haya habido muerte en el sentido propio del término. Quizá haya algo de "muerte" al hombre viejo para dar paso al hombre nuevo de la que habla San Pablo [187].

---

[183] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "¿Qué hacemos...?", 16: «*Determinar* es decidir». "Se determinó" es una expresión ignaciana que se empleará repetidamente a lo largo del relato: [*Au* 4,4; 16,1; 17,3; 19,3; 24,4; 25,7; 36,3; 40,6; 63,2; 71,1; 74,4; 78,5], en el sentido ya señalado, de tomar una decisión importante. En la parte final lo pone en italiano: "si deliberò" [84,4; 88,2]. (Cf. *Concord.*, 363-364 y 344).

[184] *El Peregrino*, 46, [4,2]. Cf. "Claves de lectura: La presencia de Dios en la mirada", texto correspondiente a la nota 130.

[185] Ibid., [4,4]. Énfasis añadido.

[186] Ibid., [5,1].

[187] Cf. Ef 4,22-24.

Pese a que Íñigo está todavía en convalecencia, esta parte se cierra con una mirada de esperanza: «Mas nuestro Señor le fue dando *salud*; y se fue hallando tan *bueno*, que en todo lo demás estaba *sano*, sino que no podía tenerse bien sobre la pierna, y así le era forzado estar en el lecho» [188].

Se ha resaltado, en el párrafo anterior, tres términos que parecen tan comunes –y lo son– pero que solo una persona "que ha visto" de cerca a la muerte puede comprender en su verdadera magnitud. Íñigo va mejorando poco a poco y esto hará que tenga tiempo libre y un anhelo de pasar con tranquilidad esas horas, lo que llevará a la siguiente etapa.

2. El despertar de Ignacio

2.1. El discernimiento en Loyola [5,3–11,1]

a) El contraste de lecturas y el pensamiento incipiente [5,3-8,3]

- *«...era muy dado a leer libros mundanos y falsos...» [5,3]*

El pequeño sosiego que le da su convalecencia, con la mejoría que ya se vio en el párrafo anterior hace que pida algunas lecturas "para pasar el tiempo". Es decir, ahora "se puede ver" que ya no tiene los agobios y dolores de meses atrás, sino que ya "se le ve" más animoso, mejorando, aunque todavía no puede tenerse en pie.

Este estado de ánimo hace que pida esas lecturas: «Y porque *era muy dado a leer libros* mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo; más en aquella casa no se halló ninguno de *los que él solía leer*...» [189].

La parte resaltada del párrafo precedente muestra que Íñigo tenía el hábito de la lectura, quizá adquirido en su adolescencia en Arévalo –que no se narra en la Autobiografía, obviamente–. La lectura es un ejercicio visual que le permite adentrarse en otros mundos, como es el de las aventuras de caballería. El calificativo de "mundanos y falsos" lo pondrá ya Ignacio en su ancianidad, quizá porque está comparando estas lecturas con las dos que le cambiaron la vida –que se verá luego– y las de su tiempo de estudios.

[188] *El Peregrino*, 46, [4,4]. Énfasis añadido.
[189] Ibid., 46-47 [5,3-4]. Énfasis añadido.

Pero la lectura de los libros de caballerías no necesariamente debe tener ese calificativo negativo de la *Autobiografía*, sino uno más integrador, como lo señala López Hortelano:

> La matriz caballeresca y la mutación o la mudanza acontecida desde Loyola hasta Roma, son dos de los aspectos legados en los *Ejercicios*. Los libros de caballería nos han permitido estudiar la matriz caballeresca, una de las fuentes de la estructura imaginativa de Ignacio de Loyola, que tras la herida en la batalla de Pamplona sufre una mudanza. La materia caballeresca en Ignacio no se anula ni altera, sino que es redireccionada [190].

En cuanto a la búsqueda de los libros "de los que él solía leer", es válido preguntarse si no lo habrían ocultado de modo adrede, al estilo de la famosa "quema de libros de caballerías" que hicieron entre el cura, el barbero y la sobrina del Quijote en la novela de Cervantes [191], sin pretender hacer comparaciones odiosas entre Íñigo y el Quijote.

- *«...le dieron un* Vita Christi*...» [5,4]*

Se incluye este párrafo, pese a que en él no se mencionan expresamente términos relacionados con la visión, porque es muy importante para lo que vendrá después en el proceso de conversión de Íñigo, que se está analizando. También es importante señalar que este párrafo permite entender claramente el siguiente.

Esto también da motivo para una consideración que no es parte del presente trabajo: muchas veces la división en numerales del texto no parece la más adecuada –de manera similar a los capítulos y versículos de la Biblia, que no siempre hacen una separación de perícopas sin mostrar un corte de la idea principal– [192].

Volviendo a la lectura del *Vita Christi*, esta obra es tan importante para la espiritualidad ignaciana que, en la *Monumenta Histórica, Nova Series*, dos volúmenes están dedicados a la traducción íntegra del texto de Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen) [193]. De modo breve, en la introducción de dicho texto se señala:

---

[190] E. LÓPEZ HORTELANO, *«Imaginando...»*, 272.

[191] Cf. M. DE CERVANTES, "Del donoso y grande escrutinio que el cura y el barbero hicieron en la librería de nuestro ingenioso hidalgo. Capítulo VI" En *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. *Parte I*, Madrid: El Mundo 1999, 48-54.

[192] Un ejemplo de esto –sin entrar en muchos detalles– es el versículo 7,53 del evangelio de San Juan, que la liturgia pone en la perícopa Jn 7,40-53, el sábado de la cuarta semana de Cuaresma, a la que sigue la perícopa Jn 8,1-11. Sin embargo, el versículo en concreto y los siguientes 11 versículos no aparecen en los manuscritos más antiguos, por lo tanto, deberían estar unidos en un solo capítulo. Al menos así lo presenta la Biblia de Jerusalén, la perícopa es Jn 7,53 – 8,11. Cf. BJ, 1660.

[193] Ludolfo de SAJONIA, *La vida de Cristo* (Ludolf von SACHSEN, *Vita Christi*), introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.I., (2 vols.). En *Monumenta Histórica Societatis Iesu, Nova Series*, MHSI-NS vols. 5 - I y II., Madrid-Roma: U.P. Comillas-IHSI 2010.

> La *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia recoge y hace propia la meditación de catorce siglos sobre el Evangelio. Él mismo nos remite a los cuatro sentidos de la Escritura, resumiendo así lo que ve en los Padres, en un texto explícito, al comentar la parábola del grano de mostaza (Mt 13,31-33; cfr. Mc y Lc); cuando el grano se crece, y se hace árbol de forma que "los pájaros, los predicadores que vuelan como nubes, vienen, deseando, y anidan, con meditación y obras, en sus ramas, es decir, en las diversas exposiciones y sentencias. LAS CUATRO RAMAS SON: LA HISTORIA, LA TROPOLOGÍA, LA ALEGORÍA Y LA ANAGOGÍA [194].

Por su parte, el DEI también incluye la voz "Ludolfo de Sajonia" donde habla de la *Vita Christi* [195]. Algo de este artículo ya se explicó en el cap. 1, por lo que no se abundará en este aspecto. Bastará señalar una cita que lo explica muy bien:

> La reacción inicial del convaleciente Ignacio, cuando aún no se había decidido a una vida de servicio religioso, nos manifiesta indicios del interés estrictamente literario que despertaba la *Vita*, que en la versión castellana incluye un breve resumen al comienzo de cada capítulo. [...] El héroe de la *Vita*, Cristo, aparece de tal forma que es accesible a un lector, acostumbrado a las narraciones centradas en las hazañas de los héroes de las novelas. [...] Al mismo tiempo que la *Vita* fue un estímulo para el desarrollo espiritual de Ignacio, también representó un modelo de estructura y organización que Ignacio emplearía al componer los *Ejercicios* [196].

Sobre este episodio concreto, J. García de Castro lo expresa de la siguiente manera: «...su cuñada Magdalena de Araoz, le dio para leer el *Vita Christi* de Ludolpho de Saxonia y el *Flos Sanctorum* de Iaccopo de Varazze [*Autobiografía* 5]. Por ahí empezó todo: lectura y relectura, pensamientos, fantasías, mociones, deseos, propósitos...» [197]. De manera breve enlaza el acontecimiento del libro con las acciones visuales de Íñigo que vendrán a continuación, especialmente el leer, releer, pensamientos y hacer volar la imaginación.

Sin embargo, también se debería dejar espacio a la duda. El propio García de Castro pone esta advertencia:

> «¿Y si Ignacio no leyó el Vita Christi de Ludolpho de Saxonia en Loyola? [...] la referencia a la *Vita Christi* como lectura de Ignacio durante su convalecencia en Loyola pertenece a los testimonios más tardíos sobre la vida del Santo, como el de Gonçalves da Câmara (1554-1555), autor del relato ignaciano conocido como *Autobiografía*, el de Jerónimo de Nadal (a partir de 1557) y el de Pedro de Ribadeneira, autor de la Vida de San Ignacio de Loyola, primera biografía «oficial» (1583) del Fundador de la Compañía de Jesús. Pero es referencia silenciada por los testimonios más tempranos, como la llamada «Epístola de Diego Laínez a Polanco»

[194] Ibid., introducción, XVI.
[195] Cf. P. SHORE, "Ludolfo de Sajonia", *DEI* 2, 1149-1153.
[196] Cf. Ibid., 1151-1152.
[197] J. GARCÍA DE CASTRO, "La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia († 1377) e Ignacio de Loyola († 1556). A propósito de un gran libro", *Estudios Eclesiásticos* 86, n° 338, (2011): 524.

(Bolonia 1547) y el primer Sumario (*Hispanicum*) redactado por Juan Alfonso de Polanco a los pocos meses de haber llegado a la Curia en Roma (1548-1549), para hacerse cargo de la Secretaría [198].

- *«...leyendo muchas veces...» [6,1]*

Esta es la clave para entender lo que vendrá a continuación, como lo señaló García de Castro en el párrafo anterior. El ejercicio visual no solo se trató de la lectura, sino principalmente, de la relectura, es decir, hubo episodios de la vida de Cristo –lo que ahora son las perícopas en las traducciones de la Biblia– que impresionaron a Íñigo, que le dedicó tiempo para volverlo a leer "muchas veces".

Sin embargo, asumiendo lo que se dijo anteriormente, que la lectura del *Vita Christi* pudo no haberse dado durante su convalecencia, entonces quedaría como única posibilidad que la lectura y relectura que hizo Íñigo en Loyola fue la de la vida de los santos. Esto tiene mucho sentido porque es bastante probable que uno de los libros disponibles en la casa de los Loyola fuera un ejemplar de la vida de los santos.

Aunque, obviamente, no se llamaba así el libro, sino la *Leyenda aurea*, aunque la *Autobiografía* no señala el título concreto de esa traducción: «...le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance» [199]. Sobre este libro señala R. García Mateo:

> Bajo este libro de los santos se ha entendido desde un principio la *Legenda áurea* (o *Historia Lombarda*) del dominico Santiago de Vorágine (o de Varazze), muerto en 1229 en Génova, de donde fue arzobispo. Según P. de Leturia, Íñigo utilizó una edición castellana prologada por Fr. Gauberto M. Vagad, conocida popularmente con el nombre de *Flos Sanctorum*. [...] Legenda no tiene aquí el significado de un relato fantástico o fabuloso, sino el sentido del gerundio latino de "cosa para ser leída" es decir, el de lectura o lecturas [200].

La lectura de estas historias de santos tendrá importancia en el proceso que se verá a continuación: La *mirada* de las imágenes de los santos iniciará lentamente el proceso de discernimiento que se dará luego: «*... leyendo muchas veces*, algún tanto *se aficionaba* a lo que *allí hallaba escrito*. Mas, *dejándolos de leer*, algunas veces *se paraba a pensar en las cosas que había leído*; otras veces *en cosas del mundo que antes solía pensar*» [201].

---

[198] Ibid., 525.
[199] *El Peregrino*, 47, [5,4].
[200] Cf. R. GARCÍA MATEO, "Flos Sanctorum", *DEI* 1, 886.
[201] *El Peregrino*, 47, [6,1-2]. Énfasis añadido.

La *lectura*, es decir, el proceso del uso de los ojos para apropiarse del texto sobre la vida de los santos, le va llevando lentamente a un proceso interno mental. En otras palabras, va pasando del ojo físico al ojo de la mente, aunque todavía no se dé cuenta como se verá luego. Sin que él "lo vea claramente", en su interior van bullendo pensamientos contrapuestos –un ejercicio del ojo mental– que se señala de modo resumido:

Por un lado, tiene el recuerdo de los libros leídos previamente, que eran los de caballerías –no se considerará, por ahora, el calificativo de "libros mundanos y falsos" que le añadirá muchos años después– [202]; también tiene un pensamiento que "tiene poseído su corazón", es decir, el ojo interior mira a esa parte [203], dicho pensamiento consiste en ponerse "en servicio de una señora" [204], sin pensar en la imposibilidad de poderlo conseguir debido a que la citada señora era de alta alcurnia –para este trabajo no interesa entrar en las especulaciones comunes de querer averiguar el nombre de aquella dama– [205].

Sin embargo, estos pensamientos de querer hacer hazañas mundanas –que era a lo que estaba acostumbrado, como por ejemplo la defensa insensata de Pamplona que lo llevó a la situación convaleciente en la que se halla ahora–, no le llevan, por ahora, a tomar alguna determinación, sino que son pensamientos que luego los deja de lado [206].

Por otro lado, la lectura de los santos –en especial dos de ellos, que quizás le daban mucha devoción o que tal vez haya conocido de cerca a los integrantes de estas dos órdenes mendicantes por la abundancia de conventos en su tiempo–, le producen el siguiente pensamiento interior: «¿Qué sería si yo hiciese esto que hizo san Francisco y esto que hizo santo Domingo?»" [207].

No obstante, este tipo de pensamiento no es como el anterior. Hay algo en la mirada interior de Íñigo que pugna por despertarse, aunque él todavía no sea consciente de ello. La formulación que emplea no es solo "si yo hiciese" sino que pasa a tener más la intención de querer ponerlo en práctica: «Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer» [208].

[202] Cf. Ibid., [5,3].
[203] Cf. Ibid., 47, [6,3].
[204] Cf. Ibid., [6,4].
[205] Cf. Ibid., [6,5].
[206] Ibid., 48, [7,7].
[207] Ibid., [7,2].
[208] Ibid., [7,4].

El calificativo de "cosas vanas" y "cosas de Dios" es posterior a este proceso [209]. Ignacio lo ve con otros ojos treinta años después y así es consignado en la *Autobiografía*.

Este contraste entre los dos pensamientos no ha pasado todavía a los ojos del entendimiento de Íñigo, sino que solo lo menciona como algo que le iba sucediendo sin que él vea la diferencia entre las dos maneras de pensar, que luego tendrán mucha importancia para el proceso de discernimiento –y para los *Ejercicios Espirituales* que surgirán luego, como consecuencia de su interiorización–:

> Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas, cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que *veía haber hecho los santos*, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, más aún, después de dejado, quedaba contento y alegre [210].

Es interesante notar la expresión "veía haber hecho [a] los santos". Se emplea el lenguaje visual para hablar de un proceso complejo: lectura, asimilación, interiorización y posterior recuerdo. Íñigo en realidad no ha visto a los santos, pero el lenguaje que se utiliza es el que se empleaba en lo cotidiano – y todavía se sique usando hoy, en algunos ámbitos–.

En este vaivén de pensamientos aparecen el concepto de "consolación" y "desolación" que luego serán empleados en los *Ejercicios Espirituales* –aunque todavía no se utilicen los términos propiamente dichos–. Como se puede ver, la desolación se describe como la sensación de deleite que luego le hacía sentir "seco y descontento", la consolación puede tener una relación más cercana con su descripción, pues afirma que "se consolaba", pero la sensación de deleite perduraba pues "quedaba contento y alegre" [211].

También es importante señalar que el empleo de estos dos conceptos de "consolación" y "desolación" permiten descubrir la génesis de los Ejercicios Espirituales. Al respecto, S. Arzubialde señala: «Pertenecen a este periodo [de Loyola a Manresa] La experiencia de la variedad de los diversos espíritus durante su convalecencia» [212].

[209] Ibid., 47-48, [6,2 y 7,7].
[210] Ibid., 48-49, [8,1-3].
[211] Cf. Ibid.
[212] Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 35.

b) El inicio del discernimiento [8,4–9,3]

- «...se le abrieron un poco los ojos...» [8,4]

Aquí inicia realmente el proceso de discernimiento de Íñigo, cuando *empieza a ver*, es decir, se da cuenta de una actividad interior que le ha ido sucediendo, sin que él se percate y que ahora empieza a tomar luz, a vislumbrarse. En el capítulo 1 ya se ha adelantado que este es un claro ejemplo del uso del lenguaje visual para referirse a una actividad del pensamiento, es decir, "se empezó a dar cuenta".

Si no se ha seguido la secuencia hasta este punto, puede surgir la pregunta siguiente: ¿de qué se empezó a dar cuenta Íñigo?, y la respuesta sería: de la diversidad de pensamientos que iban surgiendo en su mente. Para entender lo que viene a continuación conviene tener presente la ya citada diversidad de pensamientos donde narra: «Mas *no miraba en ello*, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez *se le abrieron un poco los ojos*, y empezó a maravillarse de esta diversidad y a hacer reflexión sobre ella» [213].

El relato hace uso del lenguaje visual, pero es importante notar que no habla de los ojos físicos, sino de la mente (*oculus mentis*). Sobre este punto, López Hortelano señala: «Sin ser una experiencia puramente cromática, Ignacio de Loyola experimenta una progresiva apertura de los ojos (*oculus mentis*) donde se conjugan el deseo y la apertura» [214].

Más adelante habla de este ojo interior que se dirige hacia tres grandes direcciones: «a) hacia el *self*; b) hacia los misterios de fe (ojo teologal); c) hacia Cristo (ojo crístico)» [215]. Y al ampliar el concepto sobre el ojo interior del *self* afirma:

> ...Ignacio dirige su ojo hacia las imágenes devocionales de santo Domingo y san Francisco, fruto de sus lecturas de la *Vita Christi* y del *Flos sanctorum* que, recordemos, no son sencillamente biografías espirituales sino también imágenes caballerescas [...]. A estas lecturas deben añadirse las imágenes mentales provocadas por la alternancia de sus pensamientos (cf. Au 7) y la proyección de la imagen mental de Jerusalén. Esto desata una imaginación que pone al sujeto entre dos estribos: el yo y el *self*. En otras palabras: el yo y su profundidad. [...].
>
> Este ojo inicial deviene iniciático, porque se trata de introducirse en un tipo de visión, la visión interior. Los medievales le dieron diversos nombres: el ojo del corazón, de la mente o del entendimiento (*oculus cordis, oculus mentis*) [216].

[213] *El Peregrino*, 49, [8,4]. Énfasis añadido.
[214] E. LÓPEZ HORTELANO, «*Imaginando...*», 182.
[215] Ibid., 235.
[216] Ibid., 240-241.

La reflexión que Íñigo ha hecho sobre una diversidad –de los pensamientos– le lleva a conocer otra diversidad más profunda –de los espíritus–: «...cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios» [217].

Sobre esta idea de los espíritus diversos es que Íñigo, más adelante en los *Ejercicios Espirituales* elaborará el presupuesto de los pensamientos en el Examen de conciencia: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi entera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo» [218].

Sin embargo, S. Arzubialde señala que Ignacio conoció el texto *De Principiis* de Orígenes y la *Collatio* I de Juan Casiano y, sobre esta base, elaboró el numeral [*Ej* 32]:

> Si se comparan los textos de Orígenes y de Casiano con el n° [32] no cabe duda que Ignacio lo elaboró a partir de uno de ellos, pero suprimió la expresión «a (ex) deo», y desdobló el influjo de los espíritus angélicos, el buen espíritu y el malo, para conservar la fórmula tradicional: «tria cogitationum nostrarum esse principia», «Presupongo ser tres pensamientos en mí» Para Ignacio la libertad es un campo de influjos en el que se dan múltiples mociones y al mismo tiempo el lugar privilegiado de colaboración con la gracia y de encuentro con Dios. [219].

Volviendo al relato de la *Autobiografía*, Camara agrega una nota aclaratoria al margen, parece ser parte del relato de Ignacio que Camara olvidó colocarla en el relato al momento de dictar al amanuense y, al revisar sus apuntes, notó la falta y la añadió al final como una explicación: «Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus» [220].

2.2. De Loyola a Montserrat [11,2–18,2]

Íñigo decidió salir de Loyola hacia Barcelona, para embarcarse hacia Jerusalén. El proceso se inició con un deseo «...de imitar los santos, *no mirando* más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho» [221]. El lenguaje

[217] *El Peregrino*, 49-50, [8,5].
[218] [*Ej* 32]. Énfasis añadido.
[219] Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 151-152, nota 19.
[220] *El Peregrino*, 50, [8]. Nota final de Camara.
[221] Ibid., [9,2].

visual que acá se emplea –"no mirando"– se puede entender con otros sinónimos: "sin considerar", o "sin tomar en cuenta".

a) De la lectura a la escritura [11,2-7]

Su única meta concreta es llegar a Jerusalén: «Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén...» [222], es decir, tiene un afán de peregrino. Sin embargo, el relato habla de "una visitación" que le confirmó los deseos que tenía: «Estando *una noche despierto, vido claramente* una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, *con cuya vista* por espacio notable recibió consolación muy excesiva...» [223]. López Hortelano clasifica esta escena como de imágenes visionarias o representaciones, donde el ojo interior se dirige hacia el "self" [224], y la coloca como imagen mental capaz de mover la afectividad, dedicándole una amplio análisis –que no es el propósito del presente trabajo – [225].

Quizá una consecuencia inmediata de la visión de la Virgen con el Niño –aparte del movimiento interior que produjo en sus afectos– fue el de impulsarlo a escribir un resumen de lo que iba leyendo:

> Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de *sacar algunas cosas en breve* más esenciales de la vida de Cristo y de los santos; y así *se pone a escribir un libro* con mucha diligencia [...]: las palabras de Cristo de tinta colorada, las de nuestra Señora de tinta azul; y el papel era bruñido y rayado, y *de buena letra, porque era muy buen escribano*. Parte del tiempo gastaba en *escribir*, parte en oración. Y la mayor consolación era *mirar el cielo y las estrellas*... [226].

Se tiene dos usos cotidianos del sentido de la vista, uno en el escribir y el otro en mirar al cielo. No interesa detenerse demasiado en lo cotidiano, sino poner atención a Íñigo que, en esta parte del relato, es cuando decide dejar Loyola y partir para Jerusalén: «Pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para se poner en camino. Y echando sus cuentas, qué es lo que haría después que viniese de Jerusalén...» [227].

Lo señala unas líneas más adelante, después de señalar que el impulso mayor era el ir a Jerusalén –aunque hubo cierto interés por la Cartuja, pero que podía tratarse al retorno–:

---

[222] Ibid., [9,3].
[223] Ibid., [9,3].
[224] Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, «*Imaginando...*», 221 y 236.
[225] Cf. Ibid., 243-249.
[226] *El Peregrino*, 51, [11,2-5]. Énfasis añadido.
[227] Ibid., 52, [11,7–12,1].

«Mas por la razón arriba dicha y porque todo estaba embebido en la ida que estaba presto hacer, y aquello no se había de tratar sino después de la vuelta, *no miraba* tanto en ello; antes, hallándose ya con algunas fuerzas, le pareció que era tiempo de partirse...» [228].

Al decir "no miraba" se refiere a que no pensaba demasiado en ese asunto. El relato no señala el momento en que decidió partir, solo hace ver que "le pareció que era tiempo de partirse" y, aunque tenía la opinión contraria de su hermano mayor, se fue con el pretexto de cobrar una deuda al duque de Nájera. Le acompañó un hermano suyo hasta cierto tramo: «...dejó el hermano en Oñate en casa de una hermana que iba a visitar, y él se fue a Navarrete. [...] Y así, despidiendo los dos criados que iban con él, se partió solo en su mula de Navarrete para Monserrate» [229].

b) Un discernimiento fallido [14,1–16,5]

Este intento de discernimiento tuvo lugar en el camino para Monserrate, donde hubo un encuentro de Íñigo «con un moro» que iba en la misma dirección. Es interesante el lenguaje visual que se emplea al inicio de este acontecimiento – por demás, abundante en detalles que se dejarán de lado para los propósitos de este trabajo–:

> Y en este camino le acaeció una cosa, que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había *con esta ánima, que aún estaba ciega*, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese, y así determinaba de hacer grandes penitencias, *no teniendo ya tanto ojo* a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios [230].

En la narración habla del ánima todavía *ciega*, es decir, hace uso del lenguaje visual para referirse a este momento previo al discernimiento. Más adelante en la narración –el tercer capítulo de este trabajo– se verá el contraste entre esta ceguera y la experiencia del Cardoner.

Por ahora, sin embargo, este episodio –al margen de la jocosidad que puede despertar– es ilustrativo, porque describe en dos frases: "...cómo nuestro Señor se había con esta ánima, que aún estaba ciega...", el estado espiritual del protagonista, falto de conocimiento sobre el proceso de discernimiento y en qué consiste, pese a que ya tiene algunas intuiciones.

Aquí hay un contraste en el personaje de quien se dice que se le estaban abriendo los ojos –según lo que se ha explicado líneas arriba– y este momento en que afirma ser *ánima ciega*.

[228] Ibid., 52, [11,7–12,1].
[229] Ibid., 55, [13,2.6].
[230] Ibid., 56, [14,1-2]. Énfasis añadido.

Quizá el calificativo es porque, visto a la distancia de 30 años después, cuando narra su historia a Camara, lo que ha avanzado en discernimiento es casi nada comparado con lo que conocerá después.

En cuanto al "agradar y aplacer a Dios", es decir, contentar a Dios podría ser un indicativo de la imagen que tiene Íñigo de Dios: juzgador, castigador, que mira con exceso las faltas y los pecados, y eso puede ayudar a explicar los escrúpulos que sintió luego en Manresa. Aún no ha llegado a contemplar la misericordia de Dios.

Volviendo al recorrido espiritual, es obvio que ha avanzado mucho desde el punto cero en que se encontraba en Loyola, pero el progreso es muy poco si se tiene en cuenta lo que conocerá posteriormente en la etapa final en Manresa. Es bueno dejar hablar al relato:

> Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los santos, proponía hacer la misma y aún más. Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, *no mirando a cosa ninguna interior* ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino que toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios, *sin mirar* otra ninguna más particular circunstancia [231].

Lo primero que se señala aquí, al comienzo y al final de la cita, es un deseo de imitación, pero, al mismo tiempo con la frase "y aún más" aparece incipiente el concepto del *magis ignaciano* que se muestra al final del *Principio y Fundamento* de los *Ejercicios*: «...solamente deseando y eligiendo lo que *más* conduce para el fin que somos criados» [232].

Luego hace una enumeración de ciertas virtudes que, al momento de la narración, Íñigo recuerda que aún carecía de ellas, o al menos indica que no habían sido trabajadas aún. La frase "sin mirar" al final significa sin poner atención a otras cosas.

Acto seguido se narra el episodio en que Íñigo tuvo una discusión con un moro acerca de la virginidad de María. Este episodio no lo consigna ni la carta de Laínez a Polanco, de 1547, ni el Sumario Hispánico de Polanco posterior en uno o dos años a la carta, pero anterior –al menos entre cuatro y seis años– a la *Autobiografía*.

De manera resumida se puede señalar que Íñigo "no logró convencer" al moro acerca de la virginidad de María *post partum*. Es probable que el ánimo de Íñigo se empezase a caldear –aunque el relato no lo diga– y el moro, al intuir el peligro prefirió retirarse presuroso:

---

[231] Ibid., 56, [14,1-2]. Énfasis añadido.
[232] [*Ej* 23]. Énfasis añadido. Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 114 y 121.

> ...mas el parir quedando virgen no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que el dio el peregrino no pudo deshacer. Y así el moro se adelantó con tanta priesa, que *le perdió de vista, quedando pensando* en lo que había pasado con el moro [..] a la fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado hacer [233].

El "perder de vista" habla de la visión natural, Íñigo ya no alcanzaba a ver al moro. En la cita previa no se ha consignado todo el texto, pero el "discernimiento fallido" del título se refiere a ese "quedar dubio" de Íñigo, no sabía qué hacer, si dejar las cosas como estaban o ir a buscar al moro para apuñalarlo porque sentía que la honra de la Virgen estaba en juego.

Él sentía un descontento –que, en ese momento, no tenía claro el origen de esa sensación– pero lo que en el fondo le podría haber irritado quizá no era el honor de la Virgen mal defendido, sino su propio orgullo herido, lo que hace que se desate ese ímpetu de violencia de querer apuñalar al moro.

Pero, por otro lado, empieza a tener otra mirada de sí mismo. En el relato, es la primera vez que él se llama a sí mismo "peregrino" y, como tal, es aquel que va por voto o por devoción a visitar un santuario [234]; en otras palabras, se trata de un imitador de Jesucristo y de los santos –o al menos "se ve" así– y, por una cuestión de coherencia, no puede seguir por la vida repartiendo puñaladas y golpes de espada a la mínima afrenta. Esto iría en contradicción con lo que enseñó Jesús: «Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» [235].

Este ímpetu, que Íñigo lo tenía como algo connatural, fue trabajado con el tiempo –una aplicación práctica del "*agere contra*" ignaciano–. Pero en este momento hay un atisbo de claridad: la reacción normal de Íñigo –conociendo su vehemencia– hubiese sido actuar impulsivamente, es decir, perseguir al moro para apuñalarlo, pero esto no le sucedió, sino que "quedó dubio".

La duda de no saber qué hacer ya es una pequeña iluminación en el conocerse a fondo: en lugar de actuar por impulso, hay una lucha interna entre su ímpetu natural y el actuar de modo más reflexivo. La "solución" a esta duda fue dejar sueltas las riendas de la mula para ver qué camino tomaba, es decir, Íñigo dejó que "otro" decida por él. Aún no ha aprendido a discernir –tema en lo que después se volverá un maestro–.

---

[233] *El Peregrino*, 57, [15,3-4.7]. Énfasis añadido.
[234] DLE, acp. 2.
[235] (Mt 5,9).

c) Actos visibles para los demás [17,1–18,7]

En el camino a Monserrat también toma algunas decisiones, como el comprar algunas cosas para "verse" como peregrino, por ejemplo, una tela burda para hacerse una vestimenta:

> ...llegando a un pueblo grande antes de Monserrate, quiso allí comprar el vestido que determinaba de traer, con que había de ir a Jerusalén; y así compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquella hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita... [236].

Hasta este momento, Íñigo "no ve" plenamente su interior, aunque ya hay algún indicio de cambio. El hecho de "querer verse" como peregrino muestra que todavía está más preocupado por el aspecto externo que por el interno –que aún no lo ha trabajado–. Además, hay algo que "no ve": en su afán de no llamar la atención, más bien, es cuando más lo llama –como se verá luego–, por ejemplo, ahora ha mandado a hacer una vestimenta con un material no apropiado para ello.

El sastre o la costurera que *ha visto* a quien hace tal encargo, es posible que se haya fijado en su aspecto, porque es obvio que se trata de un gentilhombre, que se manda a hacer un sayal de peregrino "a su medida" y este solo acto dice más de lo necesario a ojos de los demás –esto tendrá importancia más adelante–. Por otro lado, el mandar a hacer este encargo tuvo que tomarle a Íñigo por lo menos uno o dos días de detención en ese "pueblo grande", cuyo nombre no se menciona en la *Autobiografía*.

Sin embargo, se debe añadir que este episodio de la compra de «un saco grueso y una cuerda para ceñirse y un palo o bordón» se narra de igual manera tanto en la carta de Laínez (1547) como en el *Sumario Hispánico* de Polanco [237], pero no dice nada de mandar "hacer veste larga", es decir, no cuenta que haya habido de por medio una tercera persona que se dedique a estas labores de costura. Esta última podría tratarse bien de una omisión de Laínez –al cual copia Polanco en el *Sumario*– por no tener ese dato al narrar el episodio, como también podría ser un añadido propio de Camara, en cuyo caso se tendría que poner en duda.

Al llegar a Manresa, Íñigo tiene la idea de velar sus armas ante la Virgen, un acto que lo *había visto hacer* a los héroes de sus novelas de caballería, pero antes hace un acto completo de penitencia, pues «se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días» [238]. El P. Rambla señala que el confesor fue el monje francés Jean Chanon y que ese modo de

[236] *El Peregrino*, 58, [16,4-5].
[237] A. ALBURQUERQUE, "Carta de Laínez" [7] y "Sumario Hispánico" [13], en *Diego Laínez*, 137-138.
[238] *El Peregrino*, 59, [17,4].

confesarse, con la ayuda de los *Confesionales*, era el habitual [239]. Sin embargo, lo que no es habitual es que un peregrino se ponga a hacer su "vela de armas" ante la Virgen.

Por su parte, J. Melloni indica que años antes de la llegada de Íñigo a Monserrat, el abad García Jiménez de Cisneros había publicado el *Ejercitatorio de Vida Espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas*, mediante los cuales se hizo una recopilación de los autores medievales y de la *Devotio Moderna*, con tanto éxito que se elaboró un *Compendio breve de ejercicios espirituales* [240]. Y un poco más adelante añade que: «...ya sea directamente con el *Ejercitatorio* y el *Directorio* o a través del Compendio, el peregrino entró en contacto con la escuela de García de Cisneros» [241].

Se puede ver así, que el modo de confesión que tuvo Íñigo es el que se podía leer en estos manuales, como indica J. Melloni: «...la confesión general que se le propuso hacer a Ignacio es el primer ejercicio que se indica tanto en el *Ejercitatorio* como en el *Compendio* para adentrarse en la primera etapa de la vida espiritual, que es la vía purgativa» [242]. De modo que algunas indicaciones del modo de confesión que Íñigo vio en los *Confesionales*, lo puso por escrito en los *Ejercicios Espirituales*, en el "Examen general de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar" [243].

El P. Arzubialde hace notar que, en una etapa temprana de redacción de los *Ejercicios Espirituales*, «...el Examen General (Universale) [32-43] iba inmediatamente a continuación de la descripción de la actitud ideal del ejercitante [5], del esbozo primitivo del Principio y Fundamento [23] y del "prosupuesto" [22] [...] era el primer documento con que se abría el Libro» [244].

Todo ello confirmaría la relación –cierta inspiración– que se puede ver entre la tradición medieval, la *Devotio Moderna*, la escuela devocional de García de Cisneros y el texto de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos [245].

Retornando al peregrino, el segundo acto "visual", previo a la vela de armas fue el del cambio de vestidos de Íñigo con un pobre: «La víspera de nuestra Señora de marzo, en la

[239] Cf. Ibid., nota 12.
[240] Cf. J. MELLONI SJ, "Monserrat", *DEI* 2, 1285.
[241] Ibid., 1286.
[242] Ibid.
[243] Cf. [*Ej* 32-43].
[244] S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 132.
[245] Cf. J. MELLONI SJ, "Las influencias cisnerianas de los *Ejercicios*", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Bilbao, Mensajero 1998, 356-357.

noche, el año de 22, se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vestió de su deseado vestido...» [246].

Lo que Íñigo quería al irse "lo más secretamente posible" donde el pobre era precisamente *no ser visto*, sin embargo, él aún no sabe que este acto será precisamente el que lo haga visible –como se verá luego–. Sin embargo, aquí surge la primera de dos dudas: por qué fue necesario el trueque si el peregrino ya disponía de un sayal hecho de saco.

Esta duda se podría intentar responder con una de las siguientes posibilidades: la primera sería que, el cambio de vestimenta podría verse como un intento del peregrino de despojarse de sí mismo y "ponerse en los zapatos" de un pobre de veras; otra posibilidad podría ser que el "traje de peregrino" que se había hecho –o mandado a hacer, no importa– no le cubría adecuadamente, o bien, le hería demasiado, pues él mismo había afirmado que: «...compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas...» [247].

La segunda duda surge por el orden cronológico en que sucedieron los dos eventos: según la *Autobiografía*, "se ve" al peregrino comprando la tela basta antes de llegar a Monserrat [248], y luego, cambiando los vestidos con el pobre la noche en que veló sus armas [249], es decir, la vela de armas fue con la vestimenta del pobre, a la cual llama «su deseado vestido» [250].

Sin embargo, estos dos episodios –del trueque de vestidos y de la compra de la tela– también lo narran de manera sucinta Laínez y el *Sumario* de Polanco, pero en orden inverso, primero se ve el intercambio de vestidos [251], y luego la compra del saco: «...y así, comprando un saco grueso y una cuerda para ceñirse y un palo o bordón, estuvo una noche haciendo oración y velando las armas...» [252].

La coincidencia entre la Carta de Laínez y el *Sumario* de Polanco se da porque este último se inspira en los datos del primero para su texto, sin embargo, según ellos, la vela de armas habría sido hecha con el traje burdo de peregrino. Sería interesante dilucidar si los datos de Camara son más fidedignos que los de Laínez-Polanco o al revés.

Volviendo a la *Autobiografía*, el relato señala lo que sucedió después del intercambio de ropa con el pobre: «...se vestió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el

[246] *El Peregrino*, 60, [18,1].
[247] Ibid., 58, [16,5].
[248] Cf. Ibid., [16,4].
[249] Cf. Ibid., 60, [18,1].
[250] Ibid.
[251] Cf. A. ALBURQUERQUE, "Carta de Laínez" [6] y "Sumario Hispánico" [12], en *Diego Laínez*, 137.
[252] Ibid. "Carta de Laínez" [7] y "Sumario Hispánico" [13], en *Diego Laínez*, 138 y 137, respectivamente.

altar de nuestra Señora» [253]. En este punto surgen dos cuestiones, la primera es que ese anhelo de ponerse la ropa del pobre parece ser anterior, pero el relato no dice desde cuándo.

Al inicio del relato señalaba que su deseo inicial era «ganar honra» [254], sin embargo, en algún punto del recorrido interior de Íñigo ha ocurrido un cambio interno que le invita a despojarse de lo suyo y hacerse humilde, es decir, seguir el camino evangélico:

- «No podéis servir a Dios y al dinero» [255],
- «Entrad por la entrada estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha es la entrada y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y son pocos los que la encuentran» [256],
- «Si alguno quiere seguir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» [257],
- «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven y sígueme» [258].

Se han colocado solo algunas citas del evangelio según San Mateo, porque era el más conocido en la Iglesia del siglo XVI –si es que Íñigo tuvo ocasión de leerlo directamente del texto bíblico–. En todo caso, probablemente el cambio ocurrió en Loyola, ya sea con la lectura del *Vita Christi* –si la leyó en su tierra– o bien, a través del *Flos sanctorum* y el deseo de imitar y superar a los santos en despojarse de sí mismo, ascesis, pobreza y humildad.

Esto último explicaría bien por qué, durante el encuentro con el moro, "quedó dubio", o lo que es lo mismo, no atinó a responder impulsivamente como estaba habituado, sino que, al contrario, se quedó meditando en lo que era conveniente hacer y no supo cuál de las opciones que se le presentaban era la más conveniente – es decir, aún no sabía discernir–.

La frase: «... se fue a hincar de rodillas...» [259], solo aparece dos veces en sendos momentos significativos del relato. Esta es la primera y la siguiente tras "la iluminación" que se verá en el siguiente capítulo del presente trabajo. Aunque parezca una cosa natural, tiene una carga visual fuerte en la construcción del relato. El hincarse de rodillas en este momento es ante una imagen de la Virgen, a la que Íñigo le tenía bastante devoción –no la llama la Virgen, por supuesto, sino que es "nuestra Señora"–.

[253] *El Peregrino*, 60, [18,1].
[254] Cf. Ibid., 43, [1,1].
[255] (Mt 6,24).
[256] (Mt 7,13-14).
[257] (Mt 16,24).
[258] (Mt 19,21).
[259] *El Peregrino*, 60, [18,1].

Después de esto, el relato señala que al amanecer –es decir, después de la noche de vela de sus armas– salió de Monserrat, pero no fue hacia Barcelona para seguir camino a Jerusalén, como tenía pensado, sino que se desvió a un pueblo cercano –como se verá en el siguiente capítulo–. En total, Íñigo habría pasado unos tres días en Monserrate: «Según el relato autobiográfico, su estancia en Monserrat *duró tres días* (desde el 22 al 25 de marzo de 1522)» [260].

Sin embargo, J. Melloni añade lo que solían hacer los peregrinos: «Durante este tiempo probablemente siguió la costumbre que tenían los peregrinos: recorrer las doce ermitas que había en la montaña, recibiendo las bendiciones de los respectivos ermitaños. Pero no fue esto lo que más le marcó...» [261]. Es decir, si se sigue una cronología estricta, leyendo literalmente la *Autobiografía*, esto apenas da el tiempo necesario para preparar su confesión por escrito y luego hacer la vela de armas. Es necesario ver esta estancia en Monserrat de un modo más amplio, como lo resalta Melloni:

> Lo que se menciona en la *Autobiografía*, es que se preparó durante tres días para hacer una confesión general por escrito de sus vida y que comunicó al monje que le confesó (Dom Juan Chanon, del Rosellón francés) su intención de ir a Tierra Santa. El contacto de S. Ignacio con el monasterio tiene más importancia de la que se le suele conceder, haciendo cambiar el giro de los acontecimientos: lo que tenía que ser un trato fugaz se transformó en un vínculo que duró once meses. Si no tenemos en cuenta esto, su estancia en Monserrat queda reducida a un episodio anecdótico de devoción mariana, cuando en verdad supuso un acontecimiento determinante en la formación espiritual del incipiente peregrino y en la gestación de los *Ejercicios Espirituales* [262].

Se ha transcrito íntegra la cita anterior, porque esta permite entender de manera integral la importancia que tuvo el contacto de Íñigo con los monjes de Monserrat y la espiritualidad del abad García de Cisneros, plasmada en las obras que ya se han detallado.

El pueblo al que se desvió el peregrino al salir de Monserrat, se verá en el siguiente capítulo. Ahora es necesario pasar al tercer acto visible de Íñigo, ya cuando había salido de la abadía de Monserrat y caminado una legua de distancia sucedió el siguiente episodio:

> Y yendo ya una legua de Monserrate, le alcanzó un hombre, que venía con mucha priesa en pos dél, y le preguntó si había él dado unos vestidos a un pobre, como el pobre decía; y respondiendo que sí, *le saltaron las lágrimas de los ojos* de compasión del pobre a quien había

[260] Cf. J. MELLONI SJ, "Monserrat", *DEI* 2, 1284. Énfasis añadido.
[261] Ibid.
[262] Ibid.,1284-1285.

dado los vestidos; de compasión, porque entendió que lo vejaban, pensando que los había hurtado [263].

Este "encuentro" es una consecuencia del segundo acto visual que se comentaba líneas arriba. Íñigo cambió las vestiduras con un pobre "lo más secretamente que pudo" –para que no se vea–, pero no previó las consecuencias visibles. Por más que él haya intentado pasar desapercibido, eso no sucedió con el pobre de Monserrat –que posiblemente pedía limosna en la entrada de la abadía–.

A ojos de los visitantes a la abadía, el pobre, vestido ahora con el ropaje del joven Íñigo tendría que haber llamado la atención. De allí a la acusación de robo no bastaba más que un paso. La pregunta que indica la *Autobiografía*: "...si había él dado unos vestidos a un pobre, como el pobre decía", indica claramente que hubo un interrogatorio al indigente y posiblemente con violencia y que no le creyeron su afirmación hasta que el hombre que alcanzó a Íñigo en el camino no lo corroboró de labios del propio "donador" del vestido.

También en esta parte del relato, es la primera vez que menciona que "le saltaron las lágrimas de los ojos". Esas lágrimas no las derramó ni siquiera en los momentos de dolor físico, tras la herida en Pamplona y las sucesivas operaciones que le tuvieron que hacer para salvarlo de la muerte –incluyendo aquella en la que "se martirizó por su propio gusto"–.

El dolor físico no fue capaz de arrancarle una sola lágrima, sino que tras la primera operación en Loyola «...nunca habló palabra, ni mostró otra señal de dolor, que apretar mucho los puños» [264]. Ahora, sin embargo, son lágrimas «...de compasión del pobre [...] porque entendió que lo vejaban...» [265].

Él "no vio" físicamente al pobre, simplemente le hicieron una pregunta, pero dicha pregunta desató un pensamiento y él "entendió", es decir, tuvo una percepción, se le hizo clara la situación por la que estaba pasando el pobre. Pero, aún más, dicho pensamiento se puso al servicio de sus emociones y por eso surgieron las lágrimas. El peregrino recibió el don de lágrimas mucho antes que pensase en "ayudar a las almas".

Este acto de pasar de los sentidos al pensamiento y luego a las emociones es, probablemente, lo que le hizo reconocer posteriormente a Ignacio que es posible realizar ese

[263] *El Peregrino*, 62-63, [18,5-7].
[264] Ibid., 45, [2,5].
[265] Ibid., 62-63, [18,6-7].

camino a voluntad y por eso, en los *Ejercicios Espirituales,* alienta al ejercitante a «pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados» [266].

De aquí en adelante, el don de lágrimas lo acompañará hasta el final de su vida. El relato de la *Autobiografía* termina con una alusión a este *don de lágrimas*: «El método que tenía para redactar las Constituciones era decir misa cada día, presentar a Dios el punto que trataba y hacer oración por ello. Y siempre hacía la oración y decía la misa *con lágrimas*» [267].

[266] [*Ej* 55].
[267] *El Peregrino,* 153, [101,1].

CAPÍTULO 3:
LA ILUMINACIÓN QUE VIENE DE DIOS

Estando Íñigo en Manresa tiene momentos distintos. Un momento como ermitaño, con visibilización externa de su nuevo modo de vida que se va complementando con un nuevo modo de oración –de la escuela de García de Cisneros–; en esta etapa entra en una espiral descendente de culpabilidad, pese a la intensidad en la oración.

Solo cuando el peregrino logre integrar su propio ser vulnerable con el ideal que le muestra la oración, saldrá de esa espiral descendente para entrar en una vía de ascenso, que en un primer momento son las iluminaciones cuyo centro es lo que se conoce como "la eximia ilustración".

1. El camino a la iluminación

1.1. Un ermitaño en Manresa [18,3–23,2]

a) La estancia inicial en Manresa [18,8–19,3]

Al amanecer, después de la vela de armas, Íñigo no se dirigió derecho de Monserrat hacia Barcelona, «...mas desvióse a un pueblo que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días, y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado» [268].

No queda claro cuál sería el libro que llevaba Íñigo con sus anotaciones. Podría tratarse de alguna especie de diario donde iba anotando sus vivencias, aunque es poco probable; también podría ser el mismo texto que ya en Loyola transcribía con tinta azul y roja y con muy buena letra, de ser así, tendría que tener algún otro texto del cual copiar las frases que le iban siendo útiles para su reflexión o que le iban resonando. En cambio, varios otros autores, entre ellos el P. Rambla creen que este "libro" era el germen de lo que luego serían los *Ejercicios Espirituales*:

> Ahora, en Manresa, al principio del itinerario ignaciano, tenemos una preciosa información sobre la naturaleza del librito: no se trata de una obra nacida de la erudición o del estudio, sino

[268] *El Peregrino*, 61-62, [18,4].

> fundamentalmente de la inspiración de Dios y de la experiencia personal. La letra, densa y austera, de los *Ejercicios* es vehículo de una sabia y sobria mistagogía, que se encuentra enraizada en una historia personal de fe y no en una teología abstracta. Naturalmente, antes de llegar al punto final del libro que hoy conocemos con el título de los *Ejercicios Espirituales*, transcurrirán unos veinticinco años [269].

Sin embargo, el P. Dalmases cree que «Ignacio hizo y escribió los Ejercicios en la tercera y última etapa de su permanencia en Manresa, caracterizada por las especiales gracias recibidas» [270]. Pero se debe aclarar que, esta "tercera y última etapa" de la permanencia de Íñigo en Manresa fue, obviamente, al final y en el episodio que se acaba de describir, el peregrino está recién en su primera etapa en esta ciudad.

Tras partir Íñigo de Monserrat y el suceso de las lágrimas, el texto añade que «...luego creció la fama a decir más de lo que era: que había dejado tanta renta, etc.» [271]. Cabría preguntarse si no fue cierto ego todavía no trabajado el que le impulsó a hacer las "cosas visibles" de las que se habló previamente. Es casi como si él mismo, de manera inconsciente, hubiera atraído las miradas sobre él, aunque no lo hubiera deseado conscientemente.

Algo que refuerza lo que se acaba de señalar es que, ni bien llegó a Manresa dejó de comer carne –algo que tendrá importancia más tarde– y descuidó su aspecto físico, dejándose crecer tanto el cabello: «...se determinó dejarlo andar así, según su naturaleza, sin peinarlo ni cortarlo, ni cubrirlo con alguna cosa de noche ni de día» [272], como las uñas: «...dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos, porque también en esto había sido curioso» [273]. Aquí también entró en juego su vestimenta: «Empezaron a llamarle *l'home del sac* ("el hombre del saco") por el burdo vestido que llevaba» [274].

Estos son tres modos de su aspecto físico totalmente visibles a los ojos de los demás. El "burdo vestido" de que habla Melloni permite suponer que se trata de la vestimenta hecha con el saco que se compró antes de llegar a Monserrat y no la vestimenta que intercambió con el pobre. Sin embargo, nada impide suponer que la tela de saco la consiguió en Manresa, es decir, después de Monserrat y no antes, esto permitiría entender por qué, según la *Autobiografía*, la vela de armas –de la que ya se habló en el capítulo anterior– la hizo con la vestimenta del pobre y no con el tosco sayal.

---

[269] Ibid.,62. Nota 3.
[270] C. DE DALMASES. "Génesis de los EE.EE." en I. DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 13.
[271] *El Peregrino*, 63, [18,8].
[272] Ibid., [19,2].
[273] Ibid., [19,3].
[274] J. MELLONI SJ, "Manresa", *DEI* 2, 1193. "El hombre del saco", *DLE*: «Personaje ficticio con que se asusta a los niños».

Esta manera de vestirse y descuidar su aspecto corresponde a la primera de tres etapas de su estancia en Manresa, según el P. Melloni: «una primera fase eufórica eremítico-penitente [...]. En una segunda fase, que se podría calificar de "Noche Oscura", fue atormentado por una obsesión de escrúpulos, hasta el extremo de llegar a tener tentaciones de suicidio [...]. Y un tercer período de iluminación o de "invasión mística"» [275].

El P. Arzubialde también concuerda con estas tres etapas, quien las distribuye de la siguiente manera: «1. Los cuatro primeros meses fueron de gran fervor y serenidad espiritual [...]. 2. En el segundo período pasó por grandes purificaciones pasivas, tentaciones y escrúpulos [...]. 3. El tercer período fue de grandes dones espirituales entre los que destaca la *eximia ilustración* de Cardoner» [276].

Este es el mismo orden en que estos tres períodos están narrados en la *Autobiografía*, pero no necesariamente tendría que ser el orden en que los narró Ignacio en su vejez. En un trabajo anterior, se propuso la posibilidad de que la ilustración del Cardoner fuese uno de los primeros episodios narrados por Ignacio a Camara en 1553 [277]. Esto eliminaría el posible error de datación de la edad del santo fundador.

Volviendo al descuido del aspecto físico de Íñigo, él está aún en la primera etapa de su estancia en Manresa, viviendo casi como un ermitaño lo que hace que tome ese aspecto –ya sea consciente o inconscientemente–, pero ese aspecto es necesariamente "visible" a los ojos de los demás. El protagonista lo hace como un acto de llevar la contraria de lo que anteriormente había sido: «Y porque había sido muy curioso de *curar* el cabello [...y...] las uñas de los pies y de las manos, porque también en esto había sido curioso» [278].

Esta manera de ser de Íñigo, de hacer lo contrario de lo que se puede esperar por lógica, le puede haber ayudado al peregrino durante su estancia en Manresa a vencer tentaciones, de modo que, basado en su propia experiencia, lo plasmó más adelante en los *Ejercicios Espirituales* como el principio del *agere contra* o hacer "*el opósito per diámetrum*", es decir, hacer lo diametralmente opuesto [279].

El P. Rivas señala el primero de los motivos de ser "loco por Cristo": «1) el deseo de conseguir el desprecio, las humillaciones y los malos tratos, con el fin de conseguir el más

[275] Ibid.
[276] Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 37.
[277] Cf. J. TOVAR, "El plan de Dios", 40-41.
[278] *El Peregrino*, 63, [18,2-3]. *Aut*, s.v. "cura" (acp. 5). «Se tomaba en lo antiguo por cuidado uſando de la miſma voz Latina, que lo ſignifica». *Aut*, s.v. "curiosidad" (acp. 2). «Se llama también el cuidado y diligencia que ſe pone para hacer alguna coſa con perfección y hermoſura ».
[279] Cf. [*Ej* 325].

alto grado de humildad, constantemente puesto a prueba» [280], sin embargo, el modo externo de comportamiento del peregrino, no está en el listado del propio P. Rivas [281], ni tampoco en el del P. Kolvenbach [282].

Obviamente, en este momento vital, Íñigo todavía no es consciente que se está encaminando –muy lentamente– a parecerse a Cristo. Él solo lo está haciendo como un modo de imitar a los santos que "los vio" como ejemplo cercano y modelo de seguimiento [283]. Quizá alguno de los Padres del desierto que figuraban en el *Flos sanctorum*.

Sin embargo, Ignacio, en el momento de escribir los *Ejercicios Espirituales*, sí tiene en cuenta este mayor grado de humildad, cuando señala que la tercera manera "es humildad perfectísima" donde se busca imitar y parecer a Cristo, eligiendo *más* pobreza, oprobios «...y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo» [284].

Prosiguiendo con el relato del peregrino, en Manresa se alojó en un hospital donde le comenzaron a sobrevenir unas visiones:

> Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro *ver una cosa en el aire* junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. *No devisaba bien* la especie de qué cosa era, mas en alguna manera *le parecía que tenía forma de serpiente*, y tenía *muchas cosas que resplandecían como ojos*, aunque no lo eran. Él se deleitaba mucho y consolaba en *ver esta cosa*; y cuanto *más veces la veía*, tanto más crecía la consolación; y cuando aquella cosa le desaparecía, le desplacía dello [285].

Esta imagen misteriosa que dice el peregrino que vio "muchas veces", no está claro qué fuese. Él mismo aclara que *no divisaba bien* lo que se le aparecía, sin embargo, señala que tenía "forma de serpiente" y un detalle curioso, esas "muchas cosas que resplandecían como ojos". Por ahora, siguiendo la secuencia de la narración, no "se ve claro" de qué se trata pero "se verá" más adelante en el relato.

No obstante, no se puede decir, por ahora, que se trataba de una alucinación, porque la visión "le acaeció muchas veces", es decir, era una visión recurrente. Por otro lado, tampoco se puede señalar que esto ocurriese por algún reflejo o algún espejismo, porque las veces que vio fue "en día claro".

---

[280] F. RIVAS, "Locos por Cristo", *DEI* 2, 1139.
[281] Cf. Ibid., 1139-1140.
[282] Cf. P. H. KOLVENBACH, "Locos por Cristo", en: *Decir... al "Indecible"*, 116-117.
[283] Cf. *El Peregrino*, 48.50.56-57, [7,2.4; 8,2; 9,2; 14,3-5].
[284] [*Ej* 167].
[285] *El Peregrino*, 63-64, [19,4-6]. Énfasis añadido.

Sin embargo, en el *Sumario* de Polanco también se cuenta esta misma visión y allí sí se señala claramente que se trataba de "una serpiente" y que la visión lo acompañó hasta el tiempo de París y de Roma:

> En este mismo tiempo se le *solía aparecer una serpiente de mucho resplandor con 7 ó 8 ojos*, y esto cada día sin faltar ninguno, dos, 3, 5, 6 veces, y consolábase con su presencia; y desconsolábase cuando se le iba; y esta aparición le duró hasta el tiempo que estuvo en París y aún en Roma, aunque él no explica el secreto della [286].

Hace falta ahondar más en este tema –pero eso escapa al alcance de la presente tesina– porque hay datos que no concuerdan plenamente: mientras que Camara da a entender que Íñigo vio –es decir, se trataría de algo real–, Polanco señala expresamente que es una "aparición" –o sea, una figura que no se sabe si es real o no– [287].

Otra diferencia es que, mientras Camara solo señala que esto sucedió "muchas veces", de manera genérica, Polanco precisa que fue una cosa recurrente "y esto cada día sin faltar ninguno", lo que le añade más misterio al asunto. También está el aspecto estético, porque Camara indica que *la cosa en el aire* era "muy hermosa", lo que no detalla Polanco. En cuanto a la forma, Camara señala que "parecía que tenía forma de serpiente", sin dar a entender que lo era ni precisar el número de ojos, Polanco afirma claramente lo que era: "se le aparecía una serpiente [...] con 7 ó 8 ojos".

El P. López Hortelano la identifica dentro del grupo de imágenes como *visionarias o representaciones* [288], y más adelante señala: «La representación de la serpiente [...] es una imagen *imaginal* o surreal al servicio del engaño y del discernimiento. [...] pertenece al ojo que mira hacia el *self*» [289]. Es decir, para él se trata de una *serpiente*, y aclara:

> La serpiente representa el movimiento de los espíritus en el *self* de Ignacio (cf. *Au* 19) y el conocimiento de aquello que «se le solía aparecer» a la luz de Cristo (cf. *Au* 31). [...] su función es «mostrar mostrando» la discreción de espíritus, el autoescrutinio y el conocimiento de sí; función que corresponde a la *ratio triplex* de la imaginación (mnemónica, didáctica, afectiva). [...] La serpiente no supone la «pérdida de la gracia» ni la vanagloria ni el orgullo. Es más

[286] A. ALBURQUERQUE, "Sumario Hispánico" [17], en *Diego Laínez,* 139.
[287] DLE "Aparecer" (acp. 1): «Manifestarse, dejarse ver, por lo común causando sorpresa, admiración u otro movimiento del ánimo». *Aut,* acp.1: «Preſentarſe à la viſta, manifeſtarſe, moſtrarſe de repente algún objeto, ſin haver precedido aviſo, diſpoſición, ni imagen de lo que ſe ve y reconoce. Viene del Lat. *Apparere*, y por eſta razón ſe halla eſcrito con dos *pp* en algunos libros antíguos». El significado de "ver" ya se describió en el primer capítulo.
[288] Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, *«Imaginando...»*, 221. Esquema 8.
[289] Ibid., 251.

bien, una imagen dialéctica ante «la magnitud de la gracia recibida», antes de la apertura de los ojos en el río Cardoner (cf. *Au* 30) [290].

Sin embargo, no todo son diferencias, hay parecidos en ambos relatos –por eso se ha colocado la comparación aquí–, por ejemplo, la coincidencia en narrar algunos detalles como el tiempo en que Íñigo "vio", es decir, durante la estancia en Manresa, o la similitud al señalar que "resplandecía" o que tenía "mucho resplandor" y –lo más importante–, que esta especie de visión le producía consolación al verla y desolación cuando dejaba de verla.

Para el P. Corella, el hecho de que esta "visión" que se le presentaba a Íñigo esté asociada a términos relacionados a la hermosura y el deleite inmediato, es indicio de una falsa consolación: «Esta extraña cuasiaparición, o sensación de presencia cercana de esa cosa fue muy frecuente en la vida de Ignacio. [...] la *Autobiografía* vincula este sentimiento de consolación falsa con palabras que aluden a cierta sensualidad difusa [...] y el placer estaba asociado a "cuanto más veces la veía", creándole como una dependencia física» [291].

Este evento, así analizado tendrá importancia más adelante, cuando se vea la ilustración del Cardoner.

b) Las primeras tentaciones y la variedad del alma [20,1–21,3]

Avanzando un poco más con el relato, Íñigo se encuentra en un momento en que narra su sentir –un estado de consolación que él no lo define como tal– y cómo venció a la tentación enfrentándosele:

> Hasta este tiempo siempre había perseverado *cuasi en un mesmo estado interior con una igualdad grande de alegría*, sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales. Aquestos días que duraba aquella visión, o algún poco antes de que comenzase (porque ella duró muchos días), le vino un pensamiento recio que le molestó, *representándole* la dificultad de su vida, como si le dijeran dentro del ánima:
>
> – ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?
>
> Mas a esto le respondió también interiormente con grande fuerza (sintiendo que era del enemigo):
>
> – ¡Oh miserable! ¿Puédesme tú prometer una hora de vida?
>
> Y así venció la tentación y quedó quieto. Y esta fue la primera tentación que le vino después de lo arriba dicho [292].

[290] Ibid., 253.
[291] J. CORELLA, "Consolación", *DEI* 1, 414.
[292] *El Peregrino*, 64-65, [20,1-4]. Énfasis añadido.

El estado interior que va viviendo Íñigo es de consolación, según lo explica el Papa Francisco: «Es una experiencia de alegría interior, que consiente ver la presencia de Dios en todas las cosas; esta refuerza la fe y la esperanza [...]. La persona que vive la consolación no se rinde frente a las dificultades, porque experimenta una paz más fuerte que la prueba» [293].

Hay un "pensamiento" que experimenta Íñigo, donde define la vida que viene viviendo como "dificultad", lo cual da pie a cierta voz interior que la califica como "sufrir esta vida". Es la tentación que le impele a cambiar del rumbo tomado. Pero él le hace frente contraponiendo la falsa promesa de una larga vida con la frase: "una hora de vida", que nadie la tiene asegurada y que el peregrino, en un instante de lucidez, la pone sobre el tapete.

Esta experiencia de hacer frente a la tentación de manera directa podría haber inspirado algunas de las *reglas de discernimiento de primera semana* en los *Ejercicios Espirituales*: en concreto: la *duodécima*, la *terdécima* y la *cuatordécima* [294], especialmente la primera de estas tres, que S. Arzubialde las describe y estudia como «las tres parábolas de la tentación manifiesta» [295].

Íñigo también relata su experiencia de oración y cómo la tentación anterior se produjo en un tiempo en que él perseveraba en su oración, y cómo, acto seguido, el estado de consolación descrito más arriba se fue convirtiendo en agitaciones del espíritu:

> Y fue esto [la tentación] entrando en una Iglesia, en la cual oía cada día la misa mayor y las vísperas y completas, todo cantado, sintiendo en ello grande consolación; y ordinariamente leía a la misa la Pasión, procediendo siempre en su igualdad.
>
> Mas luego después de la susodicha tentación, empezó a tener grandes *variedades en su alma*, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese; y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habérsele quitado la tristeza y desolación, como quién quita una capa de los hombros a uno. Y aquí se empezó a espantar destas *variedades*, que nunca antes había probado, y a decir consigo:
>
> – ¿Qué nueva vida es esta, que agora comenzamos? [296].

El peregrino "ve" aquí ese cambio súbito en su estado espiritual que él llama "variedades en su alma", que le hacen pasar tan pronto de la consolación a la desolación y viceversa. Él mismo señala "que nunca antes había probado", sin embargo, estando todavía en Loyola, ya

---

[293] Pp. FRANCISCO, "Catequesis sobre el discernimiento 9. La consolación", *Audiencia general* (miércoles, 23 de noviembre de 2022).
[294] Cf. [*Ej* 325-327].
[295] Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 775-790.
[296] *El Peregrino*, 65-66, [20,5 – 21,3]. Énfasis añadido.

había experimentado un cierto cambio ante las ideas de servir a la señora que "no era de vulgar nobleza", por un lado, y las ideas que quedaban en su mente después de haber leído las vidas de los santos que él pensaba imitar.

Es más, en aquella ocasión él describió ese momento como precedido de cierta lucidez de la mente: «...una vez *se le abrieron un poco los ojos*, y *empezó a maravillarse desta diversidad* y a hacer reflexión sobre ella» [297]. En cambio, ahora parece mostrar una actitud totalmente contraria: «...se *empezó a espantar destas variedades*, que nunca antes había probado...» [298].

Una posible causa de estas reacciones distintas es que, en la primera ocasión, la reflexión sobre sí mismo estuvo precedida de cierta lucidez o claridad mental –"se le abrieron un poco los ojos"– cosa que no se observa en este segundo momento. Otra causa distinta podría ser que, en Loyola la *diversidad* le sucedió en un momento de tranquilidad, en diálogo consigo mismo, en cambio ahora Íñigo esté en un momento de agitación espiritual.

Sin embargo, todo esto no alcanza a explicar por qué, al notar la diferencia de estas dos sensaciones, en el primer momento, en Loyola, "empezó a maravillarse" y ahora en este segundo momento, en Manresa, "se empezó a espantar". Es claro que la *Autobiografía* es un relato, una narración, y no un análisis profundo de lo que le está sucediendo a Íñigo interiormente.

c) La resistencia a ver a Jesucristo y los escrúpulos [21,4–23,2]

Es también el momento en que él busca tener conversaciones espirituales con algunas personas, una de ellas era una señora mayor, que él llama "sierva de Dios" y que era conocida incluso en la corte del rey. Con esta señora le sucedió un evento cuya importancia se verá más adelante:

> Esta mujer, tratando un día con el nuevo soldado de Cristo, le dijo:
> – ¡Oh! Plega a mi Señor Jesu Cristo *que os quiera aparecer un día*.
> Mas él espantóse desto, tomando la cosa ansí a la grosa:
> – ¿Cómo *me ha a mí de aparecer* Jesucristo? [299].

[297] Ibid., 49, [7,4]. Énfasis añadido.
[298] Ibid., 65-66, [21,3]. Énfasis añadido.
[299] Ibid., 66, [21,7-8]. Énfasis añadido.

Es curioso que el peregrino se trate ahora de "el nuevo soldado de Cristo" y sin embargo "se espante" de verlo. Si él es soldado de Cristo, es claro que la imagen que se va haciendo en la mente ya es la de Cristo que "comanda" alguna unidad de combate.

La imagen todavía es borrosa, Íñigo no la tiene aún con la claridad con la que más adelante describirá a Cristo en los *Ejercicios Espirituales*, primero como rey: «...*ver* a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante dél todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos...» [300], y luego como un capitán: «...*ver* un gran campo de toda aquella región de Jerusalén, adonde el sumo capitán general de los buenos es Cristo nuestro Señor...» [301].

En ambas parábolas de los *Ejercicios Espirituales*, tanto la del "Rey temporal y Rey eternal", como la de "Dos banderas" se basa en imágenes bélicas. En la primera, Cristo como rey, invita a filas como lo haría un rey temporal –un rey "bueno" de los que sus coetáneos conocían muy bien– y hace un llamado, ya no para luchar contra infieles sino una lucha contra los enemigos, "para así entrar en la gloria". En la segunda, Cristo como "sumo capitán" se prepara para una batalla contra las fuerzas del mal.

Sin embargo, en los *Ejercicios*, la imagen bélica será solo pretexto de entrada, porque la actitud del soldado ha de ser la del camino de humildad, según la invitación del Rey eternal: «...quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria...» [302]. Este camino de humildad se hará mucho más claro en la invitación del "sumo capitán" –quien lucha contra el "mal caudillo"–:

> Así por el contrario se ha de imaginar del sumo y verdadero capitán, que es Cristo nuestro Señor
>
> *El primer punto* es considerar cómo Cristo nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Jerusalén, en un lugar humilde hermoso y gracioso.
>
> *El segundo*, considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc, y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas.
>
> *El tercero*, considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a suma pobreza espiritual y, si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; segundo, a deseo de oprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad; de manera que sean tres escalones: el primero pobreza contra riqueza; el

[300] [*Ej* 95]. Énfasis añadido.
[301] [*Ej* 138]. Énfasis añadido.
[302] [*Ej* 95].

> segundo, oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra la soberbia; y destos tres escalones induzgan a todas las otras virtudes [303].

Como se puede ver, Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, ya ha desarrollado una imagen completa de Jesucristo, a quien es capaz de verlo ya sea como rey o como sumo capitán, dando arengas, haciendo su invitación a filas, enviando a sus "soldados", que son "tantas personas, apóstoles, discípulos, etc.".

Sin embargo, en el relato de la *Autobiografía*, "el nuevo soldado de Cristo" todavía no está preparado para serlo porque no puede –o no quiere– ver al "sumo capitán", se niega que *se le aparezca* Jesucristo. Las causas de esta negativa podrían ser: primero, que él tiene un "temor del Señor", mal entendido, o bien, que él todavía se siente indigno de estar ante la presencia de Jesús y esto puede ser la causa de los escrúpulos que le sobrevinieron luego:

> Perseveraba siempre en sus sólitas confesiones y comuniones cada domingo. Mas en esto vino a tener muchos *trabajos de escrúpulos*. Porque, aunque la confesión general, que había hecho con asaz diligencia, y *toda por escrito*, como está dicho, todavía le parescía a las veces que algunas cosas no había confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque, aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho. Y así empezó a buscar algunos hombres espirituales, que le remediasen destos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba [304].

Estos escrúpulos le comenzaron a sobrevenir cuando ya había empezado a hacer una vida sacramental frecuente –en un tiempo en que no era común hacerlo para la mayoría de los laicos–. Los escrúpulos le venían porque aún no había purificado la imagen que tenía de Dios –quizá pensaba en Dios como el que castiga con ira por cada uno de los pecados– pero, principalmente, se trataba de la imagen que él empezó a tener de sí mismo.

Si anteriormente, en el tiempo de Loyola y hasta su primera estancia en Manresa le parecía ser un buen imitador de los grandes santos e incluso un "nuevo soldado de Cristo", de pronto le comienzan a atacar los escrúpulos que le hacen verse como un vil pecador, como se verá un poco más adelante.

Los "trabajos de escrúpulos" del peregrino se refieren a los sufrimientos que estaba pasando en ese momento a causa precisamente de esos escrúpulos que no se los podía quitar de encima. La mejor indicación de esta relación entre trabajos y padecimientos en el lenguaje de Ignacio se puede encontrar en las adiciones de *tercera semana* de los *Ejercicios Espirituales*: «La sexta se mudará no procurando traer pensamientos alegres [...], mas antes

[303] [*Ej* 143-146].
[304] Ibid., 66-67, [21,9–22,4]. Énfasis añadido.

induciendo a mí mismo a dolor y a pena y quebranto, trayendo en memoria frecuente *los trabajos, fatigas y dolores* de Cristo nuestro Señor...» [305].

Íñigo rechaza la presencia del Señor cara a cara –lo que luego recomendará en los Ejercicios– y, por ahora, busca consuelo o alivio en los hombres espirituales, uno de ellos fue un confesor de la Seo en Manresa –es decir, la basílica de Santa María– que le dio un sabio consejo que el peregrino no pudo aprovechar:

> Y, en fin, un doctor de la Seo, hombre muy espiritual que allí predicaba, le dijo un día en la confesión *que escribiese* todo lo que se podía acordar. Hízolo así; y después de confesado, todavía *le tornaban los escrúpulos*, adelgazándose cada vez las cosas, de modo que él se hallaba muy atribulado; y aunque casi conocía que *aquellos escrúpulos le hacían mucho daño*, que sería bueno quitarse dellos, mas no lo podía acabar consigo. Pensaba algunas veces que le sería remedio mandarle su confesor en nombre de Jesucristo que no confesase ninguna de las cosas pasadas, y así deseaba que el confesor se lo mandase, mas no tenía osadía para decírselo al confesor. Mas, sin que él se lo dijese, el confesor vino a mandarle que no confesase ninguna de las cosas pasadas, si no fuese alguna cosa tan clara. Mas, como él tenía todas aquellas cosas por muy claras, no aprovechaba nada este mandamiento, y así siempre *quedaba con trabajo* [306].

El párrafo es muy descriptivo. Se puede "ver" el sufrimiento que le causan a Íñigo los escrúpulos, y él se da cuenta que el remedio al exceso de confesión está en el propio sacramento: que el confesor le mande que no vuelva a confesar nada de lo ya confesado.

Años más adelante, el propio Ignacio, basado en su experiencia fue capaz de formular el proceso que hace el mal espíritu para atacar con los escrúpulos. Esto es lo que le escribió a la monja Teresa Rejadell:

> Si halla a una persona [que] tiene la conciencia ancha y pasa por los pecados sin ponderarlos, hace cuanto puede que el pecado venial no sea nada, y el mortal venial, y el muy gran mortal poca cosa; [...]. Si a otra persona halla de conciencia delgada, que por ser delgada no hay falta, y como ve que echa de sí los pecados mortales, y los veniales posibles, que todos no están en nosotros, y que aún procura echar de sí toda semejanza de pecado menudo, imperfección y defecto, entonces procura envolumar aquella conciencia tan buena, haciendo pecado donde no es pecado, y poniendo defecto donde hay perfección, a fin de que nos pueda desbaratar y afligir; donde no puede muchas veces hacer pecar ni espera poderlo acabar, a lo menos procura atormentar [307].

[305] [*Ej* 206]. Énfasis añadido.
[306] Ibid., 67, [22,5 – 23,2]. Énfasis añadido.
[307] Cf. I. DE LOYOLA, "Carta a sor Teresa Rejadell. Venecia, 18 de junio 1536" [6], en *Obras*, 731-732. El texto aclara que "envolumar" significa: involucrar, entorpecer. Ibid., 732, nota 3.

Esto último es lo que vivió Íñigo en esos largos días en Manresa, un verdadero tormento, es decir, una tortura interna por no saber cómo superar esos escrúpulos. Esto mismo que le escribió a la monja Rejadell también lo consignó de manera breve en los *Ejercicios Espirituales*, en la «Reglas para entender escrúpulos y suasiones de nuestro enemigo...» [308].

1.2. La oración como camino espiritual [23,3–27,3]

a) La oración y la aceptación a Jesucristo [23,3-7]

Los escrúpulos que pasaba Íñigo no se le quitaban con nada, ni siquiera con el tiempo de oración que él dedicaba y eso le seguía causando un tormento:

> A este tiempo estaba el dicho en una camarilla, que le habían dado los dominicanos en su monasterio, y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a medianoche continuamente, y en todos los más ejercicios ya dichos; mas en todos ellos no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos, siendo pasados muchos meses que le atormentaban [309].

Las "siete horas de oración" no se debe entender de manera continua –es decir, leyéndolo literalmente–, porque no se trata de una exageración de Íñigo que está tratando de vencer a la vanagloria, sino que son las siete horas canónicas de oración que solían tener los monjes, a lo largo del día –maitines, laudes, tercia, sexta, nona, vísperas y completas–, por lo que se trataría de la constatación del estilo de vida orante que lleva el peregrino.

El P. Melloni cree que Íñigo tuvo acceso al *Compendio breve de ejercicios espirituales* de García de Cisneros, quizá en forma de manuscrito, antes que se editara en la imprenta [310], y este modo de oración lo habría aprendido en este manual de oración –u otro parecido–, en una tradición de la Iglesia que viene desde el tiempo de los judíos y que practicaban los monjes en la edad media: «Siete veces al día te alabo por tus justos juicios» [311].

Dos indicios apuntan en ese sentido: el hecho de que Íñigo, para hacer su oración, se levantase a medianoche. Esto también tiene su origen en las Escrituras: «Me levanto a medianoche a darte gracias por tus justos juicios» [312]. La oración que se hacía a medianoche eran los *maitines*, que hoy, con la reforma litúrgica del Vaticano II se llama el *Oficio de lectura* y puede rezarse a cualquier hora –salvo para las comunidades de observancia–.

---

[308] Cf. [*Ej* 345-351]. Él texto en concreto está en [*Ej* 349].
[309] *El Peregrino*, 67, [23,3]. Énfasis añadido.
[310] Cf. J. MELLONI SJ, "Manresa", *DEI* 2, 1286.
[311] (Sal 118,164).
[312] (Sal 118,62).

El segundo indicio es aún más claro, inmediatamente después de señalar que se levantaba a medianoche dice expresamente de la oración: «...y en todos los más *ejercicios* ya dichos» [313]. Es decir, él estaba haciendo algún tipo de oración del *Ejercitatorio de vida espiritual* o alguno parecido.

Este modo de comprender cada actividad de orar como "ejercicio" lo incluyó el propio Ignacio más adelante en el libro de los *Ejercicios Espirituales*: «La primera anotación es que por este nombre, *ejercicios espirituales*, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá» [314].

A continuación, el relato de la *Autobiografía* narra que, en medio de esta lucha contra los escrúpulos, Íñigo invocó al propio Señor, para que le pusiera remedio a sus males:

> ...y una vez, de muy atribulado dellos [de los escrúpulos], *se puso en oración*, con el fervor de la cual comenzó a dar gritos a Dios vocalmente diciendo:
>
> – Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré [315].

Desde la vez en que Íñigo no quiso que Jesucristo se le aparezca, como le había deseado anteriormente la beata, hasta este momento en que de los propios labios del peregrino sale la invocación directa al Señor para que lo pudiese socorrer, han pasado varios meses. Son meses de tormento interior, según señala el P. Melloni [316].

La gran diferencia entre estos dos momentos –aparte de que son el inicio y el fin de un camino de aprendizaje– podría ser el siguiente: que la primera vez, cuando la beata le deseó que se viera cara a cara con Jesucristo, Íñigo se negó pero fue un acto impulsivo, "de buenas a primeras", porque no lo había orado. Además, él no sabía que se estaba negando a encontrarse con la presencia más amorosa que puede tener el ser humano, porque es aquel que: «...habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» [317].

En cambio, en el segundo instante, el peregrino estaba en actitud *de oración*, su voz fue un grito de súplica como el de los salmos. Es probable que, en el transcurso de sus oraciones

---

[313] *El Peregrino*, 67, [23,3]. Énfasis añadido.
[314] [*Ej* 1]. Énfasis añadido.
[315] *El Peregrino*, 67, [23,5-7]. Aclaración y énfasis añadidos.
[316] Cf. J. MELLONI SJ, "Manresa", *DEI* 2, 1286.
[317] (Jn 13,1).

con el salterio durante "sus siete horas de oración" –es decir, la liturgia de las horas– se haya encontrado con alguno de los salmos de súplica: «¡Ayúdame, Yahveh, Dios mío, sálvame por tu amor!» [318], o bien: «A ti, Yahveh, me acojo, ¡no sea confundido jamás! ¡Por tu justicia sálvame, libérame, tiende hacia mí tu oído y sálvame!» [319], o algún otro salmo se súplica.

El aprendizaje que Íñigo pudo haber sacado de todo este período de tormento espiritual es que no se debe tener temor de encontrarse con el Señor, antes bien, es ocasión privilegiada para hacerle algún pedido, o acercarse con corazón contrito, como él bien lo planteó luego en los *Ejercicios Espirituales*:

> El coloquio se hace, propiamente hablando, así *como un amigo habla a otro*, o un siervo a su señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas. Y decir un Pater noster [320].

Es decir, Íñigo aprendió por propia experiencia que con el Señor se puede tener una relación de amigos, como lo dice el propio Jesús en el Evangelio: «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos. *Vosotros sois mis amigos* si hacéis lo que os mando» [321].

Esta condición de *amigos* la tuvo presente Ignacio, en el tiempo de sus estudios, cuando intentó formar un grupo de seguidores en Alcalá, aún sin propósito específico, pero que no tuvo continuidad. La historia de estos "compañeros" se narra de cuando en cuando en la *Autobiografía* –especialmente en las partes donde se emplea el plural para referirse no solo al peregrino sino también a sus "compañeros"–, desde el final de su etapa en Barcelona hasta su llegada a París [322].

Estos "compañeros" eran un tal Juanico que se hizo fraile [323], y otros tres «...que eran, Calixto, Cáceres y Arteaga» [324]. De ellos habla por última vez antes de su retorno de Ruán a París, indicando lo que pasó con ellos y por qué no terminó de cuajar la "amistad de compañeros" [325].

---

[318] (Sal 108,26).
[319] (Sal 70,1-2).
[320] [*Ej* 54]. Énfasis añadido.
[321] (Jn 15,12-14). Énfasis añadido.
[322] Cf. *El Peregrino*, 95, 98, 99-101, 103, 104-107, 108, 109, 110, [56,2; 57,6; 58,2–59,5; 62,1-3; 64,1–67,8; 68,7; 69,4–70,6; 71,5-6].
[323] Cf. Ibid., 107, [67,7].
[324] Ibid., 117, [79,10].
[325] Cf. Ibid., [80,1-10].

Finalmente, en París es donde sí se formó un grupo basado en la *amistad*, de hecho, los primeros jesuitas, antes de ser conocidos como tales se denominaron con el nombre simple de «amigos en el Señor» [326]. Pero esta amistad, como el propio nombre provisional del grupo lo indicaba, estaba basado en la amistad en Jesucristo que llamó primero *amigos* a sus discípulos.

b) El lento despertar de un sueño [25,6–27,3]

Esta enfermedad de los escrúpulos también lo narran tanto el P. Laínez como el P. Polanco. Sin embargo, a diferencia de la *Autobiografía*, ambos padres dan a entender que, tras el período de pruebas y tormentos ya indicados, el camino de Íñigo para sanarse de los escrúpulos se dio aplicando en sí penitencias extremas –por imitación de algún santo de los que se narraba en el *Flos sanctorum*– [327], hasta llegar incluso a algún ayuno que casi le provocó la muerte.

Con todo, a pesar de que hay coincidencia en algunos detalles, hay contradicciones en otros. En efecto, el P. Laínez hace ver que la salida de esta etapa tormentosa se dio precisamente por el hecho del ayuno extremo:

> Y hacia este tiempo, poco a poco iba haciendo discursos de su vida pasada, y conociendo intensamente la gravedad de sus pecados, y amargamente a llorarlos, y entrando por diversos escrúpulos y angustias y tentaciones y aflicciones espirituales; y en ella nuestro Señor le daba gran fortaleza y humildad para buscar y procurar los remedios; de manera que una vez, entre las otras, viéndose demasiado tentado y afligido, y no hallando por vía humana remedio, en espírito del Señor (según que el buen fin demostró), estuvo siete días sin comer y sin beber, al fin de los cuales fue ayudado y consolado de nuestro Señor [328].

En cambio, el P. Polanco da a entender que esto no se debió al ayuno en sí, sino a la orden dada por su confesor para que abandone estos rigores excesivos:

> En este tiempo se confesó generalmente, y creo diversas veces, no pudiendo quietarse en sus escrúpulos, los cuales tanto le acosaban y afligían, sin que humanamente pudiese hallar remedio, que se determinó (en espíritu de fe como el fin mostró), de no comer hasta que hubiese de Dios esta gracia de quietarse en ellos. Y así lo puso por obra y estuvo un día, y dos y hasta 8 que perseveró en no comer cosa alguna [...]; y al cabo de ocho días confesándose, y entendiendo su confesor que no comía ni bebía y la causa por qué, comenzó a le espantar, y decir que no le daría la absolución etc., si no se disponía a creer que Dios le hubiese perdonado,

[326] J. W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, 50.
[327] Cf. *El Peregrino*, 68, [24,3].
[328] A. ALBURQUERQUE, "Carta de Laínez" [11], en *Diego Laínez*, 141-142.

> y a comer; y así, por este medio, su bondad infinita le quietó, y consoló mucho, y libre de tal pasión, comenzó a comer [329].

El P. Camara, por su parte, insinúa que el dejar el ayuno fue por obra de un discernimiento incipiente, que Íñigo estaba aprendiendo en su camino de crecimiento espiritual:

> Mas en la fin destos pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiso el Señor que *despertó como de sueño*. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así *se determinó con grande claridad* de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia [330].

Se han colocado casi completos los dos párrafos de los padres Laínez y Polanco, porque –pese a los detalles en desacuerdo– describen "visualmente" los rigores que aplicó Íñigo en esta segunda etapa de su estancia en Manresa, y que le dejaron secuelas de por vida, como son las enfermedades estomacales que sufrió constantemente y que le afectaron hasta el lecho de muerte. En el caso del P. Camara, en cambio, la referencia visual del "despertar como de sueño" es mucho más clara y directa.

El P. Melloni divide este tiempo de purificación del peregrino en dos etapas: la de la purificación activa –desde el momento de su confesión en Monserrat hasta cuando tuvo la alternancia de consolaciones y desolaciones– [331], y la etapa de la purificación pasiva –desde su combate contra los escrúpulos hasta su "despertar de un sueño"– [332].

A continuación de este "despertar" hay una indicación clara del estilo de vida orante que iba llevando el peregrino, pues señala: «Ultra de sus *siete horas de oración*, se ocupaba de ayudar algunas almas...» [333]. Previamente ya había señalado este aspecto al afirmar que, en el tiempo en que vivía cerca de la comunidad de los dominicos, hacía este tipo de oración que ya se mencionó previamente: «A este tiempo estaba el dicho en una camarilla, que le habían dado los dominicanos en su monasterio, y perseveraba en sus *siete horas de oración* de rodillas...» [334].

---

[329] Ibid., "Sumario Hispánico" [20], en *Diego Laínez,* 142-144.
[330] *El Peregrino,* 68-69, [25,6-8]. Énfasis añadido.
[331] Cf. J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios,* Colecc. Manresa 24, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2001, 37-39.
[332] Ibid., 39-42.
[333] *El Peregrino,* 69, [26,1]. Énfasis añadido.
[334] Ibid., 67, [23,3]. Énfasis añadido.

La posible confirmación de que el modo de oración que tenía Íñigo era la liturgia de las horas la había indicado previamente, en el tiempo de los rigores ascéticos, al indicar el modo en que oraba: «...no dejando de hacer *los sólitos ejercicios*, aun de *ir a los oficios divinos*, y de hacer su oración de rodillas, *aun a medianoche*, etc.» [335].

La oración "a medianoche" posiblemente se refiera a los maitines –el oficio de lectura–, que para los monjes era la oración más importante del día. En un corto tramo de tres numerales en el relato, se menciona expresamente dos veces lo de las "siete horas de oración". Si se tiene en cuenta que el peregrino estaba curándose del vicio de la vanagloria, no puede tratarse de una exageración de Íñigo sobre el número de horas de oración, sino que esto confirmaría que el estilo orante que llevaba correspondía al de la liturgia de las horas.

La constatación de que Íñigo estaba en proceso de vencer el vicio de la vanagloria se encuentra un poco más adelante en el relato –haciendo un salto temporal– cuando, estando el peregrino en planes de ir a Jerusalén, le preguntó cierta mujer hacia dónde se dirigía y él no dio su destino verdadero, sino que respondió que iba a Roma, y el texto señala expresamente: «Y la causa por la que él no osó decir que iba a Jerusalén fue por temor de la vanagloria» [336].

Durante todo el tiempo de su estancia en Manresa, el peregrino había estado haciendo una dieta estricta de no comer carne: «*No comía carne*, ni bebía vino, aunque se lo diesen. Los domingos no ayunaba, y si le daban un poco de vino, lo bebía» [337]. A esto se suma que, en el tiempo en que hizo ayuno estricto, obviamente no comió nada. Siguiendo la secuencia del relato, para este momento vital del peregrino, confirma que todo este tiempo no había comido carne: «Y perseverando en la *abstinencia de no comer carne*, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse...» [338].

Esta especie de introducción del texto da pie a una "visión de comer carne": «...un día a la mañana, cuando fue levantado, *se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales*, sin haber precedido ningún deseo de ella» [339]. Con el tiempo que él llevaba sin comer carne, no hubiese sido necesario ningún deseo previo, pues su propio cuerpo le habría hecho sentir esta especie de "antojo".

[335] Ibid., 68, [25,1]. Énfasis añadido.
[336] Ibid., 80, [36,8].
[337] Ibid., 63, [19,1].
[338] Ibid., 70, [27,1].
[339] Ibid., [27,1]. Énfasis añadido.

Sin embargo, el relato no habla de un antojo sino de una visión, "como que la viese con ojos corporales". El P. López Hortelano clasifica esta visión dentro del grupo de las imágenes visionarias o representaciones [340]; por su parte el P. García de Castro, al discutir el tema de la *consolación sin causa precedente*, incluida en los *Ejercicios Espirituales* [341], hace un análisis exhaustivo de este episodio [342].

Con esta descripción de Íñigo en actitud orante y, pese a ello, le vienen los escrúpulos y la desolación, se cierra esta etapa de penitencias y rigores y, a partir de ese *despertar como de sueño*, se tiene a otro peregrino. Su estancia en Manresa pasa a una siguiente etapa, la de la iluminación interior.

2. Hacia la iluminación del Cardoner

2.1. Las cuatro grandes iluminaciones en Manresa [27,4–29,9]

En esta nueva etapa del peregrino en Manresa, cambió totalmente su actitud. Pasó de un estado de desolación, culpas y escrúpulos a una progresiva claridad interior. Aquí es donde se sitúan las famosas cinco iluminaciones –de las cuales se abordará primero las cuatro primeras–.

Por supuesto, el texto de la *Autobiografía* no lo llama "iluminaciones", sino "puntos", pues habla con una metáfora de la escuela: «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» [343], señalando a continuación que así lo ha juzgado siempre «...y algo desto *se puede ver por los cinco puntos* siguientes» [344].

Estos cinco puntos, en el presente trabajo los llamamos iluminaciones porque definen bien la claridad interior que ha ido adquiriendo el peregrino en su camino espiritual y están plasmadas de modo concatenado. El P. García de Castro llama la atención sobre la intencionalidad de este episodio [345].

---

[340] Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, *«Imaginando...»*, 221 y 236.
[341] Cf. [*Ej* 330 y 336].
[342] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, 285-309.
[343] Ibid., 71, [27,4].
[344] Ibid., [27,5].
[345] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, 327.

Para el P. Rambla, son como un progreso en la comprensión teológica, pues él afirma: «En esta enumeración se da un orden descendente: Trinidad, creación del mundo, eucaristía, humanidad de Cristo y de María [...] Además, "los cinco puntos" expresan también la experiencia espiritual en un orden sistemático de cinco pasos (devoción, entendimiento, ascesis, oración y unión)» [346].

- *"...se le empezó a elevar el entendimiento" [28,3]*

El *primer punto* toca el tema de la Trinidad: «Tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y hacia cada día oración a las tres personas distintamente» [347]. En un tiempo en que en la Península Ibérica estaba en boga la persecución por cualquier sospecha de alumbradismo, el peregrino, como tantos otros fieles de su tiempo, hacía el tipo de oración que hoy se hace de manera habitual, incluso al rezar el Gloria.

El P. Cordovilla, sobre este modo de orar de Íñigo a la Trinidad señala: «la dirección de la oración a cada una de las personas divinas *indistintamente* es un signo de la importancia que da a cada una de ellas, siendo plenamente consciente de su absoluta igualdad y, a la vez, de su real diferencia entre ellas» [348].

La narración de la *Autobiografía* prosigue: «Y haciendo también a la santísima Trinidad, le venía un pensamiento, que cómo hacía cuatro oraciones a la Trinidad. Mas este pensamiento le daba poco o ningún trabajo, como cosa de poca importancia» [349]. Parece que el peregrino entraba en algún rato de meditación, momento en el cual le venía este "pensamiento", que tiene mucho de lógica simple: si la Trinidad son tres personas –por definición–, no tenía sentido que él hiciese cuatro oraciones.

A continuación, llega el momento de esta "primera iluminación" en Manresa: «Y estando un día rezando en las gradas del mesmo monasterio las Horas de nuestra Señora, *se le empezó a elevar el entendimiento,* como que vía a la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer» [350]. La figura de las tres treclas que se le representaban como imagen de la Trinidad puede haber estado relacionado con el acorde de tres notas musicales que quizá estaba sonando en ese instante.

---

[346] Cf. *El peregrino,* 71, [27,5], nota 24.
[347] Ibid., [28,1].
[348] Cf. A. CORDOVILLA, "«Al hablar al Padre, mi amor se extendía a toda la Trinidad» [*De* 63]. Rasgos del Dios de Ignacio", en G. URIBARRI (ed.), *Dogmática ignaciana «Buscar y hallar la voluntad divina» [*Ej *1],* colecc. Manresa, 67. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2018, 83.
[349] *El Peregrino,* 71, [28,2].
[350] Ibid., 71-72, [28,3]. Énfasis añadido.

Esta visión le dejó consolado, lo que se deduce por las lágrimas de felicidad: «Y yendo aquella mañana en una procesión, que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer; ni después de comer podía dejar de hablar sino en la santísima Trinidad» [351]. La imagen lo podía haber dejado impactado, quizá por la simplicidad para poder explicar un concepto teológico tan poco cercano al feligrés de a pie.

Lo que sigue ya es la consecuencia del evento en su vida posterior: «y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la santísima Trinidad» [352].

- *"...se le representó en el entendimiento con grande alegría..." [29,1]*

El *segundo punto* muestra la creación: «Una vez *se le representó en el entendimiento* con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que *le parecía ver* una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre» [353]. Sin hablar de "ojos abiertos", el peregrino da a conocer que estaba con la mente abierta para percibir el misterio de la creación.

Pero ese misterio, que se le hizo fácil de aprehender, se le dificultaba al tratar de explicar: «Mas estas cosas ni las sabía explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales, que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma» [354]. Ignacio tiene una memoria brillante, como se ve a lo largo del relato, sin embargo, este es uno de los escasos momentos en que se dice de él que "no se acordaba" –al menos esa es la expresión que Camara pone en sus labios–.

Para el P. López Hortelano esta es otra de las imágenes visionarias que el ojo teologal apunta hacia los misterios de la fe [355]. Esta imagen de la creación como rayos que hace lumbre es la menos clara de las cuatro que están presentes en el texto, al grado que el propio Camara pone en boca de Ignacio que él "no las sabía explicar".

[351] Ibid., 72, [28,4].
[352] Ibid., [28,5].
[353] Ibid., 73, [29,1]. Énfasis añadido.
[354] Ibid., [29,2]. Énfasis añadido.
[355] Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, «*Imaginando...*», 237.

- *"...vio con el entendimiento claramente..." [29,5]*

El *tercer punto* indica la presencia de Cristo: «En la misma Manresa, adonde estuvo cuasi un año, después empezó a ser consolado de Dios y vio el fructo que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos» [356]. El peregrino está claramente en un nuevo momento interno, que le hace actuar de forma más sensata en lo exterior, "dejándose ver" de modo más humano –y ya no tanto como en su etapa purgativa, que se asemejaba a un ermitaño.

A continuación, relata el momento de la visión: «Así que, estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alzándose el *corpus Domini*, *vio con los ojos interiores* unos como rayos blancos que venían de arriba» [357]. Este evento es bastante evidente, se trata del misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía. El P. López Hortelano señala de esta imagen visionaria del ojo teologal: «...la imagen transporta a Ignacio hacia la experiencia de Cristo bajo la formulación medieval de la *ad-miratio* (*merveille*), esto es, la elevación de la hostia eucarística, el *corpus Domini* [...] cuyos rayos blancos inundan la percepción visible» [358].

El relato prosigue con la explicación de lo percibido: «y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede explicar, todavía lo que él *vio con el entendimiento* claramente fue *ver cómo estaba* en aquel santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor» [359]. La imagen visionaria puede haber sido captada por el entendimiento –una de las potencias del alma– pero el propio peregrino reconoce lo difícil que puede ser explicarlo.

- *"...veía con los ojos interiores..." [29,6]*

El *cuarto punto* habla sobre la humanidad de Cristo y de María: «Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, *veía con los ojos interiores* la humanidad de Cristo, y la figura, que *le parecía* era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros» [360]. Esta imagen visionaria –"como un cuerpo blanco"– se parece a la segunda, sobre la creación –"le parecía ver una cosa blanca"– y no es fácil de explicar, la diferencia entre las dos es que en la segunda aparecían unos rayos que salían de la cosa blanca.

[356] *El Peregrino*, 73, [29,3]. Énfasis añadido.
[357] Ibid., [29,4]. Énfasis añadido.
[358] Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, *«Imaginando...»*, 260.
[359] *El Peregrino*, 73, [29,5]. Énfasis añadido.
[360] Ibid., [29,6]. Énfasis añadido.

«Esto *vio en Manresa* muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atrevería a juzgar que era mentira. Otra vez *lo ha visto estando en Jerusalén*, y otra vez caminando junto a Padua» [361]. La imagen no se circunscribe solo a Manresa –en tiempo y lugar–, sino que se prolonga más allá, incluso en el número de veces.

«A nuestra Señora también *ha visto* en símil forma, sin distinguir las partes» [362]. Sobre este último conjunto de visiones, López Hortelano señala: «... la imagen visionaria de la humanidad de Cristo se dibuja como un cuerpo blanco [...]; igual que en el caso de nuestra Señora [...], concebida de forma muy diferente que antes (cf. *Au* 10) lo que causa "las alas del vuelo contemplativo", la consolación y la confirmación de la fe» [363].

A manera de resumen, el relato dice: «Estas cosas que *ha visto* le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escriptura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» [364].

A esta verdad de fe apuntaba el "ojo teologal" que señalaba el P. López Hortelano, y habría que añadir que el P. Laínez tiene una expresión muy similar a la del P. Camara:

> Acuérdome acerca desto de haberle oído decir al P. Maestro Ignacio, hablando de los dones que nuestro Señor le hizo en Manresa, que le parece que, si por imposible, se perdiesen las Escrituras y los otros documentos de la fe, que le bastarían para todo lo que toca a la salud, la noticia y la impresión de las cosas que nuestro Señor en Manresa le había comunicado [365].

2.2. La iluminación del Cardoner [30,1–31,4]

- *"...se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento" [30,2]*

Ignacio recuerda la última de estas cinco iluminaciones con un cariño especial, pasados tantos años del evento que vale la pena poner íntegro esta parte del texto:

> Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. 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*

[361] *Ibid.*, [29,7]. Énfasis añadido.
[362] *Ibid.*, [29,7]. Énfasis añadido.
[363] Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, *«Imaginando...»*, 260-261.
[364] *El Peregrino*, 73-74, [29,9]. Énfasis añadido.
[365] A. ALBURQUERQUE, "Carta de Laínez" [14], en *Diego Laínez*, 146-147.

> *ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas*. 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; y cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado como de aquella vez sola... [366].

El *quinto punto* habla de esta iluminación central de la espiritualidad ignaciana, que muchos conocen como "la eximia ilustración". El P. Rambla señala sobre esta expresión:

> Todos los compañeros más íntimos de Ignacio (Laínez, Nadal, Câmara, Polanco) captaron la trascendencia de este momento privilegiado y nos guardaron de él su recuerdo inmediato y cálido. Recuerdo que, a través de los siglos, ha sido custodiado con particular veneración, como uno de los dones más preciados otorgados por Dios a Íñigo. Finalmente, la expresión *eximia ilustración del Cardoner* se ha convertido en patrimonio universal [367].

A su vez, M. O'Rourke hace notar que "la iluminación del Cardoner" recibida por Ignacio y que es central para la orden religiosa más grande de la Iglesia Católica, es casi desconocida si se compara con "la iluminación en la torre" que tuvo Lutero y que dio origen a la tradición protestante:

> *A man out for a walk sat down on the bank of a deeply coursing river and, with his face toward its surface, experienced his supreme understanding. What did he, Iñigo López de Loyola, see reflected in that natural mirror? Although from there he went on to found the Society of Jesus, renowned in the sixteenth century for irs reformatory and missionary endeavors, and in the twentieth century the largest religious order in the Roman Catholic Church, his climatic experience is virtually unknown. This obscurity even after his quincentennial is arresting in comparison with the celebrity of the historically parallel experience in the Protestant tradition, Martin Luther´s illumination in the tower about justification by faith*.
>
> [Un hombre que paseaba se sentó a la orilla de un río caudaloso y, con el rostro vuelto hacia la superficie, experimentó su comprensión suprema. ¿Qué vio él, Íñigo López de Loyola, reflejado en ese espejo natural? Aunque desde allí fundó la Compañía de Jesús, reconocida en el siglo XVI por sus labores reformadoras y misioneras, y en el siglo XX la mayor orden religiosa de la Iglesia Católica Romana, su experiencia culminante es prácticamente desconocida. Esta oscuridad, incluso después de su quinto centenario, resulta impactante en comparación con la celebridad de la experiencia históricamente paralela en la tradición protestante: la iluminación de Martín Lutero en la torre sobre la justificación por la fe] [368].

---

[366] *El Peregrino*, 74, [30,1-4]. Énfasis añadido.
[367] Ibid., 75, Nota 34.
[368] M. O'ROURKE BOYLE, *Loyola Act's. The Rethoric of the Self*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press 1997, 1.

Excurso: Otro orden posible de las grandes iluminaciones [27,4–31,4]

En un trabajo anterior, el que esto escribe deslizó la posibilidad de que esta iluminación no haya sido la quinta sino la primera y que las otras cuatro vendrían a continuación [369]. Los indicios que apuntan en ese sentido se irán indicando en el comentario que sigue.

Las palabras "que creo yo que se llama san Pablo" llaman la atención, porque hay una especie de duda –la expresión "creo yo"–. Esa posible duda no es fácil atribuirla a Ignacio, que más de 30 años después de los eventos recuerda detalles aparentemente minúsculos como la escritura de un libro suyo en Loyola con dos tipos de tinta o el tipo de papel en el que escribía [370], una conversación con un moro en el camino a Montserrat [371], la secuencia completa de una tentación en Manresa [372], etc. Es mucho más probable que la suposición del nombre de la iglesia sea de parte del P. Camara, entre sus apuntes previos del relato del peregrino y el dictado posterior que él hizo a los amanuenses [373].

Esta duda sobre la memoria de Camara y la "escrupulosa fidelidad" con que puso por escrito sus apuntes –según su método de operar– [374], son señalados de manera acertada por el P. García de Castro al mencionar las veces que Camara dice no recordarse, de un evento en particular, por ejemplo, al mencionar los días exactos que transcurren entre un hecho y otro, o cuando hace el conteo del número de veces que sucedió algo [375].

Sin embargo, en defensa de la proposición de Camara se puede señalar que Laínez, en su carta a Polanco también narra este episodio y manifiesta sus dudas no una sino varias veces, o quizá pueda tratarse de una especie de fórmula empleada entonces al escribir:

> Al cabo de quatro meses, repentinamente, si bien me recuerdo, cabo un agua o río o árboles, estando sentado, fue especialmente ayudado, informado y ilustrado interiormente de su divina majestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas del Señor, y a comunicarlas al próximo en simplicidad y caridad, según que del la recibía; y esto creo fue en Manresa cerca de Barcelona, donde estuvo, si bien me acuerdo, obra de un año [376].

Este episodio ha dado pie a un posible error de datación para determinar la edad de san Ignacio. El P. Rambla y el P. Dalmases concuerdan en ello, pues suponen ambos que la

[369] Cf. J. TOVAR, "El plan de Dios", 44.
[370] Cf. *El Peregrino*, 51, [11,3-4].
[371] Cf. Ibid., 57, [15,1-8].
[372] Cf. Ibid., 64-65, [20,2-5].
[373] Cf. Ibid., 219, [*Ag* 3,3].
[374] Cf. C. DE DALMASES, "Introducción", *Obras*. 4.
[375] Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, 326.
[376] A. ALBURQUERQUE, "Carta de Laínez" [10], en *Diego Laínez,* 140.

narración de Ignacio a Camara fue hecha en 1555 [377]: en el caso del primero, puntualiza que la narración no pudo ser en 1553 porque antes de la primera interrupción, Ignacio llegó a contar su vida "hasta estar en Manresa algunos días" [378] y la eximia ilustración no tuvo lugar hasta pasados algunos meses [379].

Sin embargo, se debe considerar la posibilidad que la expresión "algunos días" pudo ser un añadido del P. Camara y no necesariamente palabras textuales de san Ignacio.

La expresión "se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento" significa que se le hizo una gran claridad, no quiere decir necesariamente que recién "se le empezaron a abrir", como se podría deducir de una lectura literal, porque esta es la séptima vez en todo el relato –sin contar las "muchas veces, veinte o cuarenta" que vio la humanidad de Cristo– que se menciona una apertura de ojos o una claridad de entendimiento [380].

Ignacio, en el relato, tiene la experiencia de ir "entendiendo y conociendo muchas cosas". Sin embargo, previamente Camara ya contó cuáles son esos misterios de fe que el peregrino ha conocido con antelación: la Trinidad, la creación del mundo, la presencia de Cristo en la Eucaristía, la humanidad de Cristo y de María. Si después de esta eximia ilustración no queda prácticamente nada adicional que Íñigo aprendiese, es señal que, posiblemente, esta grande iluminación fue la primera y las otras cuatro fueron consecuencia, porque ya estaba con el entendimiento abierto, o cuando menos, predispuesto a "ver las cosas" de otro modo con una claridad que no había tenido antes.

Esta es la razón por la que, en el trabajo anterior, se señaló la probabilidad que esta ilustración fuese la primera y la que más le impactó –y que le permitió recordarla con nitidez 31 años más tarde–.

Por eso no tiene sentido la frase «no se puede declarar los particulares que entendió entonces» [381]. Si había claridad al recordar el evento tres décadas después, ¿cómo es que no se podían declarar los particulares? En cambio, supuesta la posibilidad de que la gran ilustración del Cardoner fuese la primera, esos "particulares" serían los que después hablan de los misterios de fe –y que en el relato ya no se pueden declarar porque ya fueron narrados previamente–.

[377] Cf. C. DE DALMASES, "Introducción", *Obras.* 79; Cf. *El Peregrino*, 74, [30,4], nota 33.
[378] Cf. *El Peregrino*, 218, [*Ag* 2,6].
[379] Cf. C. DE DALMASES, "Introducción", *Obras.* 79.
[380] Cf. *El Peregrino*, 49, 68, 71, 73, 74, [*Au* 8,4; 25,6; 28,3; 29,1.5.6; 30,2].
[381] Cf. Ibid., 74, [*Au* 30,3].

A esto se puede agregar el orden no cronológico con el que se narra la cuarta iluminación «Esto vio en Manresa *muchas veces*; si dijese *veinte o cuarenta* no se atrevería a juzgar que era mentira. *Otra vez* lo ha visto estando en Jerusalén, *y otra vez* caminando junto a Padua» [382]. Este párrafo tiene una cualidad de sumario, porque hace el recuento de eventos que tuvieron que ocurrir después – incluyendo las "muchas veces" en Manresa, y especialmente las visiones mencionadas en Jerusalén y en Padua–.

El texto de la parte final de la "cuarta iluminación" tiene más sentido si fuera al final: «Estas cosas que *ha visto* le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escriptura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» [383].

Como ya se vio previamente, esto mismo relata el P. Laínez en su carta a Polanco [384], y, de alguna manera –si se exceptúa la narración de los escrúpulos con posterioridad a la iluminación del Cardoner– da a entender que las "cuatro iluminaciones" en Manresa fueron consecuencia de esta "gran iluminación":

> Cerca deste tiempo hizo confesión general de toda su vida y vino, cuanto a la sustancia, en estas meditaciones que decimos exercicios, y vivía muy ordenadamente, perseverando en la frecuencia de los sacramentos y en oración, en la qual estaba siete horas al día de rodillas; de suerte en obra de un año que estuvo en Manresa, *tuvo tanta lumbre del Señor*, que *en casi todos los misterios de la fe* fue *especialmente ilustrado y consolado del Señor,* y singularmente en el *misterio de la Trinidad,* en la qual tanto se deleitaba su espíritu, que con ser hombre simple y no saber sino leer y escrebir en romance, se puso a escribir della un libro; y un día andando, si bien me acuerdo, en una procesión, tuvo tal *visitación acerca deste misterio*, que aún exteriormente iba siempre corriendo lágrimas [385].

2.3. Consecuencias de la iluminación del Cardoner

A partir de esta "gran iluminación" [386] que denomina "una ilustración tan grande" [387], Ignacio caminará de aquí en adelante con otra mirada, con otra actitud ante la vida. Inicia aquí una nueva etapa de su vida en Manresa, y quizá el tránsito de una espiritualidad incipiente a una ya consolidada. Una consecuencia directa de este evento es que, a partir de

[382] Cf. Ibid., 73, [*Au* 29,7]. Énfasis añadido.
[383] *El Peregrino,* 73-74, [29,9]. Énfasis añadido.
[384] Cf. A. ALBURQUERQUE, "Carta de Laínez" [10], en *Diego Laínez,* 140.
[385] Ibid., [12], en *Diego Laínez,* 142-144. Énfasis añadido.
[386] La primera según la hipótesis del orden alternativo de las iluminaciones.
[387] *El Peregrino,* 74, [*Au* 30,2].

entonces, el peregrino tuvo un interés más grande – si es que ya lo tenía antes – de "ayudar a las almas", al inicio como "conversaciones espirituales", tanto en Manresa como en Barcelona, que le granjearon amistades para toda la vida.

El P. Arzubialde afirma que: «En este tercer período, después de su experiencia junto al río, es cuando S. Ignacio escribe "*gran parte*" de los Ejercicios» [388]. Un análisis comparado del orden de estos misterios tanto en la *Autobiografía* como en los *Ejercicios Espirituales* puede dar un mayor grado de certeza del orden más probable en el que se sucedieron las iluminaciones.

a) En el Principio y Fundamento [Ej 23]

El P. Leturia considera que la experiencia de la gran iluminación del Cardoner – "la eximia ilustración"–, tuvo su eco en el Principio y Fundamento–y en el resto de los *Ejercicios Espirituales*–:

> Para nosotros es evidente que la idea central del Fundamento, el descenso de las criaturas de Dios y su necesaria ascensión y reintegración en el fin último que es el mismo Dios, constituyó una de las experiencias más vivas de la "eximia ilustración". Más aún, contribuyó de manera sobresaliente a estructurar todos los Ejercicios. Su reflejo repercutió en la oración preparatoria que se repite en todas las meditaciones. Su consecuencia lógica organizó las Elecciones. Su elevación se abrazó con el Amor perfecto que corona los Ejercicios y las Reglas de discernimiento de espíritus. En este sentido real y operativo, el Fundamento es para nosotros de Manresa. [389].

El P. Arzubialde corrobora esta afirmación anterior y añade que el Principio y Fundamento, en cuanto a elaboración definitiva, es posterior a los Ejercicios, pero su origen primigenio ciertamente se halla en la experiencia iluminativa de Manresa, y añade, citando al P. Nadal:

> [En el Principio y fundamento] Si bien es verdad que la *experiencia espiritual* de la pura creaturidad, de que toda la creación salió un día de las manos de Dios y ahora retorna a él, es muy anterior e incluso posiblemente manresana. Nadal nos refiere que "recibió no solo una clara inteligencia, sino la visión interna del modo como Dios creó el mundo, del modo como el Verbo se hizo carne" [390].

[388] Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 37.
[389] P. LETURIA, "Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús", *AHSI* vol.X, (1941): 32.
[390] S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 113. Citando a J. NADAL, Dialogui pro Societate. c. 1, [8] (MHSI 73, FN II, 239).

Cuando Ignacio volvió a Barcelona, después de visitar Jerusalén, buscó una experiencia de "repetición ignaciana" de lo que él había vivido en Manresa, donde sintió claramente que Dios le trataba como a un niño [391]. Esa experiencia fundante para él la quiso replicar en sus compañeros, por eso les dio los *Ejercicios Espirituales* y les instó a hacer el viaje a Jerusalén, que le dejó una marca importante.

Pero principalmente, esa experiencia de Ejercicios Espirituales en París ya se iniciaba con el Principio y Fundamento, aunque en una forma primitiva:

> Es muy probable que S. Ignacio, todavía en Manresa, elaborase una primera redacción embrionaria de tal experiencia [la eximia ilustración]... se deduce que [el Principio y Fundamento] fue objeto de *dos redacciones* diferentes. Una arcaica, existente ya en París y anterior a 1535, de la cual el texto Helyar da evidencia; y otra elaborada y pulida entre 1536 y 1539, en que cristalizó definitivamente la formulación actual, sirviéndose para ello de la ayuda o el conocimiento previo tal vez del texto de Erasmo o de Pedro Lombardo [392].

b) En los Ejercicios del Rey y de las Banderas [Ej 91-98.136-147]

La experiencia de las iluminaciones en Manresa –no solo la eximia ilustración– dejó su rastro en el resto de los *Ejercicios Espirituales*, especialmente los señalados en el título. En efecto, el P. Leturia cita al P. Nadal afirmando esa relación:

> El P. Nadal testificaba en vida aún del santo, año 1554, que en los Ejercicios del Rey y de las Banderas practicados con especial devoción en Manresa, comenzó a brillar a sus ojos la vocación del apostolado universal que fue el fin y blanco de su Orden religiosa [...]. Pero antes de realizar este designio [de misión entre infieles] nace en Manresa misma el último y más palpable reflejo de la «eximia ilustración»: la aplicación de estas sus experiencias interiores a las almas que le rodean. Comienza a dar los Ejercicios enseguida de hacerlos, y [...] *comienza a escribir su librito inmortal*. No hay rastro en las fuentes de un mandato y menos de un dictado de Dios o de la Virgen; brota más bien como último anillo en las *consecuencias psicológicas* de la «eximia ilustración» [393].

Es decir, el P. Leturia indica que en la génesis de los *Ejercicios Espirituales* no se debe buscar "un dictado de Dios o de la Virgen" –como pretenden sugerir algunos grabados y pinturas de la época en que Ignacio todavía no había sido beatificado–. Por otro lado, confirma esa relación directa entre los *Ejercicios* y la gran iluminación.

---

[391] Cf. *El Peregrino*, 71, [27.4].
[392] S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 113.
[393] P. LETURIA, "Génesis de los Ejercicios", 27.

c) En la Contemplación para alcanzar amor [Ej 230-237]

Sobre este punto, el que hace un nexo entre el Principio y Fundamento y la Contemplación para alcanzar amor, es el P. Arzubialde, quien señala:

> Existe un estrecho vínculo (una gran inclusión de apertura y cierre) entre el *P y F*. y la Contemplación para alcanzar amor [...] el *P y F*. versa sobre la relación del hombre a la creación en función de la dependencia de Dios, la C. *para alcanzar Amor* trata de la relación de la creación al hombre a partir del mismo Dios. Mientras el *P y F* apunta a un proceso (antropológico) que va del hombre a Dios a través del uso ordenado de las cosas como ámbito de adoración (alabar, hacer reverencia y servir), la *C. para alcanzar amor* nos habla de la relación entre la Infinitud divina y lo creado –en el Verbo (Logos) y en el dinamismo del amor (el Espíritu)–, del ámbito trinitario en el que el ser humano, movido por el amor recibido, puede en todo amar y servir a su divina Majestad y quedar así divinizado [394].

Y más adelante señala el P. Arzubialde: «[El texto de la *CPAA*] Procede tal vez de Manresa, y más concretamente de la visión del Cardoner, aun cuando su redacción final pertenezca probablemente a la época parisina» [395]. Es decir, textualmente se muestra una conexión entre el *PyF* y la *CPAA*, por lo tanto –dado que ya se habló previamente del *PyF*–, una conexión indirecta entre el Cardoner y la *CPAA*, sin embargo, en la génesis de la redacción, la dependencia es mucho más cercana.

[394] S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 560. Énfasis y abreviaturas propios.
[395] Ibid., 561.

CONCLUSIONES

Desde los tiempos de los primeros jesuitas –y aún hoy, en la actualidad–, la *Autobiografía* está considerada como uno de los textos claves de la espiritualidad ignaciana. En muchas de sus ediciones, incluso desde el título, se ha tomado desde siempre como una obra ignaciana, a pesar de su condición de no haber sido escrita de mano del propio san Ignacio, aunque en cierto sentido se podría considerar como "dictada" de labios del fundador de la *Compañía de Jesús* por la forma como fue elaborada.

Sin embargo, se hace necesaria una revisión exhaustiva y crítica de la misma, de ser posible a nivel multidisciplinar. De base se tienen las dos ediciones críticas de la *Monumenta Ignatiana*, en los números 25, del año 1904, y 66, del año 1943, de dicha colección, denominados de manera abreviada: *Scripta de Sancto Ignacio de Loyola* y *Acta Patris Ignatii*, respectivamente. El aparato crítico de ambas ediciones está en latín.

También existen buenas introducciones al texto en castellano, entre ellas: la edición del P. Cándido de Dalmases, SJ, en las *Obras* de San Ignacio de Loyola, edición de la BAC, y la del P. Josep M. Rambla, SJ, en la Colección Manresa –el presente trabajo se ha basado principalmente en esta última edición–, pero hace falta una edición en castellano, con un aparato crítico revisado y actualizado.

Conviene, asimismo, tener una edición con el texto íntegramente en castellano. Ya existen ediciones del texto con palabras "con sabor a siglo XVI". En las traducciones a otros idiomas no han tenido estos inconvenientes porque se ha traducido íntegramente a los idiomas actuales –por ejemplo, al inglés, francés o alemán, por mencionar solo algunos–, del mismo modo podría hacerse una "traducción" al castellano actual. La edición del P. José Mª March SJ, a inicios del siglo XX, es un buen ejemplo en ese sentido. A eso se le puede –y se le debería– añadir los comentarios actualizados que ya se señalaron previamente.

Una edición en castellano actual permitiría, por un lado, un análisis a profundidad de ciertas expresiones o formas verbales en el texto que se han mantenido como "texto canónico" y, sin embargo, no necesariamente son expresiones propias de San Ignacio sino, más bien, pueden ser modos de expresarse de los amanuenses de la época; y, por otro lado, facilitaría la lectura a los jóvenes de hoy, poco habituados a este lenguaje de los tiempos de formación del idioma castellano.

En una futura revisión de la *Autobiografía*, se podría hacer una lectura del texto sin caer en falsas suposiciones o errores de comprensión –un ejemplo, en ese sentido, puede ser "el error en la edad de San Ignacio"–; también conviene poner atención a la secuencia cronológica de ciertos eventos –por ejemplo, el orden probable de "las iluminaciones" en Manresa frente a la del Cardoner [*Au* 28-30]– que se puede comparar con otros textos de los primeros jesuitas como la *Carta del P. Laínez al P. Polanco*, de 1547, o el *Sumario Hispánico* del P. Polanco, de 1548, anteriores a la *Autobiografía*.

A criterio del autor de este trabajo, la *iluminación del Cardoner* [*Au* 30] –llamada también "la eximia ilustración"–, debería ser la primera de ellas, y las otras cuatro serían confirmatorias. El final de la cuarta de ellas [*Au* 29,9], pareciera dar una sensación de conclusión de las "iluminaciones", cuyo conjunto marca una actitud de Ignacio antes y otra distinta después –así como también lo marcaron la herida en Pamplona o "el cambio en la mirada" durante su convalecencia en Loyola–. Estos cambios de actitud en Ignacio, muestran que su *conversión* no fue un evento puntual, sino un proceso gradual durante toda su vida.

Otro modo de acercarse también al orden de los eventos narrados se puede hallar en los adelantos históricos y los resúmenes o "sumarios" incluidos en el texto, que convendría estudiarlos más a fondo. De la misma forma, sería necesario una profundización en las anotaciones al margen, hechas por el P. Camara, así como la relación cercana entre el prólogo de este jesuita y los tres últimos numerales de la Autobiografía [*Au* 99-101].

El presente trabajo explora una lectura del relato de la *Autobiografía* desde el "cambio de mirada" de Ignacio hacia Dios, hacia sí mismo y hacia los demás, desde el inicio de la narración hasta "las iluminaciones" de Manresa y el Cardoner. Este "cambio de mirada" y el empleo del lenguaje visual involucra una actividad creciente del pensamiento.

Este diverso modo de mirar las cosas varía, en un primer momento, de una mirada de Íñigo centrada en sí mismo hacia un aparente desprendimiento –o despojo– de sí, que en el fondo todavía oculta la mirada hacia sí. Hay un trasfondo "de ser visto" como el que se ha desprendido, tanto en la manera de vestirse como en la del cuidado personal. Este es el momento del "Íñigo ermitaño".

A continuación, en el peregrino se da un "choque de miradas" –aunque no se emplee ese término ni en la *Autobiografía* ni a lo largo de este trabajo– entre el ideal del ser humano que hace oración y se siente cercano a Jesucristo y la imagen real que Íñigo tiene de sí, con sus heridas y vulnerabilidades. Es decir, a pesar de hacer las "siete horas de oración" –que muy probablemente se trate de la liturgia de las horas–, que podría hacer sentir al peregrino

como criatura de Dios, hay una mirada de sí, en la que se sigue sintiendo culpable –a pesar de las múltiples confesiones–.

Solo en el momento en que este "choque de miradas" se integre en una sola es cuando el peregrino empezará ese camino ascendente que se conoce como "las iluminaciones" y, principalmente, la *eximia ilustración del Cardoner*. Esta integración de miradas marca el inicio del "sujeto ignaciano", de la antropología ignaciana. De un ser humano que puede llegar a reconocerse como "pecador" y, al mismo tiempo, ser capaz de obrar en consonancia con el plan divino.

Esta mirada integradora del ser humano la presenta Ignacio a lo largo de los *Ejercicios Espirituales*, principalmente en el *Principio y Fundamento*, en las meditaciones del Rey y de las Dos banderas y en la *Contemplación para alcanzar amor*. Estas escenas ignacianas de los *Ejercicios* son el núcleo de esa mirada del sujeto antropológico ignaciano.

Sin embargo, este trabajo no agota las posibilidades de investigación, o las posibles claves de lectura que aún se pueden explorar en el relato, por ejemplo: la variedad de espíritus en el camino del discernimiento, la evolución en la oración y el modo en que lo hace el Peregrino, los otros sentidos en Ignacio –más allá de la apertura de los ojos–, etc.

Queda para un trabajo posterior este "cambio de mirada" en el relato del peregrino y la lucidez en percibir su propia actividad del pensamiento, especialmente el caminar de Ignacio, ya al lado de los compañeros de París, y el rumbo que a partir de entonces fue tomando la naciente *Compañía de Jesús*.

APÉNDICES

Tabla 1: Frecuencia de nombres y verbos sobre la visión en la *Autobiografía*

Au	ojos	ciego	claro/*chiaro*	claridad	leer	escribir	parecer	aparecer	representar	vista	visitación / *visitazione*	visitar / *visitare*	vision / *visione*	ver / *vedere*	Mirar	*osservare*
1,2			1											*1*		
5,3					1											
6,1					1	1										
6,2					1											
6,5															1	
7,1					1											
7,2					1											
8,2														1		
8,4	1														1	
9,2															1	
10,1											1					
10,2			1							1				1		
11,3						2										
11,5						1										
11,6															1	
12,4															1	
12,7															1	
13,2												1				
13,4						1										
14,1		1														
14,2	1															
14,4															1	
14,5															1	
15,4										1						
17,4						1										
18,6	1															
19,5			1											1		
19,6	1															
19,7														2		
20,2									1				1			
20,5					1											
21,7								1								
21,8								1								
21,8								1								
22,2						1										
22,5						1										

(Pág. 1 de 3)

Au	ojos	ciego	claro/*chiaro*	claridad	leer	escribir	parecer	aparecer	representar	vista	visitación / *visitazione*	visitar / *visitare*	vision / *visione*	ver / *vedere*	Mirar	*osservare*
23,1			1													
23,2			1													
24,4														1		
24,5														1		
25,7				1											1	
26,1					1											
26,3															1	
27,1	1								1					1		
27,3															1	
27,5			1													
29,1							1		1					1		
29,3														1		
29,4	1															
29,5			1											2		
29,6	1						1							2		
29,7														2		
29,8														1		
29,9														2		
30,2	1						1						1	1		
30,3				1												
30,4							1									
31,2	1						1						1			
31,3			1											1		
32,1			1													
32,4												*1*				
32,5														*1*		
36,3														1		
37,4							1	1								
38,6														1		
41,3														*3*		
44,3							1									
44,4									1							
44,7														1		
45,1														2		
45,2											1			1		
45,3												1				
45,5														1		
46,1						1										
46,2						2										
47,1														1		
47,2												1				
47,3														2		
47,6															1	
48,3														1		

Au	ojos	ciego	claro/*chiaro*	claridad	leer	escribir	parecer	aparecer	representar	vista	visitación / *visitazione*	visitar / *visitare*	vision / *visione*	ver / *vedere*	Mirar	*osservare*
50,5														*1*		
51,6														*1*		
52,1													1			
53,5														*1*		
56,4														*1*		
59,4										*1*						
60,3												*1*				
60,5												*1*				
61,8														1		
61,10												1				
62,2														*1*		
62,3														1		
64,8			1													
66,10														*1*		
67,5												*1*				
68,1														*1*		
69,2														1		
71,6														1		
74,4														2		
79,2												1				
80,2						1										
80,3						1										
86,5						1										
88,1												*1*				
95,3													1			
95,4											1					
96,2												1				
96,4			1											1		
97,1														1		
97,3												*1*				
98,1			1											2		
99,2						1										1
99,7													1			
99,8														1		
100,1						1							1			
100,2					1	1										
100,3													1	2		
101,1																1
101,2														*1*		
Total	**9**	**1**	**12**	**2**	**8**	**17**	**7**	**3**	**4**	**3**	**3**	**12**	**8**	**58**	**12**	**2**

Fuente: Elaboración propia. Base: *Concordancia Ignaciana*. Términos en castellano [*Au* 1-86], y en italiano [*Au* 87-101]. En *itálica* se refieren a la mirada de otros sobre Ignacio.

Imágenes: Portadas de las ediciones críticas de la *Autobiografía*

ACTA
SANCTORUM
JULII
Ex Latinis & Græcis, aliarumque gentium Monumentis, servata primigenia veterum Scriptorum phrasi,
COLLECTA, DIGESTA,
Commentariisque & Observationibus
ILLUSTRATA
A JOANNE BAPT. SOLLERIO.
JOANNE PINIO.
GUILIELMO CUPERO.
PETRO BOSCHIO.
E Societate JESU Presbyteris Theologis.
TOMUS VII.
Quo dies vigesimus nonus, trigesimus & trigesimus primus continentur.

VENETIIS, MDCCXLIX.
Apud { Sebastianum Coleti / et Jo Baptistam Albrizzi Hieron. Fil.
SUPERIORUM PERMISSU, ET PRIVILEGIO.

634 DE S. IGNATIO LOYOLA CONFES.

ACTA
ANTIQUISSIMA,
A P. Ludovico Consalvo S. I. ex ore Sancti excepta: & a P. Hannibale Codreto, ejusdem S. I., in Latinum conversa.

PRÆFATIO & SCRIPTORIS.

MONUMENTA IGNATIANA

EX AUTOGRAPHIS VEL EX ANTIQUIORIBUS EXEMPLIS COLLECTA

SERIES QUARTA

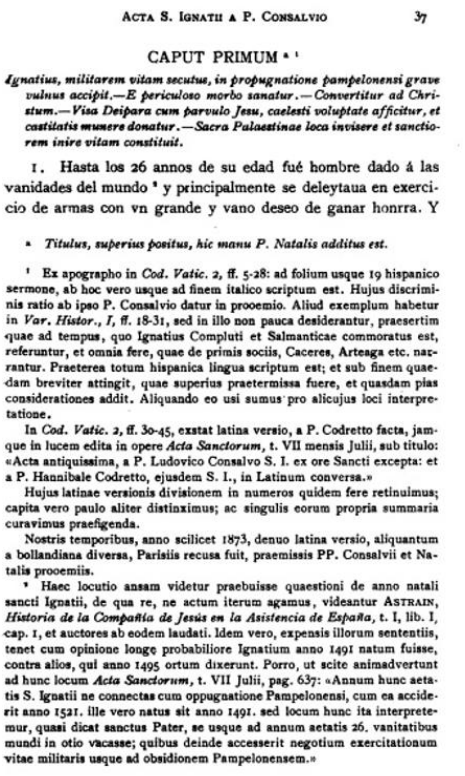
SCRIPTA

DE SANCTO IGNATIO DE LOYOLA

SOCIETATIS JESU FUNDATORE

TOMUS PRIMUS

MATRITI
TYPIS GABRIELIS LOPEZ DEL HORNO
via S. Bernardi, 92.
1904



ACTA S. IGNATII A P. CONSALVIO 37

CAPUT PRIMUM [a] [1]

Ignatius, militarem vitam secutus, in propugnatione pampelonensi grave vulnus accipit.—E periculoso morbo sanatur.—Convertitur ad Christum.—Visa Deipara cum parvulo Jesu, caelesti voluptate afficitur, et castitatis munere donatur.—Sacra Palaestinae loca invisere et sanctiorem inire vitam constituit.

1. Hasta los 26 annos de su edad fué hombre dado á las vanidades del mundo [b] y principalmente se deleytaua en exercicio de armas con vn grande y vano deseo de ganar honrra. Y

[a] *Titulus, superius positus, hic manu P. Natalis additus est.*

[1] Ex apographo in *Cod. Vatic. 2*, ff. 5-28: ad folium usque 19 hispanico sermone, ab hoc vero usque ad finem italico scriptum est. Hujus discriminis ratio ab ipso P. Consalvio datur in prooemio. Aliud exemplum habetur in *Var. Histor., I*, ff. 18-31, sed in illo non pauca desiderantur, praesertim quae ad tempus, quo Ignatius Compluti et Salmanticae commoratus est, referuntur, et omnia fere, quae de primis sociis, Caceres, Arteaga etc. narrantur. Praeterea totum hispanica lingua scriptum est; et sub finem quaedam breviter attingit, quae superius praetermissa fuere, et quasdam plas considerationes addit. Aliquando eo usi sumus pro alicujus loci interpretatione.

In *Cod. Vatic. 2*, ff. 30-45, exstat latina versio, a P. Codretto facta, jamque in lucem edita in opere *Acta Sanctorum*, t. VII mensis Julii, sub titulo: «Acta antiquissima, a P. Ludovico Consalvo S. I. ex ore Sancti excepta: et a P. Hannibale Codretto, ejusdem S. I., in Latinum conversa.»

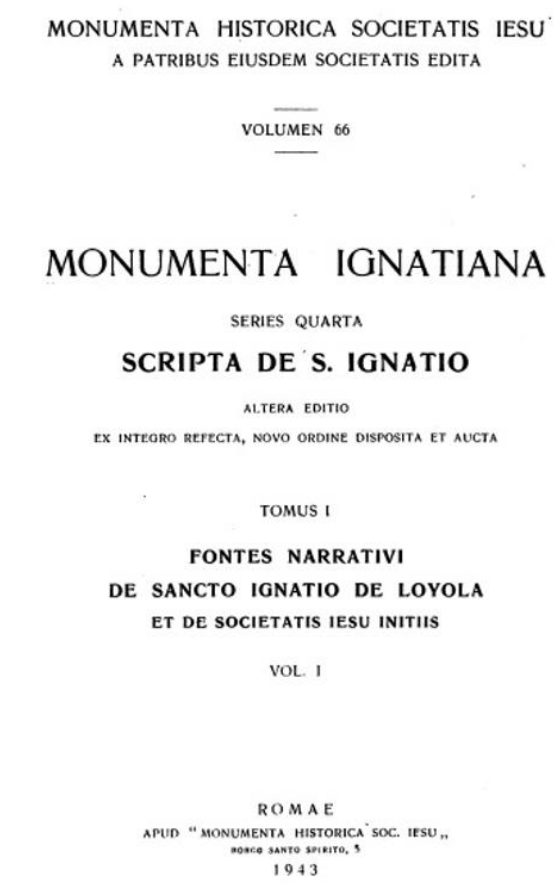
Hujus latinae versionis divisionem in numeros quidem fere retinuimus; capita vero paulo aliter distinximus; ac singulis eorum propria summaria curavimus praefigenda.

Nostris temporibus, anno scilicet 1873, denuo latina versio, aliquantum a bollandiana diversa, Parisiis recusa fuit, praemissis PP. Consalvii et Natalis prooemiis.

[b] Haec locutio ansam videtur praebuisse quaestioni de anno natali sancti Ignatii, de qua re, ne actum iterum agamus, videantur ASTRAIN, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. I, lib. I, cap. I, et auctores ab eodem laudati. Idem vero, expensis illorum sententiis, tenet cum opinione longe probabiliore Ignatium anno 1491 natum fuisse, contra alios, qui anno 1495 ortum dixerunt. Porro, ut scite animadvertunt ad hunc locum *Acta Sanctorum*, t. VII Julii, pag. 637: «Annum hunc aetatis S. Ignatii ne connectas cum oppugnatione Pampelonensi, cum ea acciderit anno 1521. ille vero natus sit anno 1491. sed locum hunc ita interpretemur, quasi dicat sanctus Pater, se usque ad annum aetatis 26. vanitatibus mundi in otio vacasse; quibus deinde accesserit negotium exercitationum vitae militaris usque ad obsidionem Pampelonensem.»

Imág. 1 y 2: *Acta Sanctorum Julii*, carátula y p.634. (Bolandistas), Venecia: 1749.

Imág. 3 y 4: *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, carátula y p.37. MHSI, Madrid: 1904.



MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
A PATRIBUS EIUSDEM SOCIETATIS EDITA

VOLUMEN 66

MONUMENTA IGNATIANA

SERIES QUARTA

SCRIPTA DE S. IGNATIO

ALTERA EDITIO

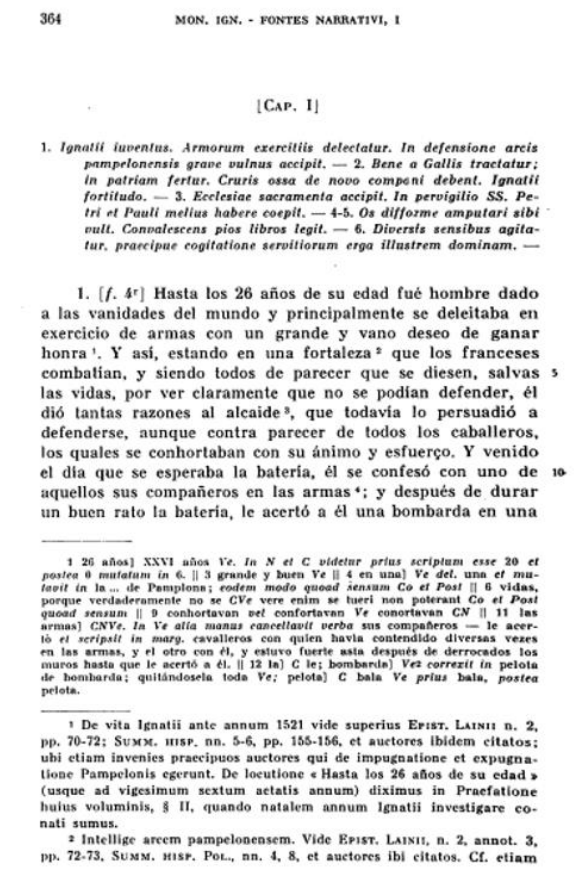
EX INTEGRO REFECTA, NOVO ORDINE DISPOSITA ET AUCTA

TOMUS I

FONTES NARRATIVI DE SANCTO IGNATIO DE LOYOLA ET DE SOCIETATIS IESU INITIIS

VOL. I

ROMAE
APUD "MONUMENTA HISTORICA SOC. IESU"
BORGO SANTO SPIRITO, 5
1943



[CAP. I]

1. *Ignatii iuventus. Armorum exercitiis delectatur. In defensione arcis pampelonensis grave vulnus accipit. — 2. Bene a Gallis tractatur; in patriam fertur. Cruris ossa de novo compani debent. Ignatii fortitudo. — 3. Ecclesiae sacramenta accipit. In pervigilio SS. Petri et Pauli melius habere coepit. — 4-5. Os difforme amputari sibi vult. Convalescens pios libros legit. — 6. Diversis sensibus agitatur, praecipue cogitatione servitiorum erga illustrem dominam. —*

1. [*f.* 4r] Hasta los 26 años de su edad fué hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en exercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra [1]. Y así, estando en una fortaleza [2] que los franceses combatían, y siendo todos de parecer que se diesen, salvas las vidas, por ver claramente que no se podían defender, él dió tantas razones al alcaide [3], que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra parecer de todos los caballeros, los quales se conhortaban con su ánimo y esfuerço. Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas [4]; y después de durar un buen rato la batería, le acertó a él una bombarda en una

1 26 años] XXVI años *Ve. In N et C videtur prius scriptum esse* 20 *et postea* 0 *mutatum in* 6. || 3 grande y buen *Ve* || 4 en una] *Ve del.* una *et mutavit in* la ... de Pamplona; *eodem modo quoad sensum Co et Post* || 6 vidas, porque verdaderamente no se *CVe* vere enim se tueri non poterant *Co et Post quoad sensum* || 9 conhortavan *vel* confortavan *Ve* conortavan *CN* || 11 las armas] *CNVe. In Ve alia manus cancellavit verba* sus compañeros — le acertó *et scripsit in marg.* cavalleros con quien havía contendido diversas vezes en las armas, y el otro con él, y estuvo fuerte asta después de derrocados los muros hasta que le acertó a él. || 12 la] *C* le; bombarda] *Ve2 correxit in* pelota de bombarda; quitándosela toda *Ve;* pelota] *C* bala *Ve prius* bala, *postea* pelota.

1 De vita Ignatii ante annum 1521 vide superius EPIST. LAINII n. 2, pp. 70-72; SUMM. HISP. nn. 5-6, pp. 155-156, et auctores ibidem citatos; ubi etiam invenies praecipuos auctores qui de impugnatione et expugnatione Pampelonis egerunt. De locutione « Hasta los 26 años de su edad » (usque ad vigesimum sextum aetatis annum) diximus in Praefatione huius voluminis, § II, quando natalem annum Ignatii investigare conati sumus.

2 Intellige arcem pampelonensem. Vide EPIST. LAINII, n. 2, annot. 3, pp. 72-73, SUMM. HISP. POL., nn. 4, 8, et auctores ibi citatos. Cf. etiam

Imág. 5 y 6: *Scripta de S. Ignatio, t. I, Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, carátula y p.364. MHSI, Roma: 1943.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias de la Monumenta Ignatiana

Acta antiquissima, a P. Ludovico Consalvo S.I. ex ore sancti excepta & a P. Hannibale Codretto, eiusdem S.I., in Latinum conversa, En *Acta sanctorum Julii, tomus VII,* Venecia, 1749, 634-654.

Acta P. Ignatii ut primum scripsit P. Ludouicus Gonzalez excipiens ex ore ipsius Patris. En [*MHSI*, vol. 25], *Scripta de S. Ignatio de Loyola*, t. I, Madrid: 1904, 31-98.

Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. Gonzalez de Camara. textus originalis et latina versio Coudreto, En *MHSI*, vol. 66, *Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, Roma: 1943, 354-507.

Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola, En *MHSI*, vol. 66, *Monumenta Ignatiana, series Quarta, Scripta de Sancto Ignatio, tomus I, Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, vol. I, Romae*: 1943, 354-507.

Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, En [*MHSI*, vol. 25], *Monumenta Ignatiana, series Quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, Societatis Jesu fundatore, tomus Primus, Matriti*: 1904, 31-98.

2. Otras fuentes primarias

ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio de Loyola*, Colecc. Manresa 33, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2005.

ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Colecc. Manresa 12, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1993.

BASTERO, J. J., *La Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Comunidad SJ del Salvador, Zaragoza 2022.

CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ (CIS), *The Autobiography of St. Ignatius Loyola. A Pilgrim's Testament. Memoirs of St. Ignatius of Loyola*, CIS, Roma 2024. https://

cis-esercizispirituali.net/wp-content/uploads/2024/06/The-Autobiography-of-Saint-Ignatius-EN.pdf

LOYOLA, I. DE, *Obras*, Iparraguirre, I., Dalmases, C. y Ruiz Jurado, M. (eds.), Madrid: BAC 1991.

---------- *Ejercicios Espirituales*, Dalmases, C. (Intro., texto, notas y vocab.), Santander: Sal Terrae 2021.

MARCH, J. M., *San Ignacio de Loyola. Autobiografía y Constitución canónica de la Compañía de Jesús*, Bibl. manual de la Compañía de Jesús, serie I, textos, 1, Barcelona 1920.

NADAL, J., *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, (M. Lop Sebastià, ed.), Colecc. Manresa 45, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2011.

POLANCO, J.A. DE, *Vida de Ignacio de Loyola*, (E. J., Alonso Romo, ed.), Colecc. Manresa 79, Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2021.

RAMBLA BLANCH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Colecc. Manresa 2, nueva ed. actualizada, Santander-Bilbao-Madrid: Sal Terrae-Mensajero-UP Comillas 2015.

RIBADENEYRA, P. DE, "Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola", *Historias de la Contrarreforma*, E. Rey (Intro. y notas), Madrid: BAC 2009.

SAJONIA, Ludolfo de, *La vida de Cristo* (SACHSEN, Ludolf von, *Vita Christi*), introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.I., (2 vols.). En *Monumenta Histórica Societatis Iesu, Nova Series*, MHSI-NS vols. 5 - I y II., Madrid-Roma: U.P. Comillas-IHSI 2010.

THIÓ DE POL, S., *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, (2da. ed.), Colecc. Manresa, 3. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2021.

3. Libros

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 2da ed. corregida y aumentada, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2009.

ASTRAIN, A., *Vida breve de San Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús*, Administración del Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1921.

DALMASES, C. DE, *El Padre Maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana*, BAC, Madrid 1986.

GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Colecc. Manresa 26, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2001.

———, *Polanco, el humanismo de los Jesuitas (Burgos 1517 - Roma 1576)*, Colecc. Manresa 48, Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas 2012.

KOLVENBACH, P. H., *Decir... al "Indecible". Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio,* Colecc. Manresa 20, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1999.

LÓPEZ HORTELANO, E., *«Imaginando...» (Ej 53). Sobre el ojo de la imaginación ignaciana.* Colecc. Manresa 74. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas 2020.

MELLONI, J., *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su Autobiografía*, colecc. Servidores y testigos 166, Santander: Sal Terrae 2020.

———, *La mistagogía de los Ejercicios.* Colecc. Manresa 24. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2001.

O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, (trad. Juan Antonio Moreno), Colecc. Manresa 14, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1993.

O'ROURKE BOYLE, M., *Loyola Act's. The Rethoric of the Self*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press 1997.

RAMBLA BLANCH, J. M., *Moverse por el amor. Ignacio de Loyola, su carisma y su legado*, Colecc. Manresa 85, Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2022.

4. Artículos

CORDOVILLA, A., "«Al hablar al Padre, mi amor se extendía a toda la Trinidad» [*De* 63]. Rasgos del Dios de Ignacio", *Dogmática ignaciana «Buscar y hallar la voluntad*

*divina» [*Ej *1]*, G. Uribarri (ed.), colecc. Manresa, 67. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas 2018, 97-132.

CORELLA, J., "Consolación", *DEI* 1, 413-426.

COUPEAU, J. C., "Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019)", www.ignaziana.org, n° 29, (2020): 4-54.

DALMASES, C. DE, "Introducción", *Obras*, ed. manual, Madrid: BAC 1991, 75-89.

ENDEAN, P., "Aplicación de sentidos", *DEI* 1, 184-192.GARCÍA DE CASTRO, J., "Alcanzados por las fuentes: ¿por qué? ¿cómo?", *Manresa* 81, (2009): 311-328.

———, "La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia († 1377) e Ignacio de Loyola († 1556). A propósito de un gran libro", *Estudios Eclesiásticos* 86, n° 338, (2011): 509-546.

———, "Mirar", *DEI* 2, 1231-1233.

———, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Manresa* 74, (2002): 11-40.

GARCÍA MATEO, R., "Amadís de Gaula", *DEI* 1, 133-136.———, "Flos Sanctorum", *DEI* 1, 886-887.

IPARRAGUIRRE, I. Y RUIZ JURADO, M., "Introducción General", *Obras*, ed. manual, Madrid: BAC 1991, 3-45.

LETURIA, P., "Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús", *AHSI* vol.X, (1941): 16-59.

MELLONI, J., "Manresa", *DEI* 2, 1192-1195.

———, "Monserrat", *DEI* 2, 1284-1287.

RAMBLA, J.M., "Autobiografía", *DEI* 1, 197-201.

RIVAS, F., "Locos por Cristo", *DEI* 2, 1139-1141.

SHORE, P., "Ludolfo de Sajonia", *DEI* 2, 1149-1153.TOVAR, J., "El plan de Dios en el proceso de conversión de San Ignacio de Loyola a través de la *Autobiografía*", Trabajo de fin de máster, U.P. Comillas, 2024, 30-33.

5. Diccionarios y concordancias

COVARRUBIAS, S. DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición príncipe, copia digitalizada, Madrid: 1611.

ECHARTE I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Colecc. Manresa 16, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1996.

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, (2 vols.), Colecc. Manresa 37-38, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 2007.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, *Diccionario de autoridades*, copia digitalizada, Madrid: 1726-1739.

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN / ABSTRACT
INDICE 1
SIGLAS Y ABREVIATURAS 3
INTRODUCCIÓN 7
- *Enfoque* 7
- *Hipótesis de trabajo* 9
- *Metodología empleada* 9
- *Estructura de los capítulos* 10

CAPÍTULO 1: UNA MIRADA A LA *AUTOBIOGRAFÍA* DE SAN IGNACIO DE LOYOLA 13
1. Aproximación al texto de la *Autobiografía* 13
1.1. Orígenes del texto: Historia y contexto bibliográfico 13
a) Breve historia del relato 13
b) El contexto bibliográfico 15
1.2. El contexto histórico y literario 17
a) El autor 17
b) El género literario de la Autobiografía 19
c) El contexto histórico 21
1.3. Análisis del texto 21
a) Origen del texto 22
b) Estructura 24
c) Estilo y lenguaje 25
1.4. Consideraciones narrativas 26
a) Temas principales 26
b) Intencionalidad detrás del texto 27
c) Detalles importantes y omisiones 27
d) Necesidad de una edición crítica 29
2. Los ojos como modo de acercamiento a Dios 30
2.1. Conceptos generales 30
- *El ojo* 30
- *Ver, mirar y contemplar* 31
- *Leer y escribir* 34
- *Conversión (ver las cosas de otro manera)* 35
2.2. Claves de lectura en el proceso de conversión de Ignacio 36
- *La presencia de Dios en el mirar de Ignacio* 37
- *La apertura de ojos (la actividad del pensamiento)* 38

CAPÍTULO 2: DE LA MIRADA HACIA SÍ MISMO AL INICIO DE LA MIRADA PUESTA EN EL OTRO 41
1. ***"Martirizarse por su propio gusto"*** 41
1.1. El inicio del relato: De la juventud a la adultez [1,1] 42
- «Hasta los 26 años...» [1,1] 42
- «...las vanidades del mundo...» [1,1] 43
1.2. De Pamplona a Loyola [1,2–5,2] 44
a) La herida en la defensa de Pamplona [1,2–2,1] 44
- «...por ver claramente...» [1,2] 44
b) La convalecencia en Loyola [2,2-5,2] 45
- «...lo llevaron en una litera a su tierra» [2,2] 45
- 1. Pasión: «Y hízose de nuevo esta carnecería...» [2,5] 46
- 2. Muerte: «...que suelen ser señal de muerte» [3,1] 47
- "...le quedó abajo de la rodilla un hueso..." [4,1] 47
- 3. Resurrección: «...en todo lo demás estaba sano...» [5,2] 48
2. El despertar de Ignacio 49
2.1. El discernimiento en Loyola [5,3–11,1] 49
a) El contraste de lecturas y el pensamiento incipiente [5,3–8,3] 49
- "...era muy dado a leer libros mundanos y falsos..." [5,3-4] 49
- "...le dieron un Vita Christi..." [5,4] 50
- «...leyendo muchas veces...» [6,1] 52
b) El inicio del discernimiento [8,4–9,3] 55
- «...se le abrieron un poco los ojos...» [8,4] 55
2.2. De Loyola a Montserrat [11,2–18,2] 56
a) De la lectura a la escritura [11,2-7] 57
b) Un discernimiento fallido [14,1–16,5] 58
c) Actos visibles para los demás [17,1–18,7] 61

CAPÍTULO 3: LA ILUMINACIÓN QUE VIENE DE DIOS 69
1. El camino a la iluminación 69
1.1. Un ermitaño en Manresa [18,8–23,2] 69
a) La estancia inicial en Manresa [18,8–19,3] 69
b) Las primeras tentaciones y la variedad del alma [20,1–21,3] 74
c) La resistencia a ver a Jesucristo y los escrúpulos [21,4–23,2] 76
1.2. La oración como camino espiritual [23,3–27,3] 80
a) La oración y la aceptación a Jesucristo [23,3-7] 80
b) El lento despertar de un sueño [25,6–27,3] 83
2. Hacia la iluminación del Cardoner 86
2.1. Las cuatro grandes iluminaciones en Manresa [27,4–29,9] 86

- "*...se le empezó a elevar el entendimiento" [28,3]* 87
- *"...se le representó en el entendimiento con grande alegría..." [29,1]* 88
- *"...vio con el entendimiento claramente..." [29,5]* 89
- *"...veía con los ojos interiores..." [29,6]* 89

2.2. La iluminación del Cardoner [30,1–31,4] 90
- "*...se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento" [30,2]* 90

Excurso: Otro orden posible de las grandes iluminaciones [27,4–31,4] 92

2.3. Consecuencias de la iluminación del Cardoner 94

a) En el Principio y Fundamento [Ej 23] 95

b) En los Ejercicios del Rey y de las Banderas [Ej 91-98.136-147] 96

c) En la Contemplación para alcanzar amor [Ej 230-237] 97

CONCLUSIÓNES 99

APÉNDICES 103

BIBLIOGRAFÍA 109

INDICE GENERAL 115