



FACULTAD DE TEOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

LA ANOTACIÓN 15.^a DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

La rectitud de intención del que da los Ejercicios
y su interpretación en algunos comentarios clásicos

Autor: Manuel Vargas Cano de Santayana

Director: Pascual Cebollada Silvestre

Madrid

Junio de 2017

ÍNDICE

ÍNDICE.....	I
ABREVIATURAS.....	1
a. Sagrada Escritura	1
b. Documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965)	2
c. Escritos ignacianos	2
d. Colecciones de documentos, revistas y editoriales.....	3
e. Documentos magisteriales.....	4
f. Otras.....	4
INTRODUCCIÓN	5
a. Importancia de la cuestión.....	6
b. Actualidad del tema	14
c. <i>Status quæstionis</i>	18
d. Método empleado.....	21
e. Hipótesis.....	23
1. LA ANOTACIÓN 15.^a DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES	25
a. Las Anotaciones: origen del texto y lugar en los <i>Ejercicios</i>	25
A.1. INTRODUCCIÓN.....	25
A.2. IMPORTANCIA DE LAS ANOTACIONES	28
A.3. RESUMEN O CONTENIDO.....	31
A.4. ORDEN INTERNO O CLASIFICACIÓN.....	32
A.5. ORIGEN Y AUTORÍA DEL TEXTO	39
A.6. LUGAR EN LOS <i>EJERCICIOS</i>	46
b. Significado y contexto de la Anotación 15.^a en el texto ignaciano: la elección de estado y la reforma de vida, momento clave en <i>Ejercicios</i>	49
B.1. ELECCIÓN DE ESTADO Y REFORMA DE VIDA, MOMENTO CLAVE EN <i>EJERCICIOS</i>	49
B.2. EL TEXTO DE LA ANOTACIÓN 15. ^a EN LOS ANTIGUOS CÓDICES.....	56
B.3. QUÉ ENSEÑA LA ANOTACIÓN 15. ^a	67
B.4. CONTEXTO EN EL QUE DEBE SER LEÍDA (LA ANOTACIÓN 15. ^a EN EL CONJUNTO DE LAS ANOTACIONES Y EN LA OBRA IGNACIANA)	69
B.5. CONCLUSIÓN	77

c. Aplicación de la Anotación 15.^a: Práctica de los Ejercicios en época de san Ignacio, y criterios que establecen los Directorios hasta 1599	78
c.1. PRÁCTICA DE LOS EJERCICIOS EN ÉPOCA DE SAN IGNACIO	78
c.2. LOS DIRECTORIOS HASTA 1599	90
c.3. CRITERIO DE LOS DIRECTORIOS SOBRE LA APLICACIÓN DE LA ANOTACIÓN 15. ^a	97

2. PROBLEMÁTICA TEOLÓGICO–ESPIRITUAL ACERCA DE LA ANOTACIÓN 15.^a.....105

a. Controversia histórica en torno a la Anotación 15.^a en el siglo XVI	105
A.1. ACUSACIÓN DE ILUMINISMO: MELCHOR CANO, <i>SILÍCEO</i> , TOMÁS DE PEDROCHE.....	109
A.2. LA ANOTACIÓN 15. ^a NO SE CUMPLE: HAY “CAZA DE VOCACIONES”	132
b. Fundamentación teológica de la Anotación 15.^a.....	136
B.1. LA VOLUNTAD DE DIOS.....	137
B.2. LA VOLUNTAD PARTICULAR DE DIOS, PRESUPUESTO PARA LA ELECCIÓN DE ESTADO	164
B.3. EL BAUTIZADO, TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO. DIOS PUEDE COMUNICARSE.....	177
B.4. ES POSIBLE LA COMUNICACIÓN <i>INMEDIATE</i>	194

3. LA ANOTACIÓN 15.^a EN ALGUNOS COMENTADORES DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES*.....205

a. <i>Ejercicios Espirituales</i> y comentaristas de <i>Ejercicios</i>. La “recepción” del texto ignaciano en los autores posteriores	205
b. Algunos comentaristas “clásicos”	214
B.1. LITERATURA ESPIRITUAL Y COMENTARIOS A LOS <i>EJERCICIOS</i> EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS NACIENTE.....	214
B.2. ¿POR QUÉ HABLAR DE “CLÁSICOS”?	220
B.3. BIOGRAFÍA, ESCRITOS Y COMPENSIÓN DE LA ANOTACIÓN 15. ^a DE GAGLIARDI, SUÁREZ, LE GAUDIER Y LA PALMA	225
B.4. RELACIÓN DE LOS COMENTARIOS: ASPECTOS COMUNES, INFLUENCIAS RECÍPROCAS	321

4. CUESTIONES ESPIRITUALES Y PASTORALES QUE DERIVAN DE ESTE ASUNTO333

a. La “rectitud de intención” del que da los ejercicios en el proceso de elección: Significado e interpretación del texto ignaciano.....	333
A.1. LA IMPORTANCIA DE <i>LA INTENCIÓN</i> PARA SAN IGNACIO.....	335
A.2. LA RECTITUD DE INTENCIÓN ES DEJAR QUE HABLE EL SEÑOR	341
A.3. LA RECTITUD DE INTENCIÓN ES NEUTRALIDAD (“NO DIRECTIVIDAD”).....	344

A.4. LA RECTITUD DE INTENCIÓN SUPONE ABNEGACIÓN INTERIOR Y HUMILDAD	361
A.5. CONFIANZA EN EL EJERCITANTE, EN LA LIBERTAD DEL SUJETO	367
A.6. CONCLUSIÓN	369
b. Los Ejercicios, encuentro personal con Cristo y no mentalización al ejercitante. San Ignacio, precursor de la concepción moderna de libertad de conciencia	371
B.1. EJERCICIOS PARA ENCONTRARSE CON CRISTO, NO PARA EL ADOCTRINAMIENTO.....	371
B.2. ¿SAN IGNACIO, PRECURSOR DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA?	375
c. Pastoral vocacional y Ejercicios: dónde y cómo colaborar con la llamada personal de Dios	390
C.1. LEGITIMIDAD DE LA PASTORAL VOCACIONAL	390
C.2. ACTUALIDAD DE LA PASTORAL VOCACIONAL	393
C.3. PASTORAL VOCACIONAL Y EJERCICIOS	395
CONCLUSIONES.....	401
a. Es preciso ofrecer los Ejercicios en fidelidad al método de san Ignacio.....	401
b. Conviene recuperar y difundir los comentarios clásicos de los Ejercicios.	402
c. Es deseable una adecuada pastoral vocacional fuera de los Ejercicios	404
BIBLIOGRAFÍA	407
a. Diccionarios, enciclopedias, bibliografías y recopilaciones	407
b. Texto de los <i>Ejercicios Espirituales</i>	408
c. Obras de consulta general sobre los <i>Ejercicios Espirituales</i>	408
d. Sobre las Anotaciones de <i>Ejercicios</i>	411
e. Sobre el proceso de elección en <i>Ejercicios</i>	412
f. Fuentes primarias sobre Gagliardi, Suárez, Le Gaudier y La Palma.....	412
g. Fuentes secundarias sobre Gagliardi, Suárez, Le Gaudier y La Palma	412
h. Historia de la Iglesia y de la Compañía de Jesús	413
i. Del Magisterio de la Iglesia	416
j. Otras obras consultadas y citadas	416
APÉNDICES.....	419
a. Cronología del P. Luis de la Palma (1560-1641).....	419
b. Itinerario geográfico del P. Luis de la Palma.....	422
c. Reconstrucción del proyecto original del P. La Palma.....	422
d. Texto completo del Comentario del P. Luis de la Palma	424
ÍNDICE ONOMÁSTICO	443
ÍNDICE DE TEXTOS EXTRAIDOS DE <i>MHSI</i>.....	453

ABREVIATURAS

a. Sagrada Escritura¹

Génesis: Gén	Joel: Jl
Éxodo: Éx	Amós: Am
Levítico: Lev	Abdías: Abd
Números: Núm	Jonás: Jon
Deuteronomio: Dt	Miqueas: Miq
Josué: Jos	Nahún: Nah
Jueces: Jue	Habacuc: Hab
Rut: Rut	Sofonías: Sof
Samuel: Sam	Ageo: Ag
Reyes: Re	Zacarías: Zac
Crónicas: Crón	Malaquías: Mal
Esdras: Esd	Mateo: Mt
Nehemías: Neh	Marcos: Mc
Tobías: Tob	Lucas: Lc
Judit: Jdt	Juan: Jn
Ester: Est	Hechos de los Apóstoles: Hch
Macabeos: Mac	Romanos: Rom
Job: Job	Corintios: Cor
Salmos: Sal	Gálatas: Gál
Proverbios: Prov	Efesios: Ef
Eclesiastés: Ecl	Filipenses: Flp
Cantar: Cant	Colosenses: Col
Sabiduría: Sab	Tesalonicenses: Tes
Eclesiástico: Eclo	Timoteo: Tim
Isaías: Is	Tito: Tit
Jeremías: Jer	Filemón: Flm
Lamentaciones: Lam	Hebreos: Heb
Baruc: Bar	Santiago: Sant
Ezequiel: Ez	Pedro: Pe
Daniel: Dan	Judas: Jds
Oseas: Os	Apocalipsis: Ap

¹ Tomamos como referencia, para los textos y las abreviaturas, de la versión de la Conferencia Episcopal Española: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Sagrada Biblia. Versión de la Conferencia Episcopal Española* (BAC), Madrid 2012.

b. Documentos del Concilio Vaticano II (1962–1965)²

DV	Constitución sobre la divina revelación <i>Dei Verbum</i> .
LG	Constitución dogmática sobre la Iglesia <i>Lumen gentium</i> .
GS	Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual <i>Gaudium et spes</i> .
PO	Decreto sobre el misterio y vida de los presbíteros <i>Presbyterorum ordinis</i> .
OT	Decreto sobre la formación sacerdotal <i>Optatam totius</i> .
PC	Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa <i>Perfectæ caritatis</i> .
DH	Declaración sobre la libertad religiosa <i>Dignitatis humanæ</i> .

c. Escritos ignacianos (entre paréntesis, números que ocupan en MHSI)

Au.	<i>Autobiografía. Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González de Cámara 1553/1555</i> , en FN I, Roma 1943, 354–507 (66).
Co.	<i>Constituciones</i> , en <i>Monumenta Constitutionum</i> , vol. II, Roma 1936 (64).
Chron.	<i>Vita Ignatii Loiolæ et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon</i> de J. A. de Polanco), 6 vol., Madrid 1894–1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
D	LOP SEBASTIÀ, MIGUEL, (ed.), <i>Los Directorios de Ejercicios (1540–1599)</i> (M–ST), Bilbao–Santander 2000.
Ej.	<i>Ejercicios Espirituales</i> , en <i>Monumenta Exercitia Spiritualia</i> , Roma 1969 (100).
Epp.	<i>Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolæ et instrucciones</i> , 12 vol., Madrid 1903 – 1911 (reimpresión, 1964–1968) (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
Epp Mixtæ	<i>Epistolæ mixtæ ex variis Europæ locis ab anno 1537 ad 1556 scriptæ</i> , 5 vol., Madrid 1898 –1901 (12, 14, 17, 18, 20).
FN	<i>Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis</i> , 4 vol., Roma 1943 –1965 (66, 73, 85, 93).
Litt Quad	<i>Litteræ Quadrimestres ex universis præter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur</i> , 6 vol., Madrid 1894 –1932 (4, 8, 10, 59, 61, 62).
Mem	<i>Memoriale seu diarium Patris Ludovici González de Cámara</i> , en FN I, Roma 1943, 508–752 (66).
MBor	<i>Monumenta Borgia</i> , 5 vol., Madrid 1894–1911 (2, 23, 35, 38, 41).
MEx ¹ I	A. CODINA (ed.), <i>Monumenta Exercitiæ I. Exercitia Spiritualia. Textus et Directoria</i> , Roma 1919 (57).
MEx ² I	J. CALVERAS; C. DE DALMASES (ed.), <i>Monumenta Exercitiæ I. Exercitia Spiritualia. Textus</i> , Roma 1969 (100).
MEx II	I. IPARRAGUIRRE (ed.), <i>Monumenta Exercitiæ II. Directoria 1540–1599</i> , Roma 1955 (76).
MFab	<i>Monumenta Beati Petri Fabri. Epistolæ, Memoriale et processus</i> , Madrid 1914 (reimp. 1972) (48).

² *Lumen Gentium*, en AAS 57 (1965); los demás documentos conciliares citados, en AAS 58 (1966).

<i>MHSI</i>	<i>Monumenta Historica Societatis Iesu.</i>
<i>MNad</i>	<i>Monumenta Natalis. Epistolæ Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)</i> , 5 vol., Madrid – Roma 1898 –1962 (13, 15, 21, 27, 90).
<i>MPæd</i>	<i>Monumenta Pædagogica</i> , 7 vol., Roma 1965–1962 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
<i>MRib</i>	<i>Monumenta Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Iesu sacerdotis. Confessiones, epistolæ aliaque scripta inédita</i> , 2 vol., Madrid 1920 – 1923 (58, 60).
<i>MSal</i>	<i>Epistolæ P. Alphonsi Salmeronis Societatis Iesu</i> , 2 vol., Madrid 1906–1907 (30, 32).
<i>MScripta</i>	<i>Scripta de Sancto Ignacio de Loyola</i> , 2 vol., Madrid 1904–1918 (25, 56).
<i>PoCo</i>	<i>Polanci Complementa: Epistolæ et Commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Iesu; Addenda Cæteris Eiusdem Scriptis Dispersis in his Monumentis</i> , 2 vol., Madrid 1917 (52, 54).
<i>Summ Hisp</i>	<i>Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan. Auctore P. Ioanne de Polanco</i> , en <i>FN I</i> , Roma 1943, 146–256 (66).

d. Colecciones de documentos, revistas y editoriales

AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu, Roma.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis (ed.).
<i>CSig</i>	Revista <i>Cahiers de Spiritualité Ignatienne</i> , Québec.
DDB	Editorial Desclée de Brouwer
<i>DEI</i>	GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), <i>Diccionario de Espiritualidad Ignaciana</i> , 2 vol. (M–ST), Bilbao–Santander 2007.
<i>DHCJ</i>	CH. O’NEILL; J. DOMÍNGUEZ (ED.), <i>Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático</i> , 4 vol. (Universidad Pontificia Comillas), Madrid 2001.
<i>DSp</i>	AA.VV., <i>Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique</i> (Beauchesne), Paris 1937–1995.
IHSI	Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma.
Man	Revista <i>Manresa</i> , Madrid.
MCom	Revista <i>Miscelánea Comillas</i> , Madrid.
M–ST	Editoriales Mensajero – Sal Terrae.
PG	J.P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiæ Cursus completus. Series Græca</i> , Paris 1857–1886.
PL	J.P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiæ Cursus completus. Series Latina</i> , Paris 1844–1890.
RAM	<i>Revue d’Ascétique et de Mystique</i> , Toulouse.

e. Documentos magisteriales

AAS	<i>Acta Apostolicæ Sedis</i> , Città del Vaticano 1909–2015.
ASS	<i>Acta Sanctæ Sedis</i> , Città del Vaticano 1865–1908.
CCE	<i>Catechismus Catholicæ Ecclesiæ</i> (Editio typica, 1997).
CIC	<i>Código de derecho canonico</i> , ed. bilingüe de Juan Sánchez y Sánchez (BAC), Madrid 1983.
DH	H. DENZINGER; P. HÜNERMANN, <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> (Herder), Barcelona 2006.
EG	FRANCISCO, <i>Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium</i> : AAS 105 (2013), 1019–1137.
VS	JUAN PABLO II, <i>Encíclica Veritatis Splendor</i> : AAS 85 (1993).

f. Otras

a.	artículo
AA.VV.	Autores Varios
c.	capítulo
can.	canon
cf.	cónfer
D.	don
D ^a .	doña
ed.	edición / editor
et alii	y otros
etc.	etcétera
Ibid.	ibidem
Id.	idem
l.	libro
let.	letra
o.c.	obra citada
O.F.M.	Orden de frailes menores (franciscanos)
O.P.	Orden de predicadores (dominicos)
O.S.B.	Orden de san Benito (benedictinos)
ed.	editor
n.	número
o.c.	obra citada
p.	parte
q.	cuestión
S. / Sto.	san / santo
S.I. / S.J.	Societatis Iesu (jesuitas)
trad.	traducción
vol.	volumen

INTRODUCCIÓN

Quien escribe estas líneas tenía solo quince años el 3 de enero de 1991. A media mañana, en la capilla, experimenté con fuerza al Señor. Meditaba el pasaje del *joven rico* (Mc 10,17-22), y fue en aquel momento, cuando *sentí y gusté internamente* (cf. *Ej. 2*) que Jesucristo estaba presente, allí, conmigo. Aunque no es fácil describir lo que me ocurrió, en aquella primera tanda de Ejercicios Espirituales que duró solo un fin de semana, la vida –esa vida tan joven que ya había sido zarandeada con fuerza por una leucemia el año anterior– dio un giro inesperado, y se me abrió un mundo que era desconocido para mí. El P. Luis Fernando de Prada, director de los Ejercicios, fue muy prudente cuando le visité: no me habló de vocación. Fui yo quien le sacó el tema. No dijo que aquello fuera una llamada segura, tampoco me disuadió como si fuera una locura... Sin que él influyera en mi decisión, ese día por la noche me retiré a descansar feliz, con la seguridad de que Dios me quería sacerdote, y con la decisión ya tomada³.

³ Cf. M. VARGAS, *Leucemia, quimioterapia y Ejercicios Espirituales*, en AA.VV., *Curas del 2000. Testimonios vocacionales de 65 nuevos sacerdotes* (EDICE), Madrid 2000, 55-58.

Este breve recuerdo del inicio de mi vocación permitirá al lector entender por qué me parecen fascinantes los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, y por qué sigo interesándome por el proceso de elección en Ejercicios. La actitud de aquel sacerdote, y de otros muchos que he tenido la alegría de tratar en otras tandas, me han hecho caer en la cuenta de lo importante que es hallar buenos directores de Ejercicios. Más tarde, desde que fui ordenado sacerdote, me destinaron al Seminario Menor de nuestra querida diócesis de Getafe, y he procurado con mucho interés ayudar a otros niños y jóvenes a descubrir la llamada que Dios les hace. Todas estas motivaciones prepararon el terreno para que, el día que recibí la indicación del Sr. Obispo, me lanzara a estudiar este tema.

Lo demás en esta tesis ha venido después con suavidad, providencialmente: la ayuda excelente de Pascual Cebollada, gran conocedor de los *Ejercicios* e inmejorable director; el descubrimiento de la obra colosal del P. La Palma y de la de sus coetáneos; profundizar en la Anotación 15.^a; conocer mejor la Compañía de Jesús, etc. Confío en que este trabajo, que me ha resultado apasionante, pueda interesar a quienes valoramos los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio como un regalo formidable que no pasa de moda, y a quienes –como yo– sueñan con una *nueva primavera de vocaciones*⁴ en la Iglesia.

a. Importancia de la cuestión

El libro de los *Ejercicios Espirituales*⁵ es una de las obras maestras de la espiritualidad católica. El papa Paulo III aprobó oficialmente en la Iglesia su divulgación con la bula *Pastoralis Officii* del 31 de julio de 1548:

“Habiendo examinado dichos Ejercicios y oído también testimonios y relaciones favorables [...], hemos comprobado que dichos Ejercicios están llenos de piedad y santidad, y son y serán muy útiles para el progreso

⁴ JUAN PABLO II, *Mensaje para la XXV Jornada Mundial de Oración por las vocaciones*: AAS 80 (1988) 1240.

⁵ Al referirnos al texto del libro de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, lo haremos en letra cursiva. Para referirnos a la práctica de estos Ejercicios (el hecho de darlos, recibirlos, las actitudes que se requieren, los frutos que se esperan, etc.) lo haremos sin cursiva, en estilo de letra regular.

espiritual de los fieles. Además, no podemos por menos de reconocer que Ignacio y la Compañía por él fundada van recogiendo frutos abundantes de bien en toda la Iglesia; y de ello mucho mérito hay que atribuir a los Ejercicios Espirituales. Por ello (...) exhortamos a los fieles de ambos sexos, en todas las partes del mundo, a que se valgan de los beneficios de estos Ejercicios y se dejen plasmar por ellos”⁶.

El Santo Padre auguró en aquel momento que esa obra sería útil para el crecimiento espiritual de los fieles, pero probablemente no podía vislumbrar la transformación que supondrían para la vida de la Iglesia en los siglos sucesivos: millones de ejercitantes, decenas de congregaciones religiosas, miles de tandas, casas, cursos, publicaciones, que tienen como razón de ser el libro ignaciano.

Ilustres historiadores no católicos se sorprenden de su expansión y reconocen la relevancia de los *Ejercicios*:

“Ninguna otra obra de la literatura católica se le puede comparar en cuanto a la influencia histórica ejercida. La fuerza conquistadora de los Ejercicios trascendió pronto a toda la Iglesia católica”⁷.

Desde su aprobación han sido múltiples las intervenciones magisteriales que han alabado su práctica y la doctrina contenida en este libro de pequeño tamaño. El papa Pío XI lo sintetizó de modo admirable, en una encíclica centrada en promover su difusión:

“Son los Ejercicios de San Ignacio el más sabio y universal código espiritual para dirigir las almas por el camino de la salvación y de la perfección, fuente inexhausta de piedad a la vez eximia y muy sólida”⁸.

Pero seguramente su mayor fuerza reside, no en la difusión que han tenido las ideas contenidas en sus páginas, ni en el influjo que las publicaciones sobre

⁶ Cf. F. SUÁREZ, *Los Ejercicios Espirituales: una defensa* (ed. Josep Giménez Melià) (M-ST), Bilbao-Santander 2003, 37.39.

⁷ R. FÜLÖP-MILLER, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Berlin 1929, 31, cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras de san Ignacio de Loyola* (ed. de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado) (BAC), Madrid 1991, 183.

⁸ Pío XI, Encíclica *Mens Nostra*: AAS 21 (1929) 703.

Ejercicios pueden tener, sino en que durante los Ejercicios es habitual la irrupción de Dios en el alma de las personas. El primer sorprendido de este efecto sobrenatural fue su propio autor, san Ignacio de Loyola, quien reconoció humildemente por carta al Dr. Miona –su confesor en París– que aquella obra salida de su pluma era lo mejor que él conocía para aprovechar espiritualmente. De alguna manera, san Ignacio reconoce con estas palabras que los *Ejercicios* son una obra suya, pero más importante aún que su autor:

“Dos y tres y otras quantas veces puedo os pido por seruicio de Dios N. S. lo que hasta aquí os tengo dicho, porque á la postre no nos diga su diuina magestad porque no os lo pido con todas mis fuerças, siendo todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, assí para el hombre poderse aprouechar á sí mesmo, como para poder fructificar, ayudar y aprouechar á otros muchos”⁹.

Quien se acerque al texto de *Ejercicios* esperando encontrar tácticas para moldear las conciencias o artimañas para maniobrar las almas, quedará decepcionado. La mayor parte del libro la constituyen “ejercicios” que el lector tiene que practicar y reflexiones de carácter religioso. No hay secretos en su método, no hay astucias escondidas, sino sencillas ayudas a quien da a otro los Ejercicios. Comenzaremos nuestro estudio atendiendo precisamente a esas explicaciones sobre el método, que san Ignacio dejó consignadas en las llamadas *Anotaciones*¹⁰.

Arturo Codina¹¹, un ilustre jesuita que ha legado excelentes trabajos sobre el origen de *Ejercicios*, puso de relieve la importancia de estas sencillas Anotaciones. Las Anotaciones pueden pasar desapercibidas para el lector distraído, porque se encuentran colocadas aun antes del título del libro. Codina declara que el libro de *Ejercicios* tiene tres partes, y que las Anotaciones son el prólogo, la primera de estas partes:

“Podemos, sin embargo, distinguir en ella tres partes principales: el prólogo, el cuerpo de la obra, los apéndices. El prólogo lo forman veinte anotaciones o

⁹ *Epp.* I, 113.

¹⁰ Cf. Capítulo 1.

¹¹ Cf. C. DE DALMASES, *Codina, Arturo*, en *DHCJ*, vol. I, 832.

avisos, cuyo fin es dar alguna inteligencia de los Ejercicios para «ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de rescibir» (*Ej. 1*)¹².

Veremos, concretamente, qué importancia tiene la Anotación 15.^a para la elección de estado. También estudiaremos cómo se aplicó esta Anotación en la época de san Ignacio y qué disposiciones establecieron los Directorios para su correcta aplicación.

Más adelante abordaremos una cuestión histórica significativa. La desproporción que hay entre la brevedad del texto de *Ejercicios* y sus efectos prodigiosos fue el detonante de una controversia en tiempos de san Ignacio: como tendremos ocasión de explicar¹³, tantos frutos espirituales no podían pasar desapercibidos en la época en la que nacieron los *Ejercicios*. El entusiasmo que despertaron, la corriente de fervor religioso que alentaron y las abundantes vocaciones religiosas que surgieron, espolearon a la Iglesia de su tiempo, que vivía momentos de crisis y renovación interna. Pero, simultáneamente, despertaron recelos y prevenciones entre algunos autores y pastores de la Iglesia, que veían con preocupación algunas semejanzas entre las ideas trazadas en el libro de san Ignacio y las doctrinas atribuidas al oscuro movimiento de los alumbrados.

En particular, la Anotación 15.^a, que será el objeto primordial de nuestro estudio, presupone que las personas que hacen Ejercicios pueden “buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida”¹⁴, y aconseja al director de Ejercicios no entrometerse entre Dios y el ejercitante, no influir en el *proceso de elección*, que es un momento culminante de toma de decisiones. ¿No era esto, precisamente, lo que propugnaban los iluminados, que al rechazar la mediación eclesial pretendían comunicarse con Dios *inmediate*?

El trabajo que tenemos entre manos nos permitirá aproximarnos al alma de san Ignacio, un santo que fue también místico. Por una extraña razón, con el paso

¹² A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Estudio histórico* (Balmes), Barcelona 1926, 44.

¹³ Cf. Capítulo 2.

¹⁴ *Ej. 1*.

del tiempo, la espiritualidad ignaciana ha sido percibida del modo contrario: como una lucha ascética disciplinada y voluntarista, al servicio de una orden religiosa de moldes militares, que pretendía la influencia en las mentes de los jóvenes por medio de la educación¹⁵. Y sostengo que es extraña esta acusación porque, por el contrario, san Ignacio es un contemplativo de honda espiritualidad, “maestro del afecto”, como le llamó el cardenal Contarini¹⁶, formador de “contemplativos en la acción”¹⁷.

Profundizaremos en el planteamiento que subyace a la Anotación 15.^a y que constituye su armazón teológico: el concepto de voluntad de Dios, que el ejercitante está llamado a buscar y cumplir; la posibilidad de que Dios llame a cada ejercitante para confiarle una misión propia en la vida; la inhabitación del Espíritu Santo en el bautizado, como fundamento ontológico de la comunicación de Dios; y la explicación de que dicha comunicación pueda realizarse *inmediate*, afirmación que trajo no pocas dificultades a san Ignacio.

Ignacio Iparraguirre¹⁸, otro célebre jesuita que dedicó buena parte de su vida al estudio de los *Ejercicios Espirituales* y de la expansión de este método, describe en su libro *Práctica de los Ejercicios en tiempo de San Ignacio*¹⁹ la novedad que supuso la obra ignaciana en la Europa del siglo XVI. Y atribuye esta novedad, fundamentalmente, a tres motivos: que san Ignacio propone un *método* de oración; en un contexto de oración *retirada*; y con la ayuda de una persona que propone la oración con un itinerario *dirigido*²⁰.

Podemos preguntarnos qué clase de dirección debe ejercer el que da los Ejercicios sobre el ejercitante: ¿cómo debe ser su actuación en la elección?, ¿es

¹⁵ Cf. B. RUSSELL, *Historia de la Filosofía Occidental*, vol. II (Espasa), Madrid 1999, 141–142.

¹⁶ Cf. *Chron.* I, 64.

¹⁷ Cf. J. NADAL, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J. en Coimbra (1561)*, ed. Miguel Nicolau (Facultad Teológica de la Compañía de Jesús), Granada 1945, 85–90.

¹⁸ Cf. C. DE DALMASES, *Iparraguirre Aldanondo, Ignacio*, en *DHCJ*, vol. III, 2062–2063.

¹⁹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio Loyola. Vol. I, Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio Loyola en vida de su autor (1522–1556)* (IHSI), Roma 1946.

²⁰ *IBID.*, 29*.

compatible esta supervisión con el respeto escrupuloso de la conciencia y libertad del ejercitante?

A estas preguntas respondieron los Directorios, que son unos documentos de uso interno de la Compañía de Jesús de entonces, que completaron las instrucciones ignacianas sobre la aplicación de los *Ejercicios*. En ellos se fueron dando orientaciones normativas para que la experiencia de Ejercicios fuera dándose a conocer de manera similar y homogénea en muchas naciones. Además de estos Directorios, pronto comenzaron a surgir comentarios a los *Ejercicios*, con la finalidad de facilitar la tarea a ejercitadores y ejercitantes.

Uno de los aspectos más novedosos de nuestro trabajo será, posteriormente, acercarnos a varios autores del siglo XVII, cuyos Comentarios a los *Ejercicios* han resistido el paso de los siglos²¹. Son los que denominamos “comentaristas clásicos” por su fidelidad al texto ignaciano, porque se sigue recurriendo a ellos a pesar del paso del tiempo, por su influencia en otros comentaristas posteriores, y por el cimiento teológico que sostiene su obra:

“Entre los comentaristas preocupados de dar una fundamentación teológica a los Ejercicios, la primacía la ocupa Suárez, con los tres capítulos que dedica a los Ejercicios al tratar de la religión en la Compañía. Y con él se afanan en dar consistencia teológica a la doctrina de los Ejercicios algunos casi coetáneos suyos, como Aquiles Gagliardi en Italia, Antonio Le Gaudier en Francia, y, entre nosotros, La Palma”²².

Después de estudiar las Anotaciones, de recorrer la historia de la polémica que sufrió la Anotación 15.^a, de explicar su fundamento teológico y cómo fue interpretada por los comentaristas clásicos, trataremos de centrar nuestra atención en las cuestiones espirituales y pastorales que derivan de este asunto²³.

²¹ Cf. Capítulo 3.

²² F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Introducción a Camino Espiritual*, en L. DE LA PALMA, *Obras* (BAC 261), Madrid 1967, 354. Iparraguirre se expresa del mismo modo en I. IPARRAGUIRRE, *Prólogo*, en L. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *El primer tiempo de elección según San Ignacio* (Studium), Madrid-Buenos Aires 1956, 6.

²³ Cf. Capítulo 4.

Nos detendremos a explicar la actitud de fondo que san Ignacio solicita del que da los Ejercicios en el proceso de elección: la *rectitud de intención*. Veremos que en su modo de concebir el proceso de elección en *Ejercicios* subyace una profunda confianza en el amor de Dios y en su deseo de mostrarnos los anhelos de su Corazón. Por esta razón, la instrucción que ofrece al que da los Ejercicios es, simple y llanamente, que no sea obstáculo a la gracia, para que Dios pueda entablar contacto con el alma del ejercitante. Este respeto escrupuloso de la acción divina y de la conciencia del ejercitante mueve a Ignacio a pedirle al director de Ejercicios que no busque otra cosa, por buena que sea, sino que ayude a que se muestre la voluntad de Dios.

Podemos afirmar, por otros escritos del santo, que esta fue la actitud predominante que procuró a lo largo de su vida: la *rectitud de intención*. Y esta actitud, que comenzó viviendo él, es la que solicita a quienes le siguieron:

“Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque de esto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad”²⁴.

A nuestro entender, el deseo de san Ignacio de que los Ejercicios sirvan para el encuentro personal entre el ejercitante y el Señor –y no sean una mentalización del ejercitante– está relacionado con la comprensión que el autor tiene de la libertad personal y de la conciencia moral. Podemos intuir en esta idea un anticipo del desarrollo que ha tenido el concepto de libertad de conciencia en los siglos posteriores.

²⁴ Co. 288.

Confío en que la labor que emprendemos nos ayude a comprender mejor la grave responsabilidad que asumimos (particularmente, en el proceso de elección) quienes hemos recibido el don y la tarea de ofrecer los Ejercicios, y que esta certeza nos mueva a prepararnos bien, no solo en el aspecto técnico, sino también en las disposiciones interiores que son necesarias²⁵.

Todavía podrá ofrecernos más luz este estudio, y en particular sobre el fomento de las vocaciones a la vida religiosa y consagrada. San Ignacio valoraba la práctica de Ejercicios como una herramienta apostólica de gran ayuda. Y, para ofrecer a otros los Ejercicios, entendía que se requieren sujetos capaces e idóneos. Con esta intención solicitó en una carta dirigida al P. Fulvio Androzzi que “extendiera los ojos” para ver si podía *ganar* algunos buenos sujetos para el servicio del Señor:

“Fra le cose che sogliono molto aiutar' et intrinsecamente gli homini, V. R. sa che una è molto principale, li exercitii. Gli ricordo adunque di adoperar quest' arme, molto familiari alla Compagnia nostra (...) et per darli esattamente bisognaria trouar sugetti capaci et idonei ad aiutarli li altri quando loro fussino aiutati (...) V. R. volti un poco gli occhi a guadagnar' alchuni buoni sugietti per il seruicio del Signore, per li quali è ottima la detta uia”²⁶.

¿Son los *Ejercicios Espirituales* una ocasión propicia para que se susciten las vocaciones? En el curso de esta tesis podremos explicar en qué sentido pueden serlo, cómo debe enfocarse esta cuestión para que el ejercitante aproveche de veras la experiencia, y la importancia del respeto absoluto a su libertad personal.

²⁵ Como afirmaba Eusebio Hernández y tendremos ocasión de ver, cuatro cualidades, al menos, son imprescindibles para el que da los Ejercicios ante el proceso de elección: conocimiento y experiencia de las mociones interiores, experiencia y destreza en el manejo de las reglas de discernimiento de espíritus, estar indiferente, y no adelantarse a la moción de Dios (Cf. E. HERNÁNDEZ, *La elección en los Ejercicios de San Ignacio*: MCom 25 [1956] 160–161).

²⁶ *Epp.* XII, 141–142.

b. Actualidad del tema

San Ignacio pudo conocer en su época algunas personas consagradas cuya vida no era ejemplar. Podemos recordar, por ejemplo, a su hermano Pedro, que protagonizó con el joven Íñigo algunas fechorías. Algunos historiadores, como Manuel Fernández Álvarez, atribuyen la falta de ejemplaridad de muchos consagrados de esa época a un discernimiento inadecuado de las vocaciones. Al parecer, había intereses creados por parte de los candidatos y de las órdenes que los acogían, y la motivación para abrazar este estado distaba de ser la de buscar la santidad personal:

“(…) la escasez de sinceras vocaciones religiosas, incluso dentro del clero regular, daba los más penosos resultados; resultados que entre otras cosas hacían que surgiese el galanteador de monjas, como aquel secretario imperial que tenía su cita con una del convento burgalés de Las Huelgas, o como aquel otro que, perseguido por la justicia (pues era antiguo comunero), halla refugio en un convento, «donde se dio tan buena maña que empreñó las catorce dellas...»²⁷.

"El arzobispado de Santiago estuvo ocupado sucesivamente por tres miembros de la misma familia que se sucedían de padre a hijo; los tres se llamaron Alfonso de Fonseca"²⁸.

Puede comprenderse, por tanto, el interés de san Ignacio por resistirse a una captación vocacional inadecuada: era consciente del daño que se sigue para el candidato y para el buen nombre de la Iglesia. En ese tiempo, gracias a los esfuerzos que se hicieron primero en España²⁹ –el cardenal Cisneros³⁰ y la reina Isabel la Católica– y, posteriormente, para la Iglesia universal el Concilio de Trento, se comenzó a procurar una selección más adecuada de los candidatos, una purificación de las motivaciones y –como consecuencia– un estilo de vida más virtuoso. Creo que

²⁷ M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Isabel la Católica* (Espasa), Madrid 32004, 509–510.

²⁸ J. PÉREZ, *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid (Taurus), Madrid 2015, 69.

²⁹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 48–49; Cf. P. LETURIA, *La fundación de la Compañía de Jesús (1540) y la España imperial del siglo XVI*, en ID., *Estudios ignacianos*, vol. I. Estudios biográficos (IHSI), Roma 1957, 320–322.

³⁰ Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), cardenal arzobispo de Toledo, inquisidor general y regente del Reino de España en dos ocasiones. Excelente biografía en J. GARCÍA ORO, *Cisneros: el cardenal de España* (Ariel), Barcelona 2002. Más bibliografía sobre el personaje en: B. LLORCA VIVES Y R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III (BAC), Madrid 1987, 765.

a ello también contribuyó la actitud de san Ignacio, que plasmó en la Anotación 15.^a que comentaremos.

Pero nuestro interés por la rectitud de intención no es exclusivamente histórico, para comprender mejor aquella época: conocer el estilo con el que san Ignacio quiso que se impartieran los Ejercicios tiene, todavía en el presente, una enorme trascendencia, porque estos seguirán dando fruto copioso en la medida en que seamos fieles al método que nos dejó san Ignacio. Así lo entendía uno de sus más célebres hijos espirituales, Pedro de Ribadeneira:

“El bien de qualquiera religión es no desuiarse un punto de aquel espíritu y vocación diuina que Dios le da a sus principios, la qual es como el caño por donde la fuente diuinal quiere comunicarle dones y graçias”³¹.

La pastoral vocacional tiene extraordinaria actualidad: la Oficina de Prensa de la Santa Sede ha anunciado recientemente que en octubre de 2018 tendrá lugar la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, dedicado a “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”. El hecho de que, por primera vez, se convoque un Sínodo que tenga como eje vertebrador la cuestión vocacional en la pastoral juvenil pone de manifiesto la importancia que tiene esta materia para la Iglesia universal y –por ese motivo– también para el papa Francisco. En el Documento preparatorio para la XV Asamblea General del Sínodo de los Obispos, se apuntan varios asuntos que serán objeto de nuestro estudio en esta tesis (la conciencia, la libertad del sujeto, la vocación como llamada, etc.):

“El espacio de este diálogo es la conciencia. Como enseña el Concilio Vaticano II, esta [la conciencia] es «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella» (Gaudium et Spes, 16). Por lo tanto, la conciencia es un espacio inviolable en el que se manifiesta la invitación a acoger una promesa. Discernir la voz del Espíritu de otras llamadas y decidir qué respuesta dar es una tarea que corresponde a cada uno: los demás lo pueden acompañar y confirmar, pero nunca sustituir”³².

³¹ *MRib* II, 306.

³² SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. Documento preparatorio para la XV Asamblea General del Sínodo de los Obispos* (BAC), Madrid 2017, 33-34.

El empleo de los Ejercicios Espirituales como ayuda para el discernimiento vocacional también está siendo revalorizado en el presente. La Santa Sede ha propuesto recientemente –a través de la Congregación para la Educación Católica– que se ofrezcan los Ejercicios Espirituales como una forma de ayudar a la promoción de las vocaciones sacerdotales:

“Los retiros y los ejercicios espirituales vocacionales, organizados para los jóvenes, tienen una notable importancia para permitirles que vivan la experiencia del silencio, de la oración prolongada y confrontar sus vidas con la Palabra de Dios. Ellos pueden constituir un momento particular de reflexión sobre el proyecto de vida, como descubrimiento personal de la propia llamada vocacional”³³.

También el proceso de elección en los Ejercicios Espirituales está siendo objeto de reflexión y estudio teológico en las últimas décadas³⁴.

Por otra parte, en el último medio siglo, el número de vocaciones a la vida consagrada ha sufrido un grave revés: las órdenes religiosas más asentadas históricamente han visto descender de manera vertiginosa³⁵ el número de sus miembros (en particular, en Europa y Norteamérica). Se estima que, en estas últimas

³³ OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES SACERDOTALES, *Orientaciones pastorales para la promoción de las vocaciones al ministerio sacerdotal*, Città del Vaticano 2012, n. 18.

³⁴ Cf. J.M^a. OLAIZOLA, *Elegir hoy, desde la sociología*: Man 73 (2001) 127–143; C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El sujeto que ha de elegir, desde la psicología*: IBID., 145–160; J.M. RUFO, *Elecciones inmutables en la cultura de la provisionalidad*: IBID., 161–173; AA.VV., *L'Elezione negli Esercizi Spirituali. Atti del Convegno nazionale. Autunno 2000. Relazione, documenti, sintesi dei lavori di gruppi*: *Appunti di Spiritualità* 53 (2001); A. HÉDON, *Faire des choix selon Dieu*: *Christus* 196 (2002) 482–489; CH. J. JACKSON, *Vocations and Vocation Discernment*: *Review for Religious* 63 (2004) 305–315; A. CASTAÑEDA, *El proceso de elección de los Ejercicios aplicado a una opción vocacional*: *Apuntes Ignacianos* 19 (2009) 87–99; R. VELASCO, *Notas acerca de la elección en los 'Ejercicios'. Desde el 'Directorio autógrafo' al 'Directorio Oficial'*: *Stromata* 63 (2007) 125–158; I. RESTREPO MORENO, *La elección y la reforma de vida desde el texto ignaciano*: *Apuntes Ignacianos* 20 (2010) 3–31; L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios*: *Man* 83 (2011) 109–122; J. MELLONI, *La elección, el nombre ignaciano de la unión*: IBID., 123–133; I. BONÉ, *Acompañamiento: elección y unión: apuntes culturales y religiosos*: IBID., 135–148; J. GARCÍA DE CASTRO, *La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola*: IBID., 149–163; G. RANDLE, *Pierre de Bérulle: su experiencia de elección en Ejercicios Espirituales de san Ignacio*: *Boletín de Espiritualidad* 239 (2012) 21–32.

³⁵ Cf. Estudios históricos célebres en R. HOSTIE, *Vida y muerte de la órdenes religiosas: estudio psicosociológico* (DDB), Bilbao 1973; P. WITTBERG, *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective* (State University of New York Press), Albany 1994. Con datos actualizados, cf. J. ROCA TRESCENTS, *Agonía de las órdenes y congregaciones religiosas. Ensayo sociológico sobre su presente y futuro* (Octaedro), Barcelona 2017, 49–51.

cinco décadas, buena parte de las órdenes religiosas masculinas han perdido una media del 55% de sus miembros totales y un 40% de sus sacerdotes³⁶.

Paradójicamente, nuevas realidades eclesiales han crecido apresuradamente. Esto sería un motivo de extraordinaria alegría en la Iglesia si no hubiéramos comprobado que el crecimiento acelerado no siempre se puede atribuir a la acción del Espíritu Santo. En ocasiones, la promoción vocacional se ha convertido en la prioridad absoluta, que ha hecho subordinar cuestiones tan importantes como la prudencia, el respeto a la libertad de conciencia, o la necesaria neutralidad de los directores de Ejercicios en la elección de estado. Jean Daniélou ya avisaba de este riesgo antes del Concilio: “Il peut y avoir des cas où des directeurs imprudents poussent jeunes filles et jeunes gens vers la vie religieuse, sans examen suffisant. Mais c’est là un abus”³⁷.

La trascendencia de estas cuestiones ya se deja ver: el paso del tiempo está permitiendo discernir las vocaciones que tienen un sello de autenticidad de aquellas otras que carecían de él. Y el resultado deja un cierto poso de amargura que nos obliga a reflexionar al respecto: abandonos de sacerdotes ya ordenados o religiosos profesos, intervención de la Santa Sede en algunas órdenes religiosas, personas heridas por el trato recibido en la confesión sacramental, la dirección espiritual o periodos de retiro, etc.

Todo esto nos permite ir vislumbrando en el horizonte la necesidad de una renovada pastoral vocacional, que repete plenamente la libertad de quienes hacen elección de estado y no obstaculice la llamada del Señor. La rectitud de intención de quienes acompañan a los jóvenes en este discernimiento se hace, por tanto, imprescindible. Así lo entienden los obispos españoles, que afirman en un documento reciente:

“El discernimiento es necesario para descubrir la voluntad de Dios a través de los signos presentes en el camino de la vida. Hay que analizarlos a partir de la

³⁶ Cf. J. ROCA TRESCENTS, *o.c.*, 51.

³⁷ J. DANIELOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l’Église*: Christus 25 (1960) 18.

oración y la reflexión compartida, en un contexto comunitario–eclesial, desde la plena libertad personal, y desde la recta intención por parte de todos. Para que esta mediación sea realmente eficaz se debe superar la posible tentación de presionar a la persona para que siga nuestra voluntad en lugar de ayudarlo a descubrir la voluntad de Dios. A la vez, es preciso evitar el peligro del extremo opuesto, el de excluir cualquier tipo de propuesta vocacional por miedo a condicionar su libertad”³⁸.

Nuestro trabajo es, por consiguiente, de una gran actualidad, y nace de una certeza llena de esperanza: la seguridad de que el Señor conduce a su Iglesia, es capaz de sanar las heridas interiores, y nos ayudará a enmendar los errores del pasado y a asistir a un crecimiento vocacional menos artificial, el que procede del Corazón de Jesús y no de las estrategias humanas. Esto es lo que pedía el papa Francisco en el Jubileo de la Vida Consagrada celebrado el 1 de febrero de 2016:

“Algunas congregaciones hacen el experimento de la «inseminación artificial». ¿Qué es lo que hacen? Reciben...: «Sí, ¡ven!, ¡ven!, ¡ven! ...». Y luego los problemas que hay ahí adentro... No. ¡Se debe recibir con seriedad! Se debe discernir bien si esta es una verdadera vocación y ayudarla a crecer. Y creo que contra la tentación de perder la esperanza, que nos da esta esterilidad, debemos rezar más. Y rezar sin cansarnos”³⁹.

c. Status quaestionis

Los asuntos que hemos tratado en este estudio están en diferentes niveles de profundización:

- Capítulo 1: La Anotación 15.^a de los Ejercicios.
 - o Los estudios sobre las Anotaciones en general son abundantes y suelen estar incluidos en obras de mayor extensión sobre el libro de los *Ejercicios*. Se ha estudiado su origen, autoría, importancia,

³⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Vocaciones sacerdotales para el siglo XXI: hacia una renovada pastoral de las vocaciones al sacerdocio ministerial* (EDICE), Madrid 2013, 15.

³⁹ FRANCISCO, *Discurso del Santo Padre con motivo del Jubileo de la vida consagrada*: Oficina de Prensa de la Santa Sede (Editrice Vaticana), Città del Vaticano 2016.

clasificación y lugar en los *Ejercicios*. Nos hemos limitado a sintetizar los datos de otros estudios.

- Nos parece que no se ha hecho hasta el presente un estudio en particular sobre la Anotación 15.^a como el que hemos llevado a cabo: su lugar en el contexto de la elección de estado, las diferentes variantes del texto, y su engarce con el resto de las Anotaciones. Con respecto al momento de la elección de estado, explicamos lo que otros han estudiado sobre su importancia, el lugar que ocupa en los *Ejercicios*, etc.
- Es novedoso lo que aportamos sobre la aplicación de la Anotación 15.^a: nos hemos adentrado en la historia de la práctica de los *Ejercicios* en la primera época de la Compañía, y en lo que sobre ellos dicen los Directorios.

- Capítulo 2: Problemática teológico–espiritual acerca de la Anotación 15.^a.

- Hay muy buenos estudios sobre la Historia de la Compañía de Jesús y también sobre la Historia de la práctica de los *Ejercicios*. Nuestra tarea ha sido, primordialmente, extraer lo que de la Anotación 15.^a fue controvertido tanto en el orden teórico como en la práctica. Creo que esta tarea de síntesis no se había realizado, y hemos procurado explicar las críticas de Melchor Cano y Pedroche, así como las posteriores de Henri Bernard, con más detalle que en estudios anteriores. Como tendremos ocasión de ver, el rechazo en la Historia a los *Ejercicios* por la cuestión vocacional es una “impugnación práctica” de la Anotación 15.^a. Me parece que en este aspecto todavía puede investigarse más.
- La fundamentación teológica de la Anotación 15.^a nos introduce en algunos temas que han sido tratados con anterioridad en Teología Fundamental (la posibilidad de comunicación de Dios con sus criaturas), en Teología Espiritual (la inhabitación del Espíritu Santo y las mociones) y en Eclesiología (la inmediatez de la comunicación divina y su conexión con la mediación eclesial).

Nuestra aportación más singular, en este capítulo, es la cuestión de la voluntad de Dios, requisito para que podamos hablar propiamente de vocación divina, y –en concreto– de lo que la voluntad particular de Dios significa para san Ignacio y de dónde proviene esta comprensión.

- Capítulo 3: La Anotación 15.^a en varios comentadores.
 - Existen varias publicaciones que recogen los más importantes Comentarios a *Ejercicios*. Nuestra reseña biográfica reúne los datos que otras fuentes ofrecen.
 - Creo que lo más novedoso de nuestra contribución consiste en: estudiar en particular y en profundidad cómo aplican la Anotación 15.^a; tratar de buscar semejanzas, influencias y diferencias entre unos comentaristas y otros (tarea difícil, porque los Comentarios no son equivalentes); y acercar al lector de habla española la figura casi inédita de Antoine Le Gaudier.

- Capítulo 4: Cuestiones espirituales y pastorales.
 - La rectitud de intención ha sido abordada desde la moral. Me parece que, salvo el magistral Comentario del P. La Palma que explicaremos, la comprensión de esta actitud como *clave* para el que da los Ejercicios no ha sido un asunto en el que se haya profundizado.
 - Hemos incluido varias reflexiones al respecto (dejar que hable el Señor, neutralidad, abnegación, confianza en el ejercitante). Con respecto a la neutralidad, ofrecemos un elenco de catorce autores y su posición al respecto. Esto ha permitido dibujar un abanico heterogéneo de la reflexión teológica, que abarca casi un siglo y llega hasta nuestros días.

d. Método empleado

Para el estudio de estas cuestiones nos hemos servido de las siguientes fuentes:

- En primer lugar, de la colosal obra *Monumenta Historica Societatis Iesu*, donde están editadas las más importantes fuentes del estudio de san Ignacio, de los *Ejercicios Espirituales*, los primeros compañeros, etc.⁴⁰
- Han sido muy útiles los artículos de espiritualidad ignaciana que hemos podido estudiar de algunas revistas teológicas de notable prestigio: *Manresa*, *Christus*, *Cahiers de spiritualité ignatienne*, *Miscelánea Comillas*, etc.
- Hemos profundizado en la obra de algunos autores ya fallecidos que consagraron su vida al estudio de los *Ejercicios Espirituales* y la espiritualidad de san Ignacio: Calveras, Iparraguirre, Ignacio Iglesias, Villoslada, Lop, Leturia, Dalmases, Codina, etc.
- Pero también hemos procurado tomar el pulso a los estudios que se realizan en la actualidad y que nos ofrecen una renovada comprensión del texto ignaciano: libros excelentes de la colección “Manresa”, estudios de autores como Demoustier, Uríbarri, Melloni, García de Castro, Cebollada, etc.
- Centramos buena parte de nuestro esfuerzo en profundizar en los Comentarios a *Ejercicios* de los llamados comentaristas clásicos. Las fuentes primarias y secundarias sobre estos autores no son muy abundantes, pero abarcan obras de diferentes periodos históricos y en diferentes idiomas.

Una parte de la tarea ha consistido en el análisis crítico: la fijación del texto original y el significado filológico de los términos empleados en las sucesivas redacciones de la Anotación 15.^a. En concreto, ha sido interesante ver los términos con los que se expresa la prohibición de injerencia que la Anotación 15.^a hace al ejercitador (*mover, incitare, impellere*); el sentido que debemos dar a la palabra

⁴⁰ Sampaio dice de *Monumenta* que es “un tesoro aún no suficientemente estudiado en lo que respecta específicamente al tema de la elección”, en A. SAMPAIO COSTA, *Los tiempos de elección en los directorios de Ejercicios* (M-ST), Bilbao-Santander 2004, 17.

inmediate; y algunos otros conceptos importantes (como *aulicismo*) que han ido apareciendo en los comentarios estudiados.

Ha sido preciso también un estudio del contexto de dicha Anotación en el conjunto del libro de los *Ejercicios*. Desde una perspectiva histórica, hemos tratado de advertir la evolución en la comprensión de dicha Anotación en el siglo posterior al que fuera escrita y, en particular, en los comentaristas aludidos. El tiempo transcurrido, así como el ámbito geográfico y cultural en el que estos autores acogieron el texto ignaciano, pueden explicar las diferencias –a veces claras, y sutiles en otros aspectos– que pueden advertirse entre unos comentarios y otros.

Los capítulos 1 y 3 han exigido un trabajo analítico del texto de la Anotación 15.^a en sus diferentes versiones y de los Comentarios a dicha Anotación, respectivamente. El capítulo 2, que es histórico y teológico, así como el capítulo 4, ofrecen el resultado de una síntesis de la controversia de la Anotación 15.^a en la Historia, así como otras cuestiones afectadas por esta Anotación.

Buena parte de las citas incluidas están en lengua española; hay otras en francés, inglés e italiano, y hemos procurado ofrecer una traducción al español de las citas en latín que podían resultar más complejas.

El orden en el que presentamos los capítulos responde a una intención pedagógica:

- Comenzamos en el capítulo 1 por el estudio de las Anotaciones y, en particular, por la Anotación 15.^a: explicamos qué son las Anotaciones, reflexionamos sobre su importancia, su origen, y ponemos en relación la Anotación 15.^a con las demás anotaciones. En ese mismo capítulo abordamos el estudio sincrónico de esta Anotación, tal como lo hemos recibido en las diferentes versiones del texto. Comenzamos el estudio diacrónico de esta Anotación con la proyección que tuvo: su aplicación práctica y su inclusión e interpretación en los Directorios.

- En el capítulo 2 prosigue el estudio diacrónico de la Anotación 15.^a, que se centra en la impugnación a la que fue sometida, tanto por quienes dudaron de la ortodoxia de su doctrina, como por quienes consideraron que era una expresión de buenos deseos que no se aplicaba en la práctica. Con motivo de este recorrido por la historia de la controversia, ofrecemos en este capítulo la contestación a las críticas explicando su fundamentación teológica (la voluntad de Dios, la inhabitación, el *immediate*).
- El capítulo 3 continúa unos años más el recorrido histórico hasta llegar a los comentaristas “clásicos” a *Ejercicios*. Esto hace necesaria una explicación sobre qué son los Comentarios a *Ejercicios*, por qué tiene importancia la “recepción” que se ha ido haciendo en el tiempo del libro ignaciano, y por qué hablar de clásicos. Lo más importante del capítulo es lo que afirmamos sobre Gagliardi, Suárez, Le Gaudier y La Palma (reseña biográfica y bibliográfica, y su comprensión de la Anotación 15.^a). El capítulo concluye poniendo en relación unos Comentarios con otros, y a unos autores con otros.
- El capítulo 4 abandona el estudio diacrónico para orientar su interés a cuestiones que derivan de la Anotación 15.^a, y que son independientes entre sí: la rectitud de intención que se pide al ejercitador, la comprensión de libertad de conciencia que tiene san Ignacio, y cómo afrontar la promoción vocacional en *Ejercicios*. De algún modo, estos tres conceptos son consecuencias de la doctrina contenida en la Anotación 15.^a.
- Y, finalmente, se resume en tres conclusiones nuestro estudio, confrontando los resultados obtenidos con las hipótesis planteadas al comienzo.

e. Hipótesis

Hemos trabajado con varias hipótesis en el curso de este estudio:

- En primer lugar, la intuición de que la Anotación 15.^a, aunque es conocida en el ámbito de los estudios sobre el libro de los *Ejercicios*, tiene una riqueza aún mayor de lo que sospechamos: la comunicación *immediate* entre el alma y

Dios, el respeto por la conciencia del ejercitante, la cuestión de la llamada vocacional, etc., pueden ser objeto de un estudio todavía más profundo que el realizado hasta el presente.

- Además, creo llegado el momento de redescubrir la vida y el magisterio de algunos comentaristas de *Ejercicios*, cuyo recuerdo ha decaído. En efecto, la importancia de la primera generación de jesuitas ha dejado difuminada la altura teológica y espiritual de autores inmediatamente posteriores, como son La Palma, Gagliardi, Le Gaudier y –en menor medida– Suárez.
- Y, por último, creo que los *Ejercicios Espirituales* tienen un potencial extraordinario, no explorado del todo todavía, como instrumento de formación y discernimiento vocacional para los jóvenes: se encierra en ellos una pedagogía que puede ser clave para quienes están en la edad de hacer elección de estado, a quienes habrá que acompañar con una propuesta *según la disposición de las personas* (*Ej.* 18), pero en fidelidad al método ignaciano.

Confío que en las páginas que siguen, con la ayuda de Dios, podamos ir respondiendo a estas preguntas que, como puede advertirse, son sumamente interesantes.

1. LA ANOTACIÓN 15.^a DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES*

a. Las Anotaciones: origen del texto y lugar en los *Ejercicios*

A.1. INTRODUCCIÓN

Los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola comienzan con unas orientaciones que llevan por nombre “Anotaciones”. Pretenden ayudar al que da los Ejercicios, mostrándole el método que deberá seguir con el ejercitante, y marcándole las observaciones que él debe a su vez comunicar a dicho ejercitante. Responden a dos motivaciones distintas: orientar al ejercitador en su tarea, y trazar la actitud que es precisa en el ejercitante. El hecho de establecer desde el comienzo lo que se espera del que da los Ejercicios y del que los hace ahorra malentendidos entre ambos, tal como explica Miró⁴¹ en su Directorio⁴².

Las Anotaciones ofrecen una formación que es, simultáneamente, teórica y práctica⁴³, porque además de incluir normas concretas de suma utilidad, proponen algunos criterios de gran profundidad, que han sido estudiados por esta razón. Los trabajos más serios escritos al respecto son, a nuestro juicio⁴⁴, los ya antiguos de

⁴¹ Cf. J. VAZ DE CARVALHO, *Mirón (Miró), Diego*, en *DHCJ*, vol. III, 2686.

⁴² Cf. D22-23 (6-8).

⁴³ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 221.

⁴⁴ Después de haber consultado: I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola* (IHSI), Roma 1965, 86; M. RUIZ JURADO, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*,

Basabe⁴⁵, Wamy⁴⁶, Casanovas⁴⁷ y Oraá⁴⁸. Más recientes que los anteriores y de notable interés son las obras de Haas⁴⁹ y Chapelle⁵⁰, el capítulo que le dedica Arzubialde en su libro⁵¹, así como algunos artículos interesantes, como los de Viard⁵², Federici⁵³ y González Magaña⁵⁴. Las Anotaciones son importantes y, junto con el contenido de las meditaciones de *Ejercicios*, constituyen la esencia del estilo de *Ejercicios*.

Para impartir los Ejercicios es preciso acoger las Anotaciones y ponerlas en práctica. Esto presupone que los *Ejercicios* no son una experiencia espiritual que cada uno improvisa o inventa, sino –más bien al revés– un don que Dios entregó a la Iglesia por medio de san Ignacio de Loyola, que requiere ser acogido como tal, con humildad, para dar fruto:

“Les Exercices se « donnent » ; ou plutôt : « quelqu’un » les « donne » (*Ej.* 231, 234, 329) et quelqu’un les « reçoit » (*Ej.* 234, 313) : ils sont acte de tradition, ou plutôt, selon le vocabulaire ignatien, acte de « communication » (*Ej.* 231)”⁵⁵.

A esta perspectiva de los *Ejercicios* como tradición, es decir, como transmisión, se refiere también Claude Viard:

“Les exercices sont « donnés » et « reçus » ; quelqu’un y introduit un autre

vol. II (1965–1976) (IHSI), Roma 1977; ID., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, vol. III (1977–1989) (IHSI), Roma 1990; L. POLGAR, *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus 1996–2000* (IHSI), Roma 2001, 10–14.

⁴⁵ Cf. E. BASABE, *Las veinte anotaciones de los ejercicios*: Man 5 (1947) 275–339.

⁴⁶ Cf. P. WAMY, *Les Annotations des Exercices. Essai d’analyse et de classification* (Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace 29–30), Paris 1910.

⁴⁷ Cf. I. CASANOVAS, *Comentario y explicación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, vol. I y II (Balmesiana), Barcelona 1945.

⁴⁸ Cf. A. ORAÁ, *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Explicación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos* (Razón y Fe), Madrid 1960.

⁴⁹ Cf. A. HAAS, *Commento sulle annotazioni agli Esercizi Spirituali*, trad. María Luisa Rigato (CIS), Roma 1976.

⁵⁰ Cf. A. CHAPPELLE, *Un « Directoire » ignatien – Commentaire sur les « Annotations » des Exercices*: CSIg 9 (1985).

⁵¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis* (M–ST), Bilbao–Santander 2009, 65–94.

⁵² Cf. C. VIARD, *Donner les exercices. Autour des annotations*: Christus 23 (1976) 224–235.

⁵³ Cf. G.C. FEDERICI, *La ricchezza spirituale delle “annotazioni”*: Appunti di spiritualità 16 (1987) 41–49; ID., *Le “annotazioni” degli Esercizi spirituali ignaziani*: Societas 36 (1987) 14–16.

⁵⁴ Cf. E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales. Un directorio pedagógico para la conversión*: Ignaziana 21 (2016) 3–22.

⁵⁵ A. CHAPPELLE, *Un « Directoire » ignatien...*, 147.

parce qu'il en connaît les règles, et que c'est ainsi qu'ils sont « faits ». Ils sont marqués par ce qu'on peut appeler une structure de *tradition* qui fait penser à une dimension essentielle de l'expérience de la foi dans la vie de l'Église"⁵⁶.

En este sentido, se puede afirmar que las Anotaciones tienen un carácter normativo, y no simplemente orientativo. Es preciso ajustarse a un método, a una pedagogía que forma parte de la esencia de los *Ejercicios* ignacianos.

En la obra del santo de Loyola subyace, en efecto, una cierta tensión entre la doble necesidad de fidelidad a un método y de adaptación a todo género de personas y situaciones. En el interior mismo de las Anotaciones se hace presente esta tensión, que hace al autor mostrarse exigente en algunas cuestiones (como, por ejemplo, la fidelidad a la hora completa de oración, Anotación 13.^a), mientras que se muestra dispuesto a ofrecer la experiencia de Ejercicios a personas de muy diferente condición (Anotaciones 18.^a–20.^a):

“Los Ejercicios ya en vida de Ignacio, fueron una imponente arma que explotó en manos de sus propios portadores en un pluralismo tal, que amenazaba su propia identidad y que provocó ya entonces constantes llamadas a la fidelidad, entendida frecuentemente no solo como fidelidad al espíritu del método, sino rigurosamente a su letra misma”⁵⁷.

Se da por supuesto que el ejercitador, que conoce bien los *Ejercicios*, está habituado a poner en práctica las Anotaciones. Pero el ejercitante no tiene por qué llegar a Ejercicios familiarizado con ellas. Por esta razón es preciso que, al inicio de esta experiencia, el que da los Ejercicios le comunique también una parte o la totalidad de las Anotaciones, para que desde ese momento trate de adecuar su tarea a las indicaciones de san Ignacio:

“Conviene explicar, antes de los Ejercicios, algunos elementos de los mismos que van a ser las herramientas o útiles del proceso interior al ejercitante, lo que le va a ayudar a disponerse a la acción de Dios y a interpretar su lenguaje. *Algunos elementos de Ejercicios*: En este tiempo previo es muy útil explicar las Anotaciones, Adiciones, Mociones, Exámenes y Entrevista, se puede añadir el

⁵⁶ C. VIARD, *o.c.*, 225.

⁵⁷ I. IGLESIAS, *Dar “a otro modo y orden” (Ex 2)*: Man 61 (1989) 356.

Primer Modo de Orar; todo aquello que el sujeto va a necesitar para valerse en los Ejercicios y que difícilmente puede asimilar una vez comenzados”⁵⁸.

A.2. IMPORTANCIA DE LAS ANOTACIONES

Algunos autores sostienen que las Anotaciones no son parte nuclear de *Ejercicios*, sino que fueron añadidas a ellos con posterioridad precisamente porque no formaban parte del diseño inicial de san Ignacio, de lo que para él era sustancial. Esto llevaría a pensar que el valor de las Anotaciones en *Ejercicios* es menor al del texto de las meditaciones que se incluyen después:

“Cuanto a las veinte primeras anotaciones, propiamente no son parte de los Ejercicios, sino «para tomar alguna inteligencia» de ellos y «para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir». Con lo cual de sobra se ve que no pertenecen a la substancia de los mismos, aunque lo son no pocos puntos de la doctrina contenida en ellas, enseñados probablemente por Dios a San Ignacio, en Manresa”⁵⁹.

Puede fortalecer esta idea el hecho de que las Anotaciones aparecen en el texto de *Ejercicios* antes que el título del libro⁶⁰, lo cual podría significar que no formaron parte propiamente del libro de *Ejercicios*, sino que se añadieron después de que la obra fuera completada como la ideó originalmente san Ignacio. Para Demoustier se establece un cierto compromiso de colaboración entre quien da los Ejercicios y quien los hace, y las Anotaciones establecen el marco en el que se ha de desarrollar esa relación personal desde el inicio: “Les Annotations donnent les éléments pour conduire ces entretiens et préciser les conditions d’un accord suffisant avant de pouvoir commencer”⁶¹.

Parece compartir esta opinión Jesús Díaz Baizán, para quien las Anotaciones

⁵⁸ T. DE J. PLAZA, *Preparación inmediata a los Ejercicios*: Man 80 (2008) 230.

⁵⁹ A. CODINA, *Los orígenes...*, 45.

⁶⁰ Cf. A. DEMOUSTIER, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d’un texte* (Éditions Facultés Jésumites de Paris), Paris 2006, 9-10; ID., *Lecture du texte des Exercices spirituels d’Ignace de Loyola. La proposition des Exercices*, Cahier I. Annotations – Principe et fondement – Première semaine (Mediasèvres), Paris 1999, 9.

⁶¹ A. DEMOUSTIER, *Les Exercices...*, 9.

cumplen exclusivamente una tarea instrumental de indicar caminos por donde orientarse en Ejercicios:

“En realidad las Anotaciones que S. Ignacio coloca al comienzo del libro de los Ejercicios son una serie de indicadores de la experiencia espiritual de los Ejercicios ignacianos, similares a los que encontramos hoy en nuestras carreteras. En cuanto tales no habríamos de instalarnos en ellos. El indicador no es más que eso: indicador. Lo importante es lo que indica, hacia dónde apunta. Algo de esto parece señalar el mismo Ignacio cuando dice que son para tomar *alguna* inteligencia y para *ayudarse* así el que los ha de dar como el que los ha de recibir (*Ej. 1*) . Quiere decir que no está todo en las Anotaciones y que su función es la de *ayudarse*”⁶².

Sin embargo, creo que evaluaremos justamente la importancia que tienen las Anotaciones solo si recordamos que los *Ejercicios* no son principalmente un libro de meditaciones, o de reflexiones teológicas, sino principalmente “un método”⁶³. De ahí que sea fundamental que el que da los *Ejercicios* haya asimilado el método que habrá de proponer al ejercitante. Y esta es una importante función que cumplen las Anotaciones: ayudar a que el método que requiere la experiencia espiritual de Ejercicios sea asimilada por el ejercitador que los ha de proponer.

Las palabras con las que comienzan las Anotaciones dan a entender que estas instrucciones al inicio de los *Ejercicios* tienen mucha relevancia en la mente de Ignacio para la comprensión del conjunto de la obra: “Anotaciones para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales que se siguen, y para ayudarse así el que los ha de dar, como el que los ha de recibir” (*Ej. 1*) . Casanovas afirma esta importancia hermenéutica de las Anotaciones, que permiten la comprensión posterior del resto del texto ignaciano:

“El mismo Santo, pues, es quien reconoce y afirma que tanto el Director como el Ejercitante deben entender bien el libro de los Ejercicios, y que para ello les serán sumamente útiles algunas anotaciones dadas como introducción del mismo”⁶⁴.

⁶² J. DÍAZ BAIZÁN, “*El que da ejercicios a otro*”: *experiencia y actitudes según las anotaciones*: Man 61 (1989) 303.

⁶³ E. BASABE, *o.c.*, 277.

⁶⁴ I. CASANOVAS, *o.c.*, 18.

Otro testimonio nos resulta útil para valorar convenientemente las Anotaciones, el del P. General Jan Philip Roothaan⁶⁵ (1829–1853). Roothaan se hizo cargo de la Compañía de Jesús apenas quince años después de la Restauración de 1814, sucediendo así a los PP. Generales Tadeusz Brzozowski (1814–1820) y Luigi Fortis (1820–1829). Este Padre General contribuyó a ilustrar la importancia de las Anotaciones en la práctica de los Ejercicios. Su generalato se caracterizó por un deseo de impulsar la todavía incipiente Compañía, mermada tras los años de la supresión, y de hacerlo conforme al carisma de san Ignacio y sus *Ejercicios Espirituales*. Pues bien, en una célebre carta enviada a todos los jesuitas “Sobre el estudio y uso de los *Ejercicios Espirituales* de nuestro Santo Padre”⁶⁶, el P. Roothaan –gran conocedor de los *Ejercicios*– enfatiza el alcance y la trascendencia de las Anotaciones, cuyo olvido había supuesto un debilitamiento de la práctica de los Ejercicios. Refiriéndose a los directores de Ejercicios de su tiempo, sostiene:

“¡Cuántos que jamás han catado ni experimentado el libro mismo de nuestro Santo Padre! ¡Cuántos que apenas si le conocen más que por el forro! Y algunos acaso, ni siquiera recuerdan ni practican aquellas reglas, que con nombre de *anotaciones* y de *adiciones*, escribió nuestro Santo Padre, y de las cuales, así él como todos los que manejaron bien los *Ejercicios*, pensaron dependía el negocio de meditar con fruto”⁶⁷.

Nos ayudará también a comprender la importancia de las Anotaciones su fundamento teológico, que no es otro que la necesaria colaboración de la libertad humana con la gracia divina. Efectivamente, aunque el fruto de los Ejercicios no es resultado del esfuerzo del ejercitante, ni de la pericia o sabiduría del ejercitador, la gracia que Dios ofrece por medio de esta experiencia espiritual hace precisa la colaboración humana. Y esta colaboración se concreta en disponerse con las actitudes que solicitan las Anotaciones. En terminología ignaciana, el fin pretendido

⁶⁵ Cf. M. CHAPPIN, *Roothaan, Juan Felipe [Jan Philip]*, en *DHCJ*, vol. IV, 1665–1671; J. DE GUIBERT, *o.c.*, 337–341; P. CEBOLLADA, *La significación de Jan Philip Roothaan, S.J. en la historia de los Ejercicios Espirituales ignacianos*: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 391–410.

⁶⁶ J. ROTHAAAN, *Sobre el estudio y uso de los Ejercicios espirituales de nuestro Santo Padre*, en AA.VV., *Cartas selectas de los Padres Generales a los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús*, Oña 1917, 194–205.

⁶⁷ *IBID.*, 197 (el subrayado es nuestro).

por los *Ejercicios* reclama del ejercitante y el ejercitador que estos pongan los medios para que esta experiencia sea fecunda. Como sostiene Coathalem, esto no es semi-pelagianismo ni semi-quietismo, sino equilibrio evangélico:

“On trouve ici marqué, dès l’abord, le caractère propre de la méthode ignatienne dans les Exercices. D’une part, elle suppose la nécessaire coopération de l’homme avec Dieu dans l’œuvre du salut et de la perfection. La part de Dieu, sans aucun doute, sera toujours primordiale ; mais, subordonnée à l’action de Dieu et en dépendance d’elle, la part de l’homme réclame aussi d’être prise au sérieux : il faut « s’aider ». On retrouvera ailleurs le même terme, tantôt appliqué à la vie spirituelle, tantôt ordonné à l’exercice de l’apostolat. Ni semi-pélagianisme, ni semi-quiétisme, mais sain équilibre évangélique”⁶⁸.

A.3. RESUMEN O CONTENIDO

Después de lo afirmado, parece evidente que las Anotaciones son importantes para desarrollar los *Ejercicios* tal como los entendía san Ignacio. También queda claro que ofrecen instrucciones tanto al ejercitante como al ejercitador. ¿Pero qué instrucciones son las que ofrecen?, ¿cómo puede resumirse su contenido?

Arzubialde sintetiza de una forma muy esquemática estas cuestiones al afirmar que “las Anotaciones se ordenan a tres fines complementarios: definir la experiencia, delinear el rol del que da los Ejercicios y, finalmente, sondear la actitud del que se dispone a entrar en ellos”⁶⁹. Y, en lo referente al rol del ejercitador, lo concreta en tres aspectos: “su figura y su oficio (...); el modo de la entrevista y la materia sobre la que versa (...); y, finalmente, su relación con el que se ejercita”⁷⁰.

Ofrezco a continuación un resumen sintético del que –a mi modo de ver– es el contenido esencial de las veinte Anotaciones:

⁶⁸ H. COATHALEM, *Commentaire du livre des Exercices* (Desclée de Brouwer), Paris 1964, 59.

⁶⁹ S. ARZUBIALDE, *o.c.*, 97.

⁷⁰ IBID.

- 1.^a: qué son Ejercicios, por qué se llaman espirituales.
- 2.^a: los puntos para la oración: fidelidad a la historia, brevedad, lo que nutre al alma.
- 3.^a: reverencia para con Dios.
- 4.^a: distribución en cuatro semanas o etapas.
- 5.^a: disposición del que entra en Ejercicios: grande ánimo y liberalidad.
- 6.^a: las mociones que surgen. Fidelidad a los tiempos y adiciones.
- 7.^a: cómo ayudar al que atraviesa desolación.
- 8.^a: sentido de las reglas de discernimiento de espíritus.
- 9.^a: cuándo explicar solo las reglas de primera semana.
- 10.^a: cuándo explicar las reglas de segunda semana.
- 11.^a: aprovechar la gracia en el presente.
- 12.^a: se deben hacer cinco ejercicios de una hora completa.
- 13.^a: fidelidad a la hora entera de oración.
- 14.^a: prudencia en la consolación.
- 15.^a: respeto a la iniciativa de Dios y a la libertad del ejercitante.
- 16.^a: *agere contra*, cuando hay un fuerte afecto desordenado, para alcanzar la libertad interior.
- 17.^a: el ejercitante debe informar de las mociones para ser ayudado.
- 18.^a: adaptar *Ejercicios* a los ejercitantes. Personas no idóneas.
- 19.^a: *Ejercicios* para personas idóneas que no pueden retirarse en soledad.
- 20.^a: *Ejercicios* para personas idóneas que sí pueden retirarse en soledad.

A.4. ORDEN INTERNO O CLASIFICACIÓN

Los autores que han estudiado el libro de *Ejercicios* clasifican las Anotaciones de varias maneras. Cada uno de ellos las toma en consideración desde una perspectiva, o subrayando un aspecto particular que explica su enfoque.

Basabe, por ejemplo, ofrece una clasificación de las Anotaciones⁷¹ en tres

⁷¹ Cf. E. BASABE, *o.c.*, 276–339.

secciones, porque parte de la intuición de que san Ignacio quiere ayudar al ejercitante a aprovechar los Ejercicios, lo cual para este autor requiere “saber – querer – y poder”. Son, a su criterio, los tres principios de lo que él llama el “canon general de la acción humana”⁷². Desde esta perspectiva, las Anotaciones pueden dividirse en estos bloques:

I. Saber (1.^a a 4.^a) – Naturaleza de los Ejercicios:

- 1.^a: explica lo que son los Ejercicios y la necesidad del trabajo personal del ejercitante.
- 2.^a y 3.^a: condiciones ordinarias de la actividad humana en el ejercicio espiritual. Carácter personal, vital, sobrenatural y afectivo de los Ejercicios.
- 4.^a: objeto material y formal sobre el que se ejercitará (duración, etapas, finalidad, obstáculos, norma reguladora).

II. Querer (5.^a a 17.^a) – Disposiciones de la voluntad humana y obstáculos:

- Ventajas de la buena disposición, “grande ánimo y liberalidad” (5.^a). El obstáculo de la frialdad.
- Inconvenientes de una disposición insuficiente: cuando “no vienen mociones” (6.^a). El obstáculo de la negligencia.
- Protegerse contra los enemigos de la voluntad:
 - Enemigos exteriores: agitación de diversos espíritus (7.^a) y normas prácticas para vencer este obstáculo (8.^a, 9.^a y 10.^a).
 - Enemigos interiores:
 - La curiosidad (11.^a).
 - Inconstancia y falta de exactitud en el tiempo de oración (12.^a y 13.^a).
 - Fervor indiscreto (14.^a).
 - Intromisión ajena (15.^a).
 - Aficiones desordenadas (16.^a).
 - Falta de claridad con el director (17.^a).

⁷² IBID., 339.

III. Poder (18.^a a 20.^a) – Economía de la aplicación de los *Ejercicios* según la capacidad del ejercitante:

- Capacidad física, intelectual o moral limitadas (18.^a): Ejercicios de tercer grado.
- Disposiciones intelectuales y morales perfectas, en personas ocupadas en otros asuntos (19.^a): Ejercicios de segundo grado.
- Disposiciones perfectas y libertad completa (20.^a): Ejercicios de primer grado.

Esta clasificación en tres partes es seguida por otros autores. Albert Chapelle sostiene que esta división es clásica (“Classiquement, les vingt annotations peuvent être divisées en trois groupes”⁷³). Pero no todos los autores la explican como Basabe. Por ejemplo, el citado Chapelle (que incluye la 5.^a Anotación en el primer bloque), explica el significado de estos tres bloques de la siguiente manera⁷⁴:

- Las Anotaciones 1.^a–5.^a ofrecen a modo de bosquejo y desde puntos de vista complementarios una descripción global de los *Ejercicios*.
- Las Anotaciones 6.^a a 17.^a dan instrucciones al que da los *Ejercicios* sobre cómo debe actuar con el que los recibe.
- Y las últimas Anotaciones (18.^a–20.^a) precisan quién puede practicar los *Ejercicios* y cómo puede hacerlo.

En todo caso, esta clasificación en tres partes de Basabe y Chapelle no es la única. Codina⁷⁵, por ejemplo, ordenó las Anotaciones de otra forma en su obra del año 1926, y le siguieron autores como González Magaña⁷⁶. El criterio que utilizan es el de la finalidad que persigue cada una las Anotaciones:

Modo general de proceder (Anotaciones 2.^a, 3.^a y 4.^a).

⁷³ A. CHAPPELLE, *Un « Directoire » ignatien...*, 148.

⁷⁴ Cf. IBID.

⁷⁵ Cf. A. CODINA, *Los orígenes...*, 44.

⁷⁶ Cf. E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Anotaciones*, en *DEI*, vol. I, 174–176; ID., *Los Ejercicios: Una oferta de Ignacio de Loyola para los jóvenes* (Sistema Educativo UIA–ITESO), México 2002, 104–128.

1. Primer bloque, sobre el director de Ejercicios (Anotaciones 2.^a, 4.^a, 6.^a, 7.^a, 8.^a, 9.^a, 10.^a, 12.^a, 14.^a, 15.^a y 17.^a).
2. Segundo bloque, sobre el modo en que debe conducir el director al ejercitante (Anotaciones 6.^a y 17.^a).
3. Tercer bloque, con indicaciones para el ejercitante en relación consigo mismo (Anotaciones 2.^a, 11.^a, 12.^a, 13.^a, 16.^a y 17.^a).
4. Cuarto bloque, indicaciones para el ejercitante en relación con Dios (Anotaciones 3.^a, 5.^a, 16.^a y 20.^a).
5. Quinto y último bloque, sobre los tipos de ejercitantes (Anotaciones 18.^a, 19.^a y 20.^a).

Sin negar el valor de esta clasificación, me parece un poco artificial: incluye algunas Anotaciones en varios bloques simultáneamente (las Anotaciones 2.^a, 4.^a, 6.^a, 12.^a, 16.^a, 17.^a y 20.^a), lo cual hace suponer que no se trata de bloques independientes sino interconectados; y, además, los saltos que da entre unas Anotaciones y otras en cada bloque, no permiten comprender la razón del orden en el que fueron colocadas las Anotaciones en el libro de *Ejercicios*.

Arzubialde cita en su obra⁷⁷ otras formas de clasificar las Anotaciones. Nombra, por ejemplo, el orden que propone Przywara⁷⁸:

- 1.^a Anotación: el ejercicio como disposición.
- 2.^a – 5.^a: el vínculo para la libertad.
- 6.^a – 17.^a: la ayuda para el apartamiento.
- 18.^a – 20.^a: selección de lo que se ha de entregar.

Y también el empleado por Adolf Haas⁷⁹:

- Anotación 1.^a: Naturaleza y fin.
- 2.^a y 3.^a: modo general de proceder.

⁷⁷ Cf. S. ARZUBIALDE, *o.c.*, 77.

⁷⁸ Cf. E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior* I, Freiburg 1938, 13–43.

⁷⁹ Cf. A. HAAS, *o.c.*

- 4.^a: partes y duración.
- 5.^a: la disposición fundamental del que los hace.
- 6.^a – 17.^a: comportamiento del que los da para con el que los recibe.
- 18.^a – 20.^a: adaptaciones a los diversos tipos de personas.

No se agotan en estos autores las explicaciones propuestas. Coathalem propone otra distribución diferente⁸⁰, que da mucha importancia al efecto de la gracia en el ejercitante:

- 1.^a Anotación: naturaleza y fin de los Ejercicios.
- 2.^a – 4.^a: modo general de proceder.
- 5.^a: disposición inicial requerida en el ejercitante.
- Conducta a seguir según la resonancia que tienen los Ejercicios:
 - en caso de que no tengan resonancia (6.^a);
 - en caso de resonancias deprimentes – desolaciones (anotaciones 7.^a a 13.^a);
 - en caso de resonancias reconfortantes – consolaciones: (anotaciones 14.^a – 15.^a);
 - disposición adicional deseable en el ejercitante (16.^a).
- Reserva discreta requerida al director (17.^a).
- Modalidades de adaptación (18.^a – 20.^a).

Antonino Oraá refiere otras tres clasificaciones propuestas⁸¹, las de Meschler, Denis, y La Palma (de quien hablaremos detenidamente en el capítulo 3):

Meschler divide en dos grandes bloques las Anotaciones:

- Las dirigidas al director de Ejercicios, en las que le indica: qué son los Ejercicios (anotación 1.^a), cómo debe darlos sin pecar por exceso o por defecto (2.^a, 6.^a–10.^a, 14.^a–17.^a), y a qué personas los puede dar (18.^a–

⁸⁰ Cf. H. COATHALEM, *o.c.*, 60.

⁸¹ Cf. A. ORAÁ, *o.c.*, 786–789.

20.^a).

- Las dirigidas al ejercitante, en las que le pide: recogimiento (11.^a y 20.^a), trabajo y exactitud (2.^a, 4.^a, 6.^a, 12.^a), generosidad (5.^a, 13.^a, 16.^a), claridad y docilidad con el que da los Ejercicios (6.^a–10.^a, 17.^a).

Esta clasificación resulta conveniente por ser muy sencilla e incluir lo esencial. Sin embargo, no queda claro por qué –si la intención de san Ignacio era dar instrucciones a director y ejercitante– no separó más claramente unas anotaciones de otras, pues unas hacen referencia a los dos destinatarios, otras a uno de los dos, y no están colocadas en un orden lógico sino entremezcladas.

Denis⁸² propone esta otra clasificación:

- Introducción previa: qué son los Ejercicios (anotación 1.^a)
- Avisos generales: acerca de los puntos (2.^a), la hora (3.^a), las semanas (4.^a), la disposición del que los recibe (5.^a).
- Avisos para el modo de haberse el Director con el dirigido: si no experimenta moción (6.^a), si está desolado o tentado (7.^a), del platicar las reglas de discernimiento (8.^a–10.^a), ignore el ejercitante lo que ha de seguir (11.^a).
- Avisos acerca del modo de hacer y dirigir los Ejercicios: la hora entera (12.^a), prolongar la hora en desolación (13.^a), en consolación (14.^a–15.^a), si el ejercitante se desordena a lo menos bueno (16.^a), conozca el director las agitaciones varias del ejercitante (17.^a).
- Clases de ejercitantes: rudos y débiles (18.^a), idóneos impedidos (19.^a), idóneos desembarazados (20.^a).

La clasificación de Denis tiene la ventaja de que hace referencia a cada Anotación y de que trata de averiguar el sentido del orden en el que nos han llegado las Anotaciones, en lugar de tratar de proponer un orden más apropiado al existente.

⁸² Cf. H. PLATZGUMMER, *Denis, Johannes Kosmas Michael*, en *DHCJ*, vol. II, 1081.

La clasificación de La Palma toma como fundamento el título de las Anotaciones, que dice que por ellas se pretenden dos fines: tomar inteligencia de los *Ejercicios* (a lo cual –sostiene– corresponden las Anotaciones 1.^a–4.^a), y ayudar así tanto al que los ha de dar como al que los ha de recibir (Anotaciones 5.^a–20.^a):

- Naturaleza y definición de los *Ejercicios* (Anotación 1.^a): en cada ejercicio se halla una materia (2.^a), unos actos de nuestras potencias (3.^a), y un fin pretendido (4.^a).
- Lo que ayuda y lo que estorba:
 - Lo que ayuda (5.^a).
 - Estorbos interiores a los Ejercicios (los espíritus que se despiertan en ellos y que pueden estorbar):
 - Si no hay moción (6.^a).
 - Si está desolado (7.^a): investigue la causa platicando reglas de discreción (8.^a), al principiante tentado groseramente (9.^a), o al tentado bajo especie de bien (10.^a).
 - No sepa cosa de la segunda semana (11.^a).
 - No acorte la oración (12.^a), y menos si está desolado (13.^a).
 - No se lance a votos o promesas inconsideradas (14.^a).
 - Ayudas o estorbos por parte del que los da:
 - No inclinar al ejercitante, sino dejar obrar al Creador (15.^a).
 - Ayudar a que no se incline por afectos particulares (16.^a).
 - Procure enterarse de los movimientos internos (17.^a).
 - Impedimentos por parte del ejercitante:
 - Que falte sujeto, o voluntad para la perfección (18.^a).
 - Que le falte tiempo por sus negocios (19.^a).
 - Que tenga tiempo, sujeto y voluntad (20.^a).

Esta clasificación aporta lo que ya descubrimos en la de Denis (que hace referencia a cada Anotación y responde al orden en el que aparecen en los *Ejercicios*), pero además ofrece una elaboración más minuciosa. Me parece una división de las Anotaciones tan perfecta, que quizá ése sea su defecto... Porque

cuesta creer que –en la enumeración simple de las veinte Anotaciones tal como aparecen en *Ejercicios*– san Ignacio hubiera diseñado un orden implícito tan completo, tan exhaustivo, tan perfecto. Calcagno⁸³ sigue la misma estructura que La Palma, tomando como fundamento el título de las Anotaciones, y dividiendo por tanto las mismas en: anotaciones generales; lo que ayuda; y lo que estorba.

Hemos ofrecido la clasificación de once autores: los que dividen las Anotaciones en tres partes (Basabe–Chapelle); los que las ordenan según la finalidad que pretenden (Codina–González Magaña); las citadas por Arzubialde en su estudio (Przywara–Haas); la que enfatiza el efecto de la gracia (Coathalem); la que simplifica todo en los dos bloques de director–dirigido (Meschler); y las que explican cada anotación en un esquema que respeta el orden original de san Ignacio (Denis–La Palma), y tomando como referencia el título de las Anotaciones (La Palma–Calcagno).

A mi entender, parece evidente que se pueden hacer muy distintas divisiones⁸⁴, que no son tan grandes las diferencias entre unas y otras, y que las clasificaciones propuestas pueden considerarse complementarias. En síntesis, parece seguro que existe un orden interno en las Anotaciones; que unas Anotaciones son más generales y otras más específicas; que unas se dirigen al director y otras al ejercitante; y que las tres últimas hablan de la adaptación. Quizá el texto de san Ignacio no detalló más el sentido del orden en el que las dispuso porque esta cuestión excedía la intención del libro de los *Ejercicios* y corresponde más bien a los Directorios.

A.5. ORIGEN Y AUTORÍA DEL TEXTO

La génesis de las Anotaciones de *Ejercicios* requiere, aunque sea de forma muy breve, recordar el origen del libro de *Ejercicios* en su conjunto. Siguiendo a

⁸³ Cf. F. J. CALCAGNO, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Tomo I “Documentos” (Hispania), Valencia 1947, 98.

⁸⁴ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 221 (Nota 2).

Iparraguirre⁸⁵, podemos señalar cuatro momentos en el nacimiento de la obra más importante de san Ignacio:

1. Preparación inconsciente: Loyola, otoño de 1521 – Manresa, 1522.
2. Composición iluminada: Iluminación del Cardoner, agosto de 1522.
3. Ajuste y refundición: Manresa, 1522 – último año en París, 1533.
4. Perfeccionamiento del texto: Roma, 1535–1548.

Probablemente, lo más sustancial del texto ignaciano tenga su origen en Manresa. Así lo declaraba Laínez en su carta del año 1537: “(...) y vino, quanto á la substancia, á hazer las meditaciones que llamamos Exerçijos”⁸⁶.

Esto confirmaría, como afirma Codina, la excelencia de la ilustración del Cardoner, aunque no debemos despreciar el trabajo posterior de san Ignacio en París y Roma para refundir el texto, añadir ideas, corregir giros y expresiones, etc.

“No hay ninguna necesidad de reducir del modo que lo hacen algunos el contenido de la obra en Manresa, para que sea verdad lo que dice San Ignacio: que no hizo todos los Ejercicios de una vez”⁸⁷.

Sin negar el valor de la ilustración del Cardoner, Juan Alfonso de Polanco⁸⁸ ya reconocía en su *Sumario* que no hay que atribuir a la época manresana una especie de “dictado mágico” de los *Ejercicios*, sino que fue precisa una elaboración posterior con el uso y la experiencia:

“Entre otras cosas que le enseñó Aquél *qui docet homines scientiam* en este año, fueron las meditaciones que llamamos ejercicios espirituales y el modo de ellas, bien que después el uso y experiencia de muchas cosas le hizo más perfeccionar su primera invención”⁸⁹.

⁸⁵ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 34*–40*.

⁸⁶ *MScripta* I, 103.

⁸⁷ A. CODINA, *Los orígenes...*, 104.

⁸⁸ Cf. C. DE DALMASES, *Polanco, Juan Alfonso de*, en *DHCJ*, vol. IV, 3168–3169; J. GARCÍA DE CASTRO, *Los Directorios de J. A. de Polanco, SJ (M–ST)*, Madrid 2016, 21–38.

⁸⁹ J. A. DE POLANCO, *Sumario*, en P. LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521–1540)*: *AHSI* 10 (1941) 53.

González Magaña⁹⁰ recoge en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* las dos tesis más extendidas sobre el origen de las Anotaciones de *Ejercicios*:

Algunos autores como Larrañaga⁹¹ distinguen entre lo que consideran el “cuerpo” de los *Ejercicios* y otros materiales que Ignacio incluyó al principio o al final del texto, y que tienen una importancia menor. Entiende que las Anotaciones se incluyeron en las primeras páginas del libro pero que se añadieron con posterioridad en el tiempo, concretamente cuando Ignacio ya estaba en Roma y quiso adiestrar a sus discípulos en el arte de dar los *Ejercicios*.

A su entender, prueban esta tesis varios argumentos:

- el hecho de que no aparezcan las Anotaciones en el texto de Helyar⁹²;
- que en el texto de Pedro Fabro estén incluidas al final del texto, junto a las Reglas de discreción de espíritus⁹³;
- que en este texto de Fabro sean dieciocho y no veinte;
- y que las anotaciones 10.^a y 20.^a no aparezcan completas.

Para este autor, por tanto, las Anotaciones son posteriores al año 1535.

Otros expertos, como Leturia, Calveras, Watrigant y Codina⁹⁴ –autores con los que se identifica también González Magaña en el citado artículo⁹⁵– entienden que las Anotaciones fueron escritas en París, entre 1534 y 1535, aunque posteriormente pudieron ser perfeccionadas en Roma. Así lo afirma también Iparraguirre, quien entiende que en París se refundió el texto primitivo de Manresa:

⁹⁰ Cf. E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Anotaciones*, en *DEI*, vol. I, 170–176.

⁹¹ Cf. V. LARRAÑAGA, *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualidad* (Hechos y Dichos), Zaragoza 1956, 152.

⁹² Se llama comúnmente texto de Helyar (cf. *MEx* 2I, 418–454) al del estudiante inglés John Helyar (discípulo de Luis Vives), que realizó los *Ejercicios* en París en 1535 con Ignacio o Fabro. Es el más antiguo de cuantos conservamos, porque no queda copia de otro texto que existió con anterioridad, el que Ignacio tuvo que entregar a la Inquisición (cf. *Au.* 86).

⁹³ Cf. *MEx* 2I, 492–496.

⁹⁴ Cf. P. LETURIA, *Génesis...*, 21; J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata*: *AHSI* 31 (1962) 71; H. WATRIGANT, *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola* (Yvert et Tellier), Amiens 1897, 69–71; A. CODINA, *o.c.*, 133–147.

⁹⁵ Cf. E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Anotaciones*, en *DEI*, 170–176.

“La redacción o al menos el retoque de las *Anotaciones* que abren el librito para orientar al director sobre la índole de los ejercicios que va a dar y, sobre el modo de darlos; las reglas y adiciones que miran al ajuste de las semanas y de las meditaciones dentro de cada semana; las referencias a otras partes de la obra, y una última formulación más nítida y lapidaria aún de algunas piezas básicas, por ejemplo el *Principio y Fundamento* y las tres maneras de humildad; fueron muy probablemente los efectos de la *refundición* de París que Nadal expresó con las palabras *digessit omnia*”⁹⁶.

En todo caso, parece evidente la razón por la cual san Ignacio escribió las *Anotaciones*, y que no sean la parte más antigua de *Ejercicios*: mientras que solamente él daba los *Ejercicios*, no necesitaba dejar instrucciones escritas para el ejercitador. Pero, tan pronto como tuvo un equipo de compañeros que le ayudaron en esta tarea, procuró ofrecerles en estas *Anotaciones* los criterios que ellos necesitarían para ofrecer esta experiencia espiritual. Así lo entiende Leturia:

“En efecto. Hasta los últimos años de París no había necesitado Íñigo escribir su obra para *otros Directores* de *Ejercicios*. Aunque tenía ya compañeros y le ayudaran a exponer algunas partes del examen y de los modos de orar, pero no recordamos aparezcan nunca dando ellos los *Ejercicios* en forma completa. En cambio, cuando Ignacio pudo contar en París con hombres de la talla de Fabro, Laínez y Javier, tenía a quien encomendar confiadamente su arma apostólica, como lo hizo de hecho al marchar en 1535 a Azpeitia”⁹⁷.

Fabro, con la marcha de Ignacio a Azpeitia en 1535, ofrece los *Ejercicios*, e incorpora a la Compañía a Jayo, Broet y Coduri. Desde ese año, por tanto, se hace necesario –para que los *Ejercicios* se impartan tal como los concibe san Ignacio– que queden por escrito unas recomendaciones o *Anotaciones*, no solo pensando en los ejercitantes sino también en quienes –como Fabro– ofrecerán a otros los *Ejercicios*.

Este asunto es aún más complejo si tenemos en cuenta que probablemente las veinte *Anotaciones* no fueron escritas al mismo tiempo. Puede verse en ellas que están escritas con estilos diferentes, que parecen evidenciar la mano de más de un autor en su redacción definitiva⁹⁸:

⁹⁶ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 39*.

⁹⁷ P. LETURIA, *Génesis...*, 25.

⁹⁸ Cf. E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Anotaciones*, en *DEI*, vol. I, 170–171; S. ARZUBIALDE, *o.c.*, 73–77; J. CALVERAS, *Estudios...*, 71.

1. La anotación más antigua parece ser la 5.^a, que explica las disposiciones ideales que convienen a quien comienza los Ejercicios y que es, a juicio de algunos autores como Casanovas, “la principal de todas las Anotaciones”⁹⁹. Es la anotación que aparece en las versiones más antiguas de *Ejercicios*, como el texto de Helyar¹⁰⁰. Las Anotaciones 3.^a, 11.^a, 12.^a, 13.^a, 16.^a y 20.^a, pudieron ser una explicitación de la Anotación 5.^a y, por su latín deficiente, su redacción (como la de la Anotación 5.^a) probablemente pueda atribuirse a Ignacio en la época de París¹⁰¹.
2. Un segundo traductor pudo ser quien redactó las Anotaciones 6.^a, 7.^a, 8.^a, 10.^a y 17.^a. Se expresa en latín con mayor seguridad (esto podría indicar que se tratara de Pedro Fabro o Salmerón); aunque parece menos preciso en castellano, lo cual podría significar que su lengua original no fuera el castellano. De confirmarse esta hipótesis, se trataría de Fabro. Puesto que estas Anotaciones citan las Reglas de discernimiento de espíritus, parece evidente que se escribieron con posterioridad a ellas. Las Anotaciones 1.^a, 2.^a, 4.^a, 14.^a, 15.^a también fueron escritas en esta segunda época, como delata su latín más exacto.
3. Y, en un tercer momento del proceso redaccional, debieron de incluirse las Anotaciones 18.^a, 19.^a y la segunda parte de la 20.^a, que hablan de la adecuación de los Ejercicios a los diferentes tipos de ejercitantes.

Para Arzubialde parece claro que las Anotaciones que hacen referencia a las disposiciones del ejercitante se escribieron con anterioridad a las que marcan las pautas del director de *Ejercicios*, lo cual querría decir que la primera cuestión interesó más que la segunda en un primer momento a san Ignacio¹⁰².

Sobre la originalidad del texto también se ha estudiado mucho. Fue muy significativo, a este respecto, el Simposio internacional celebrado en Loyola en 1997 sobre las fuentes de los Ejercicios, que Plazaola ha recogido en un interesante

⁹⁹ I. CASANOVAS, *o.c.*, 312.

¹⁰⁰ Cf. *MEX* 21, 429.

¹⁰¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *o.c.*, 44–45.

¹⁰² Cf. *IBID.*, 75–76.

volumen¹⁰³. En él se abordan las posibles influencias de otros autores en la pluma del santo guipuzcoano, por ejemplo, Orígenes¹⁰⁴, Casiano¹⁰⁵, san Juan Clímaco¹⁰⁶, etc. Se pueden sintetizar –en líneas generales– las opiniones de los estudiosos en estos tres grupos:

- Algunos autores, como Watrigant¹⁰⁷, ven el texto de *Ejercicios* deudor de múltiples influjos: para este autor, la *Vita Christi* del Cartujano, el *Flos sanctorum*, el *Exercitatorio* de Cisneros, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y otros libros leídos por Ignacio en Loyola en el entorno de la abadía de Montserrat, explicarían buena parte de las ideas que ordinariamente se atribuyen a san Ignacio.
- Otros autores, como Codina, subrayan la extraordinaria originalidad de los *Ejercicios*: “(...) tenemos bien definidas las fuentes de donde manaron los *Ejercicios* de san Ignacio: la unción del Espíritu Santo, la experiencia de san Ignacio en su propia alma, su experiencia en las almas ajenas y la Sagrada Escritura”¹⁰⁸.
- Y, finalmente, algunos autores como Leturia, Hugo Rahner, Arzubialde y Ruiz Jurado, llegan a posiciones más equilibradas entre una y otra perspectiva. Sin negar la inspiración divina que pudo recibir san Ignacio, les parece a estos autores que esto no obsta para reconocer que otras obras escritas con anterioridad –como *Vita Christi* y *Flos Sanctorum*, por ejemplo– pudieron influir en el autor y dejar su huella en el texto de *Ejercicios*: “(...) son al menos el subsuelo psicológico y el presupuesto literario de los que brotará el nuevo libro”¹⁰⁹. Respecto a esta controversia, afirma con humor Hugo Rahner: “Sources extérieures (...)”

¹⁰³ Cf. J. PLAZAOLA (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15–19 Septiembre 1997)* (Mensajero), Bilbao 1998.

¹⁰⁴ Cf. L. LIES, *La doctrina de la discreción de espíritus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría*, en J. PLAZAOLA (ed.), *o.c.*, 101–121.

¹⁰⁵ Cf. S. ARZUBIALDE, *Casiano e Ignacio. Continuidad y ruptura. Una original aportación de Ignacio a la historia de la Tradición espiritual*, en J. PLAZAOLA (ed.), *o.c.*, 123–186.

¹⁰⁶ Cf. ID., *El llamamiento del Rey Temporal en la «Escala celeste» de san Juan Clímaco*, en J. PLAZAOLA (ed.), *o.c.*, 537–542.

¹⁰⁷ Cf. H. WATRIGANT, *o.c.*, 79–88.

¹⁰⁸ A. CODINA, *Los orígenes...*, 74.

¹⁰⁹ P. DE LETURIA, *Génesis...*, 20.

Ignace n'en a utilisé que trois (*Vita Christi, Flos sanctorum, L'Imitation de Jésus-Christ*). Si toutes celles indiquées jusqu'ici étaient exactes, il aurait dû avoir dans la grotte de Manrèse toute une bibliothèque"¹¹⁰.

Sea cual fuese la postura que adoptemos al respecto, me parece que podemos afirmar que las Anotaciones no son recomendaciones espirituales que Ignacio pudiera haber recibido de otros autores, ni siquiera un esfuerzo de erudición teórica sobre las disposiciones que deberían tener director y ejercitante. Son, más bien, las disposiciones con las que él vivió su experiencia de Manresa. En este sentido, es indudable que entre las fuentes de inspiración a las que pudo acudir el autor de los *Ejercicios*, una de las principales es su propia experiencia espiritual, que hace de este texto una obra original¹¹¹. Así lo atestiguaba Luis Gonçalves da Câmara¹¹²:

“(...) el Padre en todo su modo de proceder observa todas reglas de los Ejercicios exactamente, de modo que parece primero los haber plantado en su ánima, y de los actos que tenía en ella sacadas aquellas reglas”¹¹³.

Por tanto, y con independencia de la fecha en la que situáramos las sucesivas redacciones que pueden advertirse en el texto, parece que el origen remoto de dichas Anotaciones es la propia vida de Ignacio, su experiencia vital.

Pero además, si consideramos que el origen de las Anotaciones no es demasiado antiguo, sino que –como parece probable– pudieron escribirse entre los últimos años de París y los años posteriores en Roma (año 1533 en adelante), podemos ver en las Anotaciones otra fuente que explica su contenido, que es la “experiencia pastoral” que fue adquiriendo el santo al dar a otros los *Ejercicios*, es decir, su trato con los prójimos. Hay varios números de *Ejercicios* que, efectivamente, dan a entender que san Ignacio no habla de cosas que desconozca, sino que dispone del bagaje que le reporta haber ofrecido anteriormente los

¹¹⁰ H. RAHNER, *Notes pour l'étude des Exercices* (Pineda), Aulnay-sous-Bois 1958, 12-13.

¹¹¹ Sobre la originalidad de cada una de las semanas de *Ejercicios*, cf. R. LAFONTAINE, *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola: Ignaziana*, Suplemento 2 (2015) 1-105.

¹¹² Cf. J. VAZ DE CARVALHO, *Gonçalves da Câmara, Luis*, en *DHCJ*, vol. I, 608-609.

¹¹³ *MScripta* I, 263.

Ejercicios a decenas de personas. Ésa es la opinión, por ejemplo, de Codina:

“Y aunque fuese cierto lo que no pasa de conjetura más o menos probable, parece no se puede dudar de que el trato con los prójimos dejó en el libro de los *Ejercicios* huellas más profundas, ya que aquellas correcciones y enmiendas particulares apenas bastarían para justificar el dicho de Polanco, que pone el trato con los prójimos entre las principales fuentes de los *Ejercicios*. Ahora bien, como la experiencia nacida de este trato fue creciendo de día en día, es natural que su influjo se haya hecho sentir más en las partes del libro que fueron posteriormente escritas. Ya hemos dicho antes que en este caso se encuentran las veinte primeras anotaciones”¹¹⁴.

A.6. LUGAR EN LOS *EJERCICIOS*

Tradicionalmente se han considerado las Anotaciones una introducción al libro de los *Ejercicios* que cumple la función de “Directorio interno”¹¹⁵. Los números 1 y 21 de *Ejercicios*, en los que Arzubialde ve una “inclusión” de apertura y de cierre, delimitan la extensión de las Anotaciones en el conjunto del texto y explican su función en el conjunto de la obra¹¹⁶.

Pueden considerarse un Directorio porque en las Anotaciones se establecen algunos criterios con los que deberán impartirse los *Ejercicios*, que es lo mismo que posteriormente harán los llamados Directorios. Así lo entiende también Miguel Lop en la obra recopilatoria que realizó sobre los Directorios:

“El primer autor de Directorios es el mismo san Ignacio. Se puede afirmar que el librito de los *Ejercicios* con sus anotaciones, adiciones, notas, reglas, etc. es un auténtico y perfecto Directorio”¹¹⁷.

Comprender las Anotaciones como un Directorio en el interior de los *Ejercicios* tiene su importancia:

¹¹⁴ A. CODINA, *Los orígenes...*, 101.

¹¹⁵ Cf. H. COATHALEM, *o.c.*, 59.

¹¹⁶ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 73.

¹¹⁷ M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios de Ejercicios 1540–1599* (M-ST), Bilbao–Santander 2000, 15.

- ayuda a entender que su contenido no es propiamente materia de meditación que deba ser comunicada como tal al ejercitante;
- al estar incluido en el mismo texto del libro de los *Ejercicios*, pone de relieve que dicho Directorio forma parte de la esencia misma de los *Ejercicios*. Por tanto, sus indicaciones no pueden ser pasadas por alto, sino que es condición de autenticidad –en unos *Ejercicios* que se presenten como ignacianos– que ejercitante y ejercitador adecúen su tarea a los criterios que el propio san Ignacio propone;
- y, al ser las Anotaciones el más importante Directorio autógrafo de san Ignacio (“le Directoire le plus originellement ignatien”¹¹⁸), el resto de los Directorios han de ser leídos a la luz de estas Anotaciones y no al revés. Es decir, las Anotaciones ayudan a valorar –y al mismo tiempo, a relativizar– el resto de los Directorios, que son explicaciones o desarrollos de las Anotaciones, y estas son el más primitivo y más valioso de los Directorios.

Pero las Anotaciones no son el único Directorio autógrafo de san Ignacio. *Monumenta Historica Societatis Iesu* incluyó, en el volumen dedicado a los Directorios de *Ejercicios*, tres documentos que se presentan como Directorios atribuidos a san Ignacio¹¹⁹, que también Miguel Lop ha recogido y traducido al castellano en su obra¹²⁰. Son apenas unas notas sueltas de gran valor y un borrador de directorio que redactó el P. Juan Vitoria sobre unas notas que san Ignacio le fue dictando.

Ninguno de estos Directorios atribuidos a san Ignacio fue incluido por su autor en el cuerpo de los *Ejercicios*, salvo las Anotaciones, y esto nos obliga a preguntarnos qué relación tienen las Anotaciones con esos Directorios y por qué san Ignacio no dejó un único documento al respecto, en lugar de tres externos al texto y uno inserto en el mismo.

Calveras responde a esta pregunta afirmando que la intención de san Ignacio

¹¹⁸ A. CHAPPELLE, *Un « Directoire » ignatien...*, 147.

¹¹⁹ Cf. *MEx* II, 67–87.

¹²⁰ Cf. M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 19–27.

era, después de haber escrito las Anotaciones, haber elaborado un Directorio que explicara de un modo más completo y sistemático lo que las Anotaciones enseñan. Si esto fuera cierto, deberíamos comprender que las Anotaciones y los llamados Directorios de san Ignacio son un esbozo incompleto de una obra inacabada:

“El pensamiento de proponer una guía práctica o directorio para el que ha de dar los Ejercicios apunta ya en el mismo texto en las 20 anotaciones del principio, y en varias notas esparcidas acá y allá [44, 72, 128, 129, 133, 148, 159, 162, 163, 164, 204, 205, 209, 226, 227]. Pero no basta lo que en estos lugares de los *Ejercicios* se indica; y así el mismo S. Ignacio tuvo el propósito de componer un directorio aparte de cómo se habían de dar, y a que tal intento realizara le instaron sus hijos. Puso en ello mano, pero le sobrevino la muerte sin que dejara una obra perfecta. Lo que nos queda se reduce a una serie de notas sueltas, todas de inestimable valor, parte escritas de su mano, parte dadas de palabra, y a un principio de directorio sistemático, redactado por el P. Juan Victoria, sobre las notas que San Ignacio le dictaba”¹²¹.

Creo que podemos dar por cierta esta afirmación de Calveras, porque así lo ratifica el llamado *Memorial* de Câmara, donde refiere Luis Gonçalves da Câmara la intención de san Ignacio de haber preparado un Directorio:

“Dijo el Padre que quería hacer un *Directorio* sobre cómo habían de darse los Ejercicios y que Polanco le preguntara las dudas a cualquier hora, porque, tratándose de los Ejercicios, no le sería necesario pensar mucho para responder a ellas”¹²².

Se entiende así también la denominación con la que se refiere otro autor, Darío López Tejada, a las Anotaciones de Ejercicios: “Estas Anotaciones son un avance de directorio elemental”¹²³.

Una vez que hemos explicado el conjunto de las Anotaciones, nos centramos en la Anotación 15.^a, que constituye el objeto primordial de nuestro interés.

¹²¹ J. CALVERAS, *Ejercicios Espirituales, Directorio y documentos de San Ignacio de Loyola. Glosa y vocabulario de los Ejercicios* (Balmes), Barcelona 2013, 32.

¹²² Mem 313, en B. HERNÁNDEZ MONTES (ed.), *Recuerdos Ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Camara* (M-ST), Bilbao-Santander 1992, 214; *Scripta* I, 306-307.

¹²³ D. LÓPEZ TEJADA, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines* (Edibesa), Madrid 1998, 39.

b. Significado y contexto de la Anotación 15.^a en el texto ignaciano: La elección de estado y la reforma de vida, momento clave en *Ejercicios*

Después de haber mostrado en el apartado anterior el valor de las Anotaciones, nos centramos ahora en la Anotación 15.^a, que es el objetivo de nuestro trabajo. Esta Anotación, que podemos calificar como clave de bóveda del acompañamiento ignaciano, de la humildad de Ignacio ante la acción divina y del respeto a la libertad de los ejercitantes, es también objeto de interés de los estudiosos de *Ejercicios*, que destacan su importancia:

“Bien sûr, l’annotation 15 des Exercices, qui est au cœur de l’accompagnement ignatien, constitue une sorte de garde-feu pour la personne accompagnatrice (...). Celle-ci m’invite à accueillir la personne inconditionnellement et à éviter toute interférence dans son cheminement. Elle me rappelle que le vrai guide, ce n’est pas moi, mais bien l’Esprit”¹²⁴.

Fijaremos nuestra atención en varias cuestiones: el proceso de elección en *Ejercicios* (pues la Anotación 15.^a fue escrita como ayuda para dicho proceso); la literalidad del texto en los diferentes códigos de *Ejercicios*; lo que enseña la Anotación 15.^a; y, finalmente, el contexto en el que debe ser leída la Anotación, es decir, la relación que tiene con el resto del libro de *Ejercicios* y otras obras de san Ignacio.

B.1. ELECCIÓN DE ESTADO Y REFORMA DE VIDA, MOMENTO CLAVE EN *EJERCICIOS*¹²⁵

La Anotación 15.^a ofrece criterios para que el ejercitador ayude al ejercitante en el proceso de elección. Esto hace imprescindible profundizar en la relación que existe entre esta Anotación y los números dedicados en *Ejercicios* a la elección¹²⁶.

¹²⁴ V. LANG, *Réflexions sur notre manière d’accompagner*: CSig 135 (2012) 86.

¹²⁵ Buena bibliografía al respecto en: A. SAMPAIO COSTA, *Los tiempos de elección en los directorios de Ejercicios* (M-ST), Bilbao-Santander 2004, 318-320; E. HERNÁNDEZ, *o.c.*, 180-181.

¹²⁶ Cf. *Ej.* 169-189.

Para san Ignacio la elección consiste en tomar una concreta determinación con vistas a secundar la voluntad divina. Así lo explica Sampaio en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*:

“La vida espiritual es siempre un «buscar» y un «hallar» la voluntad de Dios, donde el «buscar» apunta al esfuerzo del hombre para abrirse y para poder conocer la voluntad de Dios, mientras que el «hallar» quiere señalar el hecho que es siempre el Señor quien se revela, quien se hace conocer”¹²⁷.

El “proceso de elección” es el momento de Ejercicios en el que el ejercitante trata de descubrir y decidirse por lo que Dios quiere de él en cuanto a la orientación de su vida. Esta cuestión está ya de alguna forma anunciada en el mismo título de los *Ejercicios*, que se ofrecen para “buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la propia vida (...)”¹²⁸.

Nadie duda que la elección tiene un gran peso en la experiencia de Ejercicios. Gabino Uríbarri entiende que “la importancia de la vocación y de la elección vocacional en los *Ejercicios* es muy superior a lo que cabría deducir de la presencia expresa del término: cinco veces”¹²⁹. Sin embargo, en la historia de la espiritualidad ignaciana hay dos corrientes¹³⁰ que conciben su trascendencia de modo diferente¹³¹.

Por un lado, algunos autores entienden que san Ignacio quiere en Ejercicios

¹²⁷ A. SAMPAIO COSTA, *Elección*, en *DEI*, vol. I, 726.

¹²⁸ *Ej.* 1.

¹²⁹ La primera, en la meditación del Rey Temporal (*Ej.* 95); más adelante, en un único número, aparecen tres menciones en las indicaciones “para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección” (*Ej.* 170); por último, en los misterios de la vida de Cristo, Ignacio presenta el llamamiento de los apóstoles (*Ej.* 275). Cf. G. URIBARRI, *Vocación*, en *DEI*, vol. II, 1779–1786.

¹³⁰ Muy bien explicada la controversia en: M. TEJERA, *Elegir ¿qué? y ¿cuándo?*: Man 74 (2002) 53–70.

¹³¹ Cf. L. PEETERS, *Cuál es el fin principal de los Ejercicios*: Man 4 (1926) 306–321; J.M. FERNÁNDEZ, *Cuál es el fin de los Ejercicios de San Ignacio*: Man 21 (1949) 225–256; J. LEWIS, *Le rôle de l'élection dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*: Sciences Ecclésiastiques 2 (1949) 109–128; G. CUSSON, *Breve historia de la interpretación de los Ejercicios. “Escuelas” y “tendencias”*: Man 66 (1994) 87–103; S. RENDINA, *Il fine degli Esercizi Spirituali*: Appunti di Spiritualità 43 (1996) 7–22; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 87–94; I. BONÉ, *Acompañamiento, elección y unión: apuntes culturales y religiosos*: Man 83 (2011) 135–148; L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Elección y unión...*: IBID., 109–122; J. MELLONI, *La elección, el nombre ignaciano de la unión*: IBID., 123–134.

introducir al ejercitante en la vida espiritual para llevarle a la plena unión con Dios (por ejemplo, Peeters¹³²). Según estos autores, el esquema de las tres vías de la vida espiritual subyace al texto ignaciano y, por tanto, en Ejercicios la elección no tiene la máxima importancia. La elección sería –para estos autores– un paso que ha de darse al inicio de la vía iluminativa, pero no el fin último ni primordial de los Ejercicios, que es llegar en la vía unitiva a la plena unión con Dios. Estos autores argumentan con las siguientes razones:

- San Ignacio tuvo intención de dar Ejercicios a todo tipo de personas, y no solo a los que quisieran elegir estado.
- San Ignacio aconsejaba dar solo los Ejercicios de Primera Semana sin elecciones, y solo raramente los Ejercicios completos¹³³.
- La elección es –siguiendo a santo Tomás de Aquino¹³⁴– elección de medios para alcanzar un fin, y no un fin en sí mismo.
- Se añaden los Ejercicios de Tercera y Cuarta semana, porque la elección no es el momento decisivo.

Para otros autores, por el contrario, la elección es la clave central de los Ejercicios, que viene preparada por los ejercicios de Primera semana, y después es ayudada por las meditaciones de la vida de Cristo de Segunda, Tercera y Cuarta semana. Así lo conciben, por ejemplo, Grandmaison, Fessard, Hugo Rahner, Karl Rahner, Daniélou y Demoustier:

- “Si el fin de los Ejercicios no es *decidir* su vida por Dios (o profundizar en tal decisión), han perdido su objetivo, su dinamismo interno, su fuerza de penetración. No tendríamos en tal caso más que una serie de instrucciones más o menos ligadas entre sí”¹³⁵.
- “El factor determinante de los ejercicios ignacianos es la *elección* personal, que cabrá abordar de muy diversas maneras (...)”¹³⁶.
- “L’élection est au centre du dispositif, elle atteint le but visé par ce qui

¹³² Cf. L. PEETERS, *Hacia la unión con Dios por medio de los Ejercicios de S. Ignacio* (Mensajero), Bilbao 1944, 47–67.

¹³³ Sobre la costumbre de “no meter en elecciones” a todos, cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 343.

¹³⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. I, I, q. 83, a. 4 (BAC), Madrid 42001, 758.

¹³⁵ H. RAHNER, *Génesis y teología del libro de los Ejercicios* (Apostolado de la Prensa), Madrid 1966, 9.

¹³⁶ K. RAHNER, *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio* (Herder), Barcelona 1971, 17.

est propre à Ignace dans sa proposition d'Exercices"¹³⁷.

- "La question du choix pratique de la vocation est en relation directe avec les Exercices. Est c'est un des aspects de la direction spirituelle, un des plus importants, que d'aider un jeune chrétien ou une jeune chrétienne à trouver sa voie"¹³⁸.

Estos otros autores argumentan a su vez con los siguientes motivos:

- San Ignacio pone como fin de los Ejercicios en el título "ordenar la vida"¹³⁹, lo cual se hace en el proceso de elección.
- En el Principio y Fundamento queda claro que es preciso "solo deseando y eligiendo lo que más conduce (...)"¹⁴⁰, lo cual permite entender que la elección está ya proyectada desde ese momento inicial de Ejercicios.
- La estructura interna de Ejercicios es un itinerario que encamina a la elección.
- Las *Reglas de discernimiento de espíritus*¹⁴¹ van encaminadas a evitar que se engañe el ejercitante en las elecciones.
- El tratado de las elecciones en la Segunda Semana¹⁴² está tan bien trabado y elaborado que puede considerarse el corazón de los *Ejercicios*.

Calveras, entre otros, entiende que el fin de los Ejercicios está en el título de los mismos que aparece en el n. 21 ("Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea"), y desarrolla este título con un listado de objetivos ascéticos y místicos, generales y particulares, para cada semana de Ejercicios¹⁴³.

A mi modo de ver, las posturas enunciadas no son irreconciliables: los Ejercicios completos, planteados para hacerse por espacio de un mes una sola vez en la vida, van encaminados a la elección. Pero, si se omiten las elecciones porque ya

¹³⁷ A. DEMOUSTIER, *Les Exercices...*, 308.

¹³⁸ J. DANIELOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*: Christus 25 (1960) 18.

¹³⁹ *Ej.* 21.

¹⁴⁰ *Ej.* 23.

¹⁴¹ Cf. *Ej.* 313–337.

¹⁴² Cf. *Ej.* 169–189.

¹⁴³ Cf. J. CALVERAS, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Librería Religiosa), Barcelona ²1950.

se hicieron los Ejercicios anteriormente (por ejemplo, en el caso de religiosos o sacerdotes que hacen Ejercicios cada año); o si son Ejercicios que incluyen solo la Primera Semana, en estos casos la elección no es el momento central. En el Congreso de Loyola sobre Ejercicios de 1966 algunos autores ya apuntaban que –aunque la elección es, teóricamente, imprescindible– hay circunstancias actuales (sobre todo, apuntaban la brevedad de las tandas y el hecho de que sean colectivas) que hacen difícil su inclusión en los Ejercicios¹⁴⁴.

Creo que, para distinguir la experiencia original ignaciana de otras experiencias, podrían denominarse mejor estas últimas “adaptaciones de los Ejercicios de san Ignacio” o, como es más habitual, “Ejercicios leves”¹⁴⁵.

Ciertamente, las adaptaciones son positivas (el propio san Ignacio aconsejó que se ofrecieran así¹⁴⁶), y prevé la adaptación a diferentes ejercitantes en la Anotación 18.^a, pero no son en plenitud el proceso completo planteado por san Ignacio. Viéndolo así, los Ejercicios originales de san Ignacio son, cuando se plantean de principio a fin, una experiencia centrada en la elección.

Este criterio es el que vemos que tienen algunos autores, por ejemplo O’Malley (y del mismo parecer es Guibert¹⁴⁷), que entienden que los *Ejercicios* fueron pensados originalmente para conducir a la elección de estado, y que solo posteriormente se ofrecieron con otros fines:

“En palabras más simples, estas semanas fueron diseñadas especialmente para que el ejercitante considerara su «vocación» o estado de vida, y para hacer una elección el que todavía estuviera libre de hacerla. Polanco y otros, sin embargo, ampliaron el uso de los *Ejercicios* cuando apuntaron que la

¹⁴⁴ La refundición de las comunicaciones que hicieron el P. Ayerra (de España) y el P. Kennedy (de Inglaterra) están en un solo capítulo sobre “La preparación para la elección” en: J. AYERRA; P. KENNEDY, *Banderas, Binarios y tres maneras de humildad*, en C. ESPINOSA (ed.), *Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 1966* (BAC), Madrid 1968, 276–295.

¹⁴⁵ Cf. I. IGLESIAS, “...se han de aplicar los tales Ejercicios” [EE.18] (Anot. 18 y evangelización hoy): Man 65 (1993) 251–268; ID., *¿Es la hora de los Ejercicios “leves”?*: Man 70 (1998) 49–60; ID., *Mínimos “ignacianos” de los Ejercicios “leves”*: Man 74 (2002) 41–52.

¹⁴⁶ Cf. *Epp.* XII, 141–143.

¹⁴⁷ Cf. M. TEJERA, *o.c.*, 54.

elección podría concebirse referida a cualquier tema de gran importancia en la propia vida”¹⁴⁸.

El momento indicado para realizar la elección puede ser el quinto día de la Segunda Semana¹⁴⁹, mientras se está contemplando la vida pública de Cristo, aunque esta fecha es flexible¹⁵⁰. El ejercitante está en esa Semana buscando en la vida y palabras de Cristo la orientación que necesita para configurar su propia vida a imitación de la de Cristo.

El proceso de elección en Ejercicios (al que anteceden unas notas sobre cuándo hacer las elecciones¹⁵¹ y los Tres modos de humildad como marco de las elecciones¹⁵²) está explicado en los números 169 y siguientes, que podemos resumir del siguiente modo¹⁵³:

- Preámbulo (*Ej.* 169): distinción entre el fin y los medios.
- Cosas de las que se puede hacer elección: que sean buenas (*Ej.* 170), elecciones mutables–inmutables (*Ej.* 171–174).
- Tres tiempos de elección: Primer tiempo (*Ej.* 175); Segundo tiempo (*Ej.* 176) ; Tercer tiempo (*Ej.* 177) , que puede ser del primer modo (*Ej.* 178–183) o del segundo modo (*Ej.* 184–188) .
- Para la reforma de vida (*Ej.* 189).

No todos los ejercitantes hacen elección. Ya en época de san Ignacio se distinguía entre los que iban a recibir “algunos Ejercicios”, generalmente de Primera Semana, que ayudaran a reorientar la vida sin más aspiraciones; y los que, por el contrario, y con el deseo de aprovechar al máximo, iban a hacer todos los Ejercicios.

¹⁴⁸ J. W. O’MALLEY, *Los primeros jesuitas* (M–ST), Bilbao–Santander 1995, 59.

¹⁴⁹ Cf. D20 (78).

¹⁵⁰ E. HERNÁNDEZ, *o.c.*, 169: “Ya hemos visto que, con los mal preparados, hay que retrasarlo hasta que maduren y vengan a la indiferencia real. Con los bien dispuestos ya, se plantea la cuestión después de las contemplaciones del Niño perdido y de la vida oculta, inmediatamente antes de las Banderas [135] con el preámbulo para considerar estados (...) No todos van al mismo paso y se dan sujetos que se atascan y han de interrumpir las elecciones o prolongarlas hasta la semana 3.^a”.

¹⁵¹ Cf. *Ej.* 162–164.

¹⁵² Cf. *Ej.* 165–168.

¹⁵³ Cf. J. CALVERAS, *Práctica de los Ejercicios intensivos* (Balmes), Barcelona ³1955, 279–316.

San Ignacio reservaba la posibilidad de entrar en elecciones solo a personas que quisieran determinar el estado de su vida¹⁵⁴, descartando así a los que ya hicieron elección inmutable, los ligeros de carácter, los que no fueran con indiferencia, y los que no desearan hacer elección¹⁵⁵.

En este sentido, Iparraguirre refiere las diversas maneras en las que se han impartido los Ejercicios¹⁵⁶, según si son o no para hacer elección, y dependiendo de los sujetos. Por ejemplo, se han ofrecido tandas de Ejercicios predicados o leves, en los cuales el asistente recibe unas charlas sobre cuestiones teológicas o espirituales, pero en los que no se le pone en actitud de ejercitarse y menos aún de iniciar un proceso de elección. En este caso, se comprendería un cierto protagonismo del director de *Ejercicios* como predicador y misionero, pero en los Ejercicios –tal como los prevé san Ignacio– el protagonismo recae en el diálogo que se da entre Dios y el ejercitante.

Dando por supuesto que las meditaciones anteriores habrán ayudado al ejercitante a hacer su elección sin afectos desordenados (condicionamientos internos), la Anotación 15.^a contribuye a que tampoco los condicionamientos externos le entorpezcan la decisión. El ejercitante habrá de elegir libremente y –buscada y hallada la voluntad de Dios– esta le proporcionará la libertad plena:

“La libertad humana no pierde su autonomía cuando se entrega a «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida», sino que alcanza su plenitud. La «suprema humilitas» del Crucificado, que la «suprema superbia» prometeica del superhombre rechaza, es paradójicamente el medio que *más* conduce a la plenitud de la libertad”¹⁵⁷.

La Anotación 15.^a está escrita para el ejercitador, pensando primordialmente en el proceso de elección de estado. Sin embargo, cuando la elección no hace referencia al estado de vida, sino a otras decisiones que se han de tomar, o cuando

¹⁵⁴ Cf. *Co.* 649.

¹⁵⁵ Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Elección*, 726.

¹⁵⁶ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 42*–44*.

¹⁵⁷ R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola y la libertad*, en Q. ALDEA (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19–21 de noviembre de 1991 (M–ST)*, Bilbao–Santander 1993, 188.

se ofrecen Ejercicios que no incluyen la elección, también esta Anotación puede tener importancia.

B.2. EL TEXTO DE LA ANOTACIÓN 15.^a EN LOS ANTIGUOS CÓDIGES

Los códices de *Ejercicios* están a nuestra disposición en la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu* (en adelante, MHSI). La Compañía de Jesús hizo un esfuerzo de investigación crítica colosal, que tuvo –en lo que a los *Ejercicios* se refiere– sus hitos más importantes en estas fechas:

- La presentación por parte de Arturo Codina en 1919 del vol. 57 de MHSI, que recogía los textos oficiales de *Ejercicios* y de los Directorios.
- La publicación en 1955 de un volumen dedicado exclusivamente a los Directorios (vol. 76 de MHSI), que corrió a cargo de Ignacio Iparraguirre.
- Finalmente, la edición en 1969 del vol. 100 de MHSI, que recoge los estudios filológicos de José Calveras sobre los códices de *Ejercicios*, que no vio la luz hasta después de la muerte de su autor, con la ayuda de Cándido de Dalmases.

El vol. 100 de MHSI es un trabajo excelente que aborda las tres grandes cuestiones que la crítica ha debatido sobre el libro de *Ejercicios*: la génesis de *Ejercicios*¹⁵⁸; las fuentes en las que bebe el libro¹⁵⁹; y su origen sobrenatural¹⁶⁰.

Aunque Codina constata –en la edición de MHSI de 1919– la existencia de hasta quince códices distintos¹⁶¹, nosotros estudiaremos el texto de la Anotación 15.^a exclusivamente en los códices más importantes de que disponemos del libro de los *Ejercicios*¹⁶², tal como los presenta el ya citado vol. 100 de MHSI:

¹⁵⁸ *MEx* ¹I, 4–33.

¹⁵⁹ *IBID.*, 34–59.

¹⁶⁰ *IBID.*, 60–66.

¹⁶¹ Cf. *MEx* ¹I, 200–212.

¹⁶² Sobre el origen y la importancia de estos códices: Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 17; F. J. CALCAGNO, *o.c.*, 7–10; M. RUIZ JURADO, *El texto de los Ejercicios de san Ignacio* en *Id.*, *A la luz del carisma ignaciano: estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús* (M–ST), Madrid 2015, 75–96.

- El que llamamos texto *Autógrafo* (*A*), que desde 1908 está a disposición de los estudiosos de *Ejercicios*. Es el texto que san Ignacio debió de componer entre Manresa y Roma, y que el copista Bartolomé Ferrao transcribió en 1541, aunque san Ignacio siguió añadiendo 32 anotaciones y enmiendas hasta el año 1548. Tras la aprobación de la versión *Vulgata* cayó en desuso.
- La antigua versión latina *Prima* (*P₁*), fue traducida casi literalmente del castellano al latín “probablemente por el mismo san Ignacio en París”¹⁶³ entre 1528 y 1535. En 1541 tenemos ya una copia de Juan Bautista Viola¹⁶⁴. Tiene el valor de que se presentó junto con la *Vulgata* al papa Paulo III, y pudo haber sido utilizada por san Ignacio para dar los *Ejercicios* a los que no hablaban español en París. Es un latín imperfecto y españolizado. La segunda redacción de la versión latina *Prima* (*P₂*) es del año 1547, Arzubialde la denomina “la recensión de Polanco”¹⁶⁵, porque es la versión *P₁* retocada por Polanco para su presentación al Papa, y por eso es muy semejante a *P₁*.
- La versión *Vulgata* (*V*), en latín, que se encargó en 1546 al P. Andrés Frusio (jesuita y humanista francés que convivió con san Ignacio en Roma) y que se publicó por primera vez en 1548. Esta versión es la oficial, fue aprobada por la Santa Sede, y tiene además la autoridad de que fue escrita con el consentimiento de san Ignacio.

Demoustier pone de relieve que los diferentes códices permiten lecturas diferentes del texto ignaciano¹⁶⁶: la *Vulgata*, por un lado, es preferible porque respeta las exigencias literarias de los humanistas del Renacimiento; evita fórmulas que podían suscitar dificultades doctrinales; omite los gerundios del castellano difíciles de traducir a algunas lenguas; y corresponde mejor a la experiencia espiritual de Ignacio al final de su vida.

Por el contrario, el texto *Autógrafo*, es: más próximo a la experiencia

¹⁶³ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 191.

¹⁶⁴ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 41.

¹⁶⁵ *IBID.*, 31.

¹⁶⁶ Cf. A. DEMOUSTIER, *Lecture du texte...*, 14–15; *ID.*, *Les Exercices...*, 11–14.

original de Ignacio; más cercano a las lenguas modernas y más fácilmente traducible; más adaptado al ejercitante principiante; y además está considerado desde hace mucho tiempo como el más original, el texto más vivo. El texto llamado *Autógrafo* permite conocer la génesis del texto antes de que fuera traducido al latín. El giro posterior en la traducción de cada una de las palabras en las versiones *P₁*, *P₂* (que son casi idénticas en este punto de *Ejercicios*) y la versión Vulgata *V*, ayudan a entender el sentido exacto que san Ignacio quiso que se diera a cada una de ellas.

Esta diferencia de perspectivas que permite la lectura de las versiones *Autógrafo* y *Vulgata* explica que los autores encuentren ventajas e inconvenientes a cada versión: por lo general, los españoles –por ejemplo Cándido de Dalmases– usan ordinariamente el *Autógrafo*; mientras que, entre los franceses, algunos autores como Edouard Gueydan¹⁶⁷ prefieren el *Autógrafo*, y otros como Jean–Claude Guy¹⁶⁸ y François Courel¹⁶⁹ optan por la *Vulgata*.

Hemos incluido en notas al pie de la sinopsis algunas variantes adicionales de varios códices, traducidas al castellano: *P₁*, *P₂* (*Versio Prima* 1 y 2); *Fa* (traducción latina que dejó Fabro a los Cartujos de Colonia en 1543 ó 1544); *Vu* (*Vulgata*); y *Na* (copia castellana que usaba el P. Nadal¹⁷⁰). Nos serviremos para el análisis textual de la aportación de un estudio de Calveras¹⁷¹ y de la obra de Arzubialde ya citada.

¹⁶⁷ I. DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, traduction du texte Autographe par Edouard Gueydan en collaboration (Desclée de Brouwer), Paris 1985.

¹⁶⁸ ID., *Exercices Spirituels: texte définitif (1548)*, traduits par Jean–Claude Guy (Éditions du Seuil), Paris 1982.

¹⁶⁹ ID., *Exercices Spirituels*, traduits et annotés par François Courel (Desclée de Brouwer), Paris 101960.

¹⁷⁰ Cf. M. RUIZ JURADO, *Nadal, Jerónimo*, en *DHCJ*, vol. III, 2793–2796.

¹⁷¹ Cf. J. CALVERAS, *Ejercicios Espirituales, Directorio y documentos...*, 15.16.35.

TEXTO DE LA ANOTACIÓN 15.^a 172

AUTÓGRAFO (A)	VERSIO PRIMA (P ₁ – P ₂)	VULGATA (V)
<p>15.^a. La décima quinta. El que da los ejercicios no deue <i>mouer</i> al que [3v] los rescibe más a pobreza ny a promessa, que a sus contrarios, ny a un estado o modo de viuir, que a otro.</p> <p>Porque, dado que fuera de los ejercicios <i>lícita</i> y <i>meritoriamente</i> podamos mouer «a todas personas, que probabíliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección euangélica»^a;</p> <p>tamen, en los tales ejercicios spirituales, más conueniente y mucho mejor es, <i>buscando</i> la diuina voluntad,</p> <p>que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima deuota, <i>abraçándola en su amor y alabanza</i> y disponiéndola por la vía que mejor podrá seruirle adelante.</p> <p>De manera que el que los da no «se decante ny se incline»^b a la vna parte ny a la otra ; mas estando en medio «<i>como vn peso</i>»^c, <i>dexe inmediate</i> obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.</p>	<p>Decimaquinta. Tradens exercitia non debet ea recipientem plus <i>incitare</i> ad paupertatem vel eius promissionem quam ad eius contrarium, vel ad unum statum seu modum vivendi, plus quam ad alium ;</p> <p>quia licet extra exercitia <i>licite et</i> (P₁)/ <i>ac</i> (P₂) <i>meritorie</i> possimus incitare omnes, qui ad id idonei probabíliter videantur, ad eligendam continentiam, virginitatem, religionem et omne aliud commodum medium ad obtinendam perfectionem euangelicam ;</p> <p>tamen in exercitiis spiritualibus convenientius et multo melius est quod, (P₁): <i>quærendo</i> divinam voluntatem, (P₂): <i>quæsita</i> divina voluntate ipsemet Dominus et Creator seipsum communicet sibi devotæ animæ, eam <i>acceptando</i> ad suum amorem et laudem, et disponendo eam via et modo convenientiori ad hoc quod in futurum possit ei melius inservire.</p> <p>Itaque tradens exercitia non se inclinet ad unam partem plusquam ad aliam ; sed in <i>æquilibrio</i> consistens, <i>sinat</i> Dominum in tali deliberatione <i>immediate</i> operari cum sua creatura, et creaturam cum suo Creatore.</p>	<p>Decima quinta est, quod tradens exercitia non debet alterum <i>impellere</i> ad paupertatem et promissionem eius magis quam ad oppositum, neque ad hoc potius quam ad illud institutum vitæ.</p> <p>Quia licet extra exercitia <i>licitum sit et pro merito</i> ducendum, si quis cælibatum, religionem et aliam quamcunque euangelicam perfectionem amplecti suadeat iis omnibus, quos ex personarum et conditionum ratione probabile sit fore idoneos ;</p> <p>longe tamen convenientius meliusque est inter exercitia ipsa <i>id non attentare</i>, sed Dei potius voluntatem <i>quærere</i> atque <i>præstolari</i>,</p> <p>donec ipse Creator ac Dominus noster animæ sibi devotæ sese communicet; eamque <i>amplexans, ad sui amorem, laudem et servitium disponat</i>, prout maxime scit esse commodum.</p> <p>Quapropter dictandi exercitia standum est in quodam <i>æquilibrio, sinendumque, ut citra medium</i> Creator ipse cum creatura sua, et hæc vicissim cum illo rem transigat.</p>

^a : a elegir continencia, virginidad, religión y todo otro medio para alcanzar la perfección (*Fa P₁ P₂*); a todas las personas que por su carácter y aptitud (*Vu*); probablemente (*Na*); parezcan idóneas (*Fa P₁ P₂ Vu*).

^b : se acueste (*Na*).

^c : como el fiel de la balanza (*Vu*).

Algunas expresiones del código *Autógrafo*, propias del castellano antiguo, pueden requerir explicación:

- Cuando habla de no mover “más a pobreza ny a promessa”, debe entenderse promesa como voto de vida consagrada. La palabra “voto” es utilizada en la Anotación 14.^a, mientras que “promesa” aparece en la Anotación 15.^a, pero parece que el sentido de ambas palabras es el mismo en este contexto.
- La expresión “probabiliter tengan subycto” quiere decir que tengan capacidad, aptitudes, para escoger la vida consagrada.
- “Tamen”, término en latín, significa sin embargo, no obstante.
- “Inmediate” no hace referencia en este caso a que sea instantáneo (inmediatamente) sino a que sea sin mediación. En otros números de *Ejercicios*¹⁷³ sí podría tener el significado que aquí excluimos por su contexto y por su sentido.

Quizá la palabra que ha despertado una controversia mayor sea “abraçandola”. Arzubialde explica¹⁷⁴ que esta palabra ha sido leída por algunos códigos antiguos de formas diversas:

- “abrazándola” parece ser su sentido auténtico en el código *Autógrafo*, y es la lectura que hace Codina¹⁷⁵;
- “abrasándola”, en los códigos Domenici (D), E, y código mexicano (X), es la lectura que considera más original Fernández Zapico¹⁷⁶;
- “acceptando” en el código P₁;
- “eamque amplexans” en el código *Vulgata*;
- “Dei amore flagrans” en el código del Maestro Juan.

¹⁷³ “(...) la cual confesión general se hará mejor *inmediate* después de los ejercicios de la primera semana” (*Ej.* 44); “(...) para toda esta semana y las otras siguientes, que solamente tengo de leer el misterio de la contemplación que *inmediate* tengo de hacer (...)” (*Ej.* 127).

¹⁷⁴ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 69.

¹⁷⁵ MEx 1I, 238.

¹⁷⁶ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 224, nota 12.

Ciertamente, es diferente la comprensión del texto si la acción divina une al alma consigo (*abrazándola*) que si la enciende en su amor (*abrasándola*), pero no querríamos alargarnos en esta cuestión, que no es la prioritaria. La cuestión que nos ocupa en esta tesis es la rectitud de intención que san Ignacio solicita al que da los Ejercicios con respecto al ejercitante, y particularmente en el proceso de elección. ¿Qué diferencias se aprecian entre unos códices y otros?

- a. El autor de *Ejercicios* deja claro que no se desea una intromisión del que da los Ejercicios en la elección de estado del ejercitante. Pero los códices emplean tres palabras que tienen significados distintos:
 - a) el código *A* dice “no debe mover”: entendemos que se excluye todo género de intervención que incline al ejercitante a tomar una decisión bajo la influencia del director;
 - b) los códices *P₁* y *P₂* lo expresan con el verbo “incitare”, que significa “incitar, animar, instigar, estimular”¹⁷⁷;
 - c) el texto de la *V* habla de “impellere”. El significado de este verbo en este contexto sería “empujar a uno, inducirlo, convencerlo”¹⁷⁸.

¿A qué se debe el cambio de una palabra por otras en el texto de *Ejercicios*? Henri Bernard afirma que Polanco modificó “de manera bastante apreciable la *Vulgata* y la *Versio prima* con el fin de obtener la aprobación pontificia”¹⁷⁹. Esta explicación no parece justificada, y el gran conocedor de la Historia de los Ejercicios Arturo Codina se ocupa de desmontar sobradamente decenas de afirmaciones de este estilo, que Codina califica de precipitadas, gratuitas e infundadas¹⁸⁰. Vamos a procurar profundizar en esta cuestión del porqué del cambio de las palabras.

¹⁷⁷ S. SEGURA MUNGUÍA, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español de las voces derivadas* (Deusto), Bilbao 2003, 365.

¹⁷⁸ *IBID.*, 357.

¹⁷⁹ H. BERNARD, *Essai historique sur les Exercices Spirituels de Saint Ignace, depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599)*, Louvain 1926, 126.

¹⁸⁰ Cf. A. CODINA, *Examen de libros*: Man 3 (1927) 366-373.

Aunque nuestro conocimiento del latín y de su evolución al castellano no es exhaustivo, y –para llegar a conclusiones definitivas– sería preciso comparar estos textos con otros de otros autores y en otras épocas históricas, una primera impresión permite intuir una cierta evolución en los conceptos: si bien el texto en *A*, que es el más antiguo, prohíbe mover (y, por tanto, toda injerencia); y las versiones *P*₁ y *P*₂ no son tan restrictivas, porque solo solicitan que se impida persuadir o incitar; yendo aún más allá, *V* –que es la más moderna– parece abrir el campo de acción del director, ya solo le prohíbe forzar la decisión del ejercitante. Parece, por tanto, que el texto más antiguo quiere impedir toda influencia en el ejercitante, mientras que el texto más reciente se contenta con evitar una injerencia demasiado invasiva.

El tiempo transcurrido entre los códices *A* y *V* (1541–1548) es apenas de siete años. Este periodo de tiempo permitiría una evolución en el pensamiento de san Ignacio, pero no parece que se haya producido. La diferencia en el empleo de las palabras quizá puede aventurar que no hubo una interpretación unívoca del término “mover” que san Ignacio dejó escrito en *A*. Tal vez, en el entorno de los colaboradores de san Ignacio el contenido esencial de esta Anotación era comprendido por diferentes personas con diferentes matices.

Es arriesgado advertir una evolución en el empleo de las palabras, pero más osado todavía sería dilucidar cuál de los tres matices de significado es el más original, el más genuinamente ignaciano. Podría argumentarse que, dado que el texto *A* es el más antiguo, parece razonable entender que su comprensión de la intervención del director de Ejercicios (que es la más restrictiva), es la comprensión más ignaciana:

“Por estar compuesto en la lengua en que fue escrita la obra y por el hecho de tener correcciones de su autor, es claro que el «autógrafo» es el texto de mayor autoridad y el que debe servir como base para las traducciones en otras lenguas”¹⁸¹.

¹⁸¹ C. DE DALMASES; I. IPARRAGUIRRE; M. RUIZ JURADO, *Introducción a los Ejercicios Espirituales* en: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 206.

Tampoco puede plantearse como hipótesis que P_1 y P_2 , traducciones muy pegadas al texto A , sean las que respondan mejor al criterio de san Ignacio, porque es verosímil que san Ignacio suavizara el término “mover” empleado en A . ¿Qué podría buscar de esa manera? Es difícil creer que el criterio de otras personas moviera a san Ignacio a modificar una obra que él concebía que era inspirada por Dios. El cambio parece deberse, a mi modo de ver, a que el autor deseara matizar aún mejor su comprensión originaria, y que quizá al prohibir “mover” al ejercitante, lo que quería decir realmente es que no debía ser “inducido o persuadido” a nada.

En todo caso, y aun sabiendo que V contó con la aprobación de san Ignacio, creo se puede cuestionar que V recoja el criterio más netamente ignaciano, porque este códice –que se expresa en un latín elegante muy lejano al empleado por san Ignacio– se ve condicionado por factores externos que obligan a modificar algunas expresiones originales para evitar la persecución desatada contra el libro de los *Ejercicios*, de la cual hablaremos en el próximo capítulo. Es un hecho, por ejemplo, que se evita utilizar “inmediate” para evitar la controversia surgida cuando san Ignacio fue acusado de iluminista. No creemos, por tanto, que la versión V recoja mejor el pensamiento ignaciano, sino que –mejorando el estilo literario– busca pulir las aristas en los temas controvertidos.

La versión del libro de *Ejercicios* que elaboró el P. Roothaan en 1835 puede fortalecer esta hipótesis. Es un texto que tiene el valor de haber sido redactado, con varios siglos de distancia, con la intención de recuperar el estilo originario de san Ignacio, es decir, una versión en latín culto más cercana al códice *Autógrafo*. Pues bien, es curioso que la Anotación 15.^a en el texto de Roothaan¹⁸² vuelve a emplear la

¹⁸² “Decima quinta: ille, qui tradit Exercitia, non debet ea accipientem *movere* magis ad paupertatem neque ad promissionem [aliquam] quam ad opposita, neque ad unum statum vel modum vivendi [magis] quam ad alium; quia, licet extra Exercitia possimus licite ac meritorie movere omnes, qui probabiliter idoneitatem habeant, ad eligendam continentiam, virginitatem, religionem et omnem modum perfectionis evangelicæ: tamen in talibus Exercitiis spiritualibus convenientius est et multo melius, quærendo divinam voluntatem, ut ipse Creator ac Dominus animæ suæ [sibi] devotæ se communicet, eam amplexans in suum amorem ac laudem, eamque disponens ea via, qua melius poterit ei deinceps servire, [vel, quæ melius poterit ipsi convenire in posterum]; ita, ut qui tradit Exercitia, non divertat nec se inclinet ad unam neque ad alteram partem; sed consistens in medio ad instar bilancis sinat Creatorem cum creatura et creaturam cum suo Creatore ac Domino *inmediate*

palabra “movere” que estaba presente en *A*, descartando “incitare” (P_1) e “impellere” (*V*). Puede interpretarse que Roothaan se limitó a volver al término empleado en *A*, pero también puede esto significar que Roothaan entendió que es más original, más ignaciano, evitar por completo la injerencia del ejercitador en la libertad del ejercitante.

En las notas¹⁸³ que dejó escritas sobre esta Anotación, el P. Roothaan todavía perfila más el significado de los términos. En general, la traducción de Roothaan es aún más cercana que *V* y P_1 al *Autógrafo* en su sentido, y con un latín tan elegante o más que el de la *Vulgata*.

- b. Se admite que mover a otros fuera de los Ejercicios es “lícito y aun meritorio” (*A*), “licite et/ac meritorie” (P_1, P_2), “licitum sit et pro merito” (*V*). En este caso, se emplean términos diversos pero sinónimos (con el mismo significado).
- c. Hay un añadido en el tercer párrafo en *V* que dice “id non attentare”, que fortalece la recomendación de que el ejercitador no intervenga en la elección del ejercitante.
- d. Otro cambio interesante es el lugar que ocupa la expresión “en su amor y alabanza” (*A*), traducida por “ad suum amorem et laudem” (P_1, P_2) y por “ad sui amorem” (*V*). Si bien en *A*, P_1 y P_2 se refiere a “abraçándola–aceptando”, en *V* cambia el sentido. La coma posterior a “amplexant” hace que la expresión “ad sui amorem” no haga referencia a “amplexant”, sino que –separándose de esta

operari”, en SANCTI IGNATII DE LOYOLA; ROTHAAAN, JOANNES PHILIPPUS, *Exercitia Spiritualia sancti patris Ignatii de Loyola cum versione litterali ex autographo hispanico notis illustrata* (Friderici Pustet), Regensburg 1882, 27–29.

¹⁸³ “*Animæ suæ (sibi) devotæ. — τὸ suæ ex autographo Creatoris dominium exprimere videtur. — Eam amplexans. Ita vertimus cum vulgata versione ex autographo, ubi habetur abraçandola. Antiqua versio ms. pariter habet: eam acceptando. Sed in vulgatis editionibus hispanicis legitur: abrasandola, i. e. eam accendens, inflammans. Quod quidem certe magis est ad rem. Et fortasse scriptor litterulam ç pro s posuit, S. Patre minima ista non observante. Ea via, qua... (vel, quæ...) — Utraque hæc versio potest cum autographo hispanico componi, ita ut sensus S. P. sit, vel: ea via, qua melius possit homo deinceps servire Deo; vel: ea via, quæ melius possit servire, id est convenire homini, ut in posterum Deo serviat melius, ac salutem certius consequatur. — Et uterque sensus rectus est et rei quæ tractatur convenit; ac tandem in idem recidit, habito præ oculis fine creationis”, en SANCTI IGNATII DE LOYOLA; ROTHAAAN, JOANNES PHILIPPUS, *Exercitia...*, 28.*

palabra- se refiera a “disponat”. Este cambio sintáctico afecta a la comprensión de la expresión “en su amor y alabanza”, que puede tener significados diferentes:

- a) Amor descendente del Creador a su criatura: los primeros códigos entienden que el Señor “abrazo en su amor y alabanza”. La interpretación más sencilla sería que Dios acoge amorosamente al alma, la estrecha contra sí por amor (así lo afirma, por ejemplo, Nurya Martínez-Gayol¹⁸⁴).
- b) Amor ascendente de la criatura a su Creador. Puede ser que “en su amor y alabanza” hagan referencia al amor de la criatura a su Creador, y que este amor Dios lo acoge-abrazo. En este sentido, *A* querría decir que el Señor acoge con agrado el ofrecimiento que hace el hombre de sí mismo¹⁸⁵, lo acepta a su servicio, “lo recibe bajo su bandera”¹⁸⁶. Sin duda, *V* lo entiende así: sostiene que el Señor abraza al alma (sin más calificativos de este abrazo), y que “la dispone a su amor, alabanza y servicio”, es decir, la prepara y hace capaz de amar, alabar y servir a Dios.

A mi modo de ver, la comprensión ascendente de la expresión “en su amor y alabanza”, aunque en concordancia con el fin previsto para el hombre en Principio y Fundamento¹⁸⁷, hace referencia al amor del hombre y no al amor de Dios, y por eso nos privaría de la riqueza de matices sobre el afecto entrañable del Señor, que en *A*, *P₁* y *P₂* parecían decir “abrazándola a su ánima devota en el amor divino”. Entendiéndolo así, en *A*, *P₁* y *P₂* se afirmaba que la persona llamada por el Señor a la vocación, ha recibido esta llamada con un abrazo de amor, es decir, que el Señor llama a quien ama. Presenta así la vocación no primeramente como una llamada “a amar” a Jesucristo (que es lo que se trasluce del texto en *V*), sino como una llamada “de Jesucristo que me ama” (*A*, *P₁*, *P₂*). No creo que sea un matiz irrelevante, porque

¹⁸⁴ “Con una mirada descendente, una primera aproximación nos descubre al Creador y Señor comunicándose a la criatura, haciéndola participar de ese flujo de amor y alabanza –un flujo que podría ser identificado con la glorificación en la vida divina–; glorificándola en tanto que la ama y abraza en su propia alabanza, manifestando al mismo tiempo que es algo valioso para él –en el sentido que la alabanza será utilizada por Ignacio en las reglas para sentir con la Iglesia–” (N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola* (M-ST), Bilbao-Santander 2005, 248).

¹⁸⁵ Cf. *Ej.* 96–97.

¹⁸⁶ Cf. *Ej.* 147.

¹⁸⁷ *Ej.* 23: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor (...)”.

me parece que esta comprensión de la versión de *A*, *P*₁ y *P*₂ (que, como hemos visto, no es la única posible) encaja mejor con la comprensión evangélica de la vocación que podemos ver en algunos pasajes¹⁸⁸.

En todo caso, la comprensión del texto debe tener como fundamento previo la fijación del texto realizada por la crítica textual. Y esto hace más importante la cuestión de la clarificación de la cedilla (ç) del término “abraçándola”: entender que el texto original quería decir “abrasándola en su amor” favorecería la comprensión descendente, mientras que el término “abrazándola” suscita dudas entre la interpretación descendente o ascendente, que es la que *V* asumió.

- e. El director debe mantenerse en medio, “como un peso” (*A*), y esto lo traducen *P*₁, *P*₂ y *V* como “æquilibrio” (que probablemente procede de “æquus libro–librare”, que quiere decir “que pesa igual”). Se cambia de esta manera el término, y se hace coincidir con el empleado en otro número de *Ejercicios* (*Ej.* 179).
- f. La Anotación solicita al ejercitador que “dexe inmediate” (*A*), “sinat inmediate” (*P*₁, *P*₂), “sinemdumque ut citra medium” (*V*). La expresión “inmediate” suscitó muchos problemas al libro de los *Ejercicios* y –por extensión– a la Compañía de Jesús. Al decir “ut citra medium”, que podemos traducir como “sin mediación, sin intermediario”, está afirmando lo mismo (“inmediate” quiere decir “sin mediación”) pero evitando un término que resultaba incómodo.
- g. Otra palabra añadida en *V* es significativa. Mientras que *A* dice “buscando la diuina voluntad”, *V* utiliza la expresión “Dei voluntatem quærere atque præstolari” (es decir, “buscar y esperar la voluntad de Dios”). Se recomienda, por tanto, no solo la tarea activa de escudriñar lo que Dios puede desear, sino también la acción más pasiva de aguardar a que esta se manifieste. Puede que sea una simple cuestión de matiz, pero –dado que no está a nuestro alcance averiguar la voluntad de Dios si esta no nos es revelada– parece una expresión más respetuosa con el Señor, que muestra su voluntad a sus tiempos.

¹⁸⁸ Cf. Mc 10,21: “Jesús se quedó mirándolo, lo amó y le dijo (...)”.

Como conclusión de este sencillo análisis filológico sin más pretensiones, podemos afirmar que, en lo que a la intención del ejercitador se refiere, no se aprecia una profunda variación en unos códigos respecto a otros. Solo puede asaltarnos la suspicacia de si la intervención del director de Ejercicios –aunque no se vea deseable– acepta matices en las versiones posteriores del texto de *Ejercicios*.

B.3. QUÉ ENSEÑA LA ANOTACIÓN 15.^a

Las afirmaciones más significativas de la Anotación 15.^a son las siguientes:

- El que da los Ejercicios no debe mover a un estado de vida ni a otro: no se incline sino guarde equilibrio como el fiel de la balanza.
- Aunque fuera de Ejercicios sea lícito mover a otro, en Ejercicios no lo es.
- Es mucho mejor que Dios se comunique directamente al alma, abrazándola y disponiéndola.
- Deje *inmediate*¹⁸⁹ obrar al Creador con la criatura y a la criatura con el Creador.

¹⁸⁹ Ni el término *inmediate*, ni sus variantes “inmediato” o “inmediatez”, figuran en los diccionarios más importantes de la época de san Ignacio: ni en el de Antonio de Nebrija (E. A. DE NEBRIJA, *Dictionarium latinohispanicum, et viceversa hispanicolatinum – Salamanca 1492* [Puvill], Barcelona 1979); ni en el primer diccionario monolingüe en lengua castellana, el célebre diccionario de Sebastián de Covarrubias del año 1611 (cf. S. DE COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española* [Orbigó], La Coruña 2013). Paradójicamente, Covarrubias utiliza el término “inmediato” al menos en seis ocasiones para definir otros términos, como “ayer”, “mañana” y “túnica”, lo cual da a entender que la palabra era comprendida por los lectores coetáneos y, probablemente, dado que la emplea en varias ocasiones y que no la explica, era de uso común. En la actualidad, el Diccionario de la Real Academia Española define “inmediato” de esta forma: “Del lat. *immediātus*. 1. adj. Contiguo o muy cercano a algo o a alguien, 2. adj. Que sucede enseguida, sin tardanza” (cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española* [Planeta], Madrid ²³2015). Una obra que permite una profundización mayor sobre el significado y origen etimológico de este término es: ACADEMIA ESPAÑOLA, *Novísimo Diccionario de la lengua castellana* (Garnier), Paris 1891. En este diccionario sí aparece “inmediate”, que se define así: “adv. m. Voz puramente latina. Inmediatamente”. A su vez, “inmediatamente” se explica de este modo: “1.º adv. m. Con intermediación, *Contigue, immediate, proxime*. 2.º Adv. t. Luego, al punto, al instante. *Continuo, statim*”. Y, por último, “intermediación” está descrito como: “f. Contigüidad, cercanía de una cosa a otra. *Proximitas, propinquitas*”. Como puede advertirse en los dos últimos diccionarios citados, la *inmediatez* puede entenderse de forma espacial (cosas que están una junto a la otra) o temporal (dos acontecimientos que suceden de forma consecutiva). Después de esta aproximación, podemos afirmar que, a nuestro entender, *inmediate* – en el contexto de la Anotación 15.^a de *Ejercicios*– debe entenderse como “directamente, sin mediación de cosa o persona”.

Cada una de estas afirmaciones será susceptible de ser comprendida de una u otra forma, pero al final todos los comentarios de *Ejercicios* que estudiaremos deben confrontarse con la verdad del texto ignaciano, que se resume en estas cuatro ideas expuestas.

Como puede observarse a simple vista, la cuestión que trata aquí san Ignacio es la del papel del ejercitador en el momento de la elección de estado. La Anotación 15.^a no está dirigida al ejercitante, sino al ejercitador. Es a él a quien van dirigidas las recomendaciones de no mover en un sentido o en otro. Es a él a quien se le pide que no se inmiscuya, que no se interponga, que deje obrar a Dios con la criatura.

Y la razón de fondo que se ofrece es doble: por un lado, que Dios puede actuar directamente en el alma del ejercitante; y que el momento de elección en *Ejercicios* no es momento propicio para hacer “pastoral vocacional” –como diríamos con términos actuales– y, menos aún, proselitismo:

“Con esto se delata ya un pilar sustancial de lo nuclear de *Ejercicios*. Todo en ellos adquiere valor propedéutico o hermenéutico, todo es preámbulo o clarificación posterior de esos «comunicar» y «obrar» entre Creador y criatura. Lo decisivo es el «inmediate» de un encuentro. Pretender ignorarlo es dar al traste con el objetivo de los *Ejercicios*. Pero otro tanto pasará si hay una injerencia. Propiamente ese encuentro va a permanecer en una esfera que atañe en exclusiva al ejercitante. El que da los *Ejercicios* no ha de inmiscuirse en ella; asiste en la lejanía y espera solo en la antesala a que se le pida orientación”¹⁹⁰.

Merece ser comentada también la expresión “que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima deuota, abraçándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante”. Con esta sentencia, san Ignacio expresa que Dios no solo comunicará su voluntad al ejercitante, sino que incluso le “dispondrá”, es decir, que Dios mismo –al comunicarse– no solo expresa su voluntad como un imperativo, sino que

¹⁹⁰ F.J. RUIZ PÉREZ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola* (M-ST), Bilbao-Santander 2000, 43-44.

capacita al sujeto para que pueda llevar a cabo la misión que le confía. Así lo entiende Chappelle:

“Ainsi non seulement l’homme se dispose dans les Exercices à trouver la volonté divine, mais Dieu aussi lui dispose le cœur pour qu’il le serve à la manière dont il veut se servir de lui selon sa sainte volonté. Echange admirable où le Créateur œuvre avec la créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur”¹⁹¹.

B.4. CONTEXTO EN EL QUE DEBE SER LEÍDA (LA ANOTACIÓN 15.^a EN EL CONJUNTO DE LAS ANOTACIONES Y EN LA OBRA IGNACIANA)

La Anotación 15.^a no puede concebirse aislada, sino en el contexto más amplio del conjunto de las Anotaciones, y a estas desde la perspectiva de la obra completa de *Ejercicios*. En primer lugar, vemos la relación de la Anotación 15.^a con la 1.^a Anotación, que dice:

“La primera anotación es, que por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales”¹⁹².

En esta Anotación san Ignacio propone en paralelo qué es ejercitarse corporal y espiritualmente. Y, al detallar en qué consiste el ejercicio espiritual, lo hace con estas palabras: “todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la

¹⁹¹ A. CHAPPELLE, *Les Annotations*, en A. CHAPPELLE; P. GERVAIS; N. HAUSMAN; R. LAFONTAINE; B. POTTIER; J. ROUWEZ, *Les Exercices Spirituels d’Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique* (Institut d’Études Théologiques), Bruxelles 1990, 46.

¹⁹² *Ej.* 1.

voluntad divina en la disposición de su vida”. En esta frase se dicen varias cosas sumamente interesantes:

- a. Que la finalidad última del ejercicio espiritual es hallar la voluntad de Dios “en la disposición de su vida”, lo cual da a entender que la elección de estado tiene importancia capital en Ejercicios, aun cuando pudiéramos admitir que no sea esta la finalidad única ni primordial.
- b. Que la elección de estado no se ha de realizar buscando la voluntad propia, o secundando simplemente las propias aptitudes naturales, sino respondiendo a la voluntad divina, es decir, permitiendo que Dios muestre su deseo.
- c. Que el modo de hallar la voluntad divina es quitar las afecciones desordenadas, para lo cual es preciso preparar y disponer el alma.

Puede parecer que estas conclusiones son tan evidentes que no merezcan nuestra atención, pero en la Anotación 15.^a adquieren un sentido mayor, porque permiten explicar el rol que concede Ignacio al director de Ejercicios: su tarea será solo ayudar a disponer el alma del ejercitante, porque la elección de estado habrá de realizarse en diálogo entre el ejercitante y Dios, sin injerencia del que da los Ejercicios.

Tampoco el ejercitante será quien haga la elección de estado de forma autónoma o independiente, sino en docilidad al Señor. La tarea que se espera del ejercitante es triple, y debe seguir necesariamente este orden:

- preparar el alma y disponerla para quitar las afecciones desordenadas;
- quitar de hecho tales afecciones;
- y, una vez logrado esto, buscar y hallar la voluntad divina.

La Anotación 15.^a guarda relación especial con la Anotación 2.^a, porque son las dos Anotaciones que hablan del modo de proceder del ejercitador, y

particularmente, ponen de relieve el concurso de la gracia y la mediación humana que se ha de dar en su tarea.

“2.^a La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la ración propia, quier sea en cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual, que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente”.

Podríamos decir que hay un cierto paralelismo entre ambas Anotaciones, porque las dos dan a entender lo que debe hacer el ejercitador (“dar modo y orden para meditar”, en la Anotación 2.^a; introducir al ejercitante en elecciones, en la Anotación 15.^a), pero además se advierte de lo que debe evitar (declarar mucho y ampliar el sentido de la historia, Anotación 2.^a; mover a pobreza o sus contrarios... o decantarse o inclinarse a una parte o a otra, Anotación 15.^a). Y, al referirse a lo que se debe evitar, en las dos anotaciones previene del mismo error: que el director de Ejercicios se sobrepase en su tarea. Alerta así contra el riesgo de excederse en la acción, adelantándose así a lo que deben hacer Dios y el ejercitante.

También podemos afirmar que existe relación entre la Anotación 15.^a y la 5.^a. En la Anotación 5.^a, que describe las disposiciones que desde el inicio ha de tener el ejercitante, se dice:

“Al que recibe los ejercicios mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene se sirva conforme a su santísima voluntad”¹⁹³.

La elección de estado viene a ser, por tanto, el cumplimiento del ofrecimiento inicial que hace el ejercitante. Si este puso al servicio de Dios “todo su

¹⁹³ Ej. 5.

querer y libertad para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene se sirva”, la llamada que hace el Señor viene a ser la respuesta a dicho ofrecimiento. Esta llamada la reciben todos los ejercitantes, con carácter general, en la meditación de la “Llamada del rey”¹⁹⁴, pero se particulariza en la voluntad divina específica reservada para cada uno.

La Anotación 14.^a es la que quizá tiene una relación más evidente con la 15.^a. No es casualidad que sean consecutivas, porque una y otra van dirigidas a orientar al director y el ejercitante en el proceso de elección. Dice así la 14.^a:

“La catordecima: el que los da, si vee al que los rescibe, que anda consolado y con mucho hervor, debe prevenir que no haga promessa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y quanto más le conosciere de ligera condición, tanto más le debe prevenir y admonir; porque dado que justamente puede mover uno a otro a tomar religión, en la qual se entiende hacer voto de obediencia, pobreza y castidad; y dado que la buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él; mucho debe de mirar la propia condición y subiecto, y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer”¹⁹⁵.

Al menos dos son las reflexiones que merece esta Anotación: en primer lugar, el exquisito respeto que manifiesta Ignacio por el ejercitante. No solo no pretende manipularlo o utilizarlo para sus fines, sino que incluso previene al director para que ni siquiera por un fervor indiscreto se engañe a sí mismo el ejercitante. En segundo lugar, se plantea aquí la cuestión de la pastoral vocacional fuera de los Ejercicios. Ignacio considera que “justamente” se puede fuera de Ejercicios mover a uno a “tomar religión”.

La Anotación 16.^a tiene también una estrecha relación con la que le precede. En esta se aborda, aunque indirectamente, la cuestión de la elección de estado, pero se hace referencia no tanto a la neutralidad exigida al que da los Ejercicios, cuanto a la disponibilidad del ejercitante para tomar la decisión que sea más adecuada. Si en la Anotación 15.^a parece que preocupa a san Ignacio que una injerencia inapropiada

¹⁹⁴ *Ej.* 91–98.

¹⁹⁵ *Ej.* 14.

del director de Ejercicios pueda desbaratar el éxito de dicha elección, en esta parece intuir que también pueden obstaculizarlo las afecciones desordenadas del ejercitante. Parafraseando la Anotación 15.^a, tanto obstaculizaría una sana elección que el director moviera “más a pobreza ni a promesa, que a sus contrarios”, como que el ejercitante –determinado por sus afecciones desordenadas– se inclinara “menos a pobreza ni a promesa, que a sus contrarios”.

“16.^a La décima sexta: para lo cual, es a saber, para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura, si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal afectada; *así como si está afectada para buscar y haber un oficio o beneficio, no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ni por la salud espiritual de las ánimas, mas por sus propios provechos y intereses temporales*, debe afectarse al contrario, instando en oraciones y otros ejercicios espirituales, y pidiendo a Dios nuestro Señor el contrario, es a saber, que ni quiere el tal oficio o beneficio ni otra cosa alguna, si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera; de manera que la causa de desear o tener una cosa o otra sea solo servicio, honra y gloria de la su divina majestad”.

En la Anotación 17.^a, por último, san Ignacio reitera que la tarea del ejercitador es la de ser mediador entre Dios y el ejercitante. Debe ser un simple instrumento que facilite dicha mediación. Y, por este motivo, le recomienda que –absteniéndose de tener curiosidad por los pensamientos y pecados del ejercitante– (es decir, manteniendo una prudente distancia respecto de él), sea informado de lo que a este le viene de fuera, es decir, de las mociones que recibe. Esto quiere decir que no interesa la conexión personal entre los pensamientos de ejercitante y ejercitador, sino que el ejercitador ponga en contacto a Dios –que es quien suscita las mociones interiores– con el ejercitante, que es quien las percibe en su interior:

“17.^a La décima séptima: mucho aprovecha, el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe, ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos, que los varios espíritus le traen; porque, según el mayor o menor provecho, le puede dar algunos espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima así agitada”¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Ej. 17.

Hemos visto la relación de la Anotación 15.^a con las Anotaciones 1.^a, 2.^a, 5.^a, 14.^a, 16.^a y 17.^a. Pero la Anotación 15.^a guarda relación además con otros números de *Ejercicios*, y es interesante ver esta vinculación. Por ejemplo, en la quinta de las *Reglas para sentir con la Iglesia* queda patente que el autor de *Ejercicios* tiene en alta consideración la vida consagrada pues recomienda que se alabe. Además, la pone en comparación con ser mercader o ser casado, para dar a entender que, en su comprensión de los estados de vida, la profesión de los votos religiosos “allega” a la perfección evangélica mientras que ser mercader o casado aleja de ella.

Aunque no sea el objeto de este estudio la comprensión que tiene san Ignacio de la vida religiosa, no se nos esconde que la neutralidad que pide al que da los *Ejercicios* en la Anotación 15.^a no procede de que vea la vida religiosa con desdén o desinterés. Al contrario, podríamos decir que se pide un esfuerzo de imparcialidad porque san Ignacio entiende que instintivamente parecería aconsejable recomendar a todos la vida consagrada:

“5.^a regla. La quinta: alabar votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfecciones de supererogación; y es de advertir que como el voto sea cerca las cosas que se allegan a la perfección evangélica, en las cosas que se alejan della no se debe hacer voto, así como de ser mercader o ser casado, etc.”¹⁹⁷.

Otras *Reglas para sentir con la Iglesia* dan luz de nuevo sobre la Anotación 15.^a, y son concretamente las Reglas que van de la n. 14 a la n. 17¹⁹⁸:

“14.^a Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas.

15.^a No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como algunas veces suele, diciendo: Si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal, no puede ser ya otra cosa; y con esto entorpeciendo se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho espiritual de sus ánimas.

¹⁹⁷ Ej. 357.

¹⁹⁸ Ej. 366-369.

16.^a De la misma forma es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha intensidad, sin alguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier antes de la fe formada en caridad o quier después.

17.^a Asimismo no debemos hablar tan largo instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad. De manera que de la fe y gracia se puede hablar cuanto sea posible mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina majestad, mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan peligrosos, que las obras y líbero arbitrio reciban detrimento alguno o por nihilo se tengan”.

El tema que aborda es el de la predicación sobre las cuestiones de la predestinación y de la relación entre la gracia y la libertad. Ambas cuestiones estaban siendo objeto de controversia entre católicos, luteranos y calvinistas. San Ignacio, de quien no se puede dudar de qué lado estaba en esta disputa, recomienda, sin embargo, prudencia a los predicadores de la Compañía, no cargar las tintas en un sentido o el contrario. Y creo que la Anotación 15.^a tiene relación con estas Reglas porque la postura de Ignacio es semejante: en estas reglas se advierte que es preciso un equilibrio entre dos realidades que son ciertas (gracia y libertad, predestinación divina y libre albedrío) porque la justificación no es solo obra de Dios ni solo obra humana, sino que Dios y hombre han de concurrir armónicamente. De modo análogo, en la vida de la Iglesia, aunque cada uno debe encontrar el lugar previsto por Dios para él, no es conveniente que el que da los Ejercicios se incline más hacia una u otra vocación, porque a priori toda vocación puede ser la que Dios tiene prevista para un ejercitante en particular. Por esta razón, y aunque el asunto sea muy distinto, en uno y otro lugar se aconseja un equilibrio y prudencia que son semejantes.

En otros números de *Ejercicios* vemos que la rectitud de intención que se solicita al ejercitador es semejante a la que se espera también del ejercitante, como se encarga san Ignacio de explicar en los números dedicados al proceso de elección:

“En toda buena elección, en quanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para el fin para que

soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin (...)"¹⁹⁹.

De alguna manera, se puede denominar "indiferencia" a esta actitud que deben tener ejercitante y ejercitador²⁰⁰, que es la actitud a la que nos mueve san Ignacio desde el Principio y Fundamento, el pórtico de Ejercicios. La indiferencia que se pide al que da los Ejercicios no es diferente de la que se necesita en el ejercitante: "Celui qui donne les Exercices est le premier appelé à cette « indifférence » qui est demandée de celui qui fait élection (*Ej. 179*)"²⁰¹.

La expresión "como un peso" (A) o "como el fiel de la balanza" (V) que incluye la Anotación 15.^a es idéntica a la que emplea el autor de Ejercicios en *Ej. 179*, donde sigue aconsejando al ejercitante sobre su proceso de elección:

"Es menester tener por objeto el fin para que soy criado, que es para alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima; y con esto hallarme indiferente sin afección alguna desordenada, de manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta, que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima"²⁰².

Esta imagen tan gráfica evidencia que la tarea del director de Ejercicios será "acompañar", "no entrometerse", como afirma Ivens:

"The image used later of the exercitant [179] is here applied to the director. In the approach to election, it is for the director to help the exercitant identify factors in the latter's attitudes or desires which might not arise from the desire for God's will. But essentially the role of the director is to accompany the exercitant towards a relationship between God and creature into which another person must not intrude"²⁰³.

Es también interesante ver que la cuestión de la comunicación directa e inmediata que Ignacio presupone que se puede dar entre Dios y su criatura en la

¹⁹⁹ *Ej. 169*.

²⁰⁰ A. CHAPELLE, *Un « directoire » ignatien...*, 150.

²⁰¹ A. CHAPELLE, *Les Annotations*, 47.

²⁰² *Ej. 179*.

²⁰³ M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises. Text and commentary. A handbook for retreat directors* (Gracewing and Iñigo Enterprises), Leominster 1998, 14.

elección de estado, no aparece en este número de *Ejercicios* por primera vez. En una carta de san Ignacio dirigida a Teresa Rejadell²⁰⁴, escrita el 18 de junio de 1536 (es decir, varios años antes del texto *Autógrafo de Ejercicios*), san Ignacio la anima a perseverar aun en medio de desolaciones y tentaciones, porque Dios se le comunicará.

“Acaeçe que muchas veces el Señor nuestro mueue y fuerza á nuestra ánima á una operazi3n 3 á otra abriendo nuestra ánima; es á saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda á su diuino amor, y nosotros á su sentido, aunque quisi3ssemos, no pudiendo resistir; y el sentido suio que tomamos, necessario es conformarnos con los mandamientos, preceptos de la iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el mismo sp3ritu diuino es en todo”²⁰⁵.

B.5. CONCLUSIÓN

Como conclusión a este apartado dedicado a la Anotación 15.^a, podemos afirmar que, en el proceso de elección, la tarea del que da los Ejercicios es sencilla: ayudar a que el ejercitante se ponga ante el Señor con docilidad para que se obre la comunicación entre Dios y su criatura.

Leyendo esta Anotación, nos viene a la memoria aquel recuerdo sobre san Ignacio que nos dejó Luis Gonçalves da Câmara en su *Memorial*. Este jesuita, que convivió con san Ignacio en Roma, y que fue además el depositario de las confidencias del santo con las que escribió la *Autobiografía*, decía así:

“[16 o 17 de junio] [Dijo] que nuestra vocación consistía en ayudar a las almas por un camino de humildad (...)”²⁰⁶.

En esta sencilla expresión, san Ignacio pudo querer afirmar dos cosas: por un lado, que los jesuitas habrían de ayudar a otros a ser humildes. Pero, y esto me

²⁰⁴ *Epp.* I, 99–107.

²⁰⁵ *IBID.*, 105.

²⁰⁶ *Mem* 368, en B. HERNÁNDEZ MONTES (ed.), *o.c.*, 235.

parece lo fundamental, que habrían de ayudar a los prójimos siendo ellos mismos profundamente sencillos, humildes. Creo que no es otra cosa la que pide la Anotación 15.^a al que da los Ejercicios: que ayude a las almas pasando a un segundo plano, manteniéndose al margen, “por un camino de humildad”.

En el próximo capítulo veremos cómo fue aplicada esta Anotación en los orígenes de la Compañía de Jesús y lo que prescribieron los Directorios al respecto.

c. Aplicación de la Anotación 15.^a: Práctica de los Ejercicios en época de san Ignacio, y criterios que establecen los Directorios hasta 1599

c.1. PRÁCTICA DE LOS EJERCICIOS EN ÉPOCA DE SAN IGNACIO

Después de habernos detenido a explicar las Anotaciones, y en particular la Anotación 15.^a, es el momento de recorrer la historia de la aplicación de los Ejercicios en los primeros años de la Compañía de Jesús: ¿buscó san Ignacio vocaciones?, ¿surgieron candidatos a la vida consagrada en Ejercicios?, ¿influyeron en esto los directores de Ejercicios?, ¿hubo una comprensión homogénea de la Anotación 15.^a?, ¿qué instrucciones ofrecieron al respecto los Directorios? Procuraremos encontrar respuesta a todas estas preguntas en el presente capítulo.

San Ignacio sostiene en la Anotación 15.^a que *“lícita y meritoriamente* podamos mover a todas personas, que probabíliter tengan sujeto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica”²⁰⁷. Esta forma de expresarse requiere una sencilla explicación para que no suscite temor alguno. Efectivamente, entiende que promover la vocación consagrada:

²⁰⁷ *Ej.* 15. El subrayado es nuestro.

- es animar a otros a que consideren qué desea Dios de ellos, no a que se determinen por un camino decidido por nosotros;
- esta promoción vocacional no es en menoscabo de otras vocaciones o caminos en la Iglesia;
- y presupone y desea la plena libertad del sujeto para decidir.

Hechas estas advertencias, no hay objeción a que se muestre a otra persona la consagración a Dios como un camino real que podría tomar, como una opción de vida razonable y provechosa que podría escoger. San Ignacio lo entendió así y desde bien temprano comenzó a “buscar compañeros”. Tenemos ejemplo de esto:

- en la invitación a que se le unieran algunos que no perseveraron: en Barcelona, a Calixto de Sa, Lope de Cáceres y Juan de Arteaga²⁰⁸; más tarde, en París, a Amador de Elduayen, Juan de Castro y Pedro Peralta²⁰⁹;
- en la búsqueda de los que llegarían a ser los primeros miembros de la Compañía²¹⁰, a quienes encontró en su etapa de estudiante en la Sorbona de París: Pedro Fabro y Francisco Javier²¹¹, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla y Simón Rodríguez;
- y, finalmente, en las instrucciones que ofreció posteriormente a los jesuitas con intención de fomentar las vocaciones.

Con respecto a los que se le unen en Barcelona no tenemos certeza de que fueran persuadidos por Ignacio para seguirle, pues quizá “se le fueron allegando espontáneamente como lo habían hecho las damas en Manresa y Barcelona”²¹². Sin embargo, del grupo de los primeros miembros de la Compañía, tenemos más seguridad de que fueron reunidos deliberadamente por Ignacio. Aunque durante el tiempo que transcurrió desde que se conocieron en París hasta que llegaron a Roma,

²⁰⁸ Cf. *Au. 56*; J. OSUNA, *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión* (M-ST), Bilbao-Santander 1998, 56-57.

²⁰⁹ Cf. *Au. 77*; J. OSUNA, *o.c.*, 73.

²¹⁰ Cf. J. W. O'MALLEY, *o.c.*, 47-50; J. OSUNA, *o.c.*, 74-77.

²¹¹ Cf. *Au. 82*.

²¹² J. OSUNA, *o.c.*, 56.

se refirió a ellos solo como “amigos en el Señor”²¹³, no cabe pensar que su unión fue casual, sino que Ignacio tuvo intención de buscarlos, de invitarlos, de incorporarlos a un grupo. Así nos lo da a entender la *Autobiografía*:

“En París (...) habiendo ya en este tiempo pasado el curso de las Artes, y habiendo estudiado algunos años teología y *ganando a los compañeros*, (...)”²¹⁴.

La expresión “ganando a los compañeros” da a entender una intencionalidad por su parte, es decir, que el origen de la Compañía de Jesús no fue el azar ni la iniciativa de otros jóvenes, sino la voluntad deliberada de Ignacio de encontrar colaboradores para el proyecto al que entendía que Dios le llamaba. Así lo afirman los editores de sus obras en la BAC:

“(...) *atrajo* a sus planes a aquel grupo de nueve estudiantes de varias nacionalidades que fueron los primeros compañeros con los que fundó la Compañía”²¹⁵; “El modo con que fue *reclutando* compañeros para «aprovechar las ánimas» interesa la historia de la fundación de la Orden”²¹⁶.

Sobre esta cuestión parece que no hay duda. También lo sostiene Polanco, quien afirma que en Barcelona fue donde comenzó a buscar la compañía de otros:

“Pero, tornando a Barcelona, en el tiempo de su estudio no dejaba de dar de sí buen odor y ayudar con el ejemplo y conversaciones y ejercicios espirituales a muchas personas. Comenzó desde allí a tener deseos de juntar algunas personas a su compañía para seguir el diseño que él desde entonces tenía de ayudar a reformar las faltas que en el divino servicio veía, y que fuesen como unas trompetas de Jesucristo”²¹⁷.

Pero, además, el deseo de Ignacio de que se fomenten discretamente las vocaciones queda patente en otros momentos de su vida. Por ejemplo, el número 67 del *Chronicon* de Polanco refiere que –una vez fundada ya la Compañía– era habitual organizar ejercicios oratorios, a los cuales eran invitados jóvenes con el fin de

²¹³ Cf. Carta a Juan de Verdolay de 24 de julio de 1537, en *Epp.* XII, 321 y 323; *Epp.* I, 118–123.

²¹⁴ *Au.* 84.

²¹⁵ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 203. El subrayado es nuestro.

²¹⁶ *IBID.*, 439. El subrayado es nuestro.

²¹⁷ *Summ Hisp, FN I*, 170.

ayudarles a crecer en letras y en virtudes. La nota 11 sostiene que san Ignacio consideraba dichas ejercitaciones “un medio óptimo para que surgieran vocaciones religiosas”²¹⁸. Cita además una carta que san Ignacio dirigió en 1551 al P. Hezio Colonna en la que anima a cuidar a los jóvenes con frecuencia sacramental, con declamaciones oratorias, y ofreciéndoles el testimonio de una vida ejemplar, dando a entender que estas ayudas son un excelente caldo de cultivo para las virtudes humanas y para que en algunos jóvenes se suscite el deseo de imitarles²¹⁹.

Aunque entendemos que el fomento de las vocaciones no es el único motivo por el que se prodigaban estos ejercicios de oratoria, la motivación vocacional queda patente, y creo que también se debe a esta razón la inclusión de estos ejercicios de oratoria en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús:

“[484] También habrá cada semana (como se dixo de los colegios) una declamación de alguno de los Studiantes, de cosas que den edificación a los que oyen y los combiden a desear aumento en toda puridad y virtud, porque no solamente se exercite el stilo, pero aun se ayuden las costumbres. Y todos los que entienden latín debrán hallarse presentes”²²⁰.

La búsqueda de compañeros no será en adelante una tarea exclusiva de Ignacio. Láñez, por ejemplo, “ganó” para la Compañía a Juan Alfonso de Polanco (el futuro secretario de la Compañía) y al latinista Frusio: “(...) tenía pasión por acrecentar con vocaciones selectas la Compañía de Jesús. Apenas veía un joven apto para la Compañía, ponía gran diligencia para ganarlo”²²¹.

No quedaron atrás en su pastoral vocacional otros compañeros suyos, como el apóstol de Colonia Kessel (“Su obsesión era el ganar muchas vocaciones para la Compañía, usando para ello todos los medios que pudiese”²²²) o Fabro (“Otros dos,

²¹⁸ *MPæd* I, Nota 11, 527.

²¹⁹ Cf. *Epp.* III, 485–486.

²²⁰ *Co.* 484.

²²¹ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 29.

²²² *IBID.*, 55.

que son Pascasio y M^o Joan Coduri, ganáronse por vía del M^o Fabro, después de Íñigo partido)”²²³.

El fomento de las vocaciones no hizo que san Ignacio perdiera de vista una certeza arraigada en él, y es que las vocaciones son verdaderas cuando proceden de Dios. Por eso no pretende simplemente añadir miembros a la Compañía “a toda costa”, sino colaborar para discernir cuántos son verdaderamente llamados.

Dos datos significativos confirman esta afirmación: en primer lugar, el hecho de que a la muerte de san Ignacio hubiera un millar de jesuitas de los cuales solamente una trintena eran profesos (lo cual da a entender que su propósito no era conceder la profesión a muchas personas)²²⁴. Y, en segundo lugar, que el Examen previsto para los candidatos a ingresar en la Compañía consulta explícitamente si alguien les ha movido a tomar la determinación de entrar en la Compañía, con la intención de que sólo entren aquellos de los que haya una cierta garantía de que han sido llamados por el Señor. Aunque se entiende que otras personas hayan podido ayudar al candidato en orden a tomar la decisión, esta influencia no es razón suficiente para comenzar el tiempo de noviciado, porque debe constar que haya además verdadera y propia vocación divina:

“[51] Si tiene determinación deliberada de vivir y morir in Domino con esta y en esta Compañía de Jesú nuestro Criador y Señor, y de quando acá, dónde y por quién fue primero movido a ello. Si dixere que no fue movido por alguno de los de la Compañía, passe adelante; si dixese que sí (dado que lícita y meritoriamente le pueda mover), parece que le podría causar mayor provecho spiritual darle término de algún tiempo para que, en ello pensando, se encomiende en todo a su Criador y Señor, como si ninguno de la Compañía le

²²³ *Summ Hisp, FN I*, 183.

²²⁴ “Finalmente, al cabo de dos años de fatigas, inquietudes y sobresaltos, se abrió la primera Congregación general el 19 de Junio de 1558. Los Padres congregados eran tan sólo veinte, *pues aunque abundaban las vocaciones a la Compañía, San Ignacio había sido muy parco en conceder la profesión, y a su muerte, de los mil jesuitas repartidos por el mundo, sólo se contaba un corto número de profesos*. Los congregados para la elección de General eran los Padres Laínez, Salmerón, Broet, Bobadilla, Rodríguez, Nadal, Polanco, Canisio, Torres, Doménech, Barma, Mirón, Pelletier, Lanoy, Goyson, Mercurián, Cámara, Vaz, Vinck y Plaza, de los cuales, diez eran españoles y tres portugueses”, en A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. II (Razón y Fe), Madrid 1914, 25. El subrayado es nuestro.

hubiese movido; porque con mayores fuerzas espirituales pueda proceder en mayor servicio y gloria de la divina Magestad”²²⁵.

Pues bien, el deseo sincero de fidelidad al Señor de san Ignacio no fue obstáculo para que surgieran abundantes vocaciones a la Compañía de Jesús en su tiempo. Los candidatos se vieron atraídos por el Señor a la Compañía gracias al fomento de la vida espiritual que extendían los jesuitas, gracias a su predicación, a la conversación personal... y también gracias a los Ejercicios Espirituales, en los cuales algunas personas se decidieron a seguir al Señor en la Compañía naciente:

“Y esta (se refiere el autor a la persecución que sufrió Ignacio en París) tuvo ocasión de lo que había pasado con el doctor Peralta y Castro y otro Amador, con los cuales, luego como vino a París, comenzó a conversar dando los ejercicios. En los cuales se determinaron de dejar el mundo y seguir el instituto de Íñigo”²²⁶.

“Todos estos 5 (Fabro, Javier, Laínez, Bobadilla y Salmerón), por vía de ejercicios y conversación, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales, y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de Íñigo”²²⁷.

Nos hemos servido del *Chronicon* de Polanco y en seguida retomaremos este interesante libro. Para conocer cómo se impartieron los Ejercicios Espirituales en los primeros tiempos de la Compañía de Jesús, podemos acudir a muchas fuentes. Iparraguirre distingue entre ellas²²⁸: en primer lugar, datos autobiográficos aportados por varias personas (*Autobiografía de san Ignacio*, *Confesiones y Testamento*, de san Pedro Canisio; *Memorial*, de san Pedro Fabro; *Chronicon*, de Jerónimo Nadal; *Confesiones*, de Pedro de Ribadeneira; *De rebus Societatis Jesu commentarius*, de Olivier Mannaerts²²⁹, etc.); en segundo lugar, las cartas de gobierno y de edificación (*Epistolæ Mixtæ* y *Litteræ Quadrimestres*, en MHSI); y, finalmente, las noticias que ofrecen las Historias contemporáneas, entre las cuales

²²⁵ Co. 51, 52.

²²⁶ *Summ Hisp*, FN I, 179.

²²⁷ *IBID.*, 183.

²²⁸ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 48*-50*.

²²⁹ Olivier Mannaerts (1523-1614): jesuita desde 1550, rector del Colegio Romano, provincial de Francia, asistente de Alemania y provincial de Bélgica. Cf. G. MEESSEN, *Mannaerts (Manare)*, Olivier, en *DHCJ*, vol. III, 2495-2496.

ocupa un lugar eminente para este autor el *Chronicon* de Polanco recientemente citado:

“Ocupa el primer puesto entre ellas el *Chronicon*, de Polanco. Ninguno mejor que el diligentísimo secretario de la Compañía, que tenía en sus manos todas las cartas que llegaban a Roma y que ayudaba a San Ignacio tan directamente en el gobierno de la Orden, para escribir esta historia”²³⁰.

Como decíamos, desde que comenzaron a impartirse los Ejercicios Espirituales, surgieron en ellos vocaciones religiosas. No hay que pensar por ello que este fuera el único instrumento que utilizaron los jesuitas: Polanco, en sus *Industrias*, enumera 18 métodos para buscar compañeros, entre los cuales los Ejercicios no pasan del puesto octavo²³¹.

Sin embargo, fue incesante el crecimiento de la Compañía por la entrada de jóvenes que habían hecho Ejercicios. Y esto, lamentablemente, despertó pronto el recelo en algunas personas. Como refiere Polanco, se revolvieron algunos contra Ignacio, responsabilizándole a él de la determinación tomada por estos jóvenes ejercitantes: “Desto se conmovieron contra Íñigo, como autor de su mutación, las personas que a estos conocían”²³².

Por lo que sabemos, esta es la primera sospecha contra el efecto de los Ejercicios Espirituales en lo que a las vocaciones se refiere: en París entendieron algunas personas que aquellos jóvenes que se decidían a servir al Señor en el grupo de los seguidores de Ignacio no lo hacían por moción divina, sino tras haber realizado unos ejercicios espirituales que les parecían extraños. Por esta razón centraron sus críticas en Ignacio.

²³⁰ IBID., 50*.

²³¹ Cf. *PoCo* II, 726–729: 1.º Oración, 2.º Residir en universidades, 3.º Residir en lugares grandes y de concurso, 4.º Tiempos de recogimiento, 5.º Predicar, 6.º Leer, 7.º Confesar, 8.º Exercitios, 9.º Casa de la Compañía, 10.º Conversación, 11.º Dar a conocer el instituto, 12.º Benevolencia de los grandes, 13.º Discurrir por diversas partes, 14.º Universidades y colegios, 15.º Casas de probación, 16.º Trato con parientes o amigos, 17.º Amistad con padres de familia, 18.º Amistad con personas espirituales y maestros.

²³² *Summ Hisp, FN I*, 180.

San Ignacio –como hemos comprobado en el capítulo anterior– no buscaba su propio éxito o el de su nueva Orden. Por esta razón, y también para garantizar la transparencia del proceso y el protagonismo de Dios en la elección de estado, prohibió en la Anotación 15.^a la injerencia del que da los Ejercicios en el momento de la elección. Prueba de que el proceso de Ejercicios no es una técnica engañosa de Ignacio para el proselitismo de su orden es que, tras vivir esta experiencia de Ejercicios, muchos entraron cartujos, camaldulenses, benedictinos, agustinos, capuchinos, mercedarios, dominicos, franciscanos, mínimos y teatinos²³³. Es interesante, por otro motivo que ahora comentaremos, el testimonio que ofrece también Polanco de estos frutos de Ejercicios para toda la Iglesia:

“54. Había el Señor movido por Íñigo diversas personas (como en todos los lugares donde ha estado) a más servirle, continuando las confesiones y comuniones y otros espirituales ejercicios, y algunos a dejar totalmente el mundo y meterse en la vía de la pobreza y la cruz de Cristo; de los cuales algunos han tornado atrás, aunque les quedan algunos vestigios del Señor, y viven cristianamente; otros han entrado en diversas religiones, como franciscanos, dominicanos y cartujos, en las cuales perseveran con muy buen ejemplo y edificación”²³⁴.

Adviértase cómo en este párrafo Polanco sostiene que “había el Señor movido por Íñigo”. Esta sencilla expresión tiene un rico significado: el autor atribuye a la moción divina las elecciones que los ejercitantes estaban tomando. No duda, por consiguiente, de la autenticidad de estas vocaciones, que no son fruto de Ignacio, ni de la técnica empleada, sino del efecto de la gracia divina. Pero, simultáneamente, da a entender que Ignacio fue instrumento en las manos de Dios, herramienta de la cual Dios se sirvió. Ignacio, por tanto, no se sirve ni utiliza a los ejercitantes para lograr sus fines, sino que se presta con mansedumbre para ser utilizado por el Señor como colaborador suyo.

Podemos afirmar que, efectivamente, en la vida de san Ignacio y de los primeros compañeros hay una verdadera y propia *pastoral vocacional*. Y en esta búsqueda de compañeros ocupa un espacio central la invitación a hacer Ejercicios

²³³ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 196.

²³⁴ *Summ Hisp, FN I*, 183.

Espirituales, por ser ocasión de especial comunicación de Dios, cauce privilegiado a través del cual Dios comunica su voluntad al ejercitante, ayudándole a la elección de estado. Ciertamente, la voluntad de Dios es también muchas veces llamar a jóvenes para que entren en la Compañía de Jesús.

Así lo entiende san Ignacio cuando, a través de Polanco, aconseja al P. Leerno en una carta de 3 de febrero de 1554 que se extiendan los Ejercicios en los colegios como óptimo cauce de crecimiento de la Compañía:

“(...) Perchè fra li mezzi ch’usa nostra Compagnia, questo li è molto proprio, et per quello Dio N. S. si è servito grandemente in innumerabili anime; et la maggior parte delli buoni suppositi, che sonno hoggi nella Compagnia, si sonno ridotti del seculo a quella per questa via; di modo che pare, per volerla ampliare de buoni suppositi, sie questa una optima via (...)”²³⁵.

Pero no se aprecian en los directores de Ejercicios (al menos de este primer siglo) artificios ni ardides para captar vocaciones. Entendían que la vocación es llamada divina, y respetaron la libertad de las elecciones tomadas por los ejercitantes. Un dato interesante aportado por Iparraguirre²³⁶ es que –de las aproximadamente 7.500 personas que hicieron Ejercicios en vida de san Ignacio– entraron a la Compañía unos 300 candidatos (un 4%). La cifra es elevada para una orden religiosa nueva, pero el porcentaje es casi insignificante, lo cual da a entender que la intención de quienes ofrecían los Ejercicios no era conquistar vocaciones, es decir, que los Ejercicios no estaban orientados primordialmente a la búsqueda de candidatos a la Compañía.

Sorprende por eso que algunos autores como Henri Bernard²³⁷ entiendan que una de las finalidades primordiales de los Ejercicios impartidos en los primeros años de la Compañía fue “pescar vocaciones” para la Compañía de Jesús. Refiriéndose a este autor, explica Iparraguirre:

²³⁵ *Epp.* VI, 281.

²³⁶ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 194.

²³⁷ H. BERNARD, *o.c.*, 161.

“En el segundo capítulo desea abrazar toda la múltiple acción de los ejercicios de 1540 a 1556. (...) Tan solo trata tres cuestiones: la pesca de los candidatos, dejando al lector la falsa impresión de que «imponían» los ejercicios para cazar vocaciones; la acción de unos cuantos directores de ejercicios, ligerísimamente contada; y por fin dos largos párrafos sobre los ataques infligidos a los ejercicios (...)”²³⁸.

Ciertamente, la discusión sobre la rectitud de intención de los directores de Ejercicios ocasionó momentos de tensión en estos primeros años de la Compañía. Así, por ejemplo, parece que Francisco de Villanueva²³⁹ tuvo enorme éxito en los Ejercicios que impartía, y que fueron muchos los que se decidieron a consagrarse a Dios en la Compañía tras hacer Ejercicios con él. El Dr. Ramírez de Vergara veía inicialmente la acción de Villanueva con desconfianza, y esto motivó que Villanueva le escribiera una carta, de fecha 12 de enero de 1555, donde le ayudaba a desmontar estos miedos y prejuicios²⁴⁰:

“Aunque parece modo natural desear cada uno el aumento de su bandera y escuadrón y con mérito se puede desear y buscar pues es para el servicio divino, Nuestro Señor me ha hecho tanta misericordia de me dar este deseo tan libre que a ningún hombre por valeroso que sea deseo ver en la Compañía que no fuese traído por su mano, antes suplico a su Majestad no permita venir a ella hombre que no venga por su mano porque con los que Él trajere aunque sean pajas tendrá la obra buen color y aumento y con los que los hombres trajeren, será estragada”²⁴¹.

Iparraguirre, a quien seguimos en su formidable obra sobre *Práctica de los Ejercicios Espirituales en tiempo de San Ignacio*, enumera las ocasiones en las que estos primeros padres de la Compañía fueron acusados de tratar de captar vocaciones subrepticamente²⁴²:

“A veces algunos jóvenes (...) se sentían llamados por Dios a una vida más perfecta. Pero o no se mostraban bastante generosos para responder al llamamiento divino o se les oponía en el camino la familia. Entonces no era raro que para justificar su cobardía empezaran a decir que los ejercicios se

²³⁸ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 46*.

²³⁹ Cf. M. RUIZ JURADO, *Villanueva, Francisco de*, en *DHCJ*, vol. IV, 3976–3977.

²⁴⁰ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 64.

²⁴¹ *IBID.*, Apéndice, Doc. IV, n. 1.

²⁴² *IBID.*, 102.

dirigían a captar vocaciones religiosas”; “Nota 61: Ya San Ignacio alega esta propaganda de mala ley que hacían los que habían sido cobardes en la elección y dice que «en dar las elecciones sería rarísimo... porque acaece cuando salen de los ejercicios y no han hecho todo el provecho que se esperaba, ser tentados y decir y publicar que nosotros les queríamos hacer pobres, moviéndoles a pobreza y religión»²⁴³. El cardenal Cervini, en Trento, en 1546, insinúa que se propalaba esta acusación²⁴⁴. La misma acusación se repite en París en 1549²⁴⁵ y en Perusa en 1553²⁴⁶. En 1549 el beato Ávila indica al P. Villanueva haber oído la misma acusación”²⁴⁷.

¿De dónde proceden entonces las acusaciones?, ¿qué es lo que se hizo mal?

Iparraguirre ofrece esta explicación:

“Esto no quiere decir que no hubiera imprudencias en algunos directores. Entre tantos, es difícil no dar con algún inexperto o con algún celante poco iluminado que violara el santuario interior de su dirigido. A algunos de estos parece referirse el cardenal Marcelo Cervini, gran apreciador de San Ignacio y de su obra, al aconsejar paternalmente al P. Laínez «que no apretaran tanto en las elecciones» (ES. I, 18). Y de aquí pudieron nacer aquellas apreciaciones menos benévolas que asomaron en París, en Alcalá y en Perusa sobre la caza de vocaciones y que recordamos anteriormente. Pero los tales se apartaban al obrar así de la mente ignaciana y de toda la sana tradición primitiva. Más frecuente debió de ser el otro defecto de admitir a elecciones a gente poco dispuesta para hacerlas. Estos, no poseyendo la suficiente indiferencia, interpretaban cualquier palabra que les dijera el director sobre la vida de perfección, como un tentativo de arrastrarles a ese extremo tan temido por ellos. Por eso precisamente insistía tanto San Ignacio que se admitiera a elegir en ejercicios a muy pocos y estos muy escogidos”²⁴⁸.

Pero este texto suscita otra dificultad: Si “la mente ignaciana y de toda la sana tradición primitiva” era la indiferencia del director de Ejercicios en el proceso de elección de los ejercitantes, ¿cómo debemos interpretar entonces lo que la *Autobiografía* dice textualmente?

“En este tiempo conversaba (se refiere a san Ignacio) con Mro. Pedro Fabro

²⁴³ *Epp.* XII, 677.

²⁴⁴ *MSal* I, 18.

²⁴⁵ *Epp Mixtæ* II, 257.

²⁴⁶ Cf. *Chron.* III, 48.

²⁴⁷ Cf. *Chron.* I, 433.

²⁴⁸ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 197.

con Mro. Francisco Javier, los cuales después *ganó* para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios”²⁴⁹.

Parecería contradictoria esta expresión con lo que hemos defendido anteriormente, porque da a entender que el mismísimo Ignacio (no se refiere aquí a un inexperto director de Ejercicios), en el contexto de los Ejercicios (donde no debe empujarse a nadie a tomar una elección concreta), conquistó el corazón de Fabro y Javier. Sin embargo, creo que este interesante número –aunque requiere una aclaración– confirma y sintetiza cuanto venimos afirmando:

La aclaración necesaria es que, tanto Javier como Fabro, antes de hacer los Ejercicios, ya tenían decidido entrar en la Compañía de Jesús: Fabro lo afirma al referir su vida²⁵⁰, y Javier había hecho los votos con anterioridad en Montmartre, junto a los demás compañeros²⁵¹. Es, como se ve, una aclaración cronológica que relativiza el peso que tuvieron los Ejercicios en la orientación que ya habían dado Fabro y Javier a su vida.

En conclusión, podemos afirmar lo siguiente:

- San Ignacio buscó compañeros (hay una verdadera pastoral vocacional);
- entendía que los Ejercicios sirven para clarificar la vocación personal de cada ejercitante (los Ejercicios ayudan en la elección de estado);
- no invitó a Ejercicios para convertir a los ejercitantes en jesuitas, sino para “ganarles para el servicio de Dios”, expresión que no debe ser identificada con el ingreso en la Compañía;
- el protagonismo en la llamada vocacional lo tienen Dios y la libertad del ejercitante.

²⁴⁹ *Au.* 82.

²⁵⁰ *MFab*, Appendix 9, 859: “13. Al fin destes quatro años ó acerca dellos, acaesció lo que se sigue, es á saber: que hallándome ya muy fuerte en solo Dios N. S. Sobre los propósitos que ya auía tomado, y perseverando en ellos más de dos años, es á saber: de querer seguir al dicho Ignigo en vida pobre (...) en esto medio me partí para hazer una visitación á mis parientes, donde estuue unos sete meses (...) En el año 1534, que era en los 28 años, yo, voluiendo á París para acabar el estudio de theología, tomé los exercicios y me ordené de todas órdenes (...)”.

²⁵¹ Cf. *Memoriale Fabri*, FNI, 36.

Fabro, Javier, y otros muchos, fueron ganados interiormente para “el servicio de Dios” en Ejercicios. Purificados de sus culpas, encendidos en el amor divino, instruidos interiormente, y habiendo confirmado la elección que tenían previamente tomada, pudieron en adelante prestar al Señor un servicio más pleno, más auténtico y mejor.

De esta forma se armonizan varias afirmaciones que podía parecer que entraban en colisión: búsqueda de compañeros, Ejercicios como ayuda para la elección de estado, rectitud de intención del que da los Ejercicios, y pleno respeto a la acción divina y la libertad del sujeto. Como hemos visto, no hay contradicción entre estas tres afirmaciones, sino que en san Ignacio se concilian convenientemente.

c.2. LOS DIRECTORIOS HASTA 1599

¿Qué son los Directorios?

Los primeros años de su existencia, la Compañía de Jesús no vio necesidad de escribir Directorios: aún vivía san Ignacio, comenzaban a dar Ejercicios aquellos primeros padres que los habían recibido de él, y no era necesario recordar ese estilo y espíritu con que los impartía el santo de Loyola porque impregnaba la casa como un cierto aire de familia.

La necesidad se fue viendo después²⁵², a finales del siglo XVI, cuando la expansión geográfica de los jesuitas fue en aumento, y comenzó a ser preciso ayudar a que no se perdiera, por la multiplicidad de tandas, esa cierta unidad del método ignaciano. Para esto se escribieron los Directorios, que son “normas prácticas de acción, no análisis de contenidos”²⁵³.

²⁵² Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. II, 415–464.

²⁵³ M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 18.

Refiriéndose a los Ejercicios, san Ignacio decía que “de los que conocía de la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón²⁵⁴, y después ponía a Francisco de Villanueva y a Jerónimo Doménech. Decía también que Estrada daba bien los de la primera semana”²⁵⁵, de lo cual podemos deducir que para el santo no servía cualquier manera de impartirlos y que –entre todos los que los daban– él tenía claro cuáles le parecían mejores. El objetivo de los Directorios fue, por tanto, garantizar que todos los Ejercicios que se impartían pudieran ser homologables al estilo original de san Ignacio.

Los Directorios ofrecen instrucciones precisas sobre cómo poner en práctica el método de Ejercicios. Aunque sus criterios son esencialmente homogéneos (como pone de manifiesto Lop²⁵⁶ en su estudio) en su estilo ofrecen algunas diferencias:

- Por ejemplo, con respecto a la fidelidad que debe guardarse a la literalidad del texto de *Ejercicios*, unos prefieren atenerse más a la letra (Miró es el paradigma, también Ripalda); y otros ven deseable una libertad mayor del que da los Ejercicios por acomodar el texto al ejercitante (Fabio de Fabi, Ceccotti, Gagliardi y –sobre todo– Blondo).
- También en lo que se refiere a la profundidad de los Directorios, unos son muy sólidos porque buscan fundamento teológico a las observaciones que realizan (fundamentalmente, Nadal, Polanco y Gil González Dávila), mientras que otros se limitan a prescribir normas útiles.

Historia de los Directorios

El P. Miguel Lop ha realizado una tarea formidable al recoger todos estos Directorios, traducirlos al español (única lengua moderna a la que están traducidos

²⁵⁴ Cf. M. SCADUTO, *Salmerón, Alfonso*, en *DHCJ*, vol. IV, 3474–3476; M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Alfonso Salmerón, SJ (1515–1585), una biografía epistolar* (M–ST), Madrid 2015.

²⁵⁵ *Mem* 226, *FNI*, 658. Cf. A. ALBURQUERQUE (ed.), *En el corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del beato Pedro Fabro, S.J.* (M–ST), Bilbao–Santander 2000, 16.

²⁵⁶ Cf. M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 453–678.

en su totalidad²⁵⁷), y publicarlos en 1964 en la Editorial Balmes y, más recientemente, en una segunda edición publicada en la Editorial Mensajero – Sal Terrae. Por su parte, Sampaio explica cómo fue el proceso de su elaboración²⁵⁸ y Catto ofrece un elenco y explicación de ellos²⁵⁹.

Los primeros Directorios son los de san Ignacio: según sostiene Lop, que se funda en la autoridad de Cámara, el término “Directorio” así como el concepto que expresa tienen su origen en el propio san Ignacio²⁶⁰. Como vimos en el apartado 1.a. pueden considerarse las Anotaciones, junto con las Reglas y Adiciones, un bosquejo de Directorio salido de la mano de san Ignacio. A esto hay que añadir los siguientes Directorios (en adelante “D”)²⁶¹:

- D1: Directorio autógrafo de san Ignacio escrito en castellano: breves notas que recuerdan las instrucciones que oralmente comunicaba san Ignacio a los directores de Ejercicios, en particular sobre el proceso de elección.
- D2: respuesta de san Ignacio a cinco preguntas que le hizo Polanco sobre el modo de dar los Ejercicios.
- D3: escrito por san Ignacio, y glosado por Nadal y Polanco, ofrece consejos diversos, como un esquema de Directorio incompleto.
- D4 (conocido coloquialmente como “Directorio del P. Vitoria”): en el año 1555 el P. Vitoria dio Ejercicios a un joven candidato a la Compañía, Lorenzo Maggio. Con este motivo solicitó a san Ignacio su consejo y fue poniendo por escrito sus recomendaciones, que después redactó de una manera ordenada y sistemática. Quizá los consejos que le ofreció san Ignacio para aquel ejercitante no tengan valor universal, pero en todo caso siguen siendo recomendaciones útiles por provenir de san Ignacio. Por esta razón siempre se ha valorado este Directorio, del cual se transcribieron íntegros algunos párrafos al Directorio Oficial.

²⁵⁷ Cf. IBID., 18.

²⁵⁸ Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Los tiempos de elección...*, 33–51.

²⁵⁹ Cf. M. CATTO, *I' Directoria' degli Esercizi spirituali da sant' Ignazio a Scaramelli*, en G. FILORAMO (ed.), *Storia della direzione spirituale. "L'età moderna"*, vol. 3 (Morcelliana), Brescia 2008, 331–351.

²⁶⁰ Cf. M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 15.

²⁶¹ Seguimos en este punto la denominación y numeración que hace Lop siguiendo a MHSI.

- D5: incluye algunos párrafos extractados de las Cartas de san Ignacio a Leerno, Pelletier, Loarte, Helmi, Androzzi, a los Padres de Portugal, etc., en las cuales –bien directamente, o bien a través del P. Polanco– les aconsejaba cómo dar los Ejercicios.
- D6: el *Memorial* de Câmara, al cual hemos aludido anteriormente, recoge recuerdos de san Ignacio tomados por este padre portugués. En este Directorio se han seleccionado aquellos párrafos que hacen referencia al modo en el que deben darse los Ejercicios.

Después de estos Directorios vienen los de los primeros padres que dieron Ejercicios:

- D7 (Jerónimo Nadal): Nadal no escribió propiamente un Directorio pero en sus Pláticas e Instrucciones fue comunicando temas relativos al modo en el que deben darse los Ejercicios, a su utilidad, etc. Han sido recogidas en D7.
- D8 (Pedro Canisio): breve esquema de recomendaciones sobre Ejercicios.
- D9 (Directorio de la Vida Mixta, escrito por Laínez o Polanco): en el contexto de un sólido *Tratado sobre la vida mixta* escrito poco después de la muerte de san Ignacio, el autor escribe sobre Ejercicios.
- D10 (Anotaciones de Pereira): el escrito de este discípulo de Villanueva es interesante, y sirvió junto a otros para elaborar el Directorio Oficial, aunque comienza una tendencia de interpretación libre del texto ignaciano.
- D11 (Ruiz): anotaciones que Alfonso Ruiz comunicó a Fabio de Fabi para impartir bien los Ejercicios en el Noviciado romano de san Andrés del Quirinal.
- D12 (Anónimo): se atribuye –aunque sin certeza– al P. Nadal²⁶². En todo caso tiene importancia y fue utilizado por el P. Gil González en la elaboración de su Directorio.
- D13 y D14 (Jerónimo Doménech): anotaciones tomadas por Fabio de Fabi y otro jesuita de los Ejercicios del P. Doménech en el Colegio Romano del año 1569, así como instrucciones sobre las adiciones.

²⁶² Cf. IBID, 81.

- A Diego Miró, valenciano, se atribuyen D15, D22 y D23. El primero es apenas un esquema. Miró fue el secretario del P. General Mercuriano²⁶³, como Polanco lo había sido de Ignacio. Se advierte en su estilo un deseo por mantener viva la tradición ignaciana recibida, y que da mucha importancia a los pequeños detalles. En algunos asuntos como la elección, copia a Polanco. Su D22 y D23 son las dos redacciones que hizo de su Directorio, que se divulgaron mucho, especialmente el primero. Es de lamentar que no supiera asimilar de Polanco “la profundidad teológica, el tacto psicológico y la flexibilidad práctica que tanto valor dan al escrito de Polanco”²⁶⁴.
- D16, de Antonio Valentino, escrito entre 1575 y 1579, sobre el modo como daba él los Ejercicios.
- D17 (de Hoffeo): esfuerzo notable de un jesuita alemán, que tuvo poca relevancia posterior.

A continuación, y tras los intentos de elaborar un Directorio Oficial que se pusieron de manifiesto sin éxito en la 1.^a, 2.^a y 3.^a Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús (años 1558, 1565 y 1573, respectivamente), el P. General Mercuriano asumió la responsabilidad de lograr este objetivo. En esta época se escriben:

- los dos Directorios de Mercuriano: D18 es un texto largo que se tuvo en cuenta para elaborar el Directorio Oficial, y D19 completa al anterior con unas notas que dictó al Maestro de novicios Fabio de Fabi;
- los Directorios que el propio P. General encargó a Miró (ya citados) y a Polanco (D20). Este último Directorio es muy significativo, por su trascendencia en la elaboración del Oficial, así como por su precisión y hondura²⁶⁵. Gil González, aunque difiere de Polanco en algunas cuestiones, lo alaba en D31.

²⁶³ Cf. M. FOIS, *Mercuriano, Everardo*, en *DHCJ*, vol. II, 1611–1614; T. M. McCOOG (ed.), *Mercuriano, la cultura jesuítica (1573–1580)* (M–ST), Bilbao 2017.

²⁶⁴ M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 185.

²⁶⁵ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *Los Directorios de J. A. de Polanco...*, 177–246.

También en esta época se escriben otros Directorios particulares, como:

- El del converso noruego Lorenzo Nicolai (D21), con breves preguntas y respuestas.
- Los de Fabio de Fabi (D24 y D25): D24 son observaciones y distribución del contenido, tomando como base D22 de Miró. D25 se parece, y es un texto en el que se interpreta con flexibilidad el texto de *Ejercicios*, con más interés por el fondo que por las formas.
- Anónimos: D26, que –sirviéndose de Miró– ofrece una síntesis que insiste en el afecto; D27, brevísimas notas de los frutos de *Ejercicios*; D30, conocido a través de Jerónimo Bencio, ofrece observaciones interesantes.
- El de Blondo (D28): con absoluta libertad de espíritu propone la adaptación plena de *Ejercicios* a tiempos y personas.
- Ripalda (D29): Lop lo incluye solo por el valor de que enumera anotaciones, adiciones y notas, pero reconoce que carece de valor como Directorio.
- Gil González Dávila²⁶⁶ (D31): considerado uno de los mejores Directorios, buena parte de este texto pasó al Directorio oficial²⁶⁷.
- Antonio Cordeses²⁶⁸ (D32): este autor, tan célebre por su sólida vida interior como por su falta de prudencia en la formación de los novicios²⁶⁹, en su Directorio pretende justificar la oración afectiva que enseñaba, tomando como fundamento el Directorio de Polanco pero modificándolo a su estilo.

Muchos de estos Directorios fueron enviados al P. General, que con ellos fue preparando el Directorio oficial:

- D33 recoge el contenido de varios de los anteriores (Vitoria, Polanco, Miró, Gil González) y constituye la estructura que tendrá la versión definitiva.
- D34, a modo de borrador, se envió en 1591 a todas las provincias “ad experimentum”, para que se utilizara y, con los resultados, se revisara

²⁶⁶ Cf. M. RUIZ JURADO, *González Dávila, Gil*, en *DHCJ*, vol. II, 1783–1784.

²⁶⁷ Cf. M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 260.

²⁶⁸ Cf. M. RUIZ JURADO, *Cordesés, Antonio*, en *DHCJ*, vol. II, 952–953; I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 106–109; 504–531.

²⁶⁹ Cf. B. BRAVO, *Últimas consideraciones en torno al “Itinerario” de Cordeses*: Man 31 (1959) 351–352.

posteriormente.

- Con las respuestas de los consultados (D35 – D41), en 1593 se formó una Comisión presidida por Gil González que valoró los escritos anteriores en un dictamen (D42).

Finalmente en octubre de 1599 se publicó un Directorio Oficial (D43), que Lop define así:

“Obra monumental. El más completo y perfecto de todos los Directorios. En líneas generales sigue fielmente el pensamiento ignaciano, aunque haya que lamentar algunas lagunas y hasta contradicciones, efecto de no haber depurado bien las fuentes originales de tendencias antagónicas. Su publicación señala prácticamente el fin de esta clase de escritos. Está en vigor todavía en nuestros tiempos, a pesar de no tratar los problemas que presentan las tandas de Ejercicios actuales”²⁷⁰.

El Directorio oficial habría de servir para todas las casas de la Compañía por las naciones donde estaba ya extendida. Con posterioridad a esta fecha solo aparecieron alguno más, como las instrucciones y el Comentario de Achille Gagliardi (D44, D45, D46), a quien estudiaremos en el capítulo 3; y los de Juan Ceccotti (D47 y D48), Director Espiritual en el Colegio Romano, que sigue a Gagliardi en su orientación general.

Monumenta Ignatiana publicó en 1919 todos los Directorios que se conservaban, y que presentó divididos en tres series:

- Los Directorios llamados *Ignacianos*, porque tienen a san Ignacio como autor o como supervisor.
- Los once Directorios llamados *antiguos*, compuestos después de la Primera Congregación General bajo el generalato de Borja, Mercuriano y Aquaviva, es decir, antes de 1581.
- Y, finalmente, los dos Directorios posteriores a esa fecha: el D34 que se

²⁷⁰ M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 318.

compuso para enviar a todas las provincias por mandato de Aquaviva²⁷¹, para solicitar observaciones al respecto, y el D43 que –tras varias comisiones de estudio en la 5.^a Congregación General de 1593– se propuso como Directorio oficial en el año 1599.

C.3. CRITERIO DE LOS DIRECTORIOS SOBRE LA APLICACIÓN DE LA ANOTACIÓN 15.^a

Nos centramos, a continuación, en la lectura que hicieron los Directorios sobre la Anotación 15.^a: cómo la entienden, qué disposiciones ordenan, y en qué medida esto fue una respuesta a los errores que se podían estar cometiendo con anterioridad.

La Anotación 15.^a es tratada en varios Directorios porque hace referencia al proceso de elección, que es un momento capital en Ejercicios, que requiere de gran prudencia para acertar.

Los Directorios ofrecen una interpretación convergente de los criterios expresados en la Anotación 15.^a. Luis González e Ignacio Iparraguirre, en su excelente Comentario al libro de los *Ejercicios*²⁷², repasan de manera breve pero enjundiosa la perspectiva general de los Directorios con respecto al proceso de elección.

Aunque los Directorios empleen argumentos y palabras distintas, de su lectura podemos extraer principalmente estos criterios con respecto a la tarea del ejercitador en el momento de la elección²⁷³:

²⁷¹ Cf. M. FOIS, *Aquaviva, Claudio*, en *DHCJ*, vol. II, 1614–1621; Cf. J. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús* (Sal Terrae), Santander 1955, 161–197.

²⁷² Cf. L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *Ejercicios Espirituales. Comentario pastoral* (BAC), Madrid 1965, 309–315.

²⁷³ Entre paréntesis, los números de cada Directorio según el orden establecido por Lop en la obra citada.

1. Los Directorios reconocen la *importancia y dificultad* de la elección: González Dávila lo afirma sin ambigüedad: “Es tiempo de parto”²⁷⁴. También el Directorio oficial –tomando palabras de González Dávila– lo explica con mayor detalle:

“No hay momento más difícil en todos los ejercicios o que requiera más destreza y discreción espiritual que la elección, porque este tiempo está expuesto a diversos movimientos del alma y muchas veces aun a errores, ya que el hombre no solo es vencido por el mal, sino también es engañado, la mayor parte de las veces, por la apariencia de lo recto y de lo bueno”²⁷⁵.

2. Es preciso respetar plenamente la *libertad* del ejercitante²⁷⁶. Para ello, es preferible proponer el proceso de elección solo a quien la desea o de buena gana quiere hacerla²⁷⁷; que los ejercitantes no reciban visitas que puedan condicionarles en su decisión²⁷⁸; que ni siquiera hablen entre ellos los que hacen elección²⁷⁹; pues, como dice el Directorio Oficial, “la vocación tiene que ser libre y venir de Dios”²⁸⁰.
3. Es Dios quien toma la *iniciativa*. El ejercitador no debe adelantarse, sino ir detrás, ayudando a eliminar los impedimentos que encuentra el ejercitante²⁸¹; Gil González lo expresa diciendo que es necesario “cooperar a la moción divina, ir tras ella y disponer para ella”²⁸²; es preciso confiar en el Señor que es quien llama, como sostiene Polanco:

“(…) abandone a él (a Dios) todo el negocio de llamar al que elige a este o aquel estado, en el que solo él puede mantenerle y perfeccionarle”²⁸³.

²⁷⁴ D31 (100).

²⁷⁵ D33–34–43 (162).

²⁷⁶ Cf. D4 (8), D17 (35), D20 (75.84), D21 (10), D22–23 (83), D31 (115–116), D33–34–43 (174), D46 (48–52), D47 (24).

²⁷⁷ Cf. D22–23 (77).

²⁷⁸ Cf. D7 (21).

²⁷⁹ Cf. D17 (31).

²⁸⁰ D33–34–43 (43).

²⁸¹ Cf. D33–34–43 (174), D46 (47), D47 (20).

²⁸² D31 (115).

²⁸³ D20 (84).

4. El que da los Ejercicios *no debe persuadir* ni mover la voluntad del ejercitante en un sentido ni en otro²⁸⁴; “no intente con celo indiscreto persuadirle de algo”²⁸⁵, dice el Directorio Oficial. Lo contrario sería “meter la hoz en la mies de Dios N. S. que a la hora se quiere haber con su ánima a su beneplácito”, escribe Vitoria²⁸⁶; y tendría consecuencias negativas²⁸⁷, pues –como sostiene Gil González– “por codicia de lo menor, perdemos lo mayor y lo que estaba ya ganado”²⁸⁸. Ceccotti lo expresa también con belleza:

“En primer lugar, aunque debe estar tan entusiasmado y ha de tomar el negocio con tan grande ánimo que desee para el que ejercita los mayores bienes y con todo fervor y asiduidad se los pida al Señor en sus oraciones, con todo en la práctica ha de moderarse y, con la regla de una santa prudencia, ha de templar el fervor de su alma, no sea que queriendo hacerlo todo por sus propias fuerzas, no consiga nada”²⁸⁹.

5. Esto exige *indiferencia* del que da los Ejercicios²⁹⁰. Así lo entiende Gil González y, siguiéndole, el Directorio oficial: “De donde se colige que el que da los Ejercicios debe también de estar a su modo indiferente para hacer fielmente lo que le han fiado; solo ha de mirar a lo que Dios quiere y no poner nada de su propio espíritu”²⁹¹. El Directorio oficial lo explicita al afirmar:

“Su voluntad no tienda a otra cosa que a que el santísimo beneplácito de Dios se cumpla plena y perfectamente en aquella alma”²⁹².

6. La actitud de indiferencia del director es medio necesario para que “el mismo Criador y Señor *se comuniquen* a la su ánima devota”²⁹³. Cordeses indica: “guárdese el que da los Ejercicios de inclinarlo más a una parte que a otra porque no es su oficio ése (...) y deje a Dios todo el negocio de la vocación, el

²⁸⁴ Cf. D4 (8-9), D20 (84), D21 (10), D22, 23 (83), D31 (115-116), D32 (127), D33-34-43 (174), D46 (49-53), D47 (20-25).

²⁸⁵ D33-34-43 (48).

²⁸⁶ D4 (8).

²⁸⁷ Cf. D4 (9).

²⁸⁸ D31 (105).

²⁸⁹ D47 (20).

²⁹⁰ Cf. D47 (20), D47 (20).

²⁹¹ D31 (117), D33-34-43 (175).

²⁹² Cf. D33-34-43 (48).

²⁹³ Cf. D4 (8-9), D20 (84), D31 (115), D33-34-43 (48.174), D46 (48.53), D47 (20.24).

cual solo lo puede conservar y perfeccionar en ella”²⁹⁴. Ceccotti es aún más claro:

“Gravemente yerran los que quieren obligar a todos los demás a que sigan el camino que a ellos les ha ido bien o a que abracen la vida que a ellos les agrada, midiendo a todos con la misma medida, y como pretendiendo fijarle al mismo Dios cómo ha de proceder con cada uno siendo así que las más de las veces no es conforme con la voluntad de Dios ni el hombre puede alcanzarlo”²⁹⁵.

7. No solo no se debe empujar en una dirección u otra: es preciso que ni siquiera dé esa *impresión*²⁹⁶; “no parezca que se le quiere persuadir algo”²⁹⁷, afirma Ruiz; o, como entendió Vitoria:

“No tratar cosa en que haya sospecha que le quiere incitar a la Compañía, porque es contra la regla de los Ejercicios y puridad del estilo de la Compañía”²⁹⁸.

Aunque estas siete afirmaciones sirven de síntesis de las aportaciones de los Directorios para la aplicación de la Anotación 15.^a, no hay que pensar que los Directorios fueran idénticos. Más bien puede afirmarse que se aprecian en ellos diferencias de matiz, y que estas diferencias se fueron suavizando con el tiempo, a lo cual contribuyó la elaboración del Directorio oficial, que fue desde 1599 la norma única y universal. Como prueba de que antes del Directorio oficial eran más heterogéneas las explicaciones, traemos aquí dos párrafos del Directorio llamado del P. Nicolai (D21), escrito originalmente en latín. Lop alaba este Directorio, del que dice que “forma un Directorio magnífico por lo concreto y claro tanto de las preguntas como de las mismas respuestas”²⁹⁹. Pues bien, al hablar de la elección, afirma el P. Nicolai:

²⁹⁴ D32 (127).

²⁹⁵ D47 (25).

²⁹⁶ D21 (10), D22–23 (77).

²⁹⁷ D11 (14).

²⁹⁸ D4 (8).

²⁹⁹ M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 174.

“10. Sin embargo, vi que había manera de que el que da Ejercicios pudiera por medio de una exposición sobre los varios institutos, y cierta indirecta insinuación, cooperar con la gracia de Dios, *para que deseen la religión*. Pero esta nadie puede mostrarla y las más de las veces es peligroso intentarlo, pues por lo general de este modo se enajenan más, o si eligen, más se dejan llevar por lo humano, que por la gracia de la vocación.

11. Pero si hubiese recibido de Dios este don, creo debería observar esto: Primero, que permaneciera siempre esto propuesto, *no empujar sino hacia donde Dios llamase*. Después atendería, durante todo el tiempo de Ejercicios, a los indicios de vocación. Hechos estos Ejercicios y el coloquio, intentaría conocer más claramente el don de la vocación, y ello por cierto más claramente acerca del fin de la vocación; pues primero casi siempre empiezan a afectarse por el fin de determinado estado, después por los medios. Logrado esto, proseguiría adelante con cautela”³⁰⁰.

Nuestro subrayado resalta dos afirmaciones sorprendentes: en el número 10 admite la posibilidad –aunque lo considera peligroso– de proponer abiertamente la vocación consagrada explicando varios institutos con indirecta insinuación “para que deseen la religión”. Lo justifica con una motivación muy positiva (“cooperar con la gracia de Dios”), pero es de dudosa prudencia pretender conscientemente suscitar el deseo de la vida religiosa en Ejercicios y, en todo caso, parece en directa contradicción con la Anotación 15.^a. Adicionalmente, en el número 11 de este Directorio, aconseja “no empujar sino hacia donde Dios llamase”. También esta afirmación es relevante: mientras que la Anotación 15.^a aconsejaba no empujar en ninguna dirección, sino mantenerse en un equilibrio prudente, lo que aquí se sostiene es que empujar es bueno, cuando se empuja en la misma dirección hacia la que Dios llama. Podríamos preguntarnos: ¿sabe de veras el director de Ejercicios hacia dónde llama Dios?, ¿la parcialidad del director ayudará a que el ejercitante haga su elección con plena libertad? Sin negar el valor que el presente Directorio pueda tener en otras cuestiones, cabe destacar que ninguna de las dos afirmaciones a las que hemos aludido fueron recogidas por el Directorio oficial, que probablemente prefirió asumir el criterio ignaciano expresado en la Anotación 15.^a y que fue mejor comprendido por otros Directorios como el de Vitoria, Gil González Dávila, Miró o Polanco.

³⁰⁰ D21 (10.11). El subrayado es nuestro.

Volvemos al conjunto de los Directorios para enumerar las tres razones principales que ofrecen la mayoría de ellos para pedir la no intervención del director, que son las siguientes:

- a. Respetar la primacía divina: El director es instrumento en las manos de Dios. Todo atentado contra la libertad del alma es una injerencia inapropiada en lo que es exclusivo de Dios. El director debe esforzarse en que “Dios solo trate con su criatura, sin intervención de tercero”³⁰¹.
- b. Seguridad del ejercitante: en un asunto tan relevante para su vida es necesario no proceder “sobre persuasión o inducción humana, sino en voluntad de Dios”³⁰². El alma convencida de la llamada particular de Dios dispone de más fuerza para superar tentaciones y dudas. San Ignacio sostiene que, de lo contrario, “siempre quedaría abierta la puerta al demonio para traer la duda”³⁰³. Gil González añade: “Y en las tentaciones y dificultades que han de suceder en tal estado, poco alivio se halla en el amigo que nos trajo a él, si no se mira el cielo y se acuerda el alma: Dios es quien aquí me trajo, ése me tiene y me tendrá de su mano”³⁰⁴. Miró afirma: “Lo hecho a la fuerza no perdura (...), abracen lo que hayan juzgado mejor en el Señor, lo cual contribuye mucho a su paz y constancia, y no se podrán quejar luego”³⁰⁵.
- c. Razón adicional: El Directorio oficial añade un motivo adicional de carácter psicológico. Ante la sospecha de estar siendo privado de su libertad (que es uno de los valores más estimados por cada sujeto), es común replegarse interiormente sobre uno mismo, y cerrarse a la voz de Dios y a toda argumentación. Por tanto, aun cuando nuestro deseo fuera que muchos escuchen la voz de Dios y decidan consagrarse a Él, es preferible que cada ejercitante sea libre y que capte que en Ejercicios se

³⁰¹ D33-34-43 (174).

³⁰² D31 (116).

³⁰³ D4 (8).

³⁰⁴ D31 (116), D33-34-43 (174).

³⁰⁵ D22-23 (83).

respetar por completo su libertad³⁰⁶.

Aunque en el trabajo de Lop y en nuestro estudio hemos procurado atender a todos los Directorios, sin embargo se advierte que hemos ofrecido más citas de unos que de otros, y esto es porque unos Directorios tratan con profundidad la Anotación 15.^a con normas y perspectivas interesantes, mientras que otros apenas tratan esta cuestión.

Me permito subrayar los Directorios más notables que hemos aludido por ser los que afrontan la cuestión de la Anotación 15.^a del modo más exhaustivo: Vitoria (dictado por san Ignacio), Diego Miró, Gil González Dávila, Polanco y el Directorio Oficial. Omito en esta enumeración a Gagliardi y Ceccotti porque –como tendremos ocasión de explicar– sus escritos pueden considerarse más propiamente comentarios a *Ejercicios* que Directorios. Lop justifica su inclusión en su obra recopilatoria³⁰⁷ por su valor teológico.

Como conclusión, podemos afirmar que –en líneas generales– los Directorios asumieron el criterio de la Anotación 15.^a. Las interpretaciones libres que pudieron desviarse del criterio inicial de san Ignacio se fueron corrigiendo y armonizando hasta llegar al Directorio oficial, que es sumamente fiel al texto ignaciano y recoge las expresiones y argumentos más valiosos de los Directorios anteriores. Es muy edificante la alta consideración de la vida religiosa que tienen los autores señalados, y al mismo tiempo el respeto absoluto que muestran hacia Dios, que es quien llama, y hacia el ejercitante, que es quien debe responder.

El P. Gil González Dávila (1532–1596), a quien ya hemos citado por su importante Directorio, es uno de los autores que con más claridad concilia estos dos polos: “deseo de vocaciones” y “humildad para no inmiscuirse en la llamada de Dios”. Este autor, uno de los superiores más importantes que tuvo la Compañía en el siglo XVI, es reconocido como uno de los mejores conocedores de los *Ejercicios* y de la

³⁰⁶ D33–34–43 (43).

³⁰⁷ Sobre los motivos de Lop, cf. M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 17–18.

espiritualidad ignaciana en su tiempo. Fue Asistente del P. Mercuriano (1573–1581), Provincial (1585–1588), y nos dejó unas preciosas *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía*, inéditas hasta hace algunas décadas. En una de ellas sintetiza de una forma muy hermosa cuanto hemos afirmado en este capítulo:

“(…) como lo dice nuestro Padre en la regla 15 del principio de los Ejercicios: el Criador y la criatura, dice él, se las hayan a solas. Esta es la gracia de vocación y pertenece a la Divina Providencia el ordenar en ella; y *no es cosa para entrarse sin ser llamado*”³⁰⁸.

Llegamos así al final del primer capítulo, que hemos dedicado por completo a la Anotación 15.^a de los Ejercicios: en primer lugar, hemos tratado de comprender las Anotaciones (importancia, contenido, orden interno, origen y autoría, y lugar en los Ejercicios); posteriormente, nos hemos centrado en el contenido de la Anotación 15.^a (su lugar en el conjunto de las Anotaciones, el espacio que ocupa la elección de estado, los antiguos códigos y sus sucesivas redacciones, etc.); y, por último, hemos visto cómo fue la “recepción” del texto de esta Anotación en los primeros años de la Compañía de Jesús, es decir, qué lectura hicieron los primeros jesuitas de la Anotación 15.^a –cómo se aplicó en la práctica–, así como el valor que tuvieron los Directorios, y la fijación de criterios comunes –sobre la tarea del que da los Ejercicios– que realizaron los Directorios.

Hasta el presente, hemos fijado nuestra atención, primordialmente, en el texto ignaciano y su aplicación en la primitiva Compañía de Jesús. Pero el contexto en el que siempre se ha desenvuelto la misión apostólica de los jesuitas es muy amplio, y por eso la experiencia de los Ejercicios llegó pronto a personas de múltiples culturas y clases sociales. En el próximo capítulo veremos cómo fueron acogidos los Ejercicios tras su publicación, y en particular la novedad que supuso la Anotación 15.^a.

³⁰⁸ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús* (Juan Flors), Barcelona 1964, 752. El subrayado es nuestro.

2. PROBLEMÁTICA TEOLÓGICO-ESPIRITUAL ACERCA DE LA ANOTACIÓN 15.^a

a. Controversia histórica en torno a la Anotación 15.^a en el siglo XVI

El libro de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola ha suscitado reacciones muy diversas en el curso de la Historia. A mediados del siglo XX Francesco Saverio Calcagno, Rector de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1918-1922), recogía en su obra las alabanzas encendidas de los Papas hacia los *Ejercicios*; el testimonio agradecido de muchos santos (san Carlos Borromeo, san Francisco de Sales y santa Teresa de Jesús, por ejemplo); pero también las críticas más ácidas de sus detractores. Este autor advertía, concretamente, de cuatro acusaciones recurrentes que se vierten sobre la obra ignaciana:

- el reproche de que la ascética ignaciana es antropocéntrica;
- que promueve un cierto individualismo;
- que adolece de intelectualismo;
- y, por ende, que es antimística³⁰⁹.

³⁰⁹ Cf. F.J. CALCAGNO, *o.c.*, 28-66.

Comienzo de esta manera el capítulo para mostrar que el libro de los *Ejercicios* sigue suscitando opiniones encontradas. Pero, además, traigo el testimonio de Calcagno porque pone de relieve que los motivos de reproche al libro ignaciano han sido de lo más variopinto y, curiosamente, en el siglo XVI se acusaba a los *Ejercicios* con argumentos opuestos, afirmando –por ejemplo– que promovían una mística peligrosa, semejante a la de los alumbrados...

En este capítulo veremos la controversia histórica suscitada a propósito de los *Ejercicios*. No es propiamente nuestro propósito repasar la lista de acusaciones sufridas por san Ignacio a lo largo de su vida³¹⁰, ni tan siquiera exponer todas las críticas que se han hecho al libro de *Ejercicios*³¹¹, sino tan solo explorar cómo fueron acogidos los *Ejercicios* en el siglo XVI y –en particular– por qué la Anotación 15.^a fue objeto de sospecha para algunos autores.

Según Iparraguirre, los procesos abiertos contra la Compañía por el libro de san Ignacio obedecen a motivaciones distintas según los lugares³¹² donde se produjeron: en Alcalá preocupaba primordialmente el iluminismo, en Salamanca había una tendencia intelectualista que veía con sospecha todo resabio de misticismo, en París se topó Ignacio con personas resentidas, en Venecia brotaron más bien incomprendimientos y temores, y en Roma los problemas más graves se debieron al predicador agustino Agustín Piamontés, un luterano dolido por haber sido desenmascarado.

Dado que nuestra intención es estudiar la oposición que suscitó la Anotación 15.^a, nos centraremos en una doble refutación:

³¹⁰ Sin ánimo de ser exhaustivos, podríamos recordar la expulsión de Tierra Santa (cf. *Au.* 46); los 42 días de cárcel padecidos en Alcalá de Henares (cf. *Au.* 62); la prisión en Salamanca (cf. *Au.* 67); los azotes recibidos en París a instancias del Dr. Gouvea (cf. P. RIBADENEYRA, *Vida de San Ignacio de Loyola*, en *Id.*, *Historias de la Contrarreforma* (BAC), Madrid 2009, 103–104); las acusaciones vertidas contra él en París por el Dr. Ortiz ante el inquisidor Mateo Ory (cf. *Au.* 81); las denuncias que sufrió en París ante el inquisidor Lievin (cf. *Au.* 86); el proceso de Venecia de 1537 (cf. P. RIBADENEYRA, *o.c.*, 112); el proceso de Roma concluido en 1539 (cf. *IBID.*, 130–134); el intento de asesinato de Miguel Landívar (cf. *FN II*, 332), etc.

³¹¹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 83–127.

³¹² Cf. *IBID.*, 83–85.

- En primer lugar, la impugnación teórica de dicha Anotación, que emprendieron –a instancias del arzobispo Juan Martínez Silicio, conocido como *cardenal Silíceo*– Melchor Cano y Tomás Pedroche, quienes identificaron dicha Anotación con la doctrina de los alumbrados.
- Y, en segundo término, la intervención del cardenal Cervini y las críticas recibidas en París y Perusa, donde se acusó a la Compañía de no cumplir en la práctica lo previsto en la Anotación 15.^a.
- Recordaremos, finalmente, los testimonios a favor de los *Ejercicios* en lo que a esta Anotación se refiere del Dr. Cuesta, el Dr. Bartolomé de Torres, el Dr. Ramírez de Vergara, la *Apología* de Nadal, y la defensa del Maestro Juan de Ávila³¹³.

La historia de la persecución sufrida por la Compañía en sus orígenes a cuenta de los *Ejercicios* está bien recogida por varios autores. Para este capítulo, seguiremos fundamentalmente a Polanco en su *Chronicon*³¹⁴, y más recientemente a Astrain³¹⁵ e Iparraguirre³¹⁶. La censura de Pedroche y los ataques de Melchor Cano no se conservan en su versión original, pero el escrito de Pedroche se ha conservado en la *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares*³¹⁷ y también puede consultarse en el Apéndice I del *Chronicon* de Polanco³¹⁸. Puede ayudarnos para este trabajo histórico comprender el ambiente en el que se desarrollaron los acontecimientos, y para ello nos serviremos de algunos artículos del P. Colunga³¹⁹ y del P. Nicolau³²⁰, en los que explican la situación de la reflexión teológica en la España del siglo XVI.

³¹³ Cf. Apologías de los Ejercicios en *MEx* ¹, 649–700.

³¹⁴ Cf. J.A. DE POLANCO, *Vita Ignatii Loiolæ et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon de J. A. de Polanco)*, 6 vol., Madrid 1894–1898.

³¹⁵ Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. I (Razón y Fe), Madrid 1912, 366–384.

³¹⁶ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 83–127.

³¹⁷ Cf. C. DE CASTRO, *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares* (inédita), l. IV, c. XV.

³¹⁸ Cf. *Chron.* III, 503–524.

³¹⁹ Cf. E. COLUNGA, *Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI: Ciencia tomista* 9 (1914) 209–221; 377–394; *IBID.*, 10 (1914) 223–242; *IBID.*, 11 (1915) 337–353; *IBID.*, 12 (1916) 5–21.

³²⁰ Cf. M. NICOLAU, *Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVI*, en AA.VV., *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI. Trabajos del II Congreso de Espiritualidad* (Juan Flors), Barcelona 1963, 341–395.

El P. Colunga describe la profunda división que existía en España en esta época entre un sector teológico más intelectualista y otro de carácter más místico. Los autores del primer grupo atribuían a los excesos del segundo grupo el nacimiento de grupos de alumbrados y herejes. Por esta razón, sospechaban de todo intento de renovación que no tuviera el fundamento de la doctrina sólida de la Sagrada Escritura y los Santos Padres, o que insistiera en una piedad individualista o mística. Más importante aún que la renovación de la Iglesia era, a juicio de estos autores intelectualistas, permanecer sin desviación en la seguridad doctrinal, y por eso se mostraban muy rígidos en tres aspectos en los que disentían con la corriente mística:

- No convenía tolerar que, por la imprenta, se siguieran difundiendo escritos espirituales novedosos, que la gente sencilla podría no entender o malinterpretar.
- No se debía facilitar la recepción frecuente de los sacramentos, que pensaban que conduce a una banalización de los mismos y a que no se reciban con las disposiciones interiores necesarias.
- Y no se debía fomentar la oración mental, sino la oración vocal y litúrgica, porque “al hablar una persona de la necesidad de consultar las cosas con Dios en la oración, ya pretendía guiarse por su espíritu privado y sustraerse de la autoridad de la Iglesia”³²¹.

Esta simple enumeración de las ideas primordiales para el “sector intelectualista español” explica la oposición que encontró especialmente en nuestra patria el libro de los *Ejercicios*. Mientras que en otros lugares de Europa se extendió el erasmismo o el luteranismo, fue un cierto intelectualismo teológico lo que “alcanzó en la Península fuerza dominadora”³²².

Y esto explica que, a pesar de que teólogos de tendencia más afectiva –que

³²¹ IBID., 214.

³²² I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 93.

están fuera de toda sospecha– aceptaron bien los *Ejercicios Espirituales* (Pedro de Soto, san Juan de Ávila, Luis de Granada, Luis Blosio y los Cartujos de Colonia), la obra ignaciana encontró graves problemas en España. El libro de los *Ejercicios*, en efecto, era una de esas obras novedosas que había que evitar que se difundieran, que además anima a la comunión frecuente³²³, y pretende introducir a los ejercitantes en la oración mental...

A.1. ACUSACIÓN DE ILUMINISMO: MELCHOR CANO, *SILÍCEO*, TOMÁS DE PEDROCHE

En los años que transcurren entre 1540 y 1547 se fueron ofreciendo los Ejercicios, sin particular oposición, por muchos lugares. Ciertamente, en algunos sitios se decía que había afirmaciones de *Ejercicios* más propias de alumbrados, y en Portugal, Bélgica y Trento se escucharon también algunas críticas³²⁴, pero paulatinamente se va extendiendo esta práctica sin especiales dificultades.

No podemos hablar de una oposición categórica contra el libro de *Ejercicios* hasta el año 1547. En esa fecha, en la ciudad de Toledo había dos doctores en Teología –Montalbán y Peralta– que sentían admiración por san Ignacio y los primeros compañeros, por el trato que habían mantenido con ellos en París, y fueron hablando bien de ellos en la ciudad. Otros seis sacerdotes toledanos se interesaron por hacer Ejercicios, y uno de ellos se adelantó como pionero en recibirlos en Alcalá. Volvió entusiasmado, ilusionó a sus compañeros, y alguien debió de alertar al arzobispo del riesgo que suponía esta nueva práctica oracional (“hacían los ejercicios esperando que viniese sobre ellos el Espíritu Santo como vino sobre los Apóstoles”³²⁵), y del efecto pernicioso que esto podría tener en su presbiterio diocesano. El cardenal *Silíceo* ordenó una investigación que terminó con la absolución de los sacerdotes, pero pronto se extendió a Alcalá el rumor de que en Toledo este libro había sido puesto bajo sospecha.

³²³ *Ej.* 354: “Alabar el confesar con sacerdote y el recibir del santísimo sacramento una vez en el año, y mucho más en cada mes, y mucho mejor de ocho en ocho días, con las condiciones requisitas y debidas”.

³²⁴ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 85.

³²⁵ *IBID.*, 86.

Iparraguirre afirma que, al comienzo de estas persecuciones, Araoz³²⁶ entendía que era preferible no hacer nada, dejar que el tiempo fuera aclarando los malentendidos, y que el fruto de los Ejercicios disiparía las reticencias de sus adversarios³²⁷. Por el contrario, Villanueva pensaba que la inacción no resolvería los problemas y que era preciso intervenir, y por eso se adelantó a hablar con el rector de la Universidad de Alcalá para ofrecer todas las explicaciones que considerara oportunas sobre los *Ejercicios*. Tres doctores examinaron el libro en Alcalá y quedaron satisfechos ponderando lo valioso del método ignaciano.

Avisó también Villanueva a san Francisco de Borja de las murmuraciones habidas en Toledo y Alcalá. Borja entendió que este problema podía surgir en otras ciudades, y por eso escribió a san Ignacio a fines de 1547 solicitándole que presentara al Santo Padre un Memorial para la aprobación solemne del libro de los *Ejercicios*. A su vez, Borja rogó al papa Paulo III que estudiara el asunto para dictar una sentencia que zanjara el asunto para siempre. El papa encargó el trabajo al cardenal Álvarez de Toledo, Egidio Foscarari (maestro del Sacro Palacio) y Felipe Archinto (vicario de Roma). A la vista del informe positivo, el papa firmó el breve *Pastoralis officii* el 31 de julio de 1548, con el cual quedaba aprobado el libro de los *Ejercicios*. De este modo, para satisfacción de san Ignacio y los jesuitas, lo que había comenzado siendo un problema delimitado a la Archidiócesis de Toledo, encontraba una solución para la Iglesia universal.

El documento del papa será muy relevante en los años sucesivos, y no solo por la autoridad que tiene el Romano Pontífice, sino también por los argumentos que emplea: alaba la práctica de los Ejercicios Espirituales, respalda la doctrina incluida en el libro como emanada de la Sagrada Escritura, y afirma que son “muy útiles y saludables para la edificación y provecho espiritual, aprobando y alabando todas y cada una de las cosas en ellos contenidas”³²⁸.

³²⁶ Cf. J. ESCALERA, *Araoz, Antonio de*, en *DHCJ*, vol. I, 215–216.

³²⁷ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 86.

³²⁸ R. GARCÍA VILLOSLADA, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Oña 1954, 134.

Pero, aunque este breve pontificio iba a resolver las tensiones en el futuro, cuando fuera conocido y aplicado, el descontento con los *Ejercicios* se había hecho ya tan fuerte en algunos lugares que para este año de 1548 los sufrimientos de los jesuitas no habían hecho más que comenzar.

Josep Giménez Melià explica que los dominicos enarbolaron la oposición a los *Ejercicios*: el primero fue Melchor Cano³²⁹ y, posteriormente, Domingo Báñez³³⁰. Por el prestigio que tenían, arrastraron a otros dominicos a mantener estas reservas contra el libro ignaciano y contra la Compañía de Jesús:

“Algunos religiosos de la Orden de Predicadores se sentían «guardianes de la fe». Entre ellos podemos citar los nombres de Alonso de Avendaño, Jaime Peredo, etc. Así, en una apología de los dominicos (*Apología Fratrum Prædicatorum in Provincia Hispaniæ sacræ Theologiæ Professorum adversus quasdam novas assertiones cujusdam Doctoris Ludovici Molinæ nuncupati theologi de Societate Iesu*), dirigida contra las doctrinas del jesuita Luis de Molina, se pueden leer, entre otras, las peregrinas afirmaciones de que los dominicos, fieles a santo Domingo, tienen el derecho no solo de ladrar, sino también de morder a quienes inventen novedades heréticas”³³¹.

Pues bien, uno de los más célebres dominicos de la época, Melchor Cano, escribe un opúsculo contra la Compañía de Jesús, en el cual ataca la Anotación 15.^a y afirma entre otras cosas:

“En los Ejercicios hay algunas cosas no tan sanas, porque después de tantas semanas prometen la gracia y ternura de corazón y sentimientos espirituales, que parece que obligan a Dios, y es un género de tentalla (...). Además tienen una cláusula no muy sana que dice que *Dado que fuera de los Ejercicios lícita y meritoriamente podemos mover a todas personas (...)*”³³².

³²⁹ Melchor Cano (1509–1560): religioso, teólogo dominico y obispo de Canarias. Participó en el Concilio de Trento y escribió varias obras teológicas de valor. Cf. P. MANDONNET, *Cano, Melchior*, en A. VACANT; E. MANGENOT; E. AMANN (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 12, (Letouzey et Ané), Paris 1932, 1537–1540.

³³⁰ Domingo Báñez (1528–1604): religioso, filósofo y teólogo dominico. Se hizo célebre por su trato con santa Teresa de Jesús, por sus *Comentarios a la Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino, y por la controversia que mantuvo sobre la gracia divina con el jesuita P. Luis de Molina. Cf. P. MANDONNET, *Báñez, Dominique*, en A. VACANT; E. MANGENOT; E. AMANN (ed.), *o.c.*, vol. 10, 140–145.

³³¹ F. SUÁREZ, *Los Ejercicios...*, 20.

³³² A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I, 369.

Cano se permitió difamar a la Compañía en privado y en público, y llegó a corregir de su propia mano los números que le parecían funestos de un ejemplar de *Ejercicios* y después envió este ejemplar al arzobispo para atizar más el fuego del descontento hacia el libro ignaciano... Historiadores de la talla de Astrain³³³ afirman que al dominico le ofuscó su animadversión a la Compañía de Jesús³³⁴. También Menéndez Pelayo reprocha la dureza indiscriminada de Melchor Cano con el *Catecismo* de Carranza, con san Juan de Ávila, Fray Luis de Granada, y con todo aquel que le parecía que pudiera oler a iluminismo:

“(…) no puede negarse que la aspereza natural de su condición, la extremosidad de su índole, y quizá algún oculto resentimiento de *intra clastra*, guiaban la pluma de Melchor Cano. Si no, ¿cómo hubiera afirmado que los libros de Fr. Luis (de Granada) contenían *doctrinas de alumbrados*, y otras *contrarias a la fe y religión católica*?”³³⁵.

Aunque no se conserva el ejemplar de *Ejercicios* glosado por Melchor Cano, en una carta de Gonzalo González a san Francisco de Borja, le refiere una conversación con el arzobispo de Sevilla, que había sido testigo de lo que se había anotado en los márgenes del libro:

“E hallado entre mis papeles vn librico de vuestros Exercicios, y no me acuerdo quién me lo dio; y no os deuia de querer bien; que hasta la bulla del papa que los aprueba adiciónó, y dice sobre ello: «Mira aprobaçio» (...) Sobre la 14 annotacion para el que da los exerçios dice: «Pestilentissima regula»”³³⁶.

Sin embargo, no hay que pensar que las diatribas de Melchor Cano contra los *Ejercicios* fueran compartidas por todos los dominicos, ni tampoco se puede decir propiamente que los tribunales de la Inquisición persiguieran el libro. Iparraguirre y Menéndez Pelayo subrayan la cercanía de otros dominicos a la Compañía de

³³³ Cf. R. M^a. SANZ DE DIEGO, *Astrain, Antonio*, en *DHCJ*, vol. I, 258–259.

³³⁴ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. I, 369–370: “Increíble parece que un teólogo como Melchor Cano vitupere estas reglas, que son propias de la prudencia más elemental en la dirección de las almas (...) Se ve que al pobre Melchor Cano le cegaba de tal modo la pasión que, olvidando los principios más elementales de la ascética cristiana, entendía tan al revés á san Pablo como á san Ignacio”.

³³⁵ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, l. V, c. I, Madrid 1880–1882, 531.

³³⁶ *MBor* IV, 89.

Jesús³³⁷. Es el caso de Fray Luis de Granada, perseguido también él por su hermano de orden Melchor Cano, y Granada llega a insinuar que la Inquisición debía intervenir para hacer callar a Melchor Cano:

“De estas ferocidades de Melchor Cano no participaba la Inquisición, ni tampoco la Orden de santo Domingo, en la cual tenía el naciente Instituto, á la vez que acérrimos contradictores, amigos entusiastas. Nadie lo era tanto como Fr. Luis de Granada, que escribiendo á un jesuita en 31 de Marzo de 1556, se quejaba así de la escandalosa agresión de su sabio é intemperante hermano de hábito: «(...) Yo no tendría por inconveniente que por parte del Consejo de la Inquisición se pusiese silencio á persona que escandaliza el pueblo, poniendo boca en estado que la Iglesia tiene tan aprobado, y llamando uñas del Antecristo á los que no puede probar que son herejes»³³⁸.

Es una lástima que Melchor Cano, teólogo brillante a quien los historiadores califican como “padre y forjador de grandes figuras del tomismo, en el que sobresale por su destacada personalidad y profundo talento (...), ideal de la armonía entre el humanismo y la teología”³³⁹, y de quien no se puede negar que prestó buen servicio a la Iglesia en las sesiones del Concilio de Trento³⁴⁰, empleara su tiempo en guerrear contra la Compañía de Jesús y los *Ejercicios*. Su biógrafo, Fermín Caballero, que en tantas cuestiones se deshace en elogios hacia él, en este asunto de su lucha personal contra los *Ejercicios* y la Compañía de Jesús emite un juicio sereno y crítico de notable interés:

“Nuestro héroe se excedió; y yo añado más: que censuró con acrimonia, con escándalo, mal informado en algunos casos, y con la insistencia exagerada de su genio belicoso. Pero de ahí no se infiere, ni puede nadie defender, sin irse, como él, del seguro, que en la primitiva formación allegadiza de la sociedad de san Ignacio no hubo inconveniencias; que sus socios no se extralimitaron; que en sus escritos no había algo de novedad; y por consiguiente, que aquel instituto religioso, reforma de los precedentes, no pudo ofrecer dudas, que los anteriores ofrecieron, en su origen. Cano se preocupó hasta el punto de tener

³³⁷ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 120–121. El autor cita al cardenal Álvarez de Toledo, el obispo de Módena (Egidio Foscarari), los teólogos Mancio y Domingo de Soto, el provincial de Aragón y obispo de Elna (Fr. Pedro Mártir Coma), el P. Vicente Gallo, el Beato Juan Mico, Fray Luis de Granada, Pedro Soto, y en particular los dominicos valencianos.

³³⁸ M. MENÉNDEZ PELAYO, *o.c.*, 535.

³³⁹ B. LLORCA VIVES Y R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, vol. III, 781–782; 802, 958.

³⁴⁰ Cf. *IBID.*, 1024.

á los jesuítas por alumbrados y precursores del Anticristo, y por ello es censurable”³⁴¹.

El segundo enemigo declarado de *Ejercicios* fue, en connivencia con Melchor Cano, el cardenal *Silíceo*. Iparraguirre atribuye también su proceder a la aversión que tenía a la Compañía. Al parecer, la libertad apostólica de los miembros de la Compañía y el cuarto voto –que les pone bajo la especial protección y obediencia del Papa– incomodaba especialmente a este arzobispo, que no quería en su jurisdicción ninguna realidad eclesial que escapara de su control. Este asunto de la exención de la jurisdicción del Ordinario habrá de ser motivo de conflicto para la Compañía con otros prelados como D. Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza³⁴².

Villanueva pudo comprobar la dureza de *Silíceo* en una difícil entrevista que mantuvo con él, y que le refirió a san Ignacio en una carta del año 1551. En ella sostiene que “no puede sufrir que haya superior sobre él, tanto, que vino á dezir que acá no era menester Papa, de que no poco se escandalizó un canónigo que allí estaba presente”³⁴³. Esto da a entender –a mi modo de ver– que las razones teológicas esgrimidas por el arzobispo contra el libro de los *Ejercicios* fueron empleadas más bien como excusas para incriminar a aquéllos a quienes ya tenía por enemigos. De la dureza de este arzobispo se hacen eco los historiadores, quienes recuerdan –por ejemplo– que impuso estatutos de “limpieza de sangre” para el acceso al cabildo de la catedral de Toledo³⁴⁴.

Con un tajante y gravísimo edicto del año 1551, *Silíceo* persiguió a los sacerdotes que habían hecho Ejercicios Espirituales en su territorio, y prohibió a los jesuitas administrar los sacramentos y predicar en su archidiócesis. Solo en Alcalá de Henares dejó de aplicarse este edicto por condescendencia del vicario episcopal, pero por todas partes se supo del rechazo frontal del arzobispo. Para resolver este problema fue necesaria la intervención del futuro rey Felipe y del nuncio de Su

³⁴¹ F. CABALLERO, *Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de santo Domingo, obispo de Canarias, etc.*, Madrid 1871, 366.

³⁴² Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Manual...*, 135–136.

³⁴³ *Epp Mixtæ* II, 608.

³⁴⁴ Cf. M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *o.c.*, 584.

Santidad, conscientes ambos del peculiar modo de gobernar de este arzobispo y de un peligro de “excesivo españolismo” de *Silíceo*, que pretendía sustraerse a la autoridad romana y fiscalizar y solventar por sí solo todos los asuntos ocurridos en su archidiócesis³⁴⁵.

Pero no acabaron aquí las cosas: el año 1553 *Silíceo* creó una comisión para someter a un nuevo examen el libro de *Ejercicios*. Y al frente de ella puso a Tomás de Pedroche, dominico de la corriente intelectualista y férreo anti-iluminista. Como dictamen de esta comisión, se publicó una Censura³⁴⁶ que condena 19 pasajes de *Ejercicios*. A juicio de Iparraguirre, la censura Pedroche es “la fuente más importante que tenemos para descubrir las ideas que se oponían a los ejercicios”³⁴⁷, y por eso nos detendremos en resumir y explicar algunos de sus puntos:

- Pedroche repite la calumnia de que Ignacio “fue notado en la Inquisición por hereje. Uno de los dejados, y alumbrados, el cual Iñigo, o Ignacio, se fue huyendo a Roma para escaparse de la Inquisición e inquisidores”³⁴⁸, y le acusa de ser “de tan pocas letras”³⁴⁹ que fue incapaz de escribir en latín los *Ejercicios*;
- como ya insinuaron los dominicos en Salamanca³⁵⁰, afirma que –dado que no sacó el contenido del libro de sus estudios anteriores–, lo obtuvo –como sostiene la introducción a los *Ejercicios* en su versión latina– movido “más de la experiencia interior de su pecho y de la interior unción del Espíritu Santo, que no de los libros”³⁵¹, lo cual le parece ser propio de alumbrados³⁵²;
- no se entiende que no se ofrezca a todos el libro de *Ejercicios*: advierte un cierto secretismo en la práctica de los Ejercicios que hace sospechar que esconden algo perverso³⁵³;

³⁴⁵ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 103.

³⁴⁶ Cf. *Chron.* III, 503–524.

³⁴⁷ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 98.

³⁴⁸ Cf. *Chron.* III, 504.

³⁴⁹ IBID.

³⁵⁰ Cf. *Au.* 65.

³⁵¹ *FN I*, 316.

³⁵² Cf. *Chron.* III, 505.

³⁵³ Cf. IBID., 506.

- Ignacio ha puesto por nombre a su grupo “Compañía de Jesús”, lo cual es “sobervio, y cismático y no poco injurioso a todo el pueblo christiano”³⁵⁴;
- es supersticioso plantear que los Ejercicios se prolonguen por un mes³⁵⁵, y que cada momento de oración deba prolongarse por espacio de una hora (*Ej.* 12) ³⁵⁶;
- puesto que la ignorancia no es medio de santificación, es absurdo ocultar al ejercitante de primera semana lo que hará en segunda semana (*Ej.* 11) ³⁵⁷;
- es superstición pensar que, con estos ejercicios, pueda alcanzar la perfección el alma tan rápidamente³⁵⁸;
- el Principio y Fundamento, y especialmente la indiferencia a la que invita, es contraria a la fe y al derecho natural³⁵⁹;
- las reglas de elección, y particularmente la 1.^a (“que el amor que me mueve descienda de arriba”) son doctrinas propias del iluminismo. Además, considerar esencial que el Señor mueva al alma para que esta haga elección de estado, excluye de la posibilidad de que elijan estado de vida quienes no conocen aún al Señor o no comparten nuestra religión, lo cual la experiencia demuestra ser falso;
- la aparición a María Santísima incluida en *Ejercicios*³⁶⁰ es contraria al evangelio y un insulto al evangelista san Marcos³⁶¹;
- también las reglas para discernir espíritus³⁶² están repletas de errores de alumbrados y lo mismo se afirma de la explicación de los conceptos *consolación y desolación*³⁶³;
- carga contra la Anotación 14.^a por un error de traducción de la forma verbal de un verbo. Dice en pretérito imperfecto “(aunque) *fuese* verdad que nadie se salva sin ser predestinado”, en lugar del presente “*es* verdad que nadie se salva (...)”, y eso significa deslizar maliciosamente la doctrina herética de

³⁵⁴ IBID.

³⁵⁵ Cf. IBID., 507.

³⁵⁶ Cf. IBID., 508.

³⁵⁷ Cf. IBID.

³⁵⁸ Cf. IBID.

³⁵⁹ IBID., 511–514.

³⁶⁰ Cf. *Ej.* 299.

³⁶¹ Cf. *Chron.* III, 519–520.

³⁶² Cf. *Ej.* 313–337.

³⁶³ Cf. *Ej.* 316–317.

Catarino³⁶⁴, para quien podrían salvarse los no predestinados.

Pero la crítica más encarnizada se concentra en la Anotación 15.^a, y por eso es interesante citarla textualmente, para analizar después las afirmaciones con las que Tomás de Pedroche pretendió fulminarla:

“Esta letra manifiesta y claramente contiene y afirma y enseña una proposición y aserción temeraria, y escandalosa, y herética, y es que entretanto que dura el tiempo de los Ejercicios no tiene lugar la predicación, ni el predicador para persuadir que entre muchos bienes se haga la elección de uno dellos en particular. Ciertamente es negocio de admiración que la predicación y suasión, que es lícita y sancta fuera del tiempo de los Ejercicios, no sea lícita ni se permita durando y corriendo el tiempo dellos. Á mi ver, clara y abiertamente esta doctrina es de dejados y alumbrados, pues que pospuesto y dejado lo escrito, y pospuesta y dexada toda la enseñanza y doctrina que por buenas voces dan los buenos y sabios, se remiten, rinden y entregan, y dexan á lo que el espíritu y Dios dixeren allá en lo secreto del alma. Y si esta doctrina no es de dexados y alumbrados, querría ver una que fuesse dellos para cotejarla con esta y ver cuánta distancia hay de la una á la otra”³⁶⁵.

Como puede advertirse, esta sentencia es una enmienda a la totalidad de la Anotación 15.^a, y parece que rebusca en la letra de *Ejercicios* expresiones a las que pueda encontrárseles algún resquicio de error. Los argumentos que emplea para rechazar la Anotación 15.^a son fundamentalmente estos:

- desconfía que pueda alcanzarse la comunicación directa con Dios, y entiende que esta comunicación ha de ser siempre mediata, a través de una tercera persona, un predicador: “dexan á lo que el espíritu y Dios dixeren allá en lo secreto del alma. Y si esta doctrina no es de dexados y alumbrados, querría ver una que fuesse dellos (...)”;
- desconfía también del criterio que pueda tener un simple bautizado y, por un prejuicio intelectualista, entiende que solo ofrece garantías la formación académica en materia teológica que reciben los predicadores (“los buenos y

³⁶⁴ Ambrosio Catarino (Siena 1484 – Roma 1553), teólogo italiano, impugnador de Lutero y padre conciliar en Trento. Dominico, polemista hábil, defendió la posibilidad de conocer con certeza el estado personal de gracia, polemizando con Domingo de Soto.

³⁶⁵ *Chron.* III, 509.

- sabios”);
- identifica el deseo de escuchar a Dios con un desprecio de la doctrina teológica o magisterial: “dejado lo escrito, y pospuesta y dexada toda la enseñanza y doctrina (...)”;
 - insinúa que aprovechar la predicación fuera de los Ejercicios y desaprovecharla en el proceso de elección de Ejercicios es poner toda la confianza en la gracia, pero despreciando los medios que están al alcance de nuestra libertad (“es negocio de admiración que la predicación y suasión, que es lícita y sancta fuera del tiempo de los Exercicios, no sea lícita ni se permita durando y corriendo el tiempo dellos”);
 - y, finalmente, acusa directamente de iluminismo a san Ignacio, sin rodeos y sin ambigüedad: “clara y abiertamente esta doctrina es de dejados y alumbrados”.

En resumen, Pedroche atribuye la doctrina contenida en la Anotación 15.^a a la herejía de los alumbrados. Y, a su entender, este iluminismo se dejar ver también en otras páginas de *Ejercicios* como la doctrina de la indiferencia contenida en el Principio y Fundamento, la doctrina de las elecciones, y la tercera regla de discreción de espíritus. Esta es la acusación más grave, y este dardo es el mismo que pretendieron lanzar contra el libro de los *Ejercicios* Melchor Cano y *Silíceo*. Iparraguirre refiere que la acusación de iluminismo se repitió en otros momentos, y refiere lo que al respecto ha encontrado en otras fuentes³⁶⁶.

Astrain comenta el dictamen severo de Pedroche con tres afirmaciones: 1.^o Una parte son sencillamente calumnias, 2.^o Otra parte son expresiones malinterpretadas o sacadas de contexto, y 3.^o La censura de la predestinación se funda en un error de traducción. Por estos motivos, rechaza estas acusaciones presentadas por Pedroche al cardenal *Silíceo*:

“Los hombres prudentes y algo versados en materias espirituales no necesitan

³⁶⁶ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 99 – Nota 54: “Los principales pasajes en que se refieren acusaciones sobre el iluminismo en ejercicios se encuentran en *Chron.* III, 509, 510, 530, 563; VI, 690; *Epp Mixtæ* I, 257; III, 665, 667; *MNad* IV, 845; *Litt Quad* IV, 263”.

que se les demuestre la futilidad de estas censuras (...), sutilezas inventadas para falsear el verdadero sentido de san Ignacio"³⁶⁷.

Como ha podido advertirse, la censura de Pedroche fue de lo más contundente. Los jesuitas de aquel momento no podían continuar en la inacción porque veían en ciernes el peligro de que se cerrara el paso a esta obra inspirada por Dios, que el Santo Padre había bendecido, y que tanto fruto iba dando. La contestación no se hizo esperar.

El P. Nadal, que hasta este momento había apoyado la estrategia conciliadora de Araoz (que pretendía no defender apasionadamente los *Ejercicios*, sino dejar que fuera calmándose la tormenta), tras la censura de Pedroche cambió de parecer³⁶⁸, y comenzó una *Apología exercitiorum* valiente que responde punto por punto a las acusaciones³⁶⁹. Este texto tiene una gran importancia, y Guibert³⁷⁰ lo califica como "la más importante de las que suscitaron las primeras controversias en torno al libro del Fundador: dada la intimidad de pensamiento entre estos dos hombres, esta apología constituye una fuente de primer orden para la inteligencia de los *Ejercicios*"³⁷¹.

No nos detenemos a explicar el documento completo de Nadal pero sí la respuesta que ofreció a la crítica por iluminismo recibida por la Anotación 15.^a. Con un estilo polémico, agudo e incisivo, lo que sostiene sobre el proceso de elección es:

- Aunque los *Ejercicios* conducen a la elección, esta no es imprescindible: se pueden hacer *Ejercicios* sin entrar en elección. Se trata de escoger entre un estado de vida u otro, ya que el Señor llama a sus fieles para confiarles a cada uno una misión particular.
- En el contexto de las meditaciones de la vida de Cristo, Dios Padre nos atrae

³⁶⁷ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I, 374.

³⁶⁸ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 105–107.

³⁶⁹ Cf. J. NADAL, *Apología de los Ejercicios*, en *MNad IV*, 820–826; *Chron. III*, 527–573; *MNad IV*, 827–873; *Traducción del latín por Miguel Lop Sebastià*, en la colección *I Classici della Spiritualità Ignaziana: Ignaziana* (2007) 7–69.

³⁷⁰ Cf. H. DE GENSAC; P. DUCLOS, *Guibert, Joseph de*, en *DHCJ*, vol. II, 1839–1840.

³⁷¹ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 143.

en Cristo hacia la voluntad particular que Él tiene sobre cada uno. Dios da luz al alma para hallar y cumplir su voluntad, y suele hacerlo de tres modos (tiempos de elección). Toda elección hecha fuera de esa luz sería imperfecta, lo cual no obsta que gentiles y herejes tomen decisiones ordinarias que afectan a su estado de vida.

- La obediencia a la autoridad y tradición de la Iglesia no excluye la experiencia ni el gusto espiritual:

“Pero tú quieres que el predicador (si a Cristo le place) irrumpa en medio de la oración (por orden tal vez tuya) y que interrumpa para que no reciba la gracia tan inmediatamente, sino por ministerio de tu predicador. Mira a dónde va a parar tu censura. ¿No sabes, religioso varón, qué es la oración? (...) Deja que Dios ayude al alma, la ilumine, consuele, anime. Permite que el esposo hable a la esposa, que *oiga qué dice el Señor Dios* (Sal 84,9)”³⁷².

- Nadal afirma también que no están tentando a Dios, como “obligándole” a actuar en el proceso de elección, sino que ponen todos los medios que Dios desea que se pongan: medios divinos (meditación del evangelio), medios eclesiásticos (meditaciones aprobadas por la Iglesia), y medios humanos (el instructor que da los Ejercicios y a quien recurren los ejercitantes): de esta forma, sostiene, se sujetan a Dios, al prelado y a la razón.
- Y, por si quedaba alguna duda de la distancia que asume la Compañía respecto a los alumbrados, afirma que a tres géneros de personas se opone por su finalidad misma la Compañía: el primero es el de los luteranos o herejes descubiertos; el segundo, el de los dejados españoles o herejes encubiertos; el tercero, el de los teólogos que de tal manera se sumergen en la especulación, que no dejan lugar alguno a la devoción ni al espíritu ni a los sentimientos espirituales por donde penetren a las cosas donde han de poner firmemente el pie³⁷³.

Puede verse en este último argumento un sutil reproche a esos teólogos que

³⁷² J. NADAL, *Apología de los Ejercicios...*: Ignaziana (2007) 33.

³⁷³ Cf. IBID., *o.c.*, 35.

habían convertido en intelectualismo la reflexión teológica, vaciándolo de lo que la vida espiritual y la teología tienen de conocimiento experimental y afectivo del Señor. Hay aquí un adelanto de lo que ha venido a llamarse después “teología del afecto” de Nadal.

La respuesta de Nadal a la censura de Pedroche tiene, a mi entender, una excepcional importancia. Hay que recordar que Nadal cumplió el encargo de san Ignacio de promulgar y explicar las *Constituciones* de la Compañía de Jesús recién aprobadas por la Santa Sede. Él es el hombre de confianza de san Ignacio a quien este encarga que comunique el carisma, el estilo propio, el “modo de proceder” específico de la Compañía. De Nadal se dice que es:

“(…) Una figura singular, *clave* para la inteligencia de la espiritualidad de la Compañía en el siglo XVI (…), sirvió de puente principal entre San Ignacio y aquella generación jesuita de la época, la que gobernaba y la que se formaba (…). La recomendación y confianza que san Ignacio hizo de Nadal era extraordinaria. Tenía que explicar y promulgar las Constituciones escritas por el santo; y, en tiempo de Laínez, acomodar también las costumbres domésticas a la práctica de Roma”³⁷⁴.

Por este motivo, la respuesta de Nadal tiene para los jesuitas tanto valor: con su defensa férrea de *Ejercicios* y su respuesta contundente al escrito de Pedroche, no solo recuerda que la aprobación pontificia hace inútiles los dictámenes de esa comisión diocesana de Toledo, sino que además –y esto es lo importante– ratifica la importancia que tiene el libro de *Ejercicios* –sin excluir ni modificar ningún número– en la espiritualidad y la vida de la Compañía de Jesús.

Aunque no deja de ser una conjetura, cabe pensar qué hubiera sucedido si Nadal –Polanco dice de él que es el hombre “de quien tiene Nuestro Padre toda confianza”³⁷⁵– hubiera respondido tibiamente a la censura de Pedroche... Si esto hubiera ocurrido, si esa estrategia de la condescendencia de Araoz hubiera

³⁷⁴ M. NICOLAU, *o.c.*, 344–345. Biografías más recientes de Jerónimo Nadal: Cf. M. RUIZ JURADO, *Jerónimo Nadal el teólogo de la gracia de la vocación* (BAC), Madrid 2011; J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo* (M-ST), Bilbao-Santander 2007. Al final de esa obra, completa bibliografía sobre Jerónimo Nadal: Cf. *IBID.*, 247–248.

³⁷⁵ *Chron.* III, 370 – Nota 3.

continuado, o se hubiera intentado suavizar el texto de *Ejercicios* para esquivar la oposición del cardenal *Silíceo*, o se hubieran eliminado los números de *Ejercicios* que resultaban más incómodos en esa época histórica, el carisma recibido de Dios por san Ignacio no habría llegado hasta nosotros. En este sentido, con sus visitas a Portugal y España³⁷⁶, y sobre todo con sus escritos, Nadal afirma la vigencia del texto ignaciano, asegura su correcta interpretación, constituye una clave hermenéutica que apuntala la lectura de san Ignacio a través del intérprete que el mismo Ignacio quiso tener, marca las cuestiones primordiales, y explicita y desarrolla la espiritualidad ignaciana.

Nadal deja patente que el libro de los *Ejercicios* ofrece una sana doctrina espiritual y que no hay en él sombra de herejía iluminista. No es nuestra intención desarrollar aquí la historia de la herejía de los alumbrados, que ha sido bien estudiada por otros autores³⁷⁷. Bastará con una brevísima reseña histórica y explicar sintéticamente sus errores.

Menéndez Pelayo afirma que el origen del término de “iluminados” o “alumbrados” data del caso de Fray Antonio de Pastrana, franciscano de Ocaña que “alumbrado con las tinieblas de Satanás”³⁷⁸ engañó a algunas mujeres para hacerles proposiciones deshonestas. Los casos más notables que se recuerdan de iluminismo en España (que, por lo demás, no tuvo demasiada repercusión) son los del citado Pastrana en 1498; la beata de Piedrahita en 1511; los alumbrados o *dexados* condenados en Toledo en 1529; y sor Magdalena de la Cruz, encarcelada en Córdoba en 1544.

³⁷⁶ Nadal recorrió España y Portugal promulgando las Constituciones en 1553–1554, en vida de san Ignacio; estuvo también como Vicario en 1556, cuando le sorprendió en España la muerte de san Ignacio; y volvió de nuevo con poderes plenipotenciarios del General P. Láinez en 1561–1562.

³⁷⁷ Siguiendo un orden cronológico de autores, podemos destacar las siguientes obras: M. MENÉNDEZ PELAYO, *o.c.*, 521–585; B. LLORCA VIVES, *La Inquisición en España* (Labor), Barcelona 1936; ID., *La Inquisición española* (Universidad Pontificia Comillas), Comillas–Santander 1953; ID., *La Inquisición española y los alumbrados* (1509–1667), Salamanca 1980; M. ANDRÉS MARTÍN, *Nueva visión de los “Alumbrados” de 1525* (Fundación Universitaria Española – Conferencias, n. 8), Madrid 1973; A. HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570–1630)*, 5 vol. (Fundación Universitaria Española – Seminario Cisneros) Madrid 1978; A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525–1559)* (Taurus), Madrid 1980. Subrayamos también un enfoque objetivo y reciente en la obra: H. KAMEN, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision* (Yale University Press) Connecticut 1999. Existe una traducción al español en ID., *La Inquisición: una revisión histórica* (RBA), Barcelona 2004.

³⁷⁸ M. MENÉNDEZ PELAYO, *o.c.*, 525–526.

Nicolau sintetiza sus errores en estos aspectos³⁷⁹:

- Simulación de visiones, revelaciones, contemplación y carismas extraordinarios, enmascaradas en un lenguaje místico para iniciados.
- Exagerar la importancia de la oración mental e individual, en menoscabo de la oración vocal y litúrgica.
- Abandonar la propia actividad y el esfuerzo personal, tanto en el crecimiento de la virtud como en el trabajo profesional (por eso son llamados *dexados*).
- Preferencia de su juicio privado sobre el dictamen de la jerarquía de la Iglesia.
- Y creerse dispensados de los preceptos comunes de la Iglesia, por creer que se encontraban en un nivel espiritual superior.

Aunque no es difícil intuir en su doctrina y comportamientos semejanzas notables con los gnósticos de la antigüedad y los luteranos y erasmistas de su época, Villoslada emite sobre ellos un juicio benévolo, y afirma que hubo en su origen –más que influencia erasmista– un sano afán de renovación espiritual, que posteriormente se desvirtuó:

“El iluminismo español (que puede considerarse como parte del evangelismo) no depende de Erasmo, sino del afán de perfección espiritual, producido en torno a ciertos conventos franciscanos, como consecuencia de la reforma cisneriana; luego se ramificó en diversas tendencias, algunas de las cuales eran afines al erasmismo, mas no en su raíz”³⁸⁰.

Es la misma opinión que sostiene Nicolau quien, ponderando el fervor religioso y floración de vida contemplativa y literatura ascética en aquella época, al referirse al iluminismo entiende que “con el crecimiento del árbol no faltaron algunos brotes malsanos de falsa piedad”³⁸¹.

Pero, en todo caso, y aunque se pudiera ser indulgente con las motivaciones

³⁷⁹ Cf. M. NICOLAU, *o.c.*, 348.

³⁸⁰ R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo* (BAC), Madrid 1969, 163.

³⁸¹ M. NICOLAU, *o.c.*, 348.

de estos alumbrados, ni los *Ejercicios* ni la Compañía tuvieron el más mínimo interés por asemejarse a este movimiento heterodoxo. Los avisos de Nadal, de tendencia anti-iluminista, no dejan lugar a duda: hay que huir de cosas extraordinarias, expresarse con sencillez según el modo común de hablar de la Iglesia, valorar la oración vocal, que la libertad coopere con la gracia no descuidando los medios humanos, etc.³⁸² Ruiz Jurado muestra que el proceder de san Ignacio está en las antípodas del iluminismo:

“Ignacio siempre vivió apoyado en la tradición, costumbres litúrgicas y enseñanzas de la Iglesia contrarias a los presupuestos de los alumbrados: el culto a las imágenes, la asistencia a las horas canónicas de la Seo de Manresa, la confesión y la comunión frecuente, pidió que le llamasen pecador; él no quiso ocultar nada de sus enseñanzas y de su vida a los investigadores autorizados; se atuvo a la jurisdicción eclesiástica en los territorios correspondientes a ella. Es lo que se constata en la «Autobiografía». Se dejó guiar por el ejemplo de los santos, no por el de los alumbrados”³⁸³.

En el próximo capítulo, al exponer el fundamento teológico de la Anotación 15.^a, pondremos de manifiesto que las raíces teológicas de *Ejercicios* son muy distintas de las de los iluminados. Sin embargo, es razonable entender que –en la época en la que surge *Ejercicios*– hubiera personas que veían semejanzas entre uno y otro movimiento. Los coetáneos de san Ignacio pudieron atribuirle este calificativo a su doctrina porque en algunos aspectos parecía semejante:

“Coincidían los ejercicios con los aspectos sanos de los alumbrados, en el afán de renovación espiritual, en una gran estima de la oración, unas vivas ansias de sentir a Dios en el alma y dejarse guiar por Él”³⁸⁴.

Pero los aspectos negativos que asociamos a los alumbrados (afán por fenómenos extraordinarios, soberbia de vida que les hacía considerarse superiores, desprecio de la oración vocal y las obras externas, desobediencia a la jerarquía eclesial, etc.) estaban en las antípodas del estilo de san Ignacio, lo cual confirma

³⁸² Cf. IBID., 349–355.

³⁸³ M. RUIZ JURADO, *Nota bibliográfica*: Man 86 (2014) 310.

³⁸⁴ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 99.

Ignacio a Juan III en 1545, al decirle que nunca conversó con alumbrados³⁸⁵. Guibert subraya la prudencia con la que san Ignacio, ya desde el principio de su conversión, quiso alejarse y alejar a los suyos de todo fenómeno extraño que pudiera confundirlos con los alumbrados:

“(...) esta prudencia del santo aparece en particular en su insistencia en desviar a María del Vado y a su hija del proyecto de ir corriendo el mundo para practicar la pobreza y la castidad, que podían tan bien y con menos peligro practicar en el mismo Alcalá”³⁸⁶.

Por eso, la acusación de iluminismo realizada a san Ignacio podemos atribuirla al ambiente de desconfianza y recelo por miedo a la herejía que se vivió en la época de san Ignacio, “cierta prevención, más o menos bien fundada, contra los fenómenos extraordinarios y en cierta manera contra la mística”³⁸⁷.

Sin embargo, a pesar de lo infundado de la acusación de iluminismo, las condenas teológicas de Melchor Cano y Tomás de Pedroche –teólogos muy respetados en su tiempo– se difundieron entre los eclesiásticos españoles, especialmente en Toledo, Alcalá, Salamanca y Valladolid³⁸⁸.

La situación se tensó en los meses siguientes. El P. Araoz escribe a san Ignacio para referirle que Melchor Cano está furioso:

“El P. Cano a renunciado el obispado de Canaria, y entiendo que anda bramando de nuevo. Toda la tempestad es contra los exerçijos (...) En fin, Padre mío, estos quieren mouer tempestad (...)”³⁸⁹.

³⁸⁵ *Epp.* I, 297; cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 99.

³⁸⁶ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 45.

³⁸⁷ B. LLORCA VIVES, *La Inquisición en España...*, 272.

³⁸⁸ Y este prejuicio se advierte, todavía en el presente, en una biografía sobre san Ignacio que da a entender que estaba imbuido de iluminismo: Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola* (Taurus), Madrid 2013. Sin negar cierto mérito a esta obra (fundamentalmente, en su presentación de san Ignacio como excelente mediador), Manuel Ruiz Jurado pone de manifiesto su falta de rigor científico, y que el libro adolece de una “superficialidad extraordinaria (...) y solo conduce a una deformación más de las que se han hecho hasta ahora” (M. RUIZ JURADO, *Nota...*, 310.312).

³⁸⁹ *Epp Mixtæ* III, 672–673.

Los amigos de la Compañía, desconcertados, buscaron orientación y los padres jesuitas fueron respondiendo a las acusaciones como pudieron. En otra carta, dirigida a Nadal y san Francisco de Borja³⁹⁰, contaba Araoz con infinidad de detalles cómo se desarrollan los acontecimientos: la agresividad de Melchor Cano³⁹¹, los temores del Marqués de Tavera, los esfuerzos por tranquilizarle del P. Tablares, los escrúpulos del dominico P. Mancio... Según afirmaba Araoz, la Anotación 15.^a –que deja a la iniciativa divina la vocación del ejercitante a la vida consagrada– seguía siendo el motivo de las reticencias. Así ocurrió de nuevo con el P. Mancio O.P., de quien Araoz cita varias críticas contra *Ejercicios*:

“(...) es proposición de los alumbrados ó dejados, y en esto está muy fuerte, sin admitir razón ninguna (...), y que religiosos y buenas personas estaban en esta misma opinión en Toledo, que había muchos errores (...)”³⁹².

Araoz, aunque entiende que –por su autoridad– la Bula del papa Paulo III debería ser suficiente para quienes tanto luchan contra protestantismo e iluminados, comienza a ser partidario de actuar con mayor rotundidad, porque “es necesario que los ejercicios y las constituciones y todo quede en limpio, no solo para los de casa, mas avn para los de fuera”³⁹³, ya que “si vna vez estas cosas no se aclaran, siempre arán rumor, con que se scandalizen los pusilos”³⁹⁴. Por este motivo, temiendo que el cardenal *Silíceo* pudiera actuar con más contundencia contra la Compañía, propone las siguientes acciones:

- procurar que –por intervención del cardenal Infante, inquisidor general de Portugal– la universidad de Coimbra estudie los *Ejercicios* y elabore un dictamen. Este dictamen, sobre todo si contara con la firma del doctor Navarro, podría contrarrestar el rechazo a los *Ejercicios* que, por influencia de los dominicos, se extiende en las universidades de Alcalá y Salamanca;
- solicitar que el P. Torres hable en Toledo, donde es muy estimado por el

³⁹⁰ Cf. IBID., 665–671.

³⁹¹ Cf. IBID., 666: “(...) decía que ya no lo podía sufrir, sino que avía de dar voces por las calles, porque teníamos en los ejercicios algunos artículos que eran de los alumbrados, y que él lo provaría”.

³⁹² IBID., 667–668.

³⁹³ IBID., 670.

³⁹⁴ IBID., 668.

arzobispo;

- y procurar dictámenes favorables de san Juan de Ávila y de algunos doctores, principalmente dominicos.

No fueron necesarias tantas acciones como propuso. Resultó suficiente mostrar en Alcalá y Toledo la aprobación pontificia y los dictámenes de tres doctores que defendieron sin ambigüedad los *Ejercicios*:

- Doctor Alonso Ramírez de Vergara³⁹⁵, que afirmó que “todo quanto en los Exercicios ay es cathólico, (...) vna doctrina celestial”³⁹⁶. Este autor, apoyándose en la aprobación papal, sostiene además que “dezir y afirmar que contienen cosa herética, errónea, scandalosa o mal sonante o qualquiera otro error, que no se pueda y deua atribuir al impressor, es error de lutheranos, pues el vicario de X.º determina lo contrario”³⁹⁷.
- Doctor Andreas Cuesta³⁹⁸ emite un dictamen que también es interesante: en él defiende el libro de los *Ejercicios* (“mi parecer es que ay doctrina cathólica y santa, y theología puesta en esta obra y exercitio; y que los que conforme a lo que en el libro está obraren y se exercitaren, necessariamente han de sacar grande prouecho spiritual”³⁹⁹). Y, a continuación, ofrece una reflexión interesante, al advertir que las críticas⁴⁰⁰ dirigidas contra los *Ejercicios* proceden de que las expresiones de san Ignacio “algunos las quieren tomar en el rigor de las palabras”⁴⁰¹. Con esto pone el dedo en la llaga: el problema no es la literalidad del texto, sino los prejuicios, la actitud de desconfianza y sospecha hacia el texto, que puede hacerle decir lo que en realidad el texto

³⁹⁵ Cf. IBID., 671–675; 677.

³⁹⁶ IBID., 675.

³⁹⁷ IBID., 677.

³⁹⁸ Cf. MEX¹I, 676–677.

³⁹⁹ MEX¹I, 676.

⁴⁰⁰ IBID.: “Bien alcanço que están algunas cosas y maneras de hablar, que *si algunos las quieren tomar en el rigor de las palabras*, y no quieren advertir al intento y sentido que lleuan, cogiendo de lo que antes y después se diçe, podrían tomar ocasión de offenderse y calumniar (...)”. El subrayado es nuestro.

⁴⁰¹ IBID.

no dice. ¿No es esto lo que ya intuyó san Ignacio al solicitar que el lector de su libro lo hiciera con indulgencia?⁴⁰²

- Y, finalmente, el Doctor Bartolomé de Torres⁴⁰³, a quien dedicaremos más espacio:

La defensa de los *Ejercicios* que hizo Bartolomé de Torres fue una valiente apología que respondió a todas y cada una de las críticas recibidas. En un texto que es un verdadero panegírico, explica los innumerables frutos que producen los Ejercicios, la ortodoxia de su doctrina, la formación sólida y virtud probada de los miembros de la Compañía, la actitud ladina de sus detractores y, finalmente, la autoridad del Romano Pontífice que los ha ratificado con su aprobación. Por su extensión, no incluimos completo este texto, sino que resumimos su contenido de defensa de la Anotación 15.^a:

- Justifica aludiendo a santo Tomás de Aquino que se pueda proponer la vocación consagrada a otras personas, tal como san Ignacio defiende que puede hacerse fuera de Ejercicios⁴⁰⁴.
- Hace una interpretación libre de la Anotación 15.^a al afirmar:

“(...) al que da los ejercicios lícito es de sí persuadir y aconsejar al que los toma que se meta en religión, y esto no lo niega el P. Ignatio; porque no dize que el que da los ejercicios haze mal en aconsejar que éntre en religión, sino dize que non debet *impellere eum ad religionem*; que quiere dezir que no le a de forçar e induzir con alguna violentia a que entre en religión, sino dexarle en libertad”⁴⁰⁵.

“(...) se a de hazer fuerça en aquel verbo *impellere* que quiere dezir induzir con alguna violencia; y claro está que ninguno a de forzar ni induzir con violencia a otro que se meta religioso, aunque es bueno y santo aconsejarle, dexándole en su voluntad; y por el consiguiente, estando en todo rigor de las palabras, es cathólico lo que dize el P.

⁴⁰² *Ej. 22*: “Prosупuesto: Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen: se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve”.

⁴⁰³ Cf. *MEx* 1I, 653–671; 678–684; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I, 379–384.

⁴⁰⁴ Cf. *MEx* 1I, 657.

⁴⁰⁵ *IBID.*

Ignatio, y lo contrario es herético”⁴⁰⁶.

- Sostiene que no hay razón para criticar la Anotación 15.^a e insinúa que la crítica de la Anotación es un ataque a san Ignacio, y que la Anotación 15.^a es solo una disculpa:

“(…) los que reprehenden esta regla son tan amigos de reprehender, que si el P. Ignatio pusiera la contraria (...) sin dubda abominarían dél, y dixeran que lo hazía porque todos los que toman los exercitios sentrasen en la Compañía. Cierto: (...) antes auían de loar mucho al P. Ignatio y a la santa Compañía de Jesú, y auían de inferir que no pretenden interés ni fabor mundano, sino solamente el negocio de Jesu Christo; porque, si esto pretendiesen, en tomando vno los exercitios, le persuadirían a que se entrase en la Compañía; y pues esto no hazen, antes dan regla de lo contrario pro illo tunc, señal es que están muy desasidos de sus propios intereses, y que no pretenden sino hacer meramente la voluntad de Dios”⁴⁰⁷.

Esta apología del libro de los *Ejercicios* debió de ayudar a que se superaran los escollos que sus adversarios ponían a la obra de san Ignacio. Sin embargo, vemos aquí una cuestión que apuntábamos en el capítulo 1 y que se hará patente al hablar de Francisco Suárez en el capítulo 3: la evolución del término “mover” del texto *Autógrafo* de *Ejercicios*, al término “inducere” de la versión Prima P_1 - P_2 , y finalmente al término “impellere” de la versión *Vulgata* no es irrelevante⁴⁰⁸.

Ciertamente, esta evolución del texto pudo facilitar la aprobación de *Ejercicios* por parte de quienes –como Melchor Cano o Pedroche– entendían que no está justificado prescindir de la influencia del ministro de Dios en el proceso de elección. Como veíamos, estos autores entendían que –para no dejar todo en manos de Dios, con una confianza en la gracia que les parecía de influencia alumbrada o protestante– es bueno poner todos los medios que están a nuestro alcance, entre los cuales está que el que da los *Ejercicios* ejerza con su persuasión un influjo beneficioso en el ejercitante.

⁴⁰⁶ IBID., 658.

⁴⁰⁷ IBID., 657–658.

⁴⁰⁸ Cf. *MEx* 2I, 152–155.

Al traducir la prohibición de Ignacio por “impellere” (empujar) queda fuera de la prohibición toda sugerencia o insinuación, que es lo que afirma este autor al sostener: “al que da los ejercicios lícito es de sí persuadir y aconsejar al que los toma que se meta en religión y esto no lo niega el P. Ignatio”. Como puede advertirse, aunque el Dr. Torres pretende defender a san Ignacio, ha suavizado su prohibición de que el director de Ejercicios se inmiscuya en la elección de estado.

Un tiempo después, el año 1554 el inquisidor Diego de Córdoba mostró interés en examinar los *Ejercicios*, y sugirió a Nadal que solicitaran del Tribunal de la Inquisición una nueva aprobación de los mismos: “Díxome que los presentásemos al consejo; yo le dixi que no queríamos authoridad del santo officio por los ejercicios, porque la teníamos mayor: díxome que tenía razón (...)”⁴⁰⁹. Como puede verse, en este momento la autoridad del Santo Padre hizo ya innecesario recurrir a ningún otro tribunal. Y de esta forma, en apenas un año, se zanjó la cuestión y se dio por terminada la polémica.

Viendo con perspectiva estos acontecimientos que hemos expuesto, es de lamentar que el ambiente de desconfianza que se dio en España contra los alumbrados por temor a la herejía convirtiera en sospechosa una parte no desdeñable de la sana producción espiritual:

“Uno de los asuntos más dignos de estudio sobre la actividad de la Inquisición durante el siglo XVI es sin duda el referente a sus relaciones con los alumbrados. Su importancia estriba, no precisamente en el rigor que empleó tal vez el Santo Oficio en esta clase de procesos, que no puede compararse con el empleado en los de los conversos y protestantes, sino más bien porque dieron ocasión a una especie de prejuicio contra la mística y aun a algunas persecuciones contra algunos escritores ortodoxos ascéticos y místicos”⁴¹⁰.

Me parece que con este recorrido histórico queda expuesto el primer motivo de controversia de la Anotación 15.^a: la acusación que se le hizo de iluminismo. Y queda también patente que no encontramos rastro de iluminismo ni en el texto ignaciano ni en la aplicación que posteriormente se hizo de *Ejercicios*. En todo caso,

⁴⁰⁹ MNad I, 243.

⁴¹⁰ B. LLORCA VIVES, *La Inquisición en España*, 270–271.

algunos autores acusan a la Compañía de Jesús de lo contrario: de que, huyendo del iluminismo, algunas obras espirituales publicadas en las décadas posteriores se vieron contagiadas del intelectualismo preponderante, y que la Compañía mutiló en *Ejercicios* las insinuaciones místicas de san Ignacio. Los reproches van dirigidos, en particular, contra la obra *Ejercicio de Perfección y Virtudes cristianas* del P. Alonso Rodríguez, y contra las *Pláticas* de Gil González Dávila y el peso que este autor tuvo en la elaboración del Directorio oficial de *Ejercicios* del año 1599:

“Aun entre algunos modernos comentadores de los *Ejercicios*, hay contra este una acusación, a mi juicio no bastante fundada: como si a él, precisamente, se debiera que en el *Directorio oficial* se hubiera restringido o recortado lo que en ellos puede saber a sugerencias místicas: en concreto, respecto a la *aplicación de sentidos* y a la *elección por consolaciones y desolaciones*”⁴¹¹.

Sería muy largo detenernos ahora en defender el Directorio y a González Dávila de estas acusaciones: basta este somero apunte para confirmar que la sombra del iluminismo está muy lejos de lo que san Ignacio y la Compañía hicieron con el libro de los *Ejercicios*.

Y, como reflexión final, me permito añadir que no parece exagerado afirmar que la aprobación papal salvó a los *Ejercicios* de haber sido prohibidos en la Iglesia. Además de subrayar la importancia de Nadal, como ya hemos hecho, podemos calificar de providencial la cercanía a la Compañía de Jesús del entonces todavía Duque de Gandía, porque su tenacidad fue decisiva en las gestiones realizadas para recabar la aprobación pontificia. Probablemente, sin la ascendencia que tenía la familia Borja sobre el papa Paulo III, no hubiera llegado para los *Ejercicios* una aprobación tan solemne y universal. Por esta razón, se dice que –si san Ignacio es el padre–, san Francisco de Borja es “el abogado de los *Ejercicios*”⁴¹².

⁴¹¹ C. ABAD, *Gil González Dávila. Sus Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, en AA.VV., *Corrientes espirituales...*, 375.

⁴¹² Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 89.

A.2. LA ANOTACIÓN 15.^a NO SE CUMPLE: HAY “CAZA DE VOCACIONES”

Las denuncias contra la Anotación 15.^a no se deben solo a la doctrina que contiene, que algunos acusaron de iluminismo. En otros lugares, las críticas provinieron de la sospecha de que esta Anotación 15.^a en realidad no se cumplía, y que la Compañía de Jesús –bajo pretexto de buscar el bien espiritual de los ejercitantes– en realidad tenía en los Ejercicios “un arma *para cazar vocaciones*, forzando a los jóvenes a abrazar los votos religiosos”⁴¹³. Iparraguirre recuerda también que esta acusación de intentar provocar vocaciones en Ejercicios se escuchó en Alcalá, en París y en Perusa⁴¹⁴.

El P. Cristóbal de Castro dio a conocer la censura de Pedroche y respondió a cada una de sus invectivas. Cuando glosa la Anotación 15.^a parece preocuparle esta sospecha de “codicia de vocaciones” en los directores. Tenemos estas notas a la Censura publicadas en el *Chronicon* de Polanco:

“En los ejercicios entre otras cosas se enseña la election, la qual no conviene que sea predicada ni meditada a los principios de los exercitios y esto se persuade en este texto, y no error ni herejía alguna. Hay tantas razones para esto que todas no se pondran aquí. Lo 1.^o si el que da los exercitios desde luego tratasse de election, el exercitante como inexperto luego pensaria, que se le dezia aquello con cobdicia que entrasse en la Religion. lo 2.^o porque como Aristóteles enseña, nuestro entendimiento practico procede del fin a la election de los medios, pues quando se trata del conocimiento del fin no es menester tratar de los medios. lo 3.^o porque elegir estado es lo mas difficultoso de los exercitios, y demanda muchos principios para su efecto, y no seria bien tratar al principio della”⁴¹⁵.

En resumen, afirma que a la elección de estado no se invita a todos, y que quienes la hacen llegan a este momento bien iniciados en los Ejercicios, cuando disponen de los criterios necesarios para realizar esta elección sin injerencia o codicia de otro.

⁴¹³ IBID., 193.

⁴¹⁴ Cf. IBID., 102 (nota 61).

⁴¹⁵ *Chron. III*, 509–510.

El P. Viola da también testimonio de esta desconfianza hacia los directores de Ejercicios, que él detecta entre los españoles que viven en París, de quienes habla en una carta escrita desde aquella ciudad y dirigida a Polanco en 1549:

“(…) la più grande parte de spagnoli che sono qua, dicono mille cose della Compagnia, et vno dottore spagnolo questi giorni passati, parlando ad vn’ altro dottore franzese, dal quale sperauamo hauer vno loco per la Compagnia a renta, ha ditto tanto male di noi et della Compagnia, che non ha uoluto quel dottore francese dar il lucho, dicendoli che sotto specie di santità con certi exercitij *inganauamo la giouentù, et che gli faceuamo fare voti in detti exercitij*, anchora che questo non sia vero, perchè noi non li lasciamo fare voti in li exercitij, imo dippoi li exercitij li facciamo stare molti giorni, acciò gli pensano bene. Per dirui in conclusione, la Compagnia è male uoluta, et difficile saria trouare lucho alchuno per logiarse, et maxime che non amano gli extranei”⁴¹⁶.

También Salmerón narra en una carta dirigida a san Ignacio un suceso análogo ocurrido durante las sesiones del Concilio de Trento, el año 1546. Muchas personas –incluidos los padres conciliares– iban conociendo los *Ejercicios* gracias a Laínez y Salmerón. Pero el cardenal Cervini, que habría de ser un gran amigo de la Compañía de Jesús, les previno de las críticas que él escuchaba⁴¹⁷, y en particular les aconsejó:

“(…) que no curássemos de encerrar, ni de apretar á las electiones que hagan presto determinación de su vida; y quanto á esto, allende de dezir que no teníamos intención de hazerlo, pareçe que le hablamos tanto que bastaua para hazerlo capaz de que en aquellas dos cosas no hauía mal ninguno, aunque él dezía que personas grandes dezían mal de los ejerçijos por esto”⁴¹⁸.

En Perusa también surgieron estos problemas. Así nos lo refiere Polanco en su *Chronicon* del año 1553:

“Perusium venit, et, aliquos ad exercitia Societatis nostræ valde propensos [conueniens], verbis suis non parum eis nocere coeperat. Nostra enim exercitia eo pertinere aiebat ut quodammodo ad nostrum institutum homines *cogeremus*; et ita, quod in ipso fuit, spiritualia exercitia, quibus perutiliter aliqui se exercebant, alii autem se exercere volebant suspecta reddidit; sed

⁴¹⁶ *Epp. Mixtæ* II, 257 (el subrayado es nuestro).

⁴¹⁷ Cf. J. W. O’MALLEY, *o.c.*, 62.

⁴¹⁸ *MSal* I, 18.

hoc commentum dæmonis facile cecidit; cum experientia longe aliud doceret”⁴¹⁹.

De ser verdad estas acusaciones, los directores de Ejercicios no estarían en la práctica procediendo en las elecciones como prescribe san Ignacio en la Anotación 15.^a, porque “encerrar y apretar en las elecciones” es lo contrario de la no injerencia prescrita por el santo. Algunos autores como O’Malley no descartan que realmente estuviera sucediendo eso:

“A pesar de los muchos avisos para respetar la libertad de la persona que hace la elección, la tentación de interferir en el proceso debe haber sido grande. Ignacio más tarde denunció, especialmente, cualquier manipulación para entrar en la Compañía (...)”⁴²⁰.

Sin embargo, me inclino a pensar (y comparto en esto la opinión que sostiene Iparraguirre⁴²¹) que estas acusaciones no tienen un fundamento sólido. Por un lado, no se trata de muchas quejas a este respecto (solo en tres o cuatro ciudades, en un espacio de tiempo de varias décadas). Por otro lado, las denuncias fueron siempre anónimas, lo cual –para quien quiera ser riguroso históricamente– hace que pierdan credibilidad: ¿a quién se engañó?, ¿quién y cuándo lo hizo? Y, en tercer lugar, de haber sido ciertas estas denuncias, esto habría provocado la estampida de los jóvenes, y en realidad sucedió lo contrario: las vocaciones no dejaron de llegar⁴²², y la Compañía siguió creciendo hasta la supresión por Clemente XIV dos siglos después, en 1773.

Este asunto parece más bien un confuso rumor que no se concretó nunca por su escaso fundamento. Cabe pensar que el origen de estas críticas fue –por desconocimiento del poder de la gracia– que algunas personas atribuyeron a los directores de Ejercicios el admirable fruto que tenían dichos Ejercicios, y así les debió de parecer que las vocaciones abundantes que en Ejercicios el Señor iba

⁴¹⁹ *Chron.* III, 48.

⁴²⁰ J. W. O’MALLEY, *o.c.*, 63–64.

⁴²¹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. I, 196.

⁴²² Cf. C. LÓPEZ PEGO, *El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jesús (1545–1634)*: *Hispania Sacra* 123 (2009): 159–190.

suscitando podían ser ardides de los jesuitas. A mi entender, no hay razón para dudar de la palabra de Salmerón cuando afirma –respecto a esa supuesta caza vocacional– que los padres jesuitas no tenían “intención de hazerlo”⁴²³. Es notable el esfuerzo autocrítico que realiza Iparraguirre para tratar de comprender en qué pudo equivocarse en este asunto la Compañía, y señala dos cosas: haber destinado en una época (1553–1560) a los padres más cualificados a las tareas de gobierno, y –como consecuencia– emplear como directores de Ejercicios a algunos jesuitas insuficientemente preparados⁴²⁴.

Llama la atención que en pleno siglo XX esta difamación sobre la práctica de los Ejercicios haya tenido una nueva difusión, a través de la obra escrita en 1926 por Henri Bernard que lleva por título *Essai historique sur les Exercices Spirituels de Saint Ignace, depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599)* y que citamos anteriormente. Iparraguirre es muy crítico con este libro al que acusa de falta de rigor histórico, acusación que también le dirigió Codina, como vimos en el capítulo 1. Para Iparraguirre, Bernard aborda en el capítulo que dedica al generalato de Ignacio (1540–1556) solo tres asuntos:

“(…) la pesca de los candidatos, dejando al lector la falsa impresión de que «imponían» los ejercicios para cazar vocaciones; la acción de unos cuantos directores de ejercicios, ligerísimamente contada; y por fin dos largos párrafos sobre los ataques infligidos a los ejercicios, lo mejor sin duda del libro (…)”⁴²⁵.

Un dato curioso nos sorprende: en 1549, san Juan de Ávila comunicó a Villanueva haber oído la misma acusación⁴²⁶. Pero, tal como refiere Polanco al narrar los sucesos acaecidos ese año en su *Chronicon*, el santo no daba credibilidad a estas difamaciones y, por el contrario, se sentía consolado al saber de la existencia de la Anotación 15.^a, que prohíbe explícitamente forzar a los ejercitantes a hacer votos⁴²⁷.

⁴²³ *MSal* I, 18.

⁴²⁴ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica...*, vol. II, 389–390.

⁴²⁵ *IBID.*, 46*.

⁴²⁶ Cf. *Chron.* I, 433.

⁴²⁷ *IBID.*: “Et amantissime a Joanne Avila susceptus, de rebus nostræ Societatis quædam ei explicavit; licet enim in universum Societatem Joannes diligeret, de ea tamen pauca intellexerat; immo dictum ei fuerat in Exercitiis spiritualibus ad vota emittenda homines adstringi, etc.; at, *ubi intellexit peculiari regula id prohiberi, magna consolatione affectus est (...)*”. El subrayado es nuestro.

La Anotación 15.^a, como puede verse, es una garantía de que son buenas las intenciones de san Ignacio y de quienes ofrecen con autenticidad sus *Ejercicios*.

A mi modo de ver, el recelo hacia el fruto vocacional de los Ejercicios no desaparecerá solo por ofrecer argumentos en su defensa, porque el miedo no responde ordinariamente a razones que se puedan rebatir. Siglos más tarde de la controversia a la que hemos aludido, a mediados del siglo XX, el P. Ángel Ayala decía que había muchas tandas en las que no se llevaba a los ejercitantes a la elección por miedo a asustar a los jóvenes... Se ve que la aprensión es contagiosa:

“El miedo a que se dijese por los jóvenes que los queríamos cazar. Fue timidez, reparo, temor de ser la elección contraproducente, falta de tradición, que hacía nuevo el caso. Catorce años hemos hecho nosotros los Ejercicios en Colegios de la Compañía. Ni una sola vez hicimos la elección. No fue pecado de nadie, sino estado de opinión. Colegio ha habido en que se prohibió hablar del estado religioso”⁴²⁸.

Una vez que hemos recorrido la polémica en que se vio envuelta la Anotación 15.^a –los detractores de su teología (y, en particular, la impugnación doctrinal que realizaron Melchor Cano y el Dr. Pedroche a instancias del arzobispo *Silíceo*); los impugnadores de su supuesto incumplimiento; y la defensa que hicieron de ella varios autores–, ahora nos detendremos en explicar el fundamento teológico que la sostiene, es decir, las razones teológicas de fondo que explican este número tan importante de *Ejercicios Espirituales*.

b. Fundamentación teológica de la Anotación 15.^a

En el reproche que realizaron estos autores laten cuestiones de gran calado teológico, que les indujeron a pensar que san Ignacio era iluminista, que rechazaba la mediación jerárquica de la Iglesia, y que concebía –por tanto– una relación que

⁴²⁸ A. AYALA, *La elección de estado en los Ejercicios a jóvenes*, en AA.VV., *Estudios sobre Ejercicios. Semana celebrada en Loyola con ocasión del IV Centenario de la Compañía* (Ibérica) Barcelona 1941, 175.

consideraban sospechosa entre el ejercitante y Dios.

En este apartado trataremos de ofrecer la fundamentación que sostiene la Anotación 15.^a y, concretamente, abordaremos estos asuntos:

- La noción de voluntad referida a Dios.
- Si puede afirmarse que Dios tiene voluntad particular sobre cada persona.
- Cómo es posible la comunicación del bautizado con Dios.
- Y, finalmente, la posibilidad de que se dé esta comunicación *immediate*.

B.1. LA VOLUNTAD DE DIOS

a) Introducción

San Ignacio declara en la Anotación 15.^a: “en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad (...)”. Da a entender, de este modo, que Dios tiene voluntad y que el ejercitante puede buscar y hallar la voluntad divina. Veamos qué significado tiene esta afirmación: qué quiere decir que Dios tenga voluntad, en qué consiste dicha voluntad, y cómo la ha entendido la tradición cristiana y, en particular, san Ignacio de Loyola.

En griego clásico y en griego bíblico se utilizan dos palabras para designar la voluntad y el hecho de querer algo⁴²⁹. Estas palabras comenzaron teniendo un significado distinto aunque con el paso de los siglos llegaron a identificarse:

- βούλομαι [*boúlomai*] significa querer en el sentido de escoger, preferir; del cual proceden los términos βουλή [*boulé*] voluntad, decisión, acuerdo; βούλημα [*boúlema*] voluntad, propósito. Este concepto da por supuesta una reflexión previa, un entendimiento que pondera las cosas y

⁴²⁹ Cf. D. MÜLLER, *Voluntad*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV (Sígueme), Salamanca ³1994, 374-381.

determina o elige la que prefiere.

- *θέλω* [*thélo*] expresa querer en el sentido de desear, apetecer, encantar, tener ganas. Denota, por tanto, un significado más primario e instintivo que referido a la razón.

Ambos verbos, aunque distintos en su origen, se confundieron muy pronto, y pasaron a significar casi indistintamente “querer” en el sentido amplio del término.

En el Nuevo Testamento el término *θέλω* se encuentra 207 veces mientras que *βούλομαι* se utiliza menos. Esencialmente, y por lo que al aspecto cuantitativo se refiere, el uso de dichos vocablos se centra en los sinópticos y en los escritos paulinos (94 veces *θέλω* y 11 veces *θέλημα* en los sinópticos; en los escritos paulinos 61 y 24 veces, respectivamente). El uso del término *θέλημα*, teológicamente más significativo, se centra sobre todo en las cartas de san Pablo y en el evangelio de san Juan. En este último aparece 23 veces la palabra *θέλω* y 11 veces *θέλημα*.

En los siglos posteriores el término voluntad fue adquiriendo significados diferentes para los autores espirituales. En la historia de la espiritualidad católica, el término voluntad “ha perdido vigor reduciéndose a un concepto de contenido indeterminado y confuso”⁴³⁰. Pero esto no nos exime de recorrer el significado y la importancia que ha tenido:

- Santo Tomás de Aquino concibe la voluntad como “apetito racional”, tendencia al bien, una potencia del alma que requiere del entendimiento para ponerse en marcha. El acto de voluntad es, por tanto, el acto de querer algo porque previamente se ha entendido que es bueno.
- Para san Juan de la Cruz la voluntad unifica interiormente al hombre, porque rige todo el dinamismo psicológico y moral. El hombre se perfecciona uniéndose a Dios, porque cuanto mejor es aquello que motiva su voluntad, mayor es su equilibrio y la unidad que adquiere

⁴³⁰ U. ROCCO, *Voluntad*, en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad*, vol. III (Herder), Barcelona 1987, 624.

interiormente. Es preciso, por eso, purgar el interior de todos los apetitos, afectos y afecciones desordenadas.

- Los autores escolásticos se detienen casi en exclusiva en que la voluntad garantiza la libertad del hombre, y la responsabilidad que –por consiguiente– el hombre tiene de sus actos.
- La psicología moderna, desinteresada por las definiciones metafísicas, centra su estudio en concretar lo que es capaz de mover la voluntad del sujeto, es decir, en el capítulo de las motivaciones.

Podemos definir la voluntad, por tanto, como el querer o volición del hombre, el acto espiritual que –por libre decisión– se dirige hacia una finalidad elegida entre muchas.

b) ¿Dios tiene voluntad?

La cuestión de la voluntad en Dios ha sido discutida en la historia del pensamiento. Sin pretender un estudio histórico exhaustivo, cito dos corrientes que rechazaron la posibilidad de conocer la voluntad divina por razones ontológicas o gnoseológicas, respectivamente:

- para los estoicos no hay voluntad en Dios, puesto que Dios no carece de nada y, por tanto, no tiende con deseo hacia nada, no busca nada, no quiere nada. Voluntad en Dios sería imperfección en Dios. Lo característico de Él es una perfecta ἀπάθεια (apaceia);
- para el deísmo y la filosofía ilustrada es imposible hablar de los atributos de Dios. La distancia infinita que nos separa hace que Él sea completamente desconocido para nosotros y que no podamos referirnos a Él, sino por una equivocada antropologización de Dios.

Sin embargo, otros autores sí consideraron posible que Dios tenga voluntad y que esta sea cognoscible. Santo Tomás de Aquino es el autor más claro de esta

corriente. En *De veritate* 23⁴³¹ pone de manifiesto que tener voluntad no es imperfección porque hay voluntad de “complacencia de lo que se tiene”, que no es voluntad de deseo de lo que se carece. Así, por ejemplo, una madre puede querer a sus hijos, no porque carezca de ellos, sino precisamente porque los tiene. La revelación de Dios en Cristo nos muestra los atributos y la interioridad de Dios y esto permite que Dios sea accesible a nuestro entendimiento. Para la sola luz de la razón el misterio de Dios permanecería inalcanzable, pero al revelarse se ha dado a conocer. Su voluntad es consecuencia de su sabiduría y amor: no por necesidad del Padre, sino por amor a su Hijo y por misericordia con sus criaturas, tiene una verdadera y propia voluntad sobre la Creación en su conjunto y sobre cada uno de los seres humanos en particular.

Cuando el Nuevo Testamento utiliza, indistintamente, el término *βούλομαι* o *θέλω* lo hace con dos significados distintos, hace referencia a dos clases de querer:

- a. Un querer *consciente* como resultado de una reflexión determinada, de una decisión tomada. Este querer presupone siempre la libertad del que escoge: Así, por ejemplo, habla del querer humano:
 - San Pablo: “Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar” (1Tim 2,8); “quiero, pues, que las jóvenes se casen” (1Tim 5,14); “es palabra digna de crédito y en ella quiero que te afiances” (Tit 3,8). Como se advierte en estos ejemplos, son exigencias del apóstol en las que no alude a una intención teológica.
 - El libro de los Hechos de los Apóstoles: “Tenía intención de presentarlo al pueblo pasadas las fiestas de Pascua” (Hch 12,4).
 - La Carta de Santiago: “Por tanto, si alguno quiere ser amigo del mundo, se constituye en enemigo de Dios” (Sant 4,4).

Pero también con este término se hace referencia al querer divino, en otros pasajes: “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz” (Lc 22,42); “queriendo Dios demostrar a los beneficiarios de la promesa la inmutabilidad de su designio” (Heb 6,17); “(el

⁴³¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* 23. *Sobre la voluntad de Dios*, Cuadernos de anuario filosófico n. 148 (Publicaciones de la Universidad de Navarra), Pamplona 2002.

Señor) no quiere que nadie se pierda” (2Pe 3,9); “nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27).

- b. Pero ambos términos pueden designar un deseo o *inclinación*: “Agripa dijo a Festo: «También a mí me gustaría oír a ese hombre»” (Hch 25,22), o Pablo: “Me hubiera gustado retenerlo (a Onésimo) junto a mí” (Flm 1,13).

Teológicamente son importantes los pasajes en los que esta familia de palabras habla del plan, de la intención o de la voluntad de Dios, porque suele tratarse de aseveraciones irrefutables, que necesariamente se han de cumplir con la misma eficacia con la que la Palabra de Dios creó cielos y tierra: “Dijo Dios: «Exista la luz». Y la luz existió” (Gén 1,3).

Cristo obedece de esta manera al Padre, cumple la voluntad del Padre: “Padre, si quieres –ει βουλει (ei boulei)– aparta de mí este cáliz; pero que no se haga mi voluntad–θέλημα (thélēma)–, sino la tuya” (Lc 22,42).

En la Sagrada Escritura puede advertirse que, conforme Dios va mostrando su interioridad a los hombres, su voluntad va siendo advertida por ellos de una forma más personal, menos como una imposición y más como la expresión de la relación amistosa que van estableciendo con Él. Esta cuestión tiene repercusiones teológicas sobre el modo de comprender el misterio de Dios y, por tanto, no es exclusivamente una cuestión filológica.

c) Comprensión teológica de la voluntad de Dios

La comprensión del concepto de la voluntad divina se va desvelando en los libros de la Sagrada Escritura y en la obras de los autores espirituales posteriores. No debe extrañar, por tanto, que las referencias bíblicas no sean muy numerosas, que el desarrollo patrístico sea mayor pero aun escaso, y que sea en la *Devotio Moderna* –en particular, en la obra de Tomás de Kempis– donde se multiplican con

profusión las alusiones a esta cuestión.

La evolución que se advierte es la transición de unos términos que implican que la voluntad es un mandato, a otros términos que sugieren que esta voluntad se propone amistosamente, o incluso a la percepción de que la humanidad puede buscarla para agradecer a Dios:

- No dejan de utilizarse los términos *βούλομαι* y *θέλω*, ya citados.
- Comienzan a utilizarse con más frecuencia otros términos como *εὐάρεστοι* (agradarle); *αρεσκω* (complacer); *ειδοκεω* (tener por bueno, complacerse en); *ἐπιθυμία* (deseo, anhelo); *ἡδονή* (placer, gusto).

Sagrada Escritura

La expresión “voluntad de Dios” se refiere a realidades diferentes a lo largo de la Sagrada Escritura:

En el *Antiguo Testamento*, la voluntad de Dios se comprende en el contexto de la Alianza entre Dios y su pueblo: es el compromiso que establece Dios de proteger a su pueblo a cambio de que los hombres cumplan sus mandamientos. Por tanto, la voluntad de Dios se entiende expresada en la Ley y los Profetas, y el pueblo tiene el deber de cumplir esta voluntad-ley:

“Esta voluntad de Dios adopta una forma particular cuando se manifiesta en relación con el hombre, pues este debe conformarse con ella interiormente, cumplirla libremente. Se le presenta no como una fatalidad, sino como un llamamiento, un mandamiento, una exigencia; la ley agrupa el conjunto de las voluntades divinas claramente expresadas”⁴³².

Solo unos pocos escogidos entablan una relación personal con Dios. Para el

⁴³² E. JACQUEMIN; X. LÉON-DUFOUR, *Voluntad de Dios*, en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teología bíblica* (Herder), Barcelona 1965, 847.

resto es suficiente con cumplir los preceptos divinos:

“La voluntad de Dios no se manifiesta ya a la humanidad pecadora en forma inmediata y universal. Se comunica en particular a un pueblo elegido por medio de intervenciones de Dios en la historia y por el don de la ley”⁴³³.

Esto explica las alabanzas que canta la Escritura de la ley divina y de sus preceptos, porque son el canal por el que el pueblo elegido descubre qué desea Dios y cómo pueden manifestarle su adhesión:

- “Entonces yo digo: «Aquí estoy –como está escrito en mi libro– para hacer tu voluntad. Dios mío, lo quiero, y llevo tu ley en las entrañas»” (Sal 40 [39],8-9).
- “Tú eres bueno y haces el bien; instrúyeme en tus decretos. Los insolentes urden engaños contra mí, pero yo custodio tus mandatos de todo corazón; tienen el corazón espeso como grasa, pero mi delicia es tu ley” (Sal 119 [118],68-70).

En los escritos del *Nuevo Testamento* se muestra la voluntad de Dios de maneras diversas: como voluntad del Padre que Cristo cumple, como voluntad del Padre que los hombres deben cumplir, y como voluntad de Cristo.

He separado las cartas de san Pablo del resto de los textos neotestamentarios (evangelios y cartas apostólicas) por la singularidad que san Pablo presenta y que en seguida comentaré.

En algunos pasajes neotestamentarios se hace referencia a Cristo, que obedece la voluntad del Padre. El Verbo procura agradar al Padre y, por esta razón, se ha encarnado y realiza su misión redentora:

- “Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra” (Jn 4,34).
- “Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn 6,38).
- “El que me envió está conmigo, no me ha dejado solo; porque yo hago siempre lo que le agrada” (Jn 8,29).

⁴³³ IBID.

- “Por eso, al entrar él en el mundo, dice: «Tú no quisiste sacrificios ni ofrendas, pero me formaste un cuerpo (...). Entonces yo dije: He aquí vengo (...) para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad»” (Heb 10,5-7).

Adviértase cómo en el mismo evangelio de Juan los dos primeros textos aducidos refieren una voluntad que el Padre ha mostrado a Cristo y a la que Cristo obedece. En el tercero, por el contrario, parece que es Cristo el que se adelanta por su propia iniciativa a buscar el agrado del Padre.

En otras páginas es Cristo quien pide a los discípulos, como *requisito de su seguimiento, que cumplan la voluntad de su Padre*. No basta con escuchar su palabra o conocer su voluntad, es preciso cumplirla:

- “El que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre” (Mt 12,50).
- “Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (Mt 6,10).
- “No todo el que me dice «Señor, Señor», entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi padre que está en los cielos” (Mt 7,21).
- “El criado que, conociendo la voluntad de su señor, no se prepara ni obra de acuerdo con su voluntad” (Lc 12,47).

Jesucristo se presenta también como modelo de la nueva humanidad. *La obediencia de Cristo* al Padre es propuesta a los fieles cristianos para su imitación y nos garantiza una vida definitiva con Él:

- “Así pues, dado que Cristo sufrió según la carne, también vosotros armaos de la misma mentalidad, porque el que sufrió según la carne ha acabado con el pecado, para vivir el resto de su vida no según las pasiones humanas, sino según la voluntad de Dios” (1Pe 4,1-2).
- “Y el mundo pasa, y su concupiscencia. Pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre” (1Jn 2,17).

Por la muerte y resurrección de Cristo podemos ser bautizados–sumergidos en el Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se nos ha otorgado la filiación divina que nos da acceso a una familiaridad antes insospechada con Dios: “Ya no os llamo siervos,

porque el siervo no sabe lo que hace su señor: a vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15,15). Dios nos ha abierto en Cristo acceso a su ser trinitario, nos ha descubierto su intimidad, y por eso ahora podemos conocer lo que le agrada y lo que le desagrada con un conocimiento personal y experiencial:

- “Que el Dios de la paz, que hizo retornar de entre los muertos al gran pastor de las ovejas, Jesús Señor nuestro, en virtud de la sangre de la alianza eterna, os confirme en todo bien para que cumpláis su voluntad, realizando en nosotros lo que es de su agrado por medio de Jesucristo” (Heb 13,20-21).
- “(...) Hemos de mantener esta gracia; y, mediante ella, ofrecer a Dios un culto que le sea grato, con respeto y reverencia” (Heb 12,28).

Los conceptos de cumplir la voluntad de Dios y lograr su agrado se identifican en el primero de los textos incluidos. En los dos últimos se omite la referencia explícita a la voluntad divina que es preciso cumplir porque se sobreentiende bajo la expresión de “buscar su agrado”.

La experiencia espiritual de conversión de Saulo de Tarso marca su doctrina posterior. Derribado ante la luz de Jesús resucitado, capta que la orientación anterior de su vida era equivocada, y pronto se pone a disposición de Cristo para hacer su voluntad: “Yo pregunté: «¿Qué debo hacer, Señor?»” (Hch 22,10).

San Pablo es el primer autor que, de forma habitual, identifica explícitamente “voluntad de Dios” con “agrado de Dios”, aunque esto hubiera sido insinuado en ocasiones anteriores. Los dos párrafos más claros son estos de la carta a los colosenses y tesalonicenses, respectivamente:

- “Que consigáis un conocimiento perfecto de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual. De esa manera vuestra conducta será digna del Señor, agradándole en todo; fructificando en toda obra buena, y creciendo en el conocimiento de Dios” (Col 1,9b-10).
- “Por lo demás, hermanos, os rogamos y exhortamos en el Señor Jesús: ya habéis aprendido de nosotros cómo comportarse para agradar a Dios; pues comportaos así y seguid adelante. Pues ya conocéis las instrucciones

que os dimos, en nombre del Señor Jesús. Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación” (1Tes 4,1-3).

En otros muchos pasajes de sus cartas intercambia las expresiones “voluntad de Dios”, “agrado de Dios”, “ser gratos a Dios”, “hacer lo que el Señor quiere”, para decir lo mismo. Incluyo los textos de estas cartas en el mismo orden en el que los presenta la Sagrada Escritura:

- “Los que están en la carne no pueden agradar a Dios” (Rom 8,8).
- “Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios; este es es vuestro culto espiritual” (Rom 12,1).
- “Porque el reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo; el que sirve en esto a Cristo es grato a Dios, y acepto a los hombres” (Rom 14,17-18).
- “Así pues, siempre llenos de buen ánimo y sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, estamos desterrados lejos del Señor, caminamos en fe y no en visión. Pero estamos de buen ánimo y preferimos ser desterrados del cuerpo y vivir junto al Señor. Por lo cual, en destierro o en patria, nos esforzamos por agradarlo” (2 Cor 5,6-9).
- “Cuando digo esto, ¿busco la aprobación de los hombres, o la de Dios?, ¿o trato de agradar a los hombres? Si siguiera todavía agradando a los hombres, no sería siervo de Cristo” (Gál 1,10).
- “Vivid como hijos de la luz, pues toda bondad, justicia y verdad son fruto de la luz. Buscad lo que agrada al Señor” (Ef 5,9-10).
- “Por eso, no estéis aturcidos, daos cuenta de lo que el Señor quiere. No os emborrachéis con vino, que lleva al libertinaje, sino dejaos llenar del Espíritu” (Ef 5,17-18).
- “Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que eso agrada al Señor” (Col 3,20).
- “(...) En la medida en que Dios nos juzgó aptos para confiarnos el Evangelio, así lo predicamos: no para contentar a los hombres, sino a Dios, que juzga nuestras intenciones” (1Tes 2,2-4).

San Pablo, además, con su predicación va enseñando a los primeros cristianos a vivir también ellos de ese modo, confiando en la voluntad de Dios y procurando en todo su agrado:

“Entonces Pablo respondió, diciendo: «¿Qué hacéis llorando y afligiendo mi

corazón? Pues yo estoy dispuesto no solo a que me arresten, sino también a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús». Como no se dejaba convencer, dejamos de insistir, diciendo: «Hágase la voluntad del Señor» (Hch 21,13-14).

Estos términos que hemos visto aparecer en el Nuevo Testamento referidos a la voluntad de Dios (agrado, beneplácito, complacencia, gusto) se utilizan en el lenguaje de la amistad o del amor, y no expresan propiamente un mandato que se impone, sino una sugerencia que puede acogerse o rechazarse.

En resumen, podemos advertir que bajo la única denominación de “voluntad de Dios” pueden querer expresarse tres significados distintos:

- El designio universal de Dios y su providencia, es decir, lo que Dios quiere hacer, lo que tiene previsto. No es nuestro interés desarrollar esta cuestión que está muy bien tratada en la obra de Léon-Dufour⁴³⁴;
- los mandatos que Dios prescribe a la humanidad, su ley;
- y, finalmente, su agrado, su beneplácito, que propone en contexto de amistad.

No debe pensarse que esta tercera forma de comprender la voluntad de Dios sea menos exigente que la ley antigua. Algunos autores, incluso en el ámbito protestante, subrayan que la “nueva vida en Cristo” que nos hace buscar el agrado de Dios lleva la Ley a su plenitud porque mueve a procurar “ser en todo” conforme a su deseo, es decir, que tiene carácter totalizante:

“(…) En la acción redentora de Dios en Cristo está involucrado el hombre en su totalidad. Porque en Cristo se le ha dado todo, se le puede pedir todo, tanto cuantitativa y extensivamente como cualitativa e intensamente. Después del punto de vista teocéntrico, *la perspectiva totalitaria pertenece a lo más esencial y característico de la parénesis paulina*. (...) Así como el pecado es un régimen absoluto, que reclama para sí al hombre en su totalidad (Rom 6,12-13; 7,14), de la misma forma el hombre nuevo debe poner a disposición de Dios su cuerpo (él mismo) y todos sus miembros (todas sus acciones y

⁴³⁴ Cf. E. JACQUEMIN; X. LÉON-DUFOUR (ed.), *o.c.*, 846-850.

posibilidades), (...) debe obedecer a Dios de todo su corazón (Rom 6,17) y debe preguntarse con un entendimiento renovado qué es *lo agradable a Dios* (Rom 12,2)”⁴³⁵.

Santos Padres

Los Santos Padres nos han legado su comprensión de la palabra de Dios con un estilo vivo muy próximo en el tiempo a Jesucristo. Para ellos, la voluntad de Dios, tal como nos la presenta la revelación, tiene suma importancia, hasta el punto de que el cumplimiento o la “conformidad” con esa voluntad de Dios se va convirtiendo – con matices– en la aspiración moral por excelencia de quien quiere llegar a la perfección.

Antes de hacer referencia a los Santos Padres de los siglos III y IV debemos citar a san Clemente Romano, uno de los Padres Apostólicos del siglo I, fallecido en torno al año 97 d.C. Pudo tratar con los apóstoles y recibió el elogio de san Pablo en Flp 4,3 por su colaboración. Parece cierto que es el autor de la *Carta a los Corintios* y en ella habla de la voluntad de Dios. Pretende corregir un cisma producido contra los presbíteros de esa comunidad y justifica su exhortación por la necesaria sumisión a la voluntad de Dios que deben tener todos los cristianos. Clemente Romano entiende que la creación está sometida al Padre, Cristo está sometido al Padre, y los cristianos deben aceptar con obediencia y sumisión la voluntad de Dios que se les comunica por medio de la Iglesia visible. Como puede advertirse, los términos que emplea no son precisamente de índole afectiva, sino que más bien expresan una disciplina⁴³⁶ análoga con la vida militar:

“Así pues, hermanos, marchemos como soldados, con toda constancia en sus inmaculados mandatos. Reflexionemos sobre los que militan bajo nuestros jefes, ¡qué disciplinada, qué dócil, qué obedientemente cumplen las órdenes!”⁴³⁷.

⁴³⁵ H. RIDDERBOS, *El pensamiento del apóstol Pablo*, Buenos Aires 1979, 347. El subrayado es nuestro.

⁴³⁶ Cf. F. PARDO FARIÑA, *Sumisión a la voluntad de Dios en la Carta de Clemente a los Corintios*, tesis doctoral (Ateneo Romano della Santa Croce), Roma 1991.

⁴³⁷ CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios* (Ciudad Nueva), Madrid 1994, 119.

Padres orientales

En la mayoría de los textos de los Padres orientales vemos que la conformidad con la voluntad divina es incluida en el concepto más general de obediencia a los mandamientos de Dios. Catherinet⁴³⁸, sin embargo, hace un elenco de autores patrísticos en los que se encuentra una comprensión del cumplimiento de la voluntad de Dios más profundo, no como mero cumplimiento, sino como búsqueda de su agrado, como deseo de complacerle:

- Orígenes (185–254 d.C.) explica que, para discernir sin error cuál es la voluntad de Dios, se debe haber recibido la iluminación de la sabiduría y haber llegado al conocimiento (la gnosis), “porque pertenece a un profundo sentido renovado y transformado a imagen de Dios el discernir cuál es la voluntad de Dios en los casos particulares en los que debemos actuar, hablar, pensar; y no hacer, decir o pensar nada que no parezca conforme a la voluntad de Dios”⁴³⁹.

En lugar de relacionar, como Orígenes, la conformidad al conocimiento, otros Padres ponen en relación la conformidad con la noción de la perfección cristiana:

- San Pacomio (287–346 d.C.) enseña que la cumbre de la perfección es conocer la voluntad de Dios y obedecerla.
- Para san Basilio (330–379 d.C.), la entera conformidad al deseo de Dios es uno de los aspectos bajo los que se puede describir la perfección.
- La perfección, explica san Juan Crisóstomo (347–407 d.C.), es hacer lo que agrada a Dios, por razón de que tal es su placer y voluntad. Él escribe: “Si dar a luz a Jesús es envidiable, hacer la voluntad de Dios lo es mucho más”⁴⁴⁰. Una vez que sabe que una cosa es querida por Dios,

⁴³⁸ Cf. M^{GR}. F.M. CATHERINET, *Conformité á la volonté de Dieu*, en *DSp* 2B, 1444–1445.

⁴³⁹ ORIGENIS, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, l. 9: PG 14, 1207.

⁴⁴⁰ SANCTI JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homiliæ in Matthæum*, c. XLIV – XLV: PG 57, 466.

el santo también la encuentra buena, no hay realmente punto de diferencia entre la voluntad de Dios y la de los hombres que le temen.

- San Juan Clímaco (575–649 d.C.) escribió en *La escala espiritual* un compendio de ascética y mística para los monjes del Oriente, análogo al de Casiano para los del Occidente. En este tratado habla de un sentido del espíritu para lo divino por el que se puede discernir la voluntad de Dios⁴⁴¹.

Padres latinos

- San Ambrosio (340–397 d.C.), en *De Isaac et anima*, c. 6, n. 52, se refiere al alma que, cuando ha comprendido que la unión con Cristo no es una unión de la carne, sino unión del espíritu, conforma su voluntad a la voluntad de Cristo, de tal modo que se hace ella misma conforme a la imagen de Cristo y se separa de la carne tanto como es posible.
- San Jerónimo (340–420 d.C.), escribiendo a santa Paula, ofrece una fórmula que parece más de la resignación que la de la conformidad, pero establece el principio al que deberán hacer alusión los autores de la conformidad a menudo en el futuro: “Bonus est Deus, et omnia quæ bonus facit, bona sint necesse est” (Dios es bueno, y todas las cosas que hace bien, necesariamente son buenas)⁴⁴².
- San Gregorio Magno (540–604 d.C.) es citado por san Ignacio en las reglas para sentir con la Iglesia⁴⁴³ por el bien que hacen sus escritos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor. En efecto, estima que la búsqueda de la voluntad de Dios ha de ser actitud común en todos, súbditos y los que ostentan alguna responsabilidad.

⁴⁴¹ Cf. SAN JUAN CLÍMACO, *La escala espiritual*, en FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras*, vol. VI, c. 26 (Imprenta de la Real Compañía), Madrid 1800, 423–449. Edición más reciente en SAN JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual* (Teodoro H. Martín, ed.) (Sígueme), Salamanca 1998.

⁴⁴² SAN JERÓNIMO, *Epistola XXXIX Ad Paulam super obitu Blæsillæ filiæ*: PL 22, 467.

⁴⁴³ *Ej.* 363: “(...) así como de san Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor (...)”.

Más amplia y más profunda fue en este punto, como en tantos otros, la influencia de san Agustín (354–430 d.C.). Podemos hallar en él esta triple distinción entre la voluntad de Dios como destino inexorable de todo lo creado; la voluntad de Dios como código de comportamiento universal que se propone a la humanidad; y la voluntad de Dios como su gusto o agrado.

En el capítulo XXII de la obra *La ciudad de Dios*, el tratamiento que da san Agustín a esta cuestión es más bien el primero: explica que la historia del Imperio Romano no fue el resultado de la conjunción de los astros, sino que la voluntad de Dios fue la que concertó los acontecimientos para que se fuera realizando el proyecto divino⁴⁴⁴.

En muchos pasajes explica la voluntad de Dios de la segunda manera. Le gustaba especialmente una comparación familiar que repetía con frecuencia: la voluntad de Dios, dice, es similar a una regla bien derecha a la cual nuestra voluntad torcida y deformada se debe ajustar, a pesar de la dificultad que entraña⁴⁴⁵.

San Agustín es quizá el primer autor que comprende que puede haber una voluntad divina específica para las almas, que no compromete bajo pecado, sino que pertenece a la esfera del amor esponsal. En su obra *Sobre la santa virginidad* se expresa en esos términos⁴⁴⁶.

Esto supone un gran avance en cuanto a la comprensión de la voluntad de Dios porque distingue explícitamente entre “obedecer mandatos del Señor” (voluntad de Dios expresada en los mandamientos) y “pensar en cómo agradar a Dios” (voluntad de Dios expresada a sus amigos en su gusto o deseo).

⁴⁴⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, vol. I (BAC), Madrid 1988, 355–357.

⁴⁴⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum XLIV*, n. 17: PL 36, 503–504.

⁴⁴⁶ Cf. ID., *Sobre la santa virginidad*, en ID., *Obras completas*, vol. XII (BAC), Madrid 1954, 138–227.

Autores espirituales posteriores

Mística de unión – mística de servicio

En los siglos posteriores se diversifica la teología espiritual. Hay una escuela que busca la unión entre Dios y el alma (san Juan de la Cruz), y otra que podemos llamar mística de servicio (san Benito)⁴⁴⁷. En la primera de estas escuelas se entiende que el hombre debe vaciarse de sí mismo para ser llenado de la gracia y el Espíritu, y llegar así a la unión mística plena, mientras que la segunda plantea que la santificación es fruto de la gracia en los que le sirven, en los que cumplen la voluntad de Dios y colaboran con Él: “el «servir» a Dios consiste ante todo en cumplir su voluntad”⁴⁴⁸.

En esta segunda escuela podemos incluir a benedictinos y jesuitas. El servicio de los benedictinos será un servicio doméstico (en la huerta, el estudio o la vida de la abadía), mientras que el servicio de los jesuitas será en el campo del apostolado y en expedición lejana. Es precisa una comprensión del seguimiento de Cristo como “amistad” para que la búsqueda de la voluntad de Dios pueda ser comprendida de una manera personalista: “La amistad se materializa así en el deseo de servirle y agradecerle en todas las cosas”⁴⁴⁹.

San Benito (480–547) propone en la *Regla* a sus monjes que cumplan con los mandatos divinos y con todas las prescripciones que se les ordenan. Ciertamente habla en muchas ocasiones de la voluntad de Dios, pero nunca como la expresión del deseo del amigo, sino como el mandato de quien –por ser Dios– puede disponer de nuestra vida.

Por el contrario, san Francisco de Asís (1181–1226), se refiere con conceptos llenos de ternura al trato con el Señor. Sin olvidar que los mandamientos deben ser cumplidos, entiende que la fidelidad que el Señor espera no termina en ese

⁴⁴⁷ Cf. J. DE GUIBERT, *o.c.*, 122.

⁴⁴⁸ L. GARCÍA, *El hombre espiritual según San Ignacio* (Razón y Fe), Madrid 1961, 26.

⁴⁴⁹ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 354.

cumplimiento. Por esta razón en una *Carta dirigida a toda la Orden* escribe:

“Omnipotente, eterno, justo y misericordioso Dios, concédenos por ti mismo a nosotros, míseros, hacer lo que sabemos que quieres y querer siempre lo que te agrada, a fin de que, interiormente purificados, iluminados interiormente y encendidos por el fuego del Espíritu Santo, podamos seguir las huellas (cf. 1 Pe 2,21) de tu amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y llegar, por sola tu gracia, a ti, Altísimo, que en perfecta Trinidad y en simple Unidad vives y reinas y eres glorificado, Dios omnipotente, por todos los siglos de los siglos”⁴⁵⁰.

Autores medievales y la Devotio Moderna

Pueden señalarse muchos autores como inspiradores de la *Devotio Moderna*: san Agustín, Casiano, san Gregorio, san Bernardo, David de Augsburgo, los dos Cartujanos, san Buenaventura, Ubertino de Casale, Gerson, etc. Pero no todos ellos se refieren al tema que nos compete, la comprensión de la voluntad de Dios. La doctrina y las comparaciones de san Agustín sobre la conformidad han dejado, parece, huellas reconocibles en las obras de los siguientes autores:

San Bernardo (1090–1153), el Doctor melifluido e impulsor de la vida cisterciense, vive un amor apasionado a Jesucristo que se trasluce en sus obras. Previene contra la voluntad propia, cuando lo que queremos lo hacemos no para gloria de Dios, no para utilidad de los hermanos, sino por nosotros mismos⁴⁵¹.

David de Augsburgo O.F.M. (1200–1272), maestro de novicios franciscano y místico alemán, enseña con sobrio sentido común en la obra *Formula novitiorum* el estilo exterior e interior que es preciso en los novicios, y con suavidad exhorta a cumplir en todo la voluntad de Dios y a hacer de Él el único sustento y consuelo interior⁴⁵².

⁴⁵⁰ SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Carta a toda la Orden*, en ID., *Escritos, biografías, Documentos de la época* (BAC), Madrid 2011, 84.

⁴⁵¹ Cf. SAN BERNARDO, *Obras completas*, vol. IV, “De resurrectione”, sermón 3.º (BAC), Madrid 1986, 103–111.

⁴⁵² Cf. D. DE AUGUSTA, *Formula novitiorum* (Augusta Vindelicorum), Prætorius 1596; B. LLORCA; F.J. MONTALBÁN; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. II (BAC), Madrid 1958, 969–970.

San Buenaventura O.F.M. (1218–1274), franciscano místico, cardenal santo y Doctor de la Iglesia, mueve con sus escritos a la piedad y la devoción. En sus obras más célebres (*Sobre la vida de perfección*, *Soliloquio* y *Sobre el triple camino*) anima a la vida interior, al coloquio amoroso con Jesucristo, y a buscar con indefectible deseo lo que le agrada⁴⁵³.

Santo Tomás de Aquino O.P. (1224–1274), aborda esta cuestión especialmente en la obra *De Veritate*, q. 23 a. 7–8⁴⁵⁴. El Aquinate dedicó su tarea intelectual a leer (*legere*) sobre autores de autoridad, disputar (*disputare*) con otros maestros o estudiantes, y predicar (*prædicare*) sermones universitarios o de otro tipo. Las disputas duraron tres años, y *De Veritate 23* corresponde al tercer año, que dedicó en su mayoría a asuntos relativos al querer (el bien, el deseo del bien, la voluntad, la voluntad de Dios, el libre albedrío, etc.). Toda esta cuestión 23 se resume en cuatro puntos: si Dios tiene voluntad y distinciones en su voluntad; necesidad y contingencia del querer y las cosas creadas; la justicia en las cosas creadas; y por último la relación entre la voluntad humana y la voluntad divina.

Es esta última parte, que corresponde a los artículos 7 y 8, la que nos interesa más. Santo Tomás no interpreta la voluntad de Dios en clave afectiva, como venida de su afecto, sino en clave intelectual, como resultado de su entendimiento racional. La preocupación de este autor en los artículos 7 y 8 es si estamos obligados a conformar siempre nuestra voluntad con la de Dios. Su respuesta es afirmativa en todos los casos porque la voluntad de Dios es la medida de toda voluntad buena, y la voluntad humana tiene el deber de buscar lo bueno. En esta voluntad divina puede distinguirse aquello que Dios quiere (objeto material), y el motivo por el que Dios lo quiere (objeto formal). Con respecto a lo primero (por ejemplo, una enfermedad) es legítima la repugnancia natural de quien la sufre, pero –en razón de que es voluntad de Dios y que, por tanto, aunque nos sea desconocido, pretende un fin bueno de este hecho– uno puede y debe aceptar no solo el objeto formal sino también el objeto

⁴⁵³ Cf. SAN BUENAVENTURA, *Obras Completas*, vol. II, c. “Las cinco festividades del Niño Jesús” (BAC), Madrid 1962, 365–387.

⁴⁵⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate 23...*

material de la voluntad divina.

El punto clave es, pues, la conformidad formal determinada por el motivo o el fin del sujeto, que es amar y hacer la voluntad de Dios porque ése es su deseo. Este patrón es lo suficientemente fuerte como para llevar un alma a aceptar algo querido por Dios, aunque desde otros puntos de vista (es decir, si pensamos en otras razones distintas de la caridad) esa cosa no pareciera deseable. Es este último aspecto de tal hondura que los autores posteriores no han hecho sino repetir la doctrina tomista.

Son también relevantes por su comprensión de la voluntad de Dios dos místicos de habla inglesa, aunque menos estudiados hasta el presente. Lejos de una comprensión legalista o deontotónica de la voluntad de Dios, hablan de ella con conceptos afectivos (“ser la dicha”, “ser la corona” de Cristo, voluntad de Dios que es conocida “por inspiración interior”, etc.):

- Juliana de Norwich (1342–1416) fue una original anacoreta y autora mística de una obra sobre dieciséis supuestas revelaciones que le mostró el Señor. Su teología cargada de esperanza, su explicación de Dios llena de ternura, y una incipiente teología de la mujer, la han hecho una autora muy interesante hasta para el papa emérito Benedicto XVI, que le dedicó la enseñanza de su Audiencia el 1 de diciembre de 2010.
- Walter Hilton (1340–1396 d.C.), místico agustino formado en Cambridge y autor de *La escala de la perfección*, ayuda a centrar la atención en lo esencial de la vida cristiana, despojada de las añadiduras sobrevenidas en la historia. Habla, por ejemplo, del valor relativo de las prácticas piadosas y, por el contrario, de la importancia de la caridad sincera y de la búsqueda de la voluntad de Dios.

La *Devotio Moderna*, que surge en el siglo XIV en Holanda y Alemania, supone una renovación de la espiritualidad medieval, muy condicionada por una teología escolástica que se había vuelto estéril. La devoción a la Humanidad de Cristo en el

siglo XI, san Bernardo y sus seguidores en el siglo XII, y la escuela franciscana del siglo XIII son las raíces en las que beben estos autores. El contexto en el que nace (epidemia de peste negra, cisma de Avignon, etc.) explica que resalte algunos acentos muy ignorados en épocas anteriores. García Villoslada los resume en este elenco⁴⁵⁵: cristocentrismo práctico, oración metódica, moralismo, tendencia antiespeculativa, carácter afectivo, biblicismo, interioridad y subjetivismo, apartamiento del mundo, ascetismo, y bibliofilia (no humanismo).

Probablemente san Ignacio no leyó directamente a Mombaer ni Redewijns. Pero lo que le llegó en las lecturas que hizo sí estaba imbuido del estilo de estos autores. Por ejemplo, consta que entre las lecturas que hizo en Loyola “le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en romance”⁴⁵⁶. Nos detenemos ahora en estas lecturas de la *Devotio Moderna* que influyeron en san Ignacio.

En el libro *Vita Christi* del Ludolfo de Sajonia no aparecen muchas referencias a la voluntad de Dios. García Villoslada sostiene que san Ignacio leyó en Montserrat el *Exercitatorio* de Cisneros⁴⁵⁷, compendio de autores de la *Devotio Moderna*, que se estilaba en aquel Monasterio. Las alusiones que hay en ese libro a la voluntad de Dios todavía no revisten el carácter afectivo que veremos después. Pero el concepto de “amistad con Cristo” o “desposorio” parecen entreabrir esta posibilidad.

Algunos autores piensan que san Ignacio dispuso en Manresa de un ejemplar del *Compendio breve de ejercicios espirituales*, y que en Ignacio es más clara la influencia de este libro que del *Exercitatorio*⁴⁵⁸. Pues bien, en esta obra, puede advertirse una comprensión afectiva de la voluntad divina:

- “[...] ofrecerse a su divina voluntad, desear que esta se cumpla en nosotros, y en todas sus criaturas, desear contentarle, y agradarle en todo, confiar en

⁴⁵⁵ Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”*: Man 28 (1956) 317.

⁴⁵⁶ *Au.* 5.

⁴⁵⁷ Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola, un español al servicio del pontificado* (Hechos y dichos), Zaragoza 1956, 19.

⁴⁵⁸ Cf. A.M. ALBAREDA, *Sant Ignasi a Montserrat* (Publicacions de l’Abadia de Montserrat), Barcelona 21990, XI; UN MONJE DE MONTSERRAT, *Compendio breve de Ejercicios Espirituales*, ed. de Javier Melloni (BAC), Madrid 2006, XL–LIII.

su divina misericordia y bondad, y alabarle y glorificarle: por todos los siglos de los siglos, Amen”⁴⁵⁹.

- “Tomad Señor mi voluntad: Tomad Señor mi corazón, y atadle con vos, que a vos quiero amar sobre todo, para siempre: Señor no me apartare de vuestro amor. (...) No permitays Señor que cometa algún genero de traycion como esta, que mi amor fuera de vos lo dé a otro. A vos tomo por padre mio, a quien quiero amar: a vos tomo por thesoro mio, donde para siempre quiero que esté mi corazón: a vos tomo por esposo de mi alma, con quien quiero estar siempre abrazado. Vos soys Señor mi bien, y mi riqueza, y mi contentamiento, alegría, y descanso, en quien mi alma desea reposar, agora y para siempre jamas, estando unida con vos, con perfeto amor”⁴⁶⁰.

Tomás de Kempis, el autor más célebre de esta *Devotio Moderna*, a quien se atribuye⁴⁶¹ el libro *Imitación de Cristo*, parece ser uno de los que más influyeron en Cisneros y en la elaboración de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola⁴⁶².

La cuestión de la voluntad de Dios aparece en el libro *Imitación de Cristo*⁴⁶³ en decenas de ocasiones y por esta razón merece la pena introducirnos especialmente en ella. En unos pasajes se muestra la voluntad de Dios como el proyecto universal de Dios para la Creación:

- “Si alguno, amonestado una vez o dos, no se enmendare, no porfíes con él, sino encomiéndalo todo a Dios para que se haga su voluntad, y Él sea honrado en todos sus siervos, que sabe sacar bienes de los males”⁴⁶⁴.
- “(...) no debemos nosotros, enfermos y pobres, desconfiar si algunas veces estamos en fervor de devoción, y a veces tibios y fríos. Porque el espíritu se viene y se va, según la divina voluntad”⁴⁶⁵.

En otros pasajes se habla de la voluntad y el interés propio como impedimentos para que se realice ese designio o proyecto divino y, por tanto, como

⁴⁵⁹ UN MONJE DE MONTSERRAT, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, ed. Ciriaco Pérez, Barcelona 1614, 340. Sigo esta edición antigua porque la más reciente de J. Melloni omite los capítulos finales (28, 29 y 30) de la vía unitiva.

⁴⁶⁰ IBID., 168.

⁴⁶¹ Sobre la cuestión de la autoría de la obra *Imitación de Cristo*, cf. A. AMPE, *Imitation de Jésus-Christ (livre)* en *Dsp* 7B, 2338–2355.

⁴⁶² Cf. J. MELLONI, *Montserrat*, en *DEI*, vol. II, 1285.

⁴⁶³ Cf. T. DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, traducción del P. Juan Eusebio Nieremberg (Apostolado de la Prensa), Madrid 1945.

⁴⁶⁴ IBID., l. I, c. 16.

⁴⁶⁵ IBID., l. II, c. 9.

obstáculos que es necesario superar:

- “Gran cosa es estar en obediencia, vivir debajo de un superior, y no tener voluntad propia. Mucho más seguro es estar sujeto que en el mando”⁴⁶⁶.
- “Jesucristo: Procura, hijo, hacer antes la voluntad de otro que la tuya (...). Desea siempre, y ruega que se cumpla en ti enteramente la divina voluntad”⁴⁶⁷.
- “(...) en estas cosas (la devoción y la dulzura) no se conoce el verdadero amador de la virtud, ni consiste en ellas el provecho y perfección del hombre. El Alma: ¿Pues en qué consiste, Señor? Jesucristo: En ofrecerte de todo tu corazón a la divina voluntad, no buscando tu interés en lo poco, ni en lo mucho, ni en lo temporal, ni en lo eterno”⁴⁶⁸.

En otros momentos, muestra la voluntad de Dios como sinónimo de la ley y los mandamientos que Dios ha dejado para que cumplamos. Hace referencia a la virtud de la obediencia, y al esfuerzo que supone abrazarla porque requiere renuncia:

- “En estas cosas no debes desmayar ni desesperar, mas estar constante a la voluntad de Dios, y sufrir con igual ánimo todo lo que viniere a la gloria de Jesucristo”⁴⁶⁹.
- “(...) verdaderamente es sabio aquel que hace la voluntad de Dios, y deja la suya”⁴⁷⁰.
- “Y en aquel punto, consolado y confortado, se ofreció a la divina voluntad, y cesó su congojosa turbación”⁴⁷¹.

Pero, finalmente, en otros pasajes se presenta la voluntad de Dios como su agrado, aquél que no propiamente “ordena y manda”, sino que es propio que el amigo procure, y que es incompatible con el egoísmo y la voluntad propia aunque no fuera pecaminosa. Esta voluntad divina se muestra en el coloquio personal del Señor con el alma, y se acoge por amor a Él y no tanto por sentido del deber:

- “El que no está dispuesto a sufrirlo todo, y a hacer la voluntad del amado, no

⁴⁶⁶ IBID., l. I, c. 9.

⁴⁶⁷ IBID., l. III, c. 23.

⁴⁶⁸ IBID., l. III, c. 25.

⁴⁶⁹ IBID., l. II, c. 8.

⁴⁷⁰ IBID., l. I, c. 3.

⁴⁷¹ IBID., l. I, c. 25.

es digno de llamarse amante”⁴⁷².

- “Ayúdame, Señor, en todo lugar y tiempo. Sea, pues, mi consolación carecer de buena gana de todo humano consuelo. Y si tu consolación me faltare, sea mi mayor consuelo tu voluntad y justa probación”⁴⁷³.
- “Por eso ninguna cosa debe alegrar tanto al que te ama y reconoce tus beneficios, como tu voluntad para con él, y el beneplácito de tu eterna disposición (...). Porque tu voluntad y el amor de tu honra han de ser sobre todas las cosas”⁴⁷⁴.

Ciertamente es sutil la frontera que separa la comprensión de la voluntad divina como orden–mandato y como anhelo–agrado. De hecho hay varias sentencias en las que ninguno de estos dos significados prevalece sobre el otro. Donde no cabe duda, sin embargo, es en aquellas afirmaciones en las que la palabra “voluntad” directamente es sustituida por otras palabras con connotaciones más claramente afectivas, más referidas al afecto que al entendimiento:

- “Bebe afectuosamente el cáliz del Señor, si quieres ser su amigo, y tener parte con Él. Remite a Dios las consolaciones, para que haga con ellas lo que más le agradare”⁴⁷⁵.
- “Señor, tú sabes lo que es mejor: haz esto o aquello, según te agradare”⁴⁷⁶.
- “Jesucristo: Mira en todas las cosas lo que haces y lo que dices, y dirige toda tu intención al fin de agradarme a mí solo, y no desear ni buscar nada fuera de mí”⁴⁷⁷.

Como san Pablo, Tomás de Kempis identifica agrado con voluntad de Dios:

- “Hijo, aún te conviene aprender muchas cosas que no has aprendido bien. El Alma: ¿Qué cosas son estas, Señor? Jesucristo: Que pongas tu deseo totalmente en sola mi voluntad, y no seas amador de ti mismo, sino afectuoso celador de lo que a mí me agrada”⁴⁷⁸.
- “Dame que desee y quiera siempre lo que te es más acepto y agradable a ti. Tu voluntad sea la mía, y mi voluntad siga siempre la tuya, y se conforme en todo con ella. Tenga yo un querer y un no querer contigo; y no pueda querer ni no querer lo

⁴⁷² IBID., l. III, c. 5.

⁴⁷³ IBID., l. III, c. 16.

⁴⁷⁴ IBID., l. III, c. 22.

⁴⁷⁵ IBID., l. II, c. 12.

⁴⁷⁶ IBID., l. III, c. 15.

⁴⁷⁷ IBID., l. III, c. 25.

⁴⁷⁸ IBID., l. III, c. 11.

que tú quieres y no quieres”⁴⁷⁹.

- “Señor, esté mi voluntad firme y recta contigo, y haz de mí lo que te agradare. Que no puede ser sino bueno todo lo que tú hicieres de mí”⁴⁸⁰.
- “Jesucristo: ¡Ojalá hubieses llegado a tanto que no fueses amator de ti mismo, y estuvieses dispuesto puramente a mi voluntad y a la del superior que te he dado! Entonces me agradarías sobremanera, y toda tu vida correría gozosa y pacífica. Aún tienes mucho que dejar, que si no lo renuncias enteramente, no alcanzarás lo que pides”⁴⁸¹.

Es interesante que en el mismo tiempo de san Ignacio otros autores comienzan a enseñar cosas semejantes. Tan solo me fijo en Ludovico Blosio O.S.B. (1506–1556), quien en *Regla de la vida Espiritual, Cofrezito Espiritual, Consuelo de pusilánimes* y otras obras desarrolla el concepto de la amistad con Dios, que consiste en una comunicación recíproca de lo que uno es y tiene, y en el curso de la cual el Señor muestra su agrado:

“Te deseo agradecer conforme a tu voluntad, como algún día te agradó alguno de tus especiales amigos. Pídote, Señor, y deseo íntimamente que todo el tiempo que resta de mi vida, de noche y de día, todas mis respiraciones, y todos los movimientos y pulsaciones de mi corazón te alaben y honren, te sirvan y te den gracias, y te ofrezca amor”⁴⁸².

La voluntad de Dios para san Ignacio

No cabe duda que hallar y cumplir la voluntad de Dios tiene una gran importancia en la vida y escritos de san Ignacio de Loyola: “En su iluminación del Cardener Ignacio comprendió que la cuestión capital para el hombre es hacer en todo la voluntad de Dios, actuando siempre para su mayor servicio y alabanza”⁴⁸³. ¿Cuál es el significado que tenían para él estas palabras, cómo concibe Ignacio la voluntad divina?

⁴⁷⁹ IBID., l. III, c. 15.

⁴⁸⁰ IBID., l. III, c. 17.

⁴⁸¹ IBID., l. III, c. 32.

⁴⁸² L. BLOSIO, *Obras* (Sebastián de Cormellas, ed.), Barcelona 1691, 319. Edición más reciente en L. DE BLOIS, *Obras selectas* (Manuel Garrido Bonaño, ed.) (BAC), Madrid 1995.

⁴⁸³ M. RUIZ JURADO, *Fuentes de las Elecciones*, en J. PLAZAOLA (ed.), *o.c.*, 343.

Para san Ignacio la palabra “voluntad”⁴⁸⁴ responde al uso moderno: la determinación para actuar, “querer”. Es heredero de la antropología heredada de la *Devotio Moderna*, que le llega en Montserrat y Manresa, quizá a través del *Exercitatorio* de Cisneros, que había sido abad del monasterio. Esta antropología, que se remonta a san Agustín (*De Trinitate X*) entiende que memoria, inteligencia y voluntad constituyen las tres potencias o facultades del alma.

Además, san Ignacio recibe en París directamente la influencia de la mística flamenca. Comprenderá la voluntad como capacidad de estar afectado y asiento de los afectos. Antes de ser la “capacidad de querer”, la voluntad es “capacidad de afectarse”, de experimentar los afectos (*affectus* en latín, que san Ignacio traduce por afecciones): la voluntad es el asiento de los afectos. Con mucha anterioridad, san Agustín ya había asociado la *voluntas* con el afecto mayor que es el amor, y había priorizado la voluntad sobre el entendimiento. Posteriormente, la tradición medieval (san Bernardo, san Buenaventura) había valorado la importancia de los afectos.

Hay dos cuestiones que tienen mucha importancia en san Ignacio: cómo fue descubriendo la voluntad de Dios para su propia vida (que trataremos en este apartado), y su enseñanza posterior sobre la voluntad de Dios (que veremos en el siguiente apartado)⁴⁸⁵.

San Ignacio y la voluntad que Dios tenía prevista para él

Dios no le manifestó desde el principio su voluntad íntegramente, sino paulatinamente. Tuvo que peregrinar y preguntar continuamente qué quería Dios de él. El Señor le mostró su voluntad de varias maneras:

⁴⁸⁴ Cf. D. SALIN, *Voluntad*, en *DEI*, vol. II, 1787-1790.

⁴⁸⁵ Cf. I. ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaciana* (M-ST), Bilbao-Santander 1996.

- con ilustraciones, como en el Cardoner⁴⁸⁶ y en la Storta⁴⁸⁷;
- con acontecimientos que ocurren, como la expulsión de Tierra Santa⁴⁸⁸;
- otras veces es él quien toma las determinaciones con la razón iluminada por la fe. Diez veces utiliza la *Autobiografía* la expresión “se determinó a” para explicar estas decisiones que toma buscando agradar a Dios (por ejemplo, “se determinó ir a París a estudiar”⁴⁸⁹);
- también recurre al Vicario de Cristo para que le manifieste la voluntad de Dios⁴⁹⁰;
- y no termina aquí su búsqueda, sino que esta peregrinación interior dura toda la vida e incluye buscar el agrado de Dios hasta en las cosas más pequeñas⁴⁹¹.

Puede hablarse de una evolución de tres etapas en la comprensión que tuvo san Ignacio de la voluntad de Dios para él:

- En un primer momento, la voluntad de Dios no parece ser lo que más le preocupa, quiere hacer grandes cosas por el Señor pero sin preguntarle cuáles: “Proyectaba grandes hazañas que había de hacer por amor de Dios”⁴⁹².
- Después entiende que –en la orientación general de su vida– debe seguir el plan de Dios, ponerse a su servicio, y con este motivo marchar como peregrino a Tierra Santa: tenía “firme voluntad para servirle”⁴⁹³. Se va así acercando a un punto de término (la voluntad de Dios) y entiende que esto le va separando de su punto de partida (su propio yo). Comienza una peregrinación que ya no le dirigirá a otro país, sino a otra actitud espiritual en una peregrinación interior. Esta mutación tiene una enorme importancia

⁴⁸⁶ Cf. *Au.* 30.

⁴⁸⁷ Cf. *Au.* 96.

⁴⁸⁸ Cf. *Au.* 46.

⁴⁸⁹ *Au.* 71.

⁴⁹⁰ Cf. *Au.* 85.

⁴⁹¹ Cf. *Deliberaciones sobre la pobreza*, en MHSI, Co. I, 78–83; *Diario Espiritual*, en MHSI, Co. I, 86–158.

⁴⁹² *Au.* 17.

⁴⁹³ *Au.* 27.

porque será también la que procure en el ejercitante de los *Ejercicios Espirituales*⁴⁹⁴.

- Al fallar por dos veces el proyecto de Tierra Santa (una vez por el Custodio de Tierra Santa y la otra, con los compañeros, por falta de embarcación en Venecia), comprende que el Señor le quiere en otra tarea y marcha a Roma a pedir luz al Santo Padre. En adelante san Ignacio procura vivir siempre pendiente o colgado de la voluntad de Dios, en una continua dependencia de Dios, viviendo en estado de alerta para oír las divinas inspiraciones y huyendo de toda forma de independencia o autonomía.

Algunos autores como García de Castro subrayan que en el relato autobiográfico de Ignacio no aparece la expresión “voluntad de Dios” hasta este momento de Jerusalén:

“Es en Jerusalén donde aparece por primera vez en el relato ignaciano el tecnicismo «voluntad de Dios» [Au. 47]. Hasta ese momento Ignacio había buscado «servir a nuestro Señor» [Au. 11] o «agradar y aplacerle» [Au. 14] a su manera, desde sus propios criterios, pero no nos habíamos encontrado con la pregunta por la «voluntad de Dios», la intención de buscarla y, una vez hallada, ponerla en práctica. Todavía en Venecia, de vuelta de Jerusalén, «vino *consigo pensando* qué haría» [Au. 50], pero sin que todavía haya brotado la pregunta elemental «Señor, ¿qué *quieres* que haga?»⁴⁹⁵.

San Ignacio se llama a sí mismo “el peregrino” y algunos autores han completado esta denominación diciendo que es “el peregrino de la voluntad de Dios”⁴⁹⁶. Ciertamente, san Ignacio llega a ser el peregrino que quiere en todo encontrar la voluntad divina y cumplirla perfectamente: “Todo lo hace en Cristo Jesús o en Jesucristo, Nuestro Señor. Su máximo anhelo es servir de tal forma que todo se haga en conformidad con la voluntad divina, que se habrá procurado hallar

⁴⁹⁴ “Una consecuencia, pues, de esta gracia de Manresa fue sin duda la posición que en los *Ejercicios* ocupa la *voluntad divina*, que se constituye como fin último de los mismos, y punto donde convergen los esfuerzos, búsquedas y gracias durante los mismos”, en N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *o.c.*, 96.

⁴⁹⁵ J. GARCÍA DE CASTRO, *El lento camino de la lúcida entrega (Itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación)*: Man 73 (2001) 349.

⁴⁹⁶ Cf. M. RUIZ JURADO, *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de san Ignacio de Loyola* (BAC), Madrid 2005, 106.129.205.209.212.

y sentir delante de Dios Nuestro Señor”⁴⁹⁷.

La *Autobiografía* y el *Diario Espiritual* sugieren que Ignacio ha dejado a Dios tomar posesión de su voluntad. Dios se ha convertido en su instructor porque él tenía firme voluntad de servirle. Hasta tal punto se configura con la voluntad de Dios, que el criterio que determina el agrado o desagrado que le producen las cosas pasa a ser si esas cosas le ayudan o le perjudican para amar y servir a Jesucristo. Esto mismo es lo que enseña en una carta al Licenciado Mercado:

“Plega á Jesu X.º, cuyo conoscimiento haze conoscer y menospreciar todas cossas que no ayudan para seruirle y amarle, que él se aga más cada día conoscer y sentir en l' ánima de V. md., para que, quanto más le gustare, tanto más desgusto tenga de todo lo que no es él, ó se ama y toma por él”⁴⁹⁸.

B.2. LA VOLUNTAD PARTICULAR DE DIOS, PRESUPUESTO PARA LA ELECCIÓN DE ESTADO

Dios *quiere* comunicarse con cada uno de los hombres, e incluso tiene un proyecto personal para cada uno de ellos, que es lo que llamamos la voluntad personal de Dios o la vocación personal.

Melchor Cano y Pedroche sospechaban que, en los *Ejercicios*, san Ignacio trataba de propiciar un encuentro personal del alma con Dios, que tenía el peligro de darse al margen de las enseñanzas de la Iglesia y prescindiendo del ámbito eclesial. Temían, tal vez, que –a la manera de los alumbrados– los ejercitantes fueran buscando novedades doctrinales o experienciales, y que se presentaran los *Ejercicios* como ámbito de revelación divina. Este prejuicio contra san Ignacio se podría haber resuelto si le hubieran permitido explicarse, porque en absoluto pretendía eso san Ignacio. Ignacio hace suya la fe de la Iglesia, que entiende que la revelación pública de Dios ha culminado en Cristo (cf. Heb 1,1–2).

⁴⁹⁷ J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, “*Quid agendum? La búsqueda continua de la voluntad de Dios*”: Apuntes Ignacianos 51 (2007) 48.

⁴⁹⁸ *Epp.* I, 705.

Por esta razón, san Ignacio huye de excentricidades espirituales o doctrinales⁴⁹⁹: el autor de los *Ejercicios* no propone esta experiencia como nueva fuente de revelación, sino como ocasión de afianzar la amistad con Cristo. No va buscando que el Señor revele al ejercitante los secretos de sí mismo, sino que uno y otro puedan afianzar su unión gracias, fundamentalmente, a los coloquios y a la meditación de los misterios de Cristo.

Ahora bien, es cierto que san Ignacio da a entender que el Señor puede revelarnos en *Ejercicios* una novedad. Esta novedad no hace referencia al misterio de Dios *en sí* sino al misterio de Dios *para mí*. No cabe esperar de *Ejercicios* que sucedan hechos extraordinarios, pero sí que el Señor nos muestre cuál es su voluntad sobre el ejercitante, en qué desea ser servido.

Esta perspectiva supone que san Ignacio entiende que Dios ofrece una relación personal a cada bautizado, que no se dirige a nosotros como a una muchedumbre anónima, sino que “a cada uno en particular llama”⁵⁰⁰, cuenta con cada uno. A mi modo de ver, esta cuestión –que no fue entendida por Melchor Cano y Pedroche– tiene una gran importancia y ha suscitado interesantes reflexiones hasta el presente.

Esta cuestión de la llamada personal y particular del Señor tiene una gran importancia en la teología espiritual, y su trascendencia para la vida de la Iglesia llega hasta nuestros días. Por un lado, es evidente que todos los fieles cristianos (por el mero hecho de ser miembros de la Iglesia) son parte de un pueblo elegido por Dios, convocado por el Señor, y en este sentido “vocationados”. No hay, por consiguiente, vocaciones de primera categoría y otras de categoría inferior. Pero esta común vocación cristiana no obsta para que el Señor escoja de entre su pueblo a algunos para una misión específica. Vocación común y vocación particular no se

⁴⁹⁹ Por ejemplo, san Ignacio habla de la conveniencia de predicar “doctrina segura” sin aventurarse a novedades en la Carta dirigida a los Padres enviados a Alemania, cf. *Epp.* XII, 239–242; y también prescribe leer libros de “sólida y segura doctrina”, en *Co.* 464.

⁵⁰⁰ *Ej.* 95.

oponen, como afirma Uríbarri en un artículo de extraordinario interés:

“(…) una consideración de lo vocacional que lo restrinja exclusivamente al ámbito de las vocaciones particulares, al sacerdocio y la vida consagrada, como ha sido frecuente, restringe unilateralmente la amplitud, la fuerza y la transcendencia de lo vocacional en la fe y vida cristiana. Todo cristiano es un llamado, un vocacionado, toda la vida cristiana es vocación. Pero, segundo elemento, como cada uno es llamado, habrá de abrirse libremente y en disponibilidad a la voluntad y llamada de Dios (...) El concilio Vaticano II ha insistido en que cada uno recibe una llamada de Dios, trazando líneas incipientes de una vida cristiana entendida radicalmente como vocación, subrayando, a la par, la insistencia en el discernimiento y el fomento de las vocaciones particulares, especialmente al sacerdocio”⁵⁰¹.

Ilustraremos este asunto de la conciliación entre la vocación cristiana y la vocación particular con un hecho histórico del Concilio Vaticano II. Durante la elaboración de la Constitución *Lumen Gentium*, después de que en un párrafo sobre los laicos⁵⁰² y en otro del capítulo quinto⁵⁰³ se hubiera propuesto la llamada universal a la santidad, se planteó si el actual n. 41 debía incluir la fórmula “una sola y *la misma* es la santidad” a la que están llamados los fieles cristianos⁵⁰⁴. El debate se centraba en la expresión “y la misma”. A simple vista, puede parecer una cuestión baladí, pero los padres conciliares tuvieron mucho interés en aclarar esta formulación porque incluir o excluir estas palabras modificaba mucho su significado:

- Afirmar que todos los fieles cristianos somos llamados a “la misma” santidad quiere decir que no existen muchas vocaciones sino una sola, la que recibimos por el bautismo. La elección de estado no sería sino escoger un camino entre los muchos posibles, por el cual llegar a un destino que es común para todos. Cada vocación tendría así un valor meramente instrumental, y quedaría a la libre elección del bautizado escoger su vocación, según sus aptitudes y su generosidad personal. Dado que unas

⁵⁰¹ G. URÍBARRI BILBAO, *La vida cristiana como vocación*: MCom 59 (2001) 540–541.

⁵⁰² LG 32: “Aunque no todos en la Iglesia marchan por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado la misma fe por la justicia de Dios (cf. 2 Pe 1,1)”.

⁵⁰³ LG 39: “Por eso, todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad (...)”.

⁵⁰⁴ Cf. M.A. ASIAIN, *La vida religiosa en la Iglesia. Contribución a una eclesiología de la vida religiosa* (Secretariado Trinitario), Salamanca 1977, 94–97.

vocaciones requieren más renunciaciones que otras, que unas permiten una dedicación más plena a Dios y otras se prestan a más distracciones, se presentarían las vocaciones como diferentes sendas entre las cuales cada uno debe escoger la más perfecta entre aquellas de las que –con la gracia de Dios– se sienta capaz.

- Pero 679 padres conciliares solicitaron que se excluyera la expresión “la misma santidad”. Entendían que la vida cristiana es una relación personal con Jesucristo, y que por tanto la santidad es *una pero diversa*, es decir, que hay tantos modos de relacionarse con el Señor como personas⁵⁰⁵. Para estos padres conciliares, y esta formulación es la que prevaleció⁵⁰⁶ después de la tercera sesión (aunque algunas traducciones, como la de la BAC, incluyen equivocadamente la fórmula descartada⁵⁰⁷), cada vocación es una manera única e irrepetible de amar y servir al Señor⁵⁰⁸, y por eso entendían que cada uno debe buscar y hallar la voluntad personal de Dios *para él*. Los votos religiosos no son simples *medios* que se escogen, ni solo *signos* de valor escatológico, sino modos de expresar el amor esponsal a “Dios, sumamente amado”⁵⁰⁹, elementos que “constituyen una forma particular de unión con Cristo, más firme, más íntima, y más total”⁵¹⁰. Somos llamados a la santidad, pero la santidad no es un concepto unívoco porque hace referencia a modalidades de amor (amor esponsal, amor de amistad de múltiples formas, amor de servicio al Señor, etc.).

El valor de la vocación no reside, por tanto, en la dificultad que entraña, sino en que sea lo que Dios nos ofrece y nos pide. Podríamos decir, por tanto, que hay tantas vocaciones como individuos, y que la clave para la elección de estado no es solo la generosidad personal, sino también y fundamentalmente la escucha atenta

⁵⁰⁵ Cf. L. M^a. MENDIZÁBAL, *La consagración religiosa y el sentido de los consejos*: Man 37 (1965) 231–234.

⁵⁰⁶ LG 41: “Una sola es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios y al Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria”.

⁵⁰⁷ Cf. M.A. ASIAIN, *o.c.*, 96.

⁵⁰⁸ Cf. LG 49.

⁵⁰⁹ LG 44.

⁵¹⁰ Cf. L. M^a. MENDIZÁBAL, *o.c.*, 234.

de la voluntad de Dios. Antes de decidirse es preciso escuchar. Por eso san Ignacio pone al ejercitante en actitud de escucha, para “buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida (...)”⁵¹¹.

Esta comprensión de la vocación como una llamada personal de Dios, y que invita a una manera particular servirle, no siempre se ha entendido así. El esquema que se corrigió de *Lumen Gentium* 41 sostenía una opinión muy difundida: que a Dios le resulta indiferente ser servido de una forma u otra, y que la elección no requiere una llamada de Dios, sino una simple decisión personal. En algunas publicaciones teológicas y pastorales se defiende esta opinión.

Por ejemplo, Arthur Vermeersch (1858–1936), conocido moralista y canonista jesuita, profesor de teología y autor de algunas obras espirituales, afirma:

“No se encuentra indicio alguno en ella (se refiere a la Sagrada Escritura) para afirmar que Dios haya señalado a cada uno anteriormente a su libre elección el estado que ha de tomar”⁵¹².

También Ángel Morta Figuls, obispo auxiliar de Madrid (1914–1972) y prolífico autor de publicaciones espirituales antes del Concilio, en una obra que lleva por título *La dirección espiritual en la elección de estado*, afirma:

“Dios ha dejado a la libre elección del hombre la determinación del estado en que debe servirle (...) Oyen muchos con cara de asombro que pueden y deben elegir *ellos* su camino. Hasta ahora les había preocupado el tener que averiguar qué quería Dios que hiciesen. Ahora se les dice que Dios querrá lo que ellos quieran, con tal de que lo quieran bien”⁵¹³.

Más recientemente ha sostenido estas opiniones Richard Butler O.P., quien no dudaba en sostener que hay una vocación universal al estado religioso, cuyo único filtro son las aptitudes de los candidatos. Esta idea se funda en una comprensión de la vida religiosa como mera práctica de los consejos evangélicos,

⁵¹¹ Ej. 1.

⁵¹² A. VERMEERSCH, *Theologiæ Moralis*, Roma 1933, 416.

⁵¹³ A. MORTA FIGULS, *La dirección espiritual en la elección de estado*, Bilbao 1948, 23–24.

entendidos como medios instrumentales que uno puede adoptar si lo desea para adquirir la perfección:

- “Todo fiel es capaz de aceptar y de cumplir estos votos, porque Nuestro Señor que los ha aconsejado a todos, a nadie niega la gracia de cumplirlos”⁵¹⁴.
- “La aptitud del sujeto es la reserva más importante a la tesis general de una invitación universal a la vida religiosa”⁵¹⁵.
- “En abstracto Dios llama a todos a la práctica de los consejos evangélicos en la vida religiosa”⁵¹⁶.
- “La vocación divina no es conocible en sí misma; sería ver a Dios. Muchos lo olvidan. Insisten en «conocer con certeza». La dificultad está en que deben «ver» el decreto divino sobre ellos, lo cual arguye como mínimo ignorancia y como máximo presunción; porque solo lo podemos conocer por sus efectos en el tiempo”⁵¹⁷.

Hay en las palabras de este autor una cierta sospecha del discernimiento de la vocación divina, que nos recuerda las opiniones que hemos citado de Melchor Cano y Pedroche:

“No existe testimonio de que hubiera problema objetivo acerca de la naturaleza de la vocación religiosa hasta tiempos recientes. Los antiguos teólogos nunca trataron este problema precisamente como ha sido tratado hoy. La insinuación de los modernos de que haya que sujetarse a un autoanálisis y prolongada deliberación sobre si tiene, o no, la «llamada», representa una separación de la doctrina de Sto. Tomás, según el cual nadie debe retrasar la determinación de entrar en la vida religiosa, ni siquiera deliberar sobre ello”⁵¹⁸.

En una recensión formidable⁵¹⁹ sobre el libro de Butler, Luis M^a. Mendizábal recuerda al autor que, para Santo Tomás, “nadie debe retrasar la determinación de entrar en la vida religiosa”... si es que ha recibido la llamada de Dios. A esta llamada personal, que rechazan Butler (y, anteriormente, Pedroche y Melchor Cano) por identificarla con el iluminismo, el propio Santo Tomás de Aquino la llamó “vocatio

⁵¹⁴ R. BUTLER, *Religious Vocation: an unnecessary mystery* (Regnery Co.), Chicago 1961, 82.

⁵¹⁵ IBID., 116.

⁵¹⁶ IBID., 128.

⁵¹⁷ IBID., 47.

⁵¹⁸ IBID., 26.

⁵¹⁹ Cf. L. M^a. MENDIZÁBAL, *El problema de la vocación simplificado*: Gregorianum 44 (1963) 73.

interior” e “interior locutio”⁵²⁰.

Pues bien, san Ignacio de Loyola fue pionero en una enseñanza espiritual centrada en el cumplimiento de la voluntad particular de Dios, y en la conformidad activa con esa voluntad. En los siglos anteriores se había comentado la frase “fiat voluntas tua” del Padrenuestro, se habían estudiado y discutido las distinciones de *voluntas beneplaciti* y *signi*, se había predicado el abandono filial en las disposiciones de la providencia divina, e incluso en algunos casos se sobrepasaron los justos límites de ese abandono (los “dejados”).

Pero ninguno de los grandes escritores espirituales que le precedieron pusieron tan fuertemente como Ignacio el acento sobre la búsqueda y la posterior adhesión a la voluntad de Dios, uniendo en el centro de la vida espiritual las dos ideas de servicio a Dios y de conformidad con la voluntad divina.

En la conocida como “llamada del Rey”⁵²¹ de *Ejercicios*, que es pórtico de la segunda semana como lo fuera el Principio y Fundamento de la primera, el Señor manifiesta al ejercitante su voluntad y le solicita colaboración. Se desvelan aquí varios aspectos fundamentales de la comprensión de la voluntad de Dios para Ignacio:

- Hay una llamada personal de Dios que cada uno puede buscar y sentir: “De ahí que Ignacio se vaya configurando como un rastreador incansable del «sentir» la voluntad de Dios”⁵²².
- Dios tiene un plan para el mundo y la humanidad, que no se abstrae de la situación de sus criaturas, sino que desde el cielo mira y se compadece:

“(…) las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se

⁵²⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra pestif. doctrinam*, c. 9-10, en ID., *Opusculos. Contra pestiferam doctrinam retrahentium; Homines a religionis ingressu*, 4, 4 (J. Vrin), Paris 1984.

⁵²¹ *Ej.* 91-98.

⁵²² N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *o.c.*, 96.

haga hombre, para salvar el género humano”⁵²³.

- Quiere contar con la colaboración humana en el desarrollo de este proyecto de salvación universal. San Ignacio identifica la obediencia a Dios no solo con el cumplimiento de los mandamientos, sino también con el servicio divino: “quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo”⁵²⁴.
- Tiene una voluntad específica para cada persona, pero no se impone, sino que deja que sea cada uno quien busque esa voluntad divina. La gracia ayudará a elegir con libertad, y para ello será precisa una purificación interior de pasiones y afecciones desordenadas: “Elegir es, entonces, abrazar la voluntad de Dios, no dejándose conducir por ninguna afección desordenada”⁵²⁵.
- La respuesta humana, aun siendo positiva, puede ser distinta, pudiendo responder “con su juicio y razón” o con amor apasionado: “Los que tuvieren juicio y razón (...), los que más se querrán afectar y señalar”⁵²⁶.
- La respuesta más generosa no consiste en hacer cosas relevantes por Cristo, sino en configurar la propia vida a imagen suya y vivir con él y como él (el “conmigo” de su llamada).

Otros muchos documentos pueden aducirse a propósito de la voluntad de Dios en los escritos de san Ignacio de Loyola, tanto en *Ejercicios*⁵²⁷ como en el resto de sus obras⁵²⁸.

⁵²³ *Ej.* 102.

⁵²⁴ *Ej.* 95.

⁵²⁵ N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *o.c.*, 96.

⁵²⁶ *Ej.* 96-97.

⁵²⁷ En *Ejercicios Espirituales*: Dios mueve y atrae la voluntad (cf. *Ej.* 175.180); ofrecer la voluntad a Dios (cf. *Ej.* 234); lo que es más grato a su divina bondad (cf. *Ej.* 151); intención pura para mirar solo el beneplácito divino (cf. *Ej.* 46); quitar de sí las afecciones desordenadas para cumplir la voluntad de Dios (cf. *Ej.* 1.16.154-155.157.324); no determinarse por las afecciones desordenadas (cf. *Ej.* 21.169.172.179); el modelo es Cristo que vive en obediencia al Padre y se hace súbdito de José (cf. *Ej.* 135.271).

⁵²⁸ Conformar la propia voluntad con la voluntad de Dios por la obediencia y la abnegación (Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, 936); la voluntad de Dios regla cierta de toda rectitud (IBID., 822); cómo proceder en la búsqueda de la voluntad divina (IBID., 666); pedir gracia para sentir y cumplir la voluntad divina (IBID., 720), la voluntad de Dios se identifica con lo que más agrada a Dios (IBID., 735), agradar a Cristo (IBID., 742s), la plena sumisión de la voluntad (IBID., 735), conformar la voluntad con la voluntad de Dios (IBID., 981); Cristo precedió en el ejemplo de la obediencia (IBID., 942); buscar los intereses de Jesucristo (IBID., 931); la divina Bondad primera y suma regla de nuestra voluntad (IBID., 284); cuánto ayuda vivir en presencia de Dios como contemplativos en la acción para cumplir su

Nos acercamos a la cuestión central de este capítulo: cómo entiende san Ignacio la voluntad divina. Y comenzaremos leyendo lo que nos refiere sobre el santo el P. Pedro de Ribadeneira⁵²⁹ (1526–1611) en su *Vida de San Ignacio de Loyola*. Pues bien, esto es lo que cuenta Ribadeneira que aprendió de san Ignacio:

- “El escoger estado y tomar manera de vida, habíase de hacer con mucha oración y consideración, y deseo de agradar a Dios y de acertar cada uno a tomar lo que el Señor quiere que cada uno tome”⁵³⁰.
- “Hacer en todo lo que fuese más agradable a los ojos de su divina Majestad, y ponerlo todo en sus manos, y hacer lo que Él le dijese”⁵³¹.
- “Comenzó a pensar con gran cuidado qué era lo que Dios quería de él: qué cosa sería bien hacer que fuese más acepta y agradable en los ojos de su divino acatamiento”⁵³².

Todas estas expresiones denotan que para san Ignacio –tal como lo entendió Ribadeneira– la voluntad de Dios no se impone sino que se insinúa, y es Ignacio el que tiene intención de realizarla con sumo gusto e interés por amistad.

Parece que esto es lo que propone Ignacio también con la expresión “Ad Maiorem Dei Gloriam”, que debe ser comprendida de esa forma, como la búsqueda por amistad del agrado de Dios. Así lo expresa Ribadeneira:

“Ya desde entonces comenzaba Nuestro Señor a plantar en el corazón de Ignacio un vivo y ardentísimo deseo de buscar y procurar en todas sus cosas lo que fuese a los ojos de su Majestad más agradable: que este fue como su blasón siempre, y como el ánima y vida de todas sus obras, A mayor gloria divina. Pero ya en estas penitencias que hacía, había subido un escalón más; porque en ellas no miraba, como antes, tanto a sus pecados, cuando el deseo que tenía de agradar a Dios. (...) Estaba ya su corazón tan inflamado y abrasado de un vehementísimo deseo de agradar a Dios, que no tenía cuenta tanto con los mismos pecados, ni se acordaba de ellos, como de la gloria y honra de Dios”⁵³³.

voluntad (IBID., 886); espiritualidad del instrumento, devoción como prontitud para cumplir su voluntad, etc.

⁵²⁹ Cf. M. RUIZ JURADO, *Ribadeneira, Pedro de*, en *DHCJ*, vol. II, 3345–3346.

⁵³⁰ P. RIBADENEYRA, *o.c.*, 68.

⁵³¹ IBID., 72.

⁵³² IBID., 81.

⁵³³ IBID., 52.

El fragmento presentado tiene otro importantísimo valor, y es que nos ofrece la más antigua interpretación de la divisa ignaciana “Ad Maiorem Dei Gloriam”. Para Ribadeneira este lema no hay que identificarlo con megalomanía. Ribadeneira, buen conocedor del corazón de su maestro, entiende que para san Ignacio esta expresión es sinónimo de lo que fuese a los ojos de Dios más agradable.

Cumplir la voluntad de Dios y buscar la Gloria de Dios no son, por tanto, cosas diferentes de buscar su agrado, buscar su complacencia, serle gratos. Así lo entendió también el P. Nadal, que nos ofrece una imagen de san Ignacio⁵³⁴ en la que estos conceptos de Gloria y agrado de Dios se identifican:

“Queriendo pues el Señor que hubiese quien de esta manera le sirviese, llamó al Padre M. Ignacio en una enfermedad, etc., dándole ante todo a desear con gran devoción la mayor honra y gloria de su divina majestad. Y así como estando en el siglo tenía ánimo de grandes cosas, así dándose al servicio de Dios no se contentaba con poco, sino intensamente deseaba y procuraba cómo más le pudiese agradar en todo y con toda perfección. Y así lo repite esto muchas veces en las constituciones, a saber, a mayor honra y gloria de su divina Majestad”⁵³⁵.

También lo entienden así los estudiosos contemporáneos de san Ignacio:

“En cada momento, el mayor servicio divino y el mayor beneplácito divino serán como «miembros» de una misma igualdad. Buscar la gloria de Dios, hic et nunc, en el servicio divino será procurar y buscar su «santísima voluntad»”⁵³⁶.

Los escritos de san Ignacio confirman las referencias de estos autores:

Así, por ejemplo, en la meditación de tres binarios⁵³⁷, san Ignacio propone como 2.º preámbulo: “El 2.º, composición viendo el lugar: será aquí ver a mí mismo, cómo estoy delante de Dios nuestro Señor y de todos sus santos, para desear y

⁵³⁴ Cf. J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Ed. y trad. de Miguel Lop Sebastià (M-ST), Bilbao-Santander 2011, 128-133;156-193.

⁵³⁵ *IBID.*, 42.

⁵³⁶ N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *o.c.*, 96.

⁵³⁷ Cf. *Ej.* 149-157.

conocer lo que sea más grato a la su divina bondad”⁵³⁸.

Puede verse también en el contencioso que mantuvo el santo con los padres de Octavio Césari, y que atestiguan las cartas intercambiadas entre agosto y diciembre de 1553, en las que el santo sostiene:

“...non si marauegli ch’il figliolo preferisca il seruitio et beneplacito de Christo a quello d’essa et qualsiuoglia altra creatura”⁵³⁹ y también: “Et desidero da cuore il suo uero rimedio, il quale consiste in conformarsi con lo uoler di Dio N. S.”⁵⁴⁰.

Quizá donde con mayor claridad se expresa el santo es en la carta que dirige el 23 de noviembre de 1538 a Diego de Gouvea, portugués que regentaba el Colegio de Santa Bárbara de París durante los años que pasó allí san Ignacio. Gouvea había hecho gestiones para que el rey de Portugal, D. Juan III, solicitara jesuitas para sus colonias en la India. San Ignacio responde que no es posible, por cuanto que han prestado obediencia al papa para que sea él quien los distribuya en las tareas que considere más necesarias. Y lo explica diciendo: “Ipsa sane locorum distancia non terret nos, neque lingue descendæ labor: tantum fiat id, quod maxime Xpo. Placeat”⁵⁴¹.

Pero no hay en esto iluminismo alguno, como ha puesto de relieve el Magisterio de la Iglesia al alabar en reiteradas ocasiones los *Ejercicios Espirituales*. En efecto, san Ignacio no pretende suscitar fenómenos paranormales ni extrañas experiencias de iluminados, sino el auténtico y sencillo encuentro con Jesucristo:

“No pertenecen a los tiempos de elección de los Ejercicios las revelaciones, visiones, hablas interiores, y demás formas de las que se vale a las veces Dios nuestro Señor para manifestar lo que quiere, piensa o determina él hacer, o quiere que hagamos nosotros, proponiéndolo en enunciados formales; ya que de todo esto no se dice una palabra, ni en este lugar, ni en todos los

⁵³⁸ *Ej.* 151.

⁵³⁹ *Epp.* V, 418.

⁵⁴⁰ *Epp.* VI, 50.

⁵⁴¹ *Epp.* I, 133 (traducción: “La distancia del país no nos espanta, ni el trabajo de aprender lenguas: se haga solo lo que más agrade a Cristo”).

Ejercicios”⁵⁴².

Es cierto que esta manera de entender la relación personal entre Dios y el hombre resulta llamativa: Dios se comunica a cada persona, y esta puede “sentir” y “hallar” la voluntad de Dios para él. Esta comprensión rompe toda interpretación legalista del cristianismo, y también todo intento de reducir la vida cristiana a una sola e idéntica vocación. Por el contrario, la vida cristiana es una apasionante amistad personal con Jesucristo, en el curso de la cual el Señor manifiesta su deseo de contar con la colaboración del hombre, de cada hombre, en formas muy diversas y en contextos y circunstancias heterogéneas:

“Buscar y hallar la voluntad de Dios deja entonces de ser algo que se reserve para la elección de vida, sino que acompaña el diario caminar del creyente que no quiere ni busca cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor”⁵⁴³.

Esta idea de vocación (que no es la misma para cada bautizado) ayuda a comprender de forma más abierta la voluntad de Dios: lo que puede ser voluntad de Dios para mí, no lo es para otro y –aunque ciertamente hay preceptos comunes para todos los fieles cristianos– se abre un horizonte ilimitado de maneras de agradar al Señor.

Consta que san Ignacio entendía así la voluntad de Dios porque lo puso de manifiesto al menos en una de sus cartas, de una finura espiritual excepcional. Es la carta de 5 de junio de 1552 en la que hace referencia al eventual cardenalato de Borja. El contexto en el que la escribió es el siguiente: Carlos V consigue del papa Julio III que decida conceder el cardenalato a Borja, lo cual habría de ser un triunfo para España. Ignacio, que ve amenazada la identidad de su incipiente Compañía de Jesús donde se hace voto de no aceptar dignidades civiles ni eclesiásticas⁵⁴⁴, se ve inclinado a oponerse. Dedicado a la oración, ve que es voluntad de Dios que él se oponga pero no alcanza a ver cuál será el resultado final, porque desconoce cuál es

⁵⁴² J. CALVERAS, *Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de S. Ignacio*: Man 15 (1943) 252.

⁵⁴³ N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *o.c.*, 374.

⁵⁴⁴ Cf. *Co.* 817; *Epp.* I, 457-460; *Epp.* I, 462-470.

la voluntad de Dios sobre el Papa. Finalmente Borja no recibió el capelo cardenalicio por la oposición del propio Borja y de san Ignacio, pero Ignacio deja aquí una enseñanza muy valiosa, y es que Dios nos concede ver lo que él desea de nosotros, pero –no habiendo pecado en ello– en ocasiones puede estar moviendo simultáneamente a otra persona a lo contrario. Así, Dios podía estar simultáneamente moviendo al papa para que promoviera a Borja al cardenalato, y a Ignacio a que lo tratara de evitar:

“(…) con vn juycio tam pleno y con vna voluntad tan suaue y tan libre para estoruar, lo que en mí fuese (el nombramiento), delante del papa y cardenales, que si no lo hiziera yo tuuiera y tengo para mí por cosa cierta, que á Dios nuestro señor no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala. Con todo esto yo he tenido y tengo que, seyendo la voluntad diuina que yo en esto me pusiese, poniéndose otros al contrario y dándoseos esta dignidad, que no había contradición alguna, pudiendo ser el mismo espíritu diuino mouerme á mí á esto por vnas razones y á otros al contrario por otras, viniendo á efecto lo que el emperador señalaua”⁵⁴⁵.

Diego Molina, que ha escrito un comentario muy ilustrativo a este respecto⁵⁴⁶, lo explica diciendo: “No hay contradicción en que el mismo Espíritu que mueve a san Ignacio, por unas razones, a estorbar que nombren cardenal a Borja, mueva a otros a hacerlo”⁵⁴⁷.

Esta anécdota de la vida de san Ignacio nos permite intuir la complejidad del asunto: la voluntad de Dios –que, ciertamente, es fundamento necesario para la comprensión de la vocación personal– es una materia que no puede darse por definitivamente resuelta. Quedan muchas cuestiones por clarificar que escapan a nuestro trabajo⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ *Epp.* IV, 284.

⁵⁴⁶ Cf. D. MOLINA, “*Y que militen dentro de nuestra santa madre la Iglesia...*” *El papel de la Iglesia en el proceso espiritual del sujeto ignaciano*: Man 80 (2008) 153–167.

⁵⁴⁷ *IBID.*, 164.

⁵⁴⁸ Sirvan de ejemplo los siguientes: ¿es verdadera vocación divina el deseo de servir al Señor en una vida para la que uno no tiene aptitudes naturales?, ¿puede hablarse de una nueva vocación para quien ve frustrada la suya con culpa o sin culpa suya (por ejemplo, quien enviuda o quien no atendió a tiempo la llamada de Dios)?, ¿qué nivel de concreción se puede esperar de la llamada de Dios: es una simple insinuación a consagrarse a Él, o a hacerlo en una determinada congregación, o incluso en una tarea determinada?

B.3. EL BAUTIZADO, TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO. DIOS PUEDE COMUNICARSE

No es nuestra pretensión explicar aquí la doctrina sobre el Espíritu Santo, ni abordar las controversias pneumatológicas de los que negaron la divinidad del Espíritu Santo (Manes, los valentinianos, Simón Mago, los marcionitas, etc.) a las que contestaron entre otros Cirilo de Jerusalén⁵⁴⁹ y el Concilio de Constantinopla en el año 381, sino tan solo poner de manifiesto que Dios habita en nuestro interior por medio del Espíritu Santo. La inhabitación del Espíritu Santo en el interior del bautizado que vive en gracia supone explica –como enseguida comprobaremos– que existe un canal de comunicación directa entre el Creador y sus criaturas, y que San Ignacio era consciente de esto⁵⁵⁰.

La fe cristiana sostiene que Dios Padre, que nos ha salvado en Cristo, nos transmite su gracia en el Espíritu Santo: “Sin ninguna duda, Cristo es quien se manifiesta, Imagen visible de Dios invisible, pero es el Espíritu Santo quien lo revela”⁵⁵¹.

El misterio de la Santísima Trinidad es abordado en la teología desde dos perspectivas: como fuente de la experiencia espiritual (Tratado de Trinidad, Teología dogmática sobre la Trinidad); y como plenitud de la vida espiritual (Tratado de Gracia, Tratado de Teología Espiritual, la Trinidad entendida desde la participación del Espíritu Santo y fundamento de la inhabitación)⁵⁵². Es a esta perspectiva a la que nos referimos como requisito que hace posible la comunicación *inmediate* del ejercitante con Dios, y esto explica que el concepto de inhabitación esté más presente en los tratados de Teología Espiritual que en los de Trinidad⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Cf. C. DE JERUSALÉN, *El Espíritu Santo* (Ciudad Nueva), Madrid 1998, 37–41.

⁵⁵⁰ Sobre la supuesta omisión del Espíritu Santo en los *Ejercicios Espirituales*, Ruiz Jurado recuerda las ocho menciones explícitas que ofrece el texto (M. RUIZ JURADO, *El Espíritu Santo en la espiritualidad ignaciana*, en ID., *A la luz del carisma ignaciano...*, 56–61), y la consideración que san Ignacio tiene del Espíritu Santo como el “principal actor en la ejecución de los Ejercicios” (IBID., 61).

⁵⁵¹ CCE 689.

⁵⁵² Cf. CH. A. BERNARD, *Teología Espiritual*. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu (Sígueme), Salamanca 2007, 126.

⁵⁵³ La mínima alusión que hace Cordovilla a la inhabitación, por referirnos como ejemplo a un Tratado de Trinidad reciente, está presentada en la última página del libro (Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario* [BAC], Madrid 2012, 521).

La inhabitación del Dios en el interior del bautizado está fuera de toda duda en la espiritualidad cristiana:

“L’inhabitation occupe une grande place dans les sources bibliques, dans la littérature spirituelle, dans l’expérience chrétienne comme dans la réflexion théologique”⁵⁵⁴.

Fue un aspecto abordado en los tratados clásicos de Teología Espiritual anteriores al Concilio Vaticano II⁵⁵⁵, que también es recogido en manuales y escritos más recientes⁵⁵⁶ :

“Se puede suscitar la pregunta de si estamos a favor de una inhabitación propiamente dicha o más bien apropiada (...). Mantenemos una inhabitación propiamente dicha en el sentido de que, según nuestra convicción, la realidad trinitaria ha de tener en toda vida cristiana un sentido real, personal. El que nos salva es el Dios vivo, y no el Dios abstracto de los filósofos (...). Somos conscientes por propia experiencia del carácter apofático de la presencia trinitaria en nosotros y, por tanto, de la distancia que sigue separando las honduras eternas de Dios de nuestra vida terrena, en cuanto que solo percibimos los misterios divinos en la oscuridad de la fe y en el alargar los brazos tanteando hacia la esperanza y el amor. Por eso decíamos que nos encontramos aquí en el límite de la teología y en el umbral de la contemplación mística”⁵⁵⁷.

Para algunos autores, como José Rivera y José María Iraburu, esta cuestión es la más decisiva de la espiritualidad cristiana: “La vivencia del misterio de la

⁵⁵⁴ R. MORETTI ; G.-M. BERTRAND, *Inhabitation*, en *DSp* 7, 1735.

⁵⁵⁵ Cf. B. FROGET, *De l’habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d’après la doctrine de saint Thomas d’Aquin* (Lethielleux), Paris 1900; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior, preludio de la del cielo* (Desclée de Brouwer), Buenos Aires 1944, 109-121; J. DE SANTO TOMÁS; I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Instituto Francisco Suárez), Madrid 1948, 87-125; CH. JOURNET, *Les présences de la Trinité*, en ID., *L’Église du Verbe incarné* II, (Desclée), Paris 1951, 358-381; ID., *L’Esprit divinisateur de l’Église*, en ID., *L’Église...*, 454-579; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, vol. I (BAC), Madrid ⁴1962, 163-172.

⁵⁵⁶ Cf. P. FRANSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en J. FEINER; M LÖHRER; J. BETZ, *Mysterium salutis: manual de Teología como Historia de la salvación*, vol. IV-II (Cristiandad), Madrid 1975, 653-656; L. BOUYER, *II Consolatore: Spirito Santo e vita di grazia* (Paoline), Roma 1983; J. PRADES, *Deus specialiter est in sanctis per gratiam: el ministerio de la inhabitacion de la Trinidad, en los escritos de santo Tomas* (Pontificia Universitas Gregoriana), Roma 1992; S. GAMARRA, *Teología Espiritual* (BAC - Sapientia Fidei), Madrid 1994, 57-65; F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, Madrid ⁵1998, 68-72; M.M. PHILIPON, *Los dones del Espíritu Santo* (Palabra), Madrid ⁵1998, 50-52; CH. A. BERNARD, *Teología Espiritual*, 126-128. 136-138. 582-583. 604-607; A. ROYO MARÍN, *El Gran Desconocido, el Espíritu Santo y sus Dones* (BAC), Madrid ²2004, 61-84; L. LADARIA, *La Trinidad: misterio de comunión* (Secretariado Trinitario), Salamanca 2007.

⁵⁵⁷ P. FRANSEN, *o.c.*, 890.

inhabitación ha sido siempre, ya desde el comienzo de la Iglesia, la clave principal de la espiritualidad cristiana”⁵⁵⁸.

El Concilio Vaticano II sostiene que es deseo de Dios comunicar a los hombres su vida divina: “Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunicación de la incorruptible vida divina”⁵⁵⁹. Esta llamada constituye la mayor dignidad del ser humano:

“La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios (...). Y solo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”⁵⁶⁰.

Sin embargo, llama la atención que esta cuestión de la inhabitación de Dios en el hombre sea considerada compleja por los especialistas, y que sean pocos los documentos magisteriales que se pronuncien al respecto:

“La grande diversité des solutions présentées par les théologiens montre bien la complexité de la question (...) Le terrain est donc hérissé de difficultés, d’autant plus que la rareté des documents du magistère de l’Église sur ce point est notoire”⁵⁶¹.

La razón de nuestro interés por esta cuestión reside en mostrar que no es una invención de san Ignacio la certeza de que Dios puede comunicar su voluntad a las personas desde el interior de ellas mismos. Por el contrario, la inhabitación de Dios –que es un fundamento necesario para afirmar que criatura y Creador pueden comunicarse *inmediate*– está afirmada en la Sagrada Escritura y tiene, por consiguiente, sólido fundamento teológico. Esto nos permitirá, además, descubrir la importancia que concede san Ignacio al Espíritu Santo en la experiencia de los Ejercicios, saliendo de este modo al paso de quienes atribuyen a la espiritualidad ignaciana el olvido del Espíritu Santo⁵⁶².

⁵⁵⁸ J. RIVERA; J.M. IRABURU, *Síntesis de Espiritualidad católica* (Gratis date), Pamplona 62003, 21.

⁵⁵⁹ GS 18.

⁵⁶⁰ GS 19.

⁵⁶¹ R. MORETTI; G.-M. BERTRAND, *o.c.*, en *DSp* 7, 1745.

⁵⁶² Cf. J. M^a. LERA, *La pneumatología de los ejercicios espirituales. Una teología de la cruz traducida a la vida* (M-ST), Bilbao-Santander 2016, 60-65.

Seguimos en esta explicación la explicación de Moretti y Bertrand en el artículo sobre la inhabitación publicado por ambos en el *Dictionnaire de spiritualité*⁵⁶³ después del Concilio, el año 1971⁵⁶⁴.

a) La inhabitación en la revelación

La expresión “inhabitación de Dios” no es bíblica, pero, sin embargo, expresa mejor que ninguna otra la fe bíblica de la cercanía de Dios a los hombres. Así lo entienden Moretti y Bertrand:

“La vision biblique des rapports entre Dieu et l’homme trouve dans l’inhabitation trinitaire son expression la plus parfaite ; elle suit une courbe ascendante de l’ancien au nouveau Testament. La présence de Dieu au milieu de son peuple connaît son point culminant dans la venue du Fils unique qui «dresse sa tente» parmi nous dans la réalité de notre chair. L’Esprit de Dieu est annoncé de plus en plus clairement comme le principe intérieur de vie, répandu avec plénitude dans le Christ et qui s’est ensuite répandu avec abondance, par le Christ glorifié, sur toute l’Eglise”⁵⁶⁵.

El Antiguo Testamento muestra la presencia de Dios en medio de su pueblo y la importancia del Espíritu: los patriarcas, los profetas y los acontecimientos salvadores de Dios permiten a Israel entender que Dios no es lejano, sino próximo, que habita entre ellos y busca su bien. Dios establece una Alianza con su pueblo a través de Abrahán (cf. Gén 17,1-2), quien puede dialogar confiadamente con Él para interceder por Sodoma y Gomorra (cf. Gén 18,17-33). Moisés conversa con Él como un hombre habla con su amigo (Cf. Éx 33,11), Elías sirve a Dios y recibe instrucciones

⁵⁶³ Cf. R. MORETTI; G.-M. BERTRAND, *o.c.*, en *DSp* 7, 1735-1767.

⁵⁶⁴ Es muy interesante el estudio comparativo que ofrece Bert Daelemans (Cf. B. DAELEMANS, *La inhabitación del Espíritu hoy: Estudios Eclesiásticos* 89 [2014] 547-555), sobre cómo ha sido tratada la inhabitación en cinco Dictionarios de Espiritualidad contemporáneos, publicados respectivamente en los años 1971, 1975, 1983, 1993, y 1998: Cf. R. MORETTI; G.-M. BERTRAND, *o.c.*, en *DSp* 7, 1735-1767; R. MORETTI, *Inhabitación*, en E. ANCILLI (ed.), *o.c.*, 310-326; S. DE FIORES; T. GOFFI, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Paulinas), Madrid 1983, donde no aparece esta voz; P. DINZELBACHER ET ALII, *Union mystique*, en *Dictionnaire de la Mystique* (Brepols), Turnhout 1993, 767-770; y A. DAGNINO, *Inhabitación*, en L. BORRIELLO ET ALII, *Diccionario de Mística* (San Pablo), Madrid 2002, 907-912.

⁵⁶⁵ R. MORETTI; G.-M. BERTRAND, *o.c.*, en *DSp* 7, 1744.

de Él (cf. 1Re 17,2-3), y Dios se manifiesta para Elías no en manifestaciones ruidosas sino en una brisa silenciosa (cf. 1Re 19,9-13).

Dios promete su presencia en múltiples ocasiones, con motivo de la Alianza (cf. Éx 34,9-10), y a través de los guías del pueblo de Israel: Josué (cf. Jos 1,5), los Jueces (cf. Jue 6,16; Sam 3,19), los reyes y los profetas (cf. 2Sam 7,9; 2Re 18,7; Jer 1,8.19). Incluso el nombre del Mesías prometido por Dios a través del profeta Isaías es *Emmanuel*, Dios con nosotros (cf. Is 7,14). Dios escoge lugares concretos donde hace patente su presencia: la Tienda del encuentro (cf. Éx 40,34), el Templo de Jerusalén construido por David y Salomón (cf. 1Re 8,10-11). Con todas estas manifestaciones de cercanía, el pueblo elegido se siente acompañado y seguro.

Pero la Sagrada Escritura atestigua el anhelo profundo de una intimidad aun mayor con el Señor: “Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío. Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo: ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?” (Sal 42 [41],2-3); “a ti levanto mis ojos, a ti que habitas en el cielo” (Sal 123 [122],1). La expresión “sed de Dios” hace referencia a un deseo humano que no se satisface con la presencia exterior de Dios, con su cercanía a nuestro lado, sino que muestra la necesidad de que Él venga al interior del hombre para satisfacer su sed espiritual, de manera análoga a como el agua satisface la sed corporal. Por su parte, el deseo de ver “el rostro de Dios” pone de manifiesto la consideración de Dios como ser personal, la aspiración a conocerle interiormente (el rostro revela la identidad profunda), y la pretensión de entablar con Él una relación personal.

Estos anhelos manifestados ya en el Antiguo Testamento encontrarán su cumplimiento con el don del Espíritu que –aunque de forma misteriosa– se hace ya presente en el Antiguo Testamento como una forma de la presencia divina: Dios transmite a los setenta ancianos una parte del espíritu de Moisés para que administren justicia (cf. Éx 18,22-25); el Espíritu desciende sobre Josué (cf. Dt 34,9) por la imposición de las manos de Moisés; el Espíritu de Yahvé inviste rey a David (cf. 1Sam 16,13) por la unción de Samuel; Eliseo es reconocido como legítimo sucesor tras recibir el espíritu de Elías (cf. 2Re 2,9.15) ... Y así, el Espíritu de Dios se

muestra no solo como quien conduce la historia de la salvación, sino también como la luz sobrenatural que abre el entendimiento al conocimiento del misterio de Dios y de sus intenciones, y como el principio auténtico y necesario de la piedad: “Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme. No me arrojes lejos de tu rostro, no me quites tu santo espíritu” (Sal 51 [50],12-14).

El profeta Ezequiel anuncia una penetración del Espíritu de mayor profundidad: “Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará (...), y os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo” (Ez 36,25-26a). Joel asocia las promesas mesiánicas a una inundación del Espíritu:

“Después de todo esto, derramaré mi Espíritu sobre toda carne, vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros jóvenes verán visiones. Incluso sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días” (Jl 3,1-2).

Y el Mesías prometido será alguien lleno de ese Espíritu divino: “Sobre él se posará el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor del Señor” (Is 11,2).

La garantía de la misión de salvación que trae el Mesías es precisamente que viene lleno del Espíritu de Dios: “Mirad a mi siervo, a quien yo sostengo; mi elegido, en quien me complazco. He puesto mi espíritu sobre él: manifestará la justicia a las naciones” (Is 42,1); “el Espíritu del Señor, Dios, está sobre mí, porque el Señor me ha ungido” (Is 61,1a).

El Nuevo Testamento culmina la revelación del Espíritu divino. Se presenta ya al Espíritu como quien trae al hombre la presencia divina y es capaz de introducir a Dios en el interior del alma humana. Se puede decir, como explicaremos más adelante, que el Nuevo Testamento ya concibe la inhabitación del Espíritu Santo bajo dos aspectos complementarios:

- uno más estático: la unión de amistad, el gozo por el conocimiento amoroso;

- y otro más dinámico: la obra de la santificación que el Espíritu realiza.

El primero de ellos es el fruto y resultado del segundo. Podemos repasar la doctrina de la inhabitación en los evangelios sinópticos y el libro de los Hechos, en san Pablo, y finalmente en san Juan:

En los evangelios sinópticos y en el libro de los Hechos de los Apóstoles se advierte una doble obra de inhabitación del Espíritu:

- En relación a Cristo: es quien hace posible la concepción virginal en María (cf. Mt 1,18–20; Lc 1,35–38); desciende sobre Jesús en el Bautismo para dar comienzo a su obra mesiánica (cf. Mc 1,9–11; Mt 3, 13–17; Lc 3,21–22); le lleva al desierto para que sea tentado (cf. Mt 4,1); cumple en Cristo la profecía de Isaías (cf. Lc 4,21; Is 61,1); obra los milagros de Cristo (cf. Hch 10,38); le llena de alegría y le mueve a orar (cf. Lc 10,21); le lleva a entregar su vida sacrificialmente en la pasión (cf. Heb 9,14).
- Y en relación a los fieles: el Espíritu llena a Isabel (cf. Lc 1,41) y a Zacarías (cf. Lc 1,67), y está también con Simeón (cf. Lc 2,25); por la efusión del Espíritu en Pentecostés, infunde en los apóstoles su presencia que les capacita para la misión (cf. Hch 2,1–11); y continúa colmándolos de coraje en la predicación (cf. Mt 10,20).

La teología de san Pablo es cristocéntrica y su comprensión de la inhabitación se mueve entre este cristocentrismo y la confesión de la fe trinitaria. El Espíritu Santo es el don del Padre y del Hijo, y por esta razón es llamado por Pablo “Espíritu de Dios” (cf. 1Tes 4,8; 1Cor 3,16–17; 6,11) y “Espíritu de Cristo” (cf. Rom 8,9b). Se nos da este Espíritu como garantía o prenda de la gloria celestial (cf. 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13–14). Así el Espíritu habita en el interior del hombre como en un templo (cf. 1Cor 6,19), intercede por nosotros con gemidos inefables (cf. Rom 8,26), santifica el alma y el cuerpo (cf. 2Cor 6,16), comunica la pertenencia a Cristo y nos hace hombres espirituales (cf. Rom 8,9), nos hace de veras hijos de Dios (cf. Rom 8,14), hasta el punto de que “el que se une al Señor es un espíritu con Él” (1Cor 6,17).

San Juan es quien ofrece una enseñanza más clara sobre la inhabitación. La relación de los hombres con el Espíritu es vinculada en los textos joánicos a la vida trinitaria, es decir, a la relación que el Hijo tiene con el Padre y de la cual participamos por el Espíritu: “Yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros” (Jn 14,20).

San Juan presenta a Cristo como el que está “inhabitado” por el Espíritu:

“Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: «Aquél sobre quien veas bajar el Espíritu y posarse sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo»” (Jn 1,33).

Cristo nos enseña a adorar a Dios desde el interior y en comunión con el Espíritu Santo, como enseñó a la mujer samaritana:

“Pero se acerca la hora, ya está aquí, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque el Padre desea que lo adoren así. Dios es espíritu, y los que lo adoran deben hacerlo en espíritu y verdad” (Jn 4,23-24).

El Espíritu es la verdad (cf. 1Jn 5,6) y por eso nos mueve a confesar a Cristo (cf. 1Jn 4,2). Cristo es quien nos entrega el Espíritu por su muerte redentora (cf. Jn 19,30) y como fruto de su resurrección (cf. Jn 20,21-22). El Espíritu que habita en nosotros hace presente al Padre y al Hijo:

- “Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1Jn 1,3).
- “En esto conocemos que permanecemos en él, y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu” (1Jn 4,13).
- “En esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos dio” (1Jn 3,24).

Los términos “vida”, “luz”, “verdad”, hacen referencia a los dones que Cristo ofrece a los hombres desde su unión con el Padre, y Él nos introduce en su conocimiento por la fe y el amor. Conocimiento y amor no son dos aproximaciones

independientes a Dios sino que van unidas: “el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1Jn 4,7). El amor consiste en una inmanencia recíproca entre Dios y nosotros: “quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,16). Al mismo tiempo, el amor no es solo disfrute de la posesión sino entrega personal: “tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito” (Jn 3,16). La confesión de la fe, que es conocimiento de la realidad de Dios, permite esta recíproca pertenencia entre Dios y la criatura:

“Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es Amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,15-16).

En el capítulo 14 de su evangelio es donde san Juan explica con mayor claridad este misterio de la inhabitación trinitaria: “El que me ama guardará mi Palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14,23).

La inhabitación de Dios en el alma, además de tener el fundamento bíblico aducido, ha sido una constante en la literatura espiritual. Rivera e Iraburu, y también Roberto Moretti⁵⁶⁶, añaden textos de los más importantes autores espirituales que hablan sobre ella, como san Ignacio de Antioquía⁵⁶⁷, san Ireneo⁵⁶⁸, Orígenes⁵⁶⁹, san Agustín⁵⁷⁰, san Juan de la Cruz⁵⁷¹ y santa Teresa de Jesús⁵⁷².

⁵⁶⁶ R. MORETTI, *Inhabitación*, en E. ANCILLI (ed.), *o.c.*, 310-326.

⁵⁶⁷ SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios* (15,3), en J. RIVERA; J.M. IRABURU, *o.c.*, 21: “Obremos siempre viviendo conscientemente Su inhabitación en nosotros, siendo nosotros su templo, siendo él nuestro Dios dentro de nosotros; como realmente es y se nos manifestará, si le amamos como es debido”.

⁵⁶⁸ Cf. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 6: PG 7, 1137.

⁵⁶⁹ Cf. ORÍGENES, *Homilía 13 in Genesis*: PG 12, 229-236.

⁵⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (X, 27,38), en J. RIVERA; J.M. IRABURU, *o.c.*, 21: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Me retenían lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no tendrían ser”.

⁵⁷¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* (4,14-16), EN J. RIVERA; J.M. IRABURU, *o.c.*, 21: “Dios mora secretamente en el seno del alma, porque en el fondo de la sustancia del alma es hecho este dulce abrazo. (...) ¡Oh, qué dichosa es esta alma que siempre siente estar Dios descansando y reposando en su seno!”.

⁵⁷² SANTA TERESA DE JESÚS, *Las Moradas* (7.^a Moradas 1,11), EN J. RIVERA; J.M. IRABURU, *o.c.*, 21: “Ni trabajos ni negocios le hacen perder la conciencia de esa divina presencia”.

b) ¿En qué consiste la inhabitación?

El Espíritu Santo que habita en nosotros hace posible la vida cristiana comprendida no como “seguir a otro”, como imitación de un modelo exterior a nosotros u obediencia heterónoma a alguien que tenemos “ante nosotros”, sino como relación personal con quien –por el Bautismo– habita en nosotros y nos capacita para vivir en Él: “Por la comunicación de su Espíritu a sus hermanos, reunidos de todos los pueblos, Cristo los constituye místicamente en su cuerpo”⁵⁷³. Así lo explica el Catecismo de la Iglesia Católica:

“Jesús es Cristo, «ungido», porque el Espíritu es su Unción y todo lo que sucede a partir de la Encarnación mana de esta plenitud (cf. Jn 3,34). Cuando por fin Cristo es glorificado (Jn 7,39), puede a su vez, de junto al Padre, enviar el Espíritu a los que creen en él: Él les comunica su Gloria (cf. Jn 17,22), es decir, el Espíritu Santo que lo glorifica (cf. Jn 16,14). La misión conjunta y mutua se desplegará desde entonces en los hijos adoptados por el Padre en el Cuerpo de su Hijo: la misión del Espíritu de adopción será unirlos a Cristo y hacerles vivir en él”⁵⁷⁴.

La revelación que nos transmite Jesucristo, al ser una verdad trascendente, superior al hombre, no podría ser asimilada del todo si no es por obra del Espíritu Santo: “Lo íntimo de Dios lo conoce solo el Espíritu de Dios” (1Cor 2,11). De modo que el Espíritu Santo no nos es dado por naturaleza, sino como don divino, tal como afirma san Ambrosio de Milán:

“Así pues, somos sellados con el Espíritu Santo, no por naturaleza, sino por Dios, porque está escrito: *Aquel Dios que nos ungió y nos selló y nos dio como prenda el Espíritu en nuestros corazones (2 Cor 1,21-22)*. Hemos, pues, sido sellados por Dios con el Espíritu (...) No se trata de la herencia de una sucesión carnal, sino de un comercio espiritual de adopción y de gracia”⁵⁷⁵.

⁵⁷³ LG 7.

⁵⁷⁴ CCE 690.

⁵⁷⁵ AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo* (Ciudad Nueva), Madrid 1998, 73.

El Espíritu Santo nos comunica la vida divina⁵⁷⁶, haciendo que el Señor sea “connatural” para nosotros; actúa dentro de nosotros tal como lo anunció Cristo cuando dijo: “os guiará hasta la verdad plena” (Jn 16,13), “será quien os lo enseñe todo y os vaya recordando todo lo que os he dicho” (Jn 14,26), “hablará por vosotros” (Mt 10,20), “lo conoceréis porque mora con vosotros y está en vosotros” (Jn 14,17). Así lo entiende san Pablo cuando sostiene que “nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor” (2Cor 3,18).

Con el Espíritu Santo, podemos apropiarnos, “hacer nuestro”, lo que vemos en Cristo, incluido el misterio de su muerte y resurrección:

“Más aún: todo lo considero pérdida comparado con la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por él lo perdí todo, y todo lo considero basura con tal de ganar a Cristo y ser hallado en él (...). Todo para conocerlo a él, y la fuerza de su resurrección, y la comunión con sus padecimientos, muriendo su misma muerte, con la esperanza de llegar a la resurrección de entre los muertos” (Flp 3,8-10).

Además, “Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: «¡Abba, Padre!»” (Gál 4,6); nos abre al diálogo con el Padre y se vuelve así para nosotros “maestro de la oración”⁵⁷⁷, hace de nosotros y de la Iglesia “sacramento de la Comunión de la Santísima Trinidad con los hombres”⁵⁷⁸.

La importancia de los textos aducidos reside en que, como puede advertirse, el Creador y el género humano no constituyen dos realidades independientes y distantes. Además de que en todo ser humano está inscrita la huella de su Creador porque hemos sido constituidos a su imagen y semejanza (cf. Gén 1,26), por el bautismo y la fe se puede hablar de una propia y verdadera vida en el Espíritu, una inhabitación del Espíritu Santo en el hombre.

⁵⁷⁶ Cf. CCE 683: “Este conocimiento de fe no es posible sino en el Espíritu Santo (...). Mediante el Bautismo, primer sacramento de la fe, la Vida, que tiene su fuente en el Padre y se nos ofrece por el Hijo, se nos comunica íntima y personalmente por el Espíritu Santo en la Iglesia”.

⁵⁷⁷ CCE 741.

⁵⁷⁸ CCE 747.

La reflexión teológica ha puesto de manifiesto que la presencia divina a la que nos referimos al hablar de la inhabitación no es la misma presencia que Dios tiene en todas sus criaturas ni tampoco nos referimos a los dones espirituales que Dios puede otorgar al ser humano, sino una verdadera presencia “sustancial” de Dios:

“Las fuentes de la revelación, y con ellas el unánime sentir de los teólogos, proclaman esa nueva presencia, llamada por antonomasia inhabitación, como distinta: por una parte, de la de inmensidad, y, por otra, de los dones creados; y al mismo tiempo, como sustancial, en cuanto que se comunica de un modo singular al justo el mismo ser, la misma sustancia física del Espíritu Santo”⁵⁷⁹.

Para santo Tomás de Aquino tampoco esta inhabitación es simplemente el conocimiento que de Dios puede tener el alma de un ser racional, por ejemplo del filósofo, sino que se trata de la presencia de Dios en el alma que vive en comunión con él, una “posesión mutua entre Dios y el alma”⁵⁸⁰:

“Según santo Tomás, la inhabitación no significa, supuesta la presencia de inmensidad, sino que Dios empieza a existir en el justo de un modo especial, con que antes no existía, al producirse un nuevo título para su presencia”⁵⁸¹.

“Santo Tomás describe la inhabitación como una relación de posesión que, brotando del alma en gracia, vuela a enlazarse con el Espíritu Santo y tiene la virtud prodigiosa de colocarnos, respecto de Dios, en la condición inefable de ser sus poseedores en el sentido propio del vocablo, sin poner, por otra parte, nada real en el ser divino”⁵⁸².

Los Santos Padres entienden que este don del Espíritu es el que permite que la comunicación entre Dios y sus criaturas venza la distancia infinita que hay entre la naturaleza divina y la naturaleza humana:

“El Hijo está en el Padre, ya que es su propio Verbo y su esplendor. Nosotros, por el contrario, sin el Espíritu somos extraños y apartados de Dios; pero, gracias a la participación en el Espíritu, estamos unidos a la divinidad, de modo que nuestro estar en el Padre no es nuestro, sino del Espíritu que está

⁵⁷⁹ J. F. SAGÜÉS, *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según santo Tomás de Aquino*: MCom 2 (1944) 162.

⁵⁸⁰ IBID., 168.

⁵⁸¹ IBID., 162.

⁵⁸² IBID., 163

en nosotros y permanece sobre nosotros mientras lo conservemos mediante la confesión de fe, ya que Juan dice: *Quien confiese que Jesucristo es el Hijo de Dios, Dios permanecerá en él y él en Dios* (1Jn 4,15)⁵⁸³.

En efecto, san Atanasio afirma que el Espíritu que se nos ha dado para abrirnos al conocimiento y al amor al Padre no es otro que el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo:

“Ahora bien, cuando se dice que somos partícipes de Cristo y partícipes de Dios, se muestra que la unción y el sello que hay en nosotros no pertenece a la naturaleza de las cosas creadas, sino a la del Hijo, que por medio del Espíritu que hay en Él, nos une al Padre”⁵⁸⁴.

En todo caso, la inhabitación de la que hablamos no se da solo en la institución eclesial, en la Iglesia como cuerpo de Cristo (cf. 1Cor 3,16–17; Ef 2,20–21), sino también en cada uno de los bautizados, que hemos sido constituidos “miembros de Cristo” (1Cor 6,15), “templo del Espíritu Santo” (1Cor 6,19): somos “el cuerpo de Cristo” (1Cor 12,27). San Juan lo pone en boca de Cristo en su evangelio: “El que tenga sed, que venga a mí y beba el que cree en mí; como dice la Escritura: «De sus entrañas manarán ríos de agua viva». Dijo esto refiriéndose al Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él” (Jn 7,38–39). San Pablo desarrolla esta idea expresando claramente que es posible para cada uno esta vida en el Espíritu: “Vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros” (Rom 8,9). El Catecismo, citando a san Agustín, utiliza una hermosa imagen: “Lo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, es para nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (san Agustín, *sermón* 267, 4)”⁵⁸⁵.

La inhabitación no es solo del Espíritu Santo, sino de Dios uno y trino; de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. No en balde, refiriéndose a sí mismo y al Padre, Cristo sostiene: “(...) y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14,23). San Pablo se

⁵⁸³ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*, I, 24, 1 (Ciudad Nueva), Madrid 2007, 107 – nota 308.

⁵⁸⁴ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *o.c.* (I, 24,2), 107.

⁵⁸⁵ CCE 797.

expresa de modo semejante: “Cristo habite por la fe en vuestros corazones” (Ef 3,17), y habla de sí mismo de esta manera: “(...) es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20), y también: “(...) Cristo habla por mí” (2Cor 13,3).

Para profundizar en la explicación sobre la naturaleza de la inhabitación, podemos servirnos de dos textos magisteriales. En primer término, el papa León XIII afirma en la encíclica *Divinum illud munus*⁵⁸⁶ del año 1897:

“10. (...) Dios se halla presente a todas las cosas y está en ellas: por *potencia*, en cuanto se hallan sujetas a su potestad; por *presencia*, en cuanto todas están abiertas y patentes a sus ojos; por *esencia*, porque en todas se halla como causa de su ser. Mas en la criatura racional se encuentra Dios ya de otra manera; esto es, en cuanto es *conocido y amado*, ya que según naturaleza es amar el bien, desearlo y buscarlo. Finalmente, Dios, por medio de su gracia, está en el alma del justo en forma más íntima e inefable, como en su templo; y de ello se sigue aquel mutuo amor por el que el alma está íntimamente presente a Dios, y está en él más de lo que pueda suceder entre los amigos más queridos, y goza de él con la más regalada dulzura.

11. Y esta admirable unión, que propiamente se llama *inhabitación*, y que solo en la condición o estado, mas no en la esencia, se diferencia de la que constituye la felicidad en el cielo, aunque realmente se cumple por obra de toda la Trinidad, por la venida y morada de las tres divinas Personas en el alma amante de Dios, vendremos a él y haremos mansión junto a él (Jn 14, 23), se atribuye, sin embargo, como peculiar al Espíritu Santo”⁵⁸⁷.

Este texto ofrece varias enseñanzas relevantes: la inhabitación es una acción común de las tres Personas de la Santísima Trinidad; es una presencia “por gracia”, no por naturaleza; es presencia de amor de amistad entre Dios y su criatura; y anticipa el gozo eterno del cielo. La idea de la inhabitación como prenda de la gloria celestial estaba ya apuntada en santo Tomás de Aquino:

“(...) la relación que para santo Tomás existe entre la gracia y la gloria. No son estas, según él, dos entidades inconexas, o unidas entre sí meramente como causa y efecto, algo así como la tierra y la espiga, o la moneda y la mercancía. Son más bien como una misma realidad en dos fases consecutivas, como el

⁵⁸⁶ Cf. LEÓN XIII, Encíclica *Divinum illud munus*: ASS 29 (1897) 644–658.

⁵⁸⁷ IBID., n. 10–11.

germen con respecto al fruto. Así, dice que pertenecen al mismo género, pues la gracia no es otra cosa que una incoación de la gloria”⁵⁸⁸.

El papa Pío XII continúa las enseñanzas sobre el Espíritu Santo del papa León XIII en la encíclica *Mystici corporis*⁵⁸⁹ del año 1943, en la cual subraya que al hablar de la inhabitación nos hallamos ante un misterio que nunca podremos explicar del todo:

“No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina –que se refiere a nuestra unión con el Divino Redentor y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas– se interponen muchos velos, en los que la misma doctrina queda como envuelta por cierta oscuridad, supuesta la debilidad de nuestra mente (...). Se dice que las divinas Personas habitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural (...). Esta admirable unión, que propiamente se llama inhabitación, y que solo en la condición o estado [viadores, en la tierra], mas no en la esencia, se diferencia de aquella con que Dios abraza a los del cielo, beatificándolos”⁵⁹⁰.

La teología tradicional ha explicado en qué consiste esta inhabitación sirviéndose para ello de los conceptos de gracia creada y gracia increada, que se dan simultáneamente en el alma que vive en gracia:

“La inhabitación es una presencia real, física, de las tres Personas divinas, que se da en los justos, y únicamente en ellos, es decir, en las personas que están en gracia, en amistad con Dios. Las tres Personas divinas habitan en el hombre como en un templo, no solo el Espíritu Santo. Y son las mismas Personas de la Trinidad las que se hacen presentes, no solo meros dones santificantes. Ahora bien, para que la Presencia divina se dé, es necesaria la producción divina de la gracia creada en el hombre. Por tanto, la gracia increada, esto es, la inhabitación, y la gracia creada, son inseparables”⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ J. F. SAGÜÉS, *o.c.*, 169–170.

⁵⁸⁹ Cf. Pío XII, Encíclica *Mystici corporis*: AAS 35 (1943) 193–248.

⁵⁹⁰ *IBID.*, n. 35.

⁵⁹¹ J. RIVERA; J.M. IRABURU, *o.c.*, 22. Esta comprensión que hace suya santo Tomás de Aquino fue preparada por los escritos anteriores de Alejandro de Hales, san Alberto Magno y san Buenaventura (cf. C. SCHÜTZ, *Introducción a la pneumatología* [Secretariado Trinitario], Salamanca 1991, 119).

Santo Tomás de Aquino resolvió⁵⁹² equilibradamente las posturas entre Abelardo (para quien la presencia de Dios en el alma se reduce casi a una metáfora)⁵⁹³ y Pedro Lombardo (que lleva al extremo esta opinión en sentido contrario, entendiendo que la caridad por la cual nosotros amamos a Dios y al prójimo es el mismo Espíritu Santo⁵⁹⁴). Tomás afirma la presencia real y sustancial de las personas divinas –que apropia al Espíritu Santo–, como un don que procede del Padre. Pero esta presencia no se reduce a un mero don (como entendía Abelardo), ni cabe afirmar una identidad plena entre el don y la Persona (como hizo Pedro Lombardo).

Sagüés afirma que, tomando las enseñanzas de santo Tomás de Aquino, puede entenderse la inhabitación de una triple manera⁵⁹⁵:

- la presencia de Dios que hay en el alma por la fe y la caridad;
- la presencia divina que existe en quien ha recibido –por la fe y la caridad– el amor a Dios y el don de sabiduría, por el cual le es dado un conocimiento de Dios no especulativo sino afectivo y experimental;
- y, en tercer lugar, un conocimiento experimental de Dios, es decir, Dios conocido, pero no como concepto ajeno, sino como a quien poseemos ya en esta vida imperfectamente, de quien uno puede gozar con fruición.

A este autor le parece que la tercera fórmula es la más exacta porque es la que permite comprender mejor la presencia sustancial que afirmamos que existe en el corazón de quien está inhabitado por el Señor.

En la actualidad se expresa esta misma convicción de la inhabitación con otros conceptos. A mi juicio, esto permite “no cosificar” la presencia de Dios en nosotros; explicarla como un “hacerse presente” el Señor que –sin embargo– no

⁵⁹² Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. I, I, q. 43, a. 3, 416–418.

⁵⁹³ Cf. PEDRO ABELARDO, *Pars Tertia. Theologica et philosophica*, c. Introductio ad Theologiam: PL 178, 1024.1027.1105.

⁵⁹⁴ Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiæ in IV libros distinctæ*, n. 143 (ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas), 2 vol. (Grottaferrata), Roma 1971–1981.

⁵⁹⁵ Cf. J. F. SAGÜÉS, *o.c.*, 187–188.

repliega al sujeto en sí mismo, sino que lo abre a la comunión con los otros; y no yuxtaponer la presencia de Dios a nuestra identidad más profunda, sino entender que la fortalece. Así, por ejemplo, Yves Congar:

“El Espíritu Santo es esa presencia activa del Absoluto en nosotros que profundiza en nuestra interioridad haciéndola viva y cálida, y que nos pone en relación con los otros”⁵⁹⁶.

No hay acuerdo entre los autores en la explicación de la causa precisa por la cual la inhabitación es una presencia real y especial de las tres Personas divinas. Moretti y Bertrand ofrecen en su artículo las tres corrientes teológicas más significativas al respecto, para terminar afirmando que en la enseñanza de santo Tomás tenemos la explicación óptima, completa y ecuánime⁵⁹⁷.

Aunque hoy puede explicarse este misterio con categorías diferentes a las de la antigua escolástica (y así lo hace, por ejemplo, Bert Daelemans, sirviéndose de unos versos de Pedro Salinas⁵⁹⁸), hay varias afirmaciones incuestionables que ofrecemos a modo de resumen:

- El hecho de la inhabitación de Dios, y no simplemente de dones divinos santificantes.
- El hecho de que son las tres Personas divinas las que viven en el alma del bautizado en gracia, y la conexión necesaria entre gracia e inhabitación.
- La importancia del conocimiento y el amor de Dios.
- La diferencia entre esta inhabitación y otras formas de presencia de Dios en el mundo y la creación.

Esta cuestión pone de manifiesto que es posible la comunicación *inmediate* entre Dios y la criatura. Dios puede comunicarse con el ser humano, ha abierto en el Espíritu Santo un canal de comunicación habitual. No tiene que llamar al hombre desde fuera, no necesita en cada momento de terceras personas que actúen de

⁵⁹⁶ Y. CONGAR, *Sobre el Espíritu Santo* (Sígueme), Salamanca 2003, 72.

⁵⁹⁷ Cf. R. MORETTI; G.-M. BERTRAND, *o.c.*, en *DSp* 7, 1748-1755.

⁵⁹⁸ Cf. B. DAELEMANS, *o.c.*, 555-569.

intermediarios entre él y sus criaturas, porque vive en el corazón de sus hijos y se comunica con ellos desde la intimidad de sus almas. José María Lera explicita que la inhabitación forma parte de la pneumatología implícita de los *Ejercicios Espirituales*: la presencia e inhabitación del Espíritu Santo explica que Dios pueda comunicarse directamente con nosotros y recomponer la imagen y semejanza conforme a la cual fuimos creados⁵⁹⁹.

B.4. ES POSIBLE LA COMUNICACIÓN *INMEDIATE*

a) La pedagogía de Dios. El ser humano es capaz de Dios

Que Dios tiene una voluntad particular sobre cada hombre y que puede comunicarse con sus criaturas ha quedado fundamentado en los apartados anteriores. La pregunta a la que ahora respondemos es si el ser humano es capaz de comprender los mensajes de Dios o si, por el contrario, esta comunicación es infructuosa. Es decir, si existe un código de comunicación entre Dios y sus criaturas, y si cada hombre –además de *poder* comunicarse– dispone de las herramientas para *saber* comunicarse con su Creador.

Esta pregunta dará respuesta a la objeción presentada también por Pedroche y Melchor Cano, que consideraban imprescindible la mediación de los ministros ordenados de la Iglesia en las comunicaciones que los fieles pueden querer entablar con Dios. Hay, por consiguiente, una cuestión de Teología Fundamental aquí implicada (si puede el hombre captar a Dios) y una cuestión de Eclesiología (cómo comprender la necesaria mediación de la Iglesia entre Dios y los hombres).

Hoy disponemos de respuestas adecuadas a las objeciones de Pedroche y Melchor Cano, de las que no disponían en aquella época. La reflexión teológica sobre la divina revelación en los siglos XVII, XVIII y XIX, y su posterior sanción en el Concilio Vaticano I (Constitución Dogmática *Filius Dei* del año 1870) y, sobre todo,

⁵⁹⁹ Cf. J. M^a. LERA, *o.c.*, 118-122.

en la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II *Dei Verbum*, iluminan la solución al problema planteado por estos autores. Sería, por tanto, un injusto anacronismo juzgar con severidad a aquellos autores con los conocimientos de hoy.

En todo caso, no queremos dejar sin respuesta los argumentos esgrimidos por los impugnadores de la Anotación 15.^a, y lo haremos con las afirmaciones de *Dei Verbum*. El texto conciliar afirma varios datos de sumo interés:

En primer lugar, recuerda que Dios ha querido comunicarse al género humano, revelándonos así su identidad y su voluntad.

“Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía”⁶⁰⁰.

Su revelación consistió en adaptarse a la capacidad del género humano y darse a entender por hechos y palabras comprensibles para el hombre:

“Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas”⁶⁰¹.

El Concilio habla así de la maravillosa condescendencia de Dios que se ha rebajado para que, con nuestra pobre capacidad, podamos captar su presencia y comprender su revelación. Esta expresión (“condescendencia” divina) utilizada por san Gregorio Nacianceno⁶⁰², expresa la pedagogía paciente que Dios ha tenido con el género humano para que lo comprendiéramos:

⁶⁰⁰ DV 2.

⁶⁰¹ IBID.

⁶⁰² Cf. CCE 684.

“En la Sagrada Escritura, pues, se manifiesta, salvada siempre la verdad y la santidad de Dios, la admirable «condescendencia» de la sabiduría eterna, «para que conozcamos la inefable benignidad de Dios, y de cuánta adaptación de palabra ha usado teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza»⁶⁰³. Porque las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres”⁶⁰⁴.

El Concilio continúa explicando cómo fue el desarrollo de esa divina revelación: Dios da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas (DV 3), se reveló desde la antigüedad al pueblo de Israel (DV 3) y llevó a plenitud su revelación en Cristo (DV4). En todo caso, aunque los misterios que ha manifestado son inescrutables, todos los podemos conocer sin error:

“Mediante la revelación divina quiso Dios manifestarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, «para comunicarles los bienes divinos, que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana». Confiesa el Santo Concilio «que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas»; pero enseña que hay que atribuir a su revelación «el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano»⁶⁰⁵.

Esta última expresión (“lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano”) disuelve la objeción según la cual solo los letrados en teología podrían conocer y enseñar el misterio de Dios. Esta exigencia que había en la época de Ignacio, que dificultó mucho su apostolado en Barcelona, en Alcalá y Salamanca⁶⁰⁶, fue el detonante de su marcha a París para estudiar⁶⁰⁷, parte del prejuicio de que el conocimiento de Dios que se adquiere por estudio académico tiene más valor que el que se obtiene por el trato personal con él, aunque el Señor se expresó de manera diáfana en el evangelio:

⁶⁰³ SANCTI JOANNIS CHRYSOSTOMI, *In Genesim*, c. III, 8, Homilia 17, 1: PG 53, 134. “Adaptación” en griego se dice *synkatábasis*.

⁶⁰⁴ DV 13.

⁶⁰⁵ IBID., n. 6.

⁶⁰⁶ Cf. *Au.* 54–70.

⁶⁰⁷ Cf. *Au.* 71.

“Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños” (Lc 10,21; Mt 11,25).

b) Las *mociones interiores* con las que Dios se comunica

Los textos del Concilio que hemos aducido hacen referencia a la revelación pública que Dios ha hecho de sí mismo. Aunque esta revelación pueda ser acogida por los hombres (porque Dios se adapta a la capacidad y el lenguaje humanos), la Anotación 15.^a de *Ejercicios* habla de una comunicación muy diferente del Señor.

En efecto, una vez culminada en Cristo la revelación pública de Dios⁶⁰⁸, las *mociones interiores* que el ejercitante puede recibir en *Ejercicios* son comunicaciones personales y privadas de muy distinta índole, mediante las cuales Dios quiere ofrecerle claridad para su conversión interior, hacerle crecer en el afecto, ayudarle en la elección de estado, contribuir al crecimiento de su vida espiritual, etc.

En todo caso, aunque admitamos que Dios y el hombre pueden comunicarse, que el ser humano es capaz de acoger las comunicaciones de Dios, y que la falta de formación teológica no es obstáculo para la comunicación entre Dios y el hombre, no ha de pensarse que deba recibirse como venido de Dios todo lo que al hombre se le ocurre. En *Ejercicios* cobran especial relieve al respecto las *Reglas de discernimiento de espíritus*⁶⁰⁹ que san Ignacio incluye en el libro de *Ejercicios*, así como el prudente criterio que el Magisterio de la Iglesia tiene con respecto a supuestas revelaciones privadas, que nada tienen que ver con el propósito de *Ejercicios*:

“A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas «privadas», algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia. Estas, sin

⁶⁰⁸ Cf. DV 4.

⁶⁰⁹ Cf. *Ej.* 313–336.

embargo, no pertenecen al depósito de la fe. Su función no es la de «mejorar» o «completar» la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia. Guiado por el Magisterio de la Iglesia, el sentir de los fieles (*sensus fidelium*) sabe discernir y acoger lo que en estas revelaciones constituye una llamada auténtica de Cristo o de sus santos a la Iglesia. La fe cristiana no puede aceptar «revelaciones» que pretenden superar o corregir la Revelación de la que Cristo es la plenitud. Es el caso de ciertas Religiones no cristianas y también de ciertas sectas recientes que se fundan en semejantes *revelaciones*⁶¹⁰.

Francisco Suárez, consciente de la persecución que sufría el libro de *Ejercicios*, hizo un trabajo valioso para tratar de justificar que existen mociones espirituales en el alma, y que la afirmación de su existencia no debe identificarse con el iluminismo ni con fenómenos extraordinarios⁶¹¹:

“(...) aparecerán a lo largo de la lectura de este libro (*Ejercicios Espirituales*), algunos términos que podrían ser objeto de calumnia por parte de gente ignorante de la teología, inexperta en los asuntos del espíritu o poco instruida en ellos. A menudo se habla en esta obra de *ilustraciones e iluminaciones divinas*. Ahora bien, el caso de algunos herejes, llamados en otro tiempo «iluminados», podría espantar a alguien y hacerle abrigar la sospecha de que, detrás de esta manera de hablar, se oculta algún tipo de error”⁶¹².

Estas mociones, iluminaciones, ilustraciones, etc. –afirma Suárez– “encuentran un excelente fundamento en la doctrina escolástica y se aplican sabiamente a la teología mística”⁶¹³ y lo explica del siguiente modo:

“Es cierto que se dan en nuestra alma mociones internas, tanto del entendimiento como de la voluntad, causadas gratuitamente por una moción especial de Dios que nos sale al encuentro, tal como consta en doctrina sobre la Gracia. Los santos Padres dan a estos movimientos el nombre de iluminaciones, ilustraciones, inspiraciones y mociones divinas, como consta en el concilio de Trento, en concilios más antiguos y en el pensamiento de Agustín. Puede afirmarse, finalmente, que todo esto se halla bien fundamentado en la Escritura, como se ve en todo el Salmo 117 y en Rom 8,14: *todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios* y en otros lugares semejantes. A veces, estas inspiraciones o iluminaciones internas las

⁶¹⁰ CCE 67.

⁶¹¹ Cf. F. SUÁREZ, *Los Ejercicios...*, 20.

⁶¹² IBID., 91.

⁶¹³ IBID.

causa inmediatamente el mismo Dios, (...) lo más frecuente, sin embargo, es que dichas mociones sean causadas por los buenos ángeles custodios (...). Por otra parte, también es cierto que los demonios intentan contrahacer, en la medida de lo posible, esta moción interna (...)”⁶¹⁴.

c) Mediación de la Iglesia jerárquica en estas comunicaciones

Otro aspecto al que damos respuesta en este apartado es la cuestión de la mediación de la Iglesia entre Dios y los hombres. En la censura de Pedroche se afirma que la Anotación 15.^a, que prevé la comunicación *inmediate* entre Dios y el ejercitante, constituye un rechazo de la mediación eclesial:

“A mi ver clara y abiertamente esta doctrina es de dejados, y alumbrados pues que pospuesto, y dejado lo escrito, y pospuesta, y dexada toda la enseñanza y doctrina que por buenas voces dan los buenos y sabios, se remiten, rinden y entregan, y dexan á lo que el espíritu y Dios dixeran allá en lo secreto del alma”⁶¹⁵.

Entiende así Pedroche que en *Ejercicios* debería darse la mediación de “los buenos y sabios”, que son quienes predicán “enseñanza y doctrina”, es decir, los ministros ordenados, probablemente con la noble intención de evitar que los fieles malinterpreten la voz divina o incurran en el error.

La eclesiología nos enseña, ciertamente, que la Iglesia es el ámbito en el que nos comunicamos con el Señor: la Iglesia “nos pone en comunicación” con el Señor⁶¹⁶, es el contexto en el que se da esta comunicación. Pero esto no quiere decir que los ministros ordenados de la Iglesia deban “interponerse” entre cada fiel y el Señor. En la comunicación de cada bautizado con el Señor, la Iglesia es –por consiguiente– *contexto* de comunicación (oramos “desde el interior” de la Iglesia), pero no *canal* de comunicación, que es el Espíritu Santo. No es preciso un predicador que medie nuestra oración, cualquier bautizado puede orar en el Espíritu Santo.

⁶¹⁴ IBID., 93.

⁶¹⁵ *Chron.* III, 510.

⁶¹⁶ Cf. LG 7.

No tratamos ahora de desarrollar la necesaria mediación eclesial, ni tan siquiera la cuestión de la mediación propia del sacerdocio ministerial. A este respecto se han ofrecido múltiples respuestas que van desde la posición extrema de Hans Küng⁶¹⁷, para quien el sacerdote no es en absoluto necesario, y la de Bérulle⁶¹⁸, que exagera la necesidad del sacerdote. Queremos únicamente exponer que la comunicación *inmediate* que propone san Ignacio en *Ejercicios* no es, en absoluto, menosprecio de la mediación eclesial.

Ciertamente, san Ignacio no pudo llamar a la Iglesia “instrumento de redención universal”⁶¹⁹, “sacramento universal de salvación”⁶²⁰, por medio de la cual Cristo “manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre”⁶²¹. Estas expresiones del Concilio Vaticano II, y por tanto de mediados del siglo XX, son muy posteriores al autor de *Ejercicios*. Pero no cabe duda de que la mentalidad de san Ignacio –autor de la Anotación 15.^a– está impregnada de fe eclesial y afecto filial a la Iglesia, como queda patente en el modo como se refiere a ella en varios números de *Ejercicios*:

- “(...) que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella”⁶²²;
- “(...) vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia jerárquica”⁶²³;
- “(...) ánimo pronto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa”⁶²⁴;
- “creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia”⁶²⁵.

⁶¹⁷ Cf. H. KÜNG, *La justification. La doctrine de K. Barth, réflexions catholiques* (DDB), Paris 1965, 508–535. Traducida al español en ID., *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (Estela), Barcelona 1967.

⁶¹⁸ Cf. M. DUPUY, *Bérulle et le sacerdoce, étude historique et doctrinale* (Léthielleux), Paris 1969, 279.

⁶¹⁹ Cf. LG 9.

⁶²⁰ Cf. LG 48.

⁶²¹ GS 45.

⁶²² *Ej.* 170.

⁶²³ *Ej.* 353.

⁶²⁴ *Ej.* 361.

⁶²⁵ *Ej.* 365.

Pero san Ignacio no confunde la fe en la Iglesia con el clericalismo. En efecto, la fe católica enseña que “todo el Pueblo de Dios participa de estas tres funciones de Cristo (profética, sacerdotal y real) y tiene las responsabilidades de misión y de servicio que se derivan de ellas”⁶²⁶.

Efectivamente, la invitación a una intimidad profunda con Cristo no va dirigida solo a los ministros ordenados de la Iglesia, sino a todo el Pueblo de Dios, como afirma convenientemente el Catecismo:

“Jesús habla de una comunión todavía más íntima entre él y los que le sigan: «Permaneced en Mí, como yo en vosotros... Yo soy la vid y vosotros los sarmientos» (Jn 15,4-5). Anuncia una comunión misteriosa y real entre su propio cuerpo y el nuestro: «Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mí y Yo en él» (Jn 6,56)”⁶²⁷.

Una correcta comprensión de la eclesiología armoniza, junto con la necesaria obediencia leal a la jerarquía de la Iglesia⁶²⁸, otros elementos que –a mi juicio– los adversarios de los *Ejercicios* no tuvieron suficientemente en cuenta:

- la necesidad de aceptar que Dios suscita carismas entre los miembros de la Iglesia⁶²⁹, lo cual no está reñido con el necesario discernimiento de dichos carismas⁶³⁰. Esto significa “no apagar el Espíritu, sino examinarlo

⁶²⁶ Cf. RH 18-21; CCE 783.

⁶²⁷ CCE 787.

⁶²⁸ Cf. CCE 896: “Los fieles, por su parte, deben estar unidos a su obispo como la Iglesia a Cristo y como Jesucristo al Padre (LG 27): Seguid todos al obispo como Jesucristo (sigue) a su Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, respetadlos como a la ley de Dios. Que nadie haga al margen del obispo nada en lo que atañe a la Iglesia (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los esmirniotas*, 8,1)”.

⁶²⁹ Cf. CCE 800: “Los carismas se han de acoger con reconocimiento por el que los recibe, y también por todos los miembros de la Iglesia. En efecto, son una maravillosa riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad de todo el Cuerpo de Cristo; los carismas constituyen tal riqueza siempre que se trate de dones que provienen verdaderamente del Espíritu Santo y que se ejerzan de modo plenamente conforme a los impulsos auténticos de este mismo Espíritu, es decir, según la caridad, verdadera medida de los carismas (cf. 1Cor 13)”.

⁶³⁰ Cf. CCE 801: “Por esta razón aparece siempre necesario el discernimiento de carismas. Ningún carisma dispensa de la referencia y de la sumisión a los Pastores de la Iglesia”.

todo y quedarse con lo bueno”⁶³¹, a fin de que todos los carismas cooperen, en su diversidad y complementariedad, al bien común⁶³²;

- y una comprensión en clave de servicio del ministerio jerárquico en la Iglesia, cuya misión no es fiscalizar la acción del Espíritu en la comunidad eclesial, sino ponerse a su servicio⁶³³.

Por consiguiente, cada fiel cristiano es parte integrante de la Iglesia, que puede y debe acercarse *inmediate* al Señor. La pretensión de que en toda relación de un bautizado con el Señor deba mediar un ministro ordenado (salvo para la administración de los sacramentos reservados a ellos) es sencillamente clericalismo.

En conclusión, Pedroche y Melchor Cano encontraron inaceptable el texto de la Anotación 15.^a no porque tuvieran sólidas razones para rechazarlo, sino porque partieron de varios prejuicios:

- considerar que la criatura no puede o no sabe comunicarse con el Creador;
- entender que el Creador no tiene intención de comunicarse con ella directamente sino a través de la mediación de un ministro ordenado;
- y, finalmente, dar por supuesto que la elección de estado no precisa de una singular y personal llamada divina.

Como hemos podido comprobar, tales argumentos no se sostienen. Probablemente lo que sucedió realmente es que el miedo ante el avance del protestantismo (que, en algunas vertientes, rechaza que ninguna institución se interponga entre Dios y el hombre, rechazando así la mediación de la Iglesia), y el

⁶³¹ LG 12.

⁶³² Cf. LG 30.

⁶³³ Cf. CCE 876: “El carácter de servicio del ministerio eclesial está intrínsecamente ligado a la naturaleza sacramental. En efecto, enteramente dependiente de Cristo que da misión y autoridad, los ministros son verdaderamente «esclavos de Cristo» (Rom 1,1), a imagen de Cristo que, libremente ha tomado por nosotros «la forma de esclavo» (Flp 2,7). Como la palabra y la gracia de la cual son ministros no son de ellos, sino de Cristo que se las ha confiado para los otros, ellos se harán libremente esclavos de todos (cf. 1Cor 9,19)”.

temor de que la extravagancia de los alumbrados fuera el resquicio por el que dichos protestantes pudieran extenderse en España, hizo concebir a Melchor Cano, el cardenal *Silíceo* y Pedroche una desconfianza y suspicacia exageradas. Pero la doctrina de la Anotación 15.^a resistió aquellos embates y el curso de los siglos posteriores, por estar apoyada en sólidos fundamentos teológicos.

Una vez que hemos acompañado la polémica a la que se vio sometida la Anotación 15.^a, y que su justificación teológica nos ha permitido acoger dicha Anotación sin temor alguno, nos adentraremos en el próximo capítulo en la obra de algunos comentaristas al libro de los *Ejercicios*. Esto nos permitirá reflexionar sobre cómo se produjo la “recepción” del texto de san Ignacio en las generaciones sucesivas; nos dará acceso a unas obras, los Comentarios a *Ejercicios*, que tienen mucho interés; y, en concreto, examinaremos las reflexiones que nos dejaron sobre la Anotación 15.^a cuatro autores muy representativos.

3. LA ANOTACIÓN 15.^a EN ALGUNOS COMENTADORES DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES*

a. *Ejercicios Espirituales* y comentadores de *Ejercicios*. La “recepción” del texto ignaciano en los autores posteriores

El objeto de nuestro estudio está siendo la Anotación 15.^a de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Pero damos un paso más en la comprensión de esta breve sentencia ignaciana al fijar ahora nuestra atención en cómo fue leída esta Anotación, y en cómo fue comprendida y enseñada. Explicaremos por qué centramos nuestro interés exclusivamente en cuatro autores, que son además próximos en el tiempo a san Ignacio: Gagliardi, Suárez, Le Gaudier y La Palma. Pero, antes de detenernos en concreto en estos autores y en su interpretación de la Anotación 15.^a, parece necesaria una reflexión sobre la importancia de la «recepción» del texto ignaciano.

El siglo XX ha permitido que, en el ámbito de los estudios lingüísticos, se revalorice la trascendencia que tiene en la comunicación un elemento hasta entonces infravalorado, que es el receptor. Es interesante, en efecto, considerar el mensaje comunicativo en sí mismo (la exégesis filológica de los textos, etc.); también

conviene captar lo que del emisor hay en el mensaje (su intención, su bagaje cultural, las influencias que ha recibido, etc.); pero además, y esto es lo que ahora nos proponemos, tiene importancia comprender cómo el lector ha asimilado un texto de diferentes modos, y cómo se ha ido configurando históricamente una comprensión del texto que ya está indisolublemente unida al texto mismo. Así se expresaba Ignacio Iparraguirre en la Nota previa a una interesante obra sobre los expositores de los Ejercicios:

“Presentar la frecuencia con que se editaba una obra, es indirectamente comprobar los gustos de la generación que se interesaba por la mentalidad de ese autor. Ver cómo disminuye o desaparece del comercio un comentario, es presenciar el cambio de mentalidad y problemática de los lectores, en este caso, de los ejercitantes. Ver las meditaciones que se proponen o se dejan de proponer en un momento determinado, el estilo que se usa, los aspectos y prácticas en que se insiste, es acercarse a la ideología y tendencias predominantes de ese ambiente”⁶³⁴.

La “Escuela de Constanza” (Alemania) revolucionó los estudios literarios con la consideración del receptor como clave para una comprensión más completa del propio texto. Brevemente recordaremos la aportación de esta escuela para tratar de sacar después alguna conclusión para nuestro estudio.

La “teoría de la recepción” trata de tomar en consideración al lector como parte clave del proceso de concretización de un texto, es decir, no como mero receptor pasivo. En la lectura, sostiene, no se da propiamente un monólogo, en el que el autor comunica un mensaje al lector. Se da un diálogo, en el que el texto permite que se pongan en contacto autor y lector, y en el que no es indiferente para el propio texto la comprensión que de él tenga el lector, sino que lo concretiza y fija.

A su vez, esta teoría de la recepción se divide en dos escuelas con matices distintos:

⁶³⁴ I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos XVI–XVIII)*, Repertorio crítico (IHSI) Roma 1967, 7*.

- De un lado, la *Estética de la recepción*, que proviene de la fenomenología y está representada primordialmente por Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. La interpretación de las obras, sostienen, debe centrarse en la historia de la recepción de una obra, considerando el “horizonte de expectativas” que en cada tiempo ha puesto a una generación de personas en contacto con la obra. La transformación de las normas estéticas y de las expectativas de cada época y cultura, explican esta evolución en la recepción de cada texto.
- En el ámbito norteamericano, la preocupación se ha centrado más en la denominada crítica de *la respuesta del lector*, desde la perspectiva de la percepción subjetiva del lector individual. Los textos, entienden, no son nada en sí mismos, no contienen límites objetivos que afecten al lector, sino por la experiencia que de su lectura tienen los lectores, ya que son estos los que ven confirmarse o negarse sus expectativas, anticipan cosas aún no leídas, conjeturan intenciones del autor. Y la percepción del lector puede estudiarse desde diferentes ámbitos, como son:
 - la semiótica (Michael Riffaterre);
 - la psicología (Norman Holland, la escuela de Buffalo y David Bleich): Holland enfatiza la relación “transactiva” entre el lector y el texto; Bleich, por el contrario, entiende que tiene mayor importancia la respuesta emocional del lector;
 - la hermenéutica (Stanley Fish). Para este autor el texto no puede ser separado de la experiencia del lector, porque no existen objetos puros ni sujetos puros, sino en relación. Cada texto es así leído por una “comunidad interpretativa” y todo lo que encontramos en el texto es producto de estrategias interpretativas.

Para el objeto de nuestro interés, me parece que puede ayudarnos más la primera de estas escuelas, la teoría de la recepción o estética de la recepción. Surge a mediados del siglo XX en Centroeuropa, por influencia de la fenomenología de Edmund Husserl (1859–1938) y como respuesta a la escasa importancia que

otorgaban al lector las teorías del formalismo ruso, de Nueva Crítica (por su falta de dimensión histórica) y del marxismo (porque enfatizaba el texto literario como producto histórico puro). Ambas corrientes contra las que se alza la teoría de la recepción estaban representadas, principalmente por Georg Lukács, Walter Benjamin y Roman Ingarden (1893–1970), fenomenólogo polaco.

La fenomenología había servido en las décadas anteriores para subrayar que en el conocimiento humano es decisiva la percepción, y que por eso es importante describir la realidad tal como la percibimos, conscientes de que esta percepción no será idéntica en cada sujeto. Por eso la fenomenología se esforzó por estudiar “el mundo de la conciencia” de determinados autores, descubriendo su particular comprensión del universo.

La estética de la recepción tuvo gran influencia hasta mediados de los años 80 del siglo pasado, sobre todo en la Europa central y occidental, y tiene relación con las intuiciones de Umberto Eco sobre el “lector modelo” y los estudios del “reader’s response criticism” de origen inglés. Sus exponentes más importantes son los siguientes:

Hans-Georg Gadamer⁶³⁵ (1900–2002), filósofo alemán y renovador de la Hermenéutica. Aunque estudió inicialmente con los filósofos neokantianos Paul Natorp y Nicolai Hartmann, su maestro definitivo fue Martin Heidegger, a quien conoció en Friburgo y por quien posteriormente se trasladó a Marburgo. En 1946 fue nombrado rector de la universidad de Leipzig, tras haberse opuesto al nazismo valientemente en los años anteriores, como hizo posteriormente con el comunismo. En 1949 sustituyó a Karl Jaspers en Heidelberg y allí permaneció más de medio siglo dedicado a la docencia universitaria y la investigación. En 1960 publicó su célebre obra *Verdad y método*, que completó con nuevos capítulos en la 5.ª edición alemana de 1986 (en la traducción española, estos añadidos se editaron como un segundo volumen de la obra).

⁶³⁵ Cf. H.G. GADAMER, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Sígueme), Salamanca 1977; ID., *Verdad y Método II* (Sígueme), Salamanca 2002.

La doctrina hermenéutica de Gadamer consiste en afirmar que cuando nos acercamos a un texto lo hacemos desde la realidad compleja de nosotros mismos, es decir, desde nuestra trayectoria humana y cultural. Cada individuo interpreta la realidad de maneras diferentes porque tiene una conciencia histórica distinta, una realidad vital diferente. A medida que avanzamos en la lectura, el texto va ayudando a que se reformule esa realidad personal, y esto permite que nos acerquemos de nuevo a la lectura de un modo nuevo, confirmándose o alterándose nuestra comprensión anterior. Hay, por tanto, una interacción entre el texto y el lector. En este sentido, nunca se puede decir que hemos llegado a conclusiones definitivas del texto, porque somos seres en permanente evolución interior. Para Gadamer, el significado de un texto no se reduce al significado de sus palabras, ni tan siquiera a las intenciones del autor (en contraposición a Wilhelm Dilthey), sino al contexto en el que es posteriormente leído e interpretado.

Cada persona está inserta en un espacio y un tiempo que la configuran, una historia y una cultura que constituyen su trasfondo interior, su horizonte. Y, en este sentido, la lectura permite que el horizonte interior del lector se abra al horizonte del autor, de forma que se dé en el texto un choque y posteriormente una convergencia de perspectivas culturales, o lo que él llama una “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*).

La lectura es así el encuentro del yo del lector con el tú del autor, que así entran en relación: no se trata de entrar en la psicología del autor, sino de entrar en su horizonte, en la perspectiva bajo la cual el autor ha alcanzado su opinión. El horizonte de cada uno es el ámbito de visión que incluye y encierra todo lo que se puede alcanzar a ver desde un punto determinado, y ese horizonte puede ser modificado y ampliado. Reconocer al otro y comprenderlo amplía nuestro horizonte, porque permite incorporar al otro, incorporar su horizonte que así se fusiona con nuestro horizonte. De esta forma, la comprensión del otro es la superación del propio horizonte.

El bagaje que lleva el lector, por su tradición cultural y vital, explica los juicios previos (prejuicios) con los que se acerca al texto. Pero para Gadamer los prejuicios no tienen el significado peyorativo que les ha dado la Ilustración, sino simplemente la constatación de que el lector no comienza a vivir al encontrarse con el texto, sino que aporta una riqueza intelectual que le acompaña. La Ilustración, para Gadamer, incurre en la contradicción de defender la razón pura aspirando a un conocimiento objetivo libre de todo prejuicio, pero, de hecho, parte del prejuicio de considerar negativa toda tradición: parte del “prejuicio de alzarse contra todo prejuicio”. Gadamer valora positivamente el prejuicio, al que identifica como la tradición que estructura mentalmente al lector, y que no es sino el juicio que se forma antes de ponerse en contacto con el texto, juicio que está abierto y que puede por tanto ser modificado.

Hans Robert Jauss⁶³⁶ (1921–1997) es el más famoso exponente de la teoría de la recepción. Propone un nuevo tiempo de historia literaria, en el cual se estudie cómo ha sido percibido un texto en el pasado y en el presente, y el crítico se limite a constatar este proceso como mediador. Este autor, que estudió primero en Praga y más tarde en Heidelberg, comenzó a ser conocido cuando en 1967 pronunció su lección inaugural como catedrático en la Universidad de Constanza sobre “La literatura como provocación de la ciencia literaria”, con la cual comenzó una nueva línea de investigación en los estudios literarios que hoy conocemos como “estética de la recepción” o “Escuela de Constanza”. Ese mismo año se publicó *Para una historia literaria del lector (Für eine Literaturgeschichte des Lesers)* de Harald Weinrich, y unos meses después, Wolfgang Iser pronunció la conferencia *La estructura apelativa de los textos (Die Apellstruktur der Texte)* en la misma Universidad.

Jauss incorpora el concepto de Gadamer de “fusión de horizontes” y pone de manifiesto que esta fusión pone en contacto las experiencias expresadas en el texto con el interés actual de los lectores, dando así lugar a una trayectoria de

⁶³⁶ Cf. H. R. JAUSS, *La historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria* (UNAM), México 1987.

percepciones en las diferentes etapas históricas hasta el presente. Para Jauss, por tanto, lo que reviste interés no es lo que provoca la lectura de un texto en un individuo particular (su efecto sincrónico), sino la trayectoria diacrónica de la recepción de dicho texto en un contexto cultural determinado. Jauss distingue dos horizontes: el horizonte de expectativas, que está implicado directamente en el texto; y el horizonte de experiencias, que es suplido por el receptor.

Wolfgang Iser⁶³⁷ (1926), que nació en Marienberg (Alemania), estudió en Leipzig, Tübinga y Heidelberg. Fue profesor en Heidelberg y en Glasgow, y comenzó a tener notoriedad a partir de 1967, tras su confluencia con Jauss en Constanza. Con su teoría de la “concretización” o “realización” sostuvo que cada lector no recibe los textos de forma pasiva, sino que interviene en el propio texto al fijar o crear su potencial significado, creándose así un verdadero diálogo entre autor y lector. Partiendo de Gadamer e incorporando criterios de Schleiermacher y Paul Ricoeur, sostiene que la interpretación del texto es siempre una cierta traducción del mismo.

A diferencia de otros autores, para Iser el texto sí tiene una estructura objetiva, que será fijada a su vez por el lector, pero que existe en sí misma. El lector, con su imaginación irá completando los que él llama “espacios en blanco” del texto, cuestiones no suficientemente claras, porque consciente o inconscientemente la mente humana trata en la lectura continuamente de unificar el texto, hacerlo comprensible, en una palabra, asimilarlo. Y para eso la mente trata de conformarlo a sus categorías, conjeturando el sentido del texto, modificando su percepción del mismo conforme avanza su lectura, etc.

Pues bien, una vez que queda claro en qué consiste la perspectiva de la teoría de la recepción, podemos acercarnos a la lectura que de la Anotación 15.^a hicieron los comentadores citados. Nuestra pretensión no será simplemente presentar a estos comentadores e incluir el texto de su comentario. Ni siquiera nos limitaremos a explicar lo que pudiera quedar confuso en sus palabras, sino que pretendemos además profundizar en la evolución (si es que la ha habido) de la comprensión de

⁶³⁷ Cf. W. ISER, *La estructura apelativa de los textos* (UNAM), México 1987.

esta Anotación ignaciana. ¿Cómo se entendió la Anotación 15.^a en tiempos de san Ignacio?, ¿cómo la reciben los comentaristas, que viven en culturas y naciones distintas, y a quienes separan de san Ignacio unas décadas de distancia?, ¿fue fiel esta lectura del texto que hicieron los comentaristas a la intención del autor?, ¿ha permanecido esta interpretación en la historia?

Entendemos que esta cuestión tiene una gran importancia. Existe una tensión interesante entre el texto de los *Ejercicios* y su posterior lectura y aplicación:

- Por un lado, es preciso ser fieles a la experiencia ignaciana, es decir, no servirse del texto con intención distinta a la del autor (no se puede utilizar “el texto como pretexto”). El papa san Juan Pablo II pedía esta fidelidad al método de los Ejercicios⁶³⁸.
- Y, simultáneamente, el propio san Ignacio explica en las últimas Anotaciones que los Ejercicios se deben amoldar a la situación personal del ejercitante (aplicar “el texto en el actual contexto”), y –por este motivo– ofrece instrucciones sobre la necesaria adaptación⁶³⁹.

La acomodación que prevé el autor es tal, que concibe que pueda haber Ejercicios para personas que pueden retirarse en soledad⁶⁴⁰, mientras otras personas –ocupadas en asuntos seculares– puedan hacer unos Ejercicios leves más adecuados a su situación⁶⁴¹. Con esta actitud, el propio san Ignacio ofrece una

⁶³⁸ “Espero que (...) sacerdotes, religiosos y laicos *continúen siendo fieles a esta experiencia* y le den incremento: hago esta invitación a todos lo que buscan sinceramente la verdad. La escuela de los Ejercicios Espirituales sea siempre un remedio eficaz para el mal del hombre moderno arrastrado por el torbellino de las vicisitudes humanas a vivir fuera de sí, excesivamente absorbido por las cosas exteriores; sea fragua de hombres nuevos, de cristianos auténticos, de apóstoles comprometidos. Es el deseo que confío a la intercesión de la Virgen, la contemplativa por excelencia, la maestra sabia de los Ejercicios Espirituales” (JUAN PABLO II, *Angelus* del 16/12/1979: L'Osservatore Romano [ed. Española], 23/12/1979. El subrayado es nuestro).

⁶³⁹ “Según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio (...) Asimismo, según que se quisieren disponer, se debe de dar a cada uno, porque más se pueda ayudar y aprovechar” (*Ej.* 18).

⁶⁴⁰ Cf. *Ej.* 20.

⁶⁴¹ Cf. *Ej.* 19.

comprensión del libro ajena al literalismo absolutizador. Esta acomodación de los Ejercicios fue una realidad desde el comienzo de la Compañía de Jesús⁶⁴².

Dicho con términos más actuales, san Ignacio acepta y presupone que las orientaciones que él ofrece (por ejemplo, en las Adiciones) requieren una “recepción” que puede darse de modos diversos: ¿se le puede considerar un precursor de la teoría de la recepción? En todo caso parece que –aunque en el curso de su vida fue perfilando y perfeccionando la redacción del texto, para que este respondiera plenamente a lo que Dios le había inspirado–, en el propio texto ignaciano se descubre que él no concibió el libro de los *Ejercicios* como un escrito que deba interpretarse y aplicarse de manera exacta y rígida.

Es decir, a nuestro entender, precisamente la fidelidad a la *integridad* del pensamiento ignaciano es incompatible con una asunción *integrísta* de sus textos. La profundización en la literalidad del texto será imprescindible para el estudioso, pero en la práctica de los Ejercicios –además de contar con el texto– serán necesarias la recepción y la adaptación.

Prueba de ello, como tendremos ocasión de comprobar, es que el texto ignaciano fue leído y comprendido por cada uno de los comentadores con matices diferentes, apenas unas décadas después de que fuera escrito. Presuponemos que todos ellos trataron de ser fieles al texto, y a la intención que entendían que tenía el autor, pero leyeron el texto en contextos distintos, y cada uno de ellos adaptó a sus destinatarios el texto que da pie a la experiencia de Ejercicios.

Hay varias obras escritas sobre la comprensión de los *Ejercicios Espirituales* en el curso de la Historia. Para la época de los autores que comentaremos, contamos con los excelentes volúmenes del P. Ignacio Iparraguirre, que explican cómo se practicaron los Ejercicios: hasta la muerte de san Ignacio acaecida en 1556⁶⁴³, desde

⁶⁴² Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 265–284.

⁶⁴³ Cf. ID., *Historia de la práctica...*, vol. I.

esa fecha hasta la promulgación del Directorio oficial en 1599⁶⁴⁴, y durante el siglo XVII⁶⁴⁵, así como los más importantes Comentarios a *Ejercicios* que se han escrito⁶⁴⁶.

b. Algunos comentadores “clásicos”

B.1. LITERATURA ESPIRITUAL Y COMENTARIOS A LOS *EJERCICIOS* EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS NACIENTE

El libro de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio es uno de los libros que más impacto e influjo espiritual ha tenido en la Historia de la Iglesia Católica:

“Y es cosa averiguada que, entre todos los métodos de Ejercicios espirituales que muy laudablemente se fundan en los principios de la sana ascética católica, uno principalmente ha obtenido siempre la primacía. El cual, adornado con plenas y reiteradas aprobaciones de la Santa Sede, y ensalzado con las alabanzas de varones preclaros en santidad y ciencia del espíritu, ha producido en el espacio de casi cuatro siglos grandes frutos de santidad. Nos referimos al método introducido por san Ignacio de Loyola, al que cumple llamar especial y principal Maestro de los Ejercicios espirituales, cuyo admirable libro de los Ejercicios, pequeño ciertamente en volumen, pero repleto de celestial sabiduría, desde que fue solemnemente aprobado, alabado y recomendado por nuestro predecesor, de feliz recordación, Paulo III, ya desde entonces, repetiremos las palabras empleadas en cierta ocasión por Nos, antes de que fuésemos elevado a la cátedra de Pedro, sobresalió y resplandeció como código sapientísimo y completamente universal de normas para dirigir las almas por el camino de la salvación y de la perfección; como fuente inexhausta de piedad muy eximia a la vez que muy sólida, y como fortísimo estímulo y peritísimo maestro para procurar la reforma de las costumbres y alcanzar la cima de la vida espiritual”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ Cf. ID., *Historia de la práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Vol. II: Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del directorio oficial (1556–1599)* (IHSI), Roma 1955.

⁶⁴⁵ Cf. ID., *Historia de la práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Vol. III: Evolución en Europa durante el siglo XVII* (IHSI), Roma 1973.

⁶⁴⁶ Cf. ID., *Comentarios...*

⁶⁴⁷ Pío XI, *o.c.*, n. 22.

El libro *Ejercicios* ha sido estudiado desde las más diversas perspectivas⁶⁴⁸: el fundamento bíblico de sus meditaciones, los resortes psicológicos que mueve en el ejercitante, la eclesiología que subyace y otros muchos puntos de vista han sido considerados por los estudiosos de esta obra que es simultáneamente breve pero relevante.

Si bien en vida de san Ignacio, el libro de los *Ejercicios* fue utilizado por su autor y otros discípulos como el único esquema al que se ceñían para proponer esta experiencia, tras la muerte de san Ignacio comenzó a desarrollarse toda una literatura espiritual en torno al libro de *Ejercicios*.

Pueden distinguirse varios tipos de escritos que toman como referencia la obra de san Ignacio:

- Los más fáciles de identificar son los estudios acerca del libro de los *Ejercicios*, de finalidad académica o de profundización intelectual. Estas obras son las más recientes en la historia y, por tanto, no encontramos obras de estas características en el primer siglo de la Compañía de Jesús.
- Reconocemos también las obras que incluyen instrucciones prácticas para los directores de Ejercicios, con mayor o menor extensión y con diversa profundidad teológica, que recordaban lo que el autor de *Ejercicios* pretendió con cada meditación, para que no se distorsionara el sentido verdadero. Estos libros son los que hemos llamado “Directorios” (como explicamos en el Capítulo 1), y tuvieron un importante hito histórico con la publicación del Directorio Oficial de 1599, que se propuso como guía segura para la correcta interpretación del original ignaciano.
- Se publicaron también libros para uso de los ejercitantes, con instrucciones y resúmenes de los números dirigidos a ellos en el libro de *Ejercicios*. Estos resúmenes incorporan breves explicaciones que facilitan la comprensión del

⁶⁴⁸ Sirvan de ejemplo las ofrecidas en: T. ARELLANO, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, estudiados en la revista “Manresa” (1925-1985)*: Man 15 (1985) 117-147; I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones...*, 75-99; M. RUIZ JURADO, *Orientaciones...*, vol. II (1965-1976); ID., *Orientaciones...*, vol. III (1977-1989); L. POLGAR, *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus 1996-2000* (IHSI), Roma 2001, 10-14; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 1011-1043.

texto ignaciano. Estos son los “Comentarios” al libro de los *Ejercicios*, inicialmente como notas explicatorias o apostillas del texto original. En ocasiones, estos libros desarrollaron con mayor extensión las meditaciones originales del libro de *Ejercicios* y añadieron otras que no estaban presentes en la obra de san Ignacio. De esta forma ofrecieron también materia a los directores de las tandas para preparar sus propias meditaciones, y terminaron siendo la ayuda con la que muchas personas prolongaron la experiencia de los *Ejercicios* durante los meses siguientes a haberlos realizado.

Daniel Gil entiende que lo que distingue los Directorios de los Comentarios es el destinatario a quien van dirigidos: los Directorios son documentos para la lectura del que da los *Ejercicios*, mientras que los Comentarios son libros para la lectura de los ejercitantes. Y en algunos casos, como el Comentario de Gagliardi, su obra estaría a medio camino⁶⁴⁹ entre el directorio y el comentario. El objeto de nuestro estudio es fundamentalmente el último grupo indicado, el de los Comentarios a *Ejercicios*.

Con todo, no todos los autores aceptan esta distinción entre Directorios y Comentarios. Por ejemplo, para Calcagno el Directorio Oficial de 1599 sería “el primer comentario de los *Ejercicios*”⁶⁵⁰. Para este autor, la distinción que cabe hacerse entre unas obras y otras es si son obras “oficiales”, es decir, hechas en nombre de la Compañía de Jesús, o bien comentarios redactados con autoridad privada.

El primer comentario a los *Ejercicios* del que tenemos conocimiento es el de Blondo (Milán, 1587), aunque se distancia mucho de san Ignacio en la selección de las meditaciones. No son muchos los autores que publican este género de obras entre el final del siglo XVI y el comienzo del XVII, y la mayor parte de ellos son ya desconocidos para los lectores e incluso para los estudiosos de *Ejercicios*: Pinelli

⁶⁴⁹ Cf. D. GIL, *Gagliardi y sus comentarios a los Ejercicios*: Man 44 (1972) 277.

⁶⁵⁰ Cf. F. J. CALCAGNO, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, vol. I “Documentos” (Hispania), Valencia 1947, 16.

(Nápoles, 1600), Richeome (Burdeos, 1604), Gontery (Pont-à-Mousson, 1607), Villacastín (Valladolid, 1612), Scribani (Amberes, 1613), Pavone (Nápoles, 1616), Álvarez de Paz (Lyon, 1617), Coton (París, 1617), Sucquet (Amberes, 1620), Negrone (Milán, 1621), Rajati (Palermo, 1622), Suárez (Lyon, 1623), La Palma (Alcalá, 1626), Salazar (Madrid, 1628), Ceccotti (Roma, 1631), Le Gaudier (1643). Sommervogel ofrece un catálogo de los más importantes comentarios escritos hasta 1909, que sirve –junto con la obra ya citada de Iparraguirre⁶⁵¹– para hacerse una idea de cuántos y quiénes son los más importantes expositores de *Ejercicios*⁶⁵².

En las primeras décadas en que se fueron publicando estos comentarios, su aparición generó rechazo por la sospecha de que podían terminar menoscabando la importancia o tergiversando el significado de la obra original de san Ignacio. El libro de los *Ejercicios* debería ser –en opinión de muchos jesuitas de aquella época– la única referencia a la que habría que ceñirse para impartir la experiencia de *Ejercicios*:

“Al principio se levantó una fuerte oposición contra estas añadiduras que muchos consideraban como profanaciones del texto ignaciano. Justificó la alarma el hecho de que, no pocas veces, lo único que hacían estos postiladores, era falsificar y viciar el sentido genuino. Eran años de confusión y crisis y toda vigilancia era poca. En la Congregación provincial de Portugal de 1587, se adoptó una postura más rígida. Ni siquiera pareció oportuno a la mayoría la conveniencia de una instrucción separada en que se explicaran algunos puntos de los *Ejercicios*. Creían que bastaba «la instrucción que insertó en los mismos *Ejercicios* el Padre Ignacio, de santa memoria» (...). Poco a poco se llegó a la solución obvia. Dejar el libro intacto y publicar aparte las explicaciones y comentarios que se desearan. De este modo, por un lado, no se adulteraba el texto primitivo, y, por otro, se iluminaban los puntos que podían parecer más oscuros o demasiado concisos. El P. Aquaviva llegó hasta a prohibir que se intercalasen en el texto, como era casi común, las meditaciones de la muerte y juicio que, según el mismo santo, se pueden dar”⁶⁵³.

Otra razón por la que no hubo muchos comentarios en los primeros años de

⁶⁵¹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios...*

⁶⁵² Cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. X, Bruxelles-Paris-Louvain 1909, 475-479.

⁶⁵³ I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio. Desde la muerte...*, 362-363.

existencia de la Compañía –además de las reticencias ya citadas– era que todavía no parecía necesario explicar el sentido del texto ignaciano, porque vivían aún muchos de los que habían recibido Ejercicios del mismo san Ignacio, o que habían convivido con él, o que al menos conocían a ciencia cierta el “modo de proceder” de la Compañía. Además, resultaban suficientes los puntos indicados por san Ignacio, y se pensaba que no necesitaban ampliación y que siempre sería mejor ceñirse al texto original que sustituirlo por otras reflexiones o añadiduras. Iparraguirre entiende que estaba generalizado un deseo de limitarse a ofrecer el contenido ignaciano –sin buscar embellecimiento de su forma– especialmente en naciones como Alemania o España. Para este autor hay que atribuir a la elocuencia y “ampulosidad” de los italianos el haber comenzado a editar comentarios más largos a los Ejercicios⁶⁵⁴.

La proliferación de Comentarios a *Ejercicios* comienza, por tanto, medio siglo después de la muerte de san Ignacio, y pudo influir la situación que vivía la Compañía de Jesús en España. Aunque puede hablarse de una legítima tradición mística ignaciana⁶⁵⁵, en nuestra nación hubo una controversia sobre las formas de orar que se deben utilizar, y esta polémica afectó sobre todo a las Provincias jesuíticas de Aragón y Toledo⁶⁵⁶. Esta cuestión tenía más importancia de lo que a priori pueda parecer, porque el estilo que iban extendiendo los PP. Antonio Cordeses y Baltasar Álvarez⁶⁵⁷ podía terminar desfigurando el carisma ignaciano. Para resolver esta situación, se vio necesario profundizar en *Ejercicios* como fuente de la espiritualidad de la Compañía de Jesús. En efecto, se fue buscando en *Ejercicios* la clave para una sistematización de la espiritualidad jesuítica⁶⁵⁸, y esto es lo que hicieron algunos de los comentaristas más célebres, por ejemplo el P. Luis de la Palma con su “espléndida obra”⁶⁵⁹ *Camino Espiritual*.

⁶⁵⁴ IBID., 369.

⁶⁵⁵ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La tradición mística ignaciana (I): Autores españoles de los siglos XVI al XVII*: Man 76 (2004) 391–406; ID., *La tradición mística ignaciana (II): Autores franceses de los siglos XVI al XX*: Man 77 (2005) 325–342; ID., *Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI*: Ignaziana 16 (2013) 201–235.

⁶⁵⁶ Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. III, 177–206. 219–222; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Manual...*, 220–222.

⁶⁵⁷ Cf. M. RUIZ JURADO, *Álvarez, Baltasar*, en *DHCJ*, vol. I, 91–93; ID., *Un místico controvertido: el P. Baltasar Álvarez, S.J.*: Manresa 85 (2013) 161–174; I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 59–65.

⁶⁵⁸ Sobre la centralidad de los *Ejercicios* en la espiritualidad de la Compañía de Jesús, cf. J. DE GUIBERT, *o.c.*, 385–397.

⁶⁵⁹ IBID., 370.

El valor de los comentarios es desigual, como veremos más adelante, aunque algunas críticas les llegaron no por la falta de calidad de sus textos, sino por el mal uso que de ellos se hacía. Casanovas, por ejemplo, lamenta que algunos directores abusaban de los comentaristas y se limitan a transcribir en las meditaciones el libro del comentarista⁶⁶⁰.

En todo caso, y con independencia del juicio que merezcan unos y otros, estos nuevos comentarios a los *Ejercicios* supusieron una novedad relevante en la literatura espiritual:

“No es que vayamos a negar la existencia de libros de meditación antes de san Ignacio. Existían, sobre todo, en el ambiente influenciado por la *Devotio moderna*. Pero tenían una orientación muy distinta: se reducían, casi siempre, a grupos de siete consideraciones o Ejercicios, en los que predominaban temas más bien abstractos de verdades eternas. En las nuevas meditaciones se consideraba la figura de Jesucristo de modo más sistemático y a la luz de los principios de los *Ejercicios*. Se iba injertando, en las ocupaciones diarias, lo que san Ignacio concentraba en unos días de retiro”⁶⁶¹.

Aunque puede resultar exagerada la afirmación de que el número de Comentarios a *Ejercicios* en esa época “no debe de andar lejos del millar”⁶⁶², no cabe duda que los comentarios a los *Ejercicios* fueron muy numerosos desde mediados del siglo XVII:

“El puesto tan importante ocupado por los Ejercicios en el trabajo de santificación de las almas aparece claramente en el número de Comentarios sobre el libro ignaciano, y para Ejercicios de ocho y de treinta días, publicados entonces por los jesuitas, algunos de los cuales han sido reeditados y traducidos muchas veces”⁶⁶³.

Ante tal cantidad de comentarios, se impone hacer una selección, ya que tratar de conocerlos todos sería una tarea difícil y no siempre interesante. González

⁶⁶⁰ Cf. I. CASANOVAS, *o.c.*, 51.

⁶⁶¹ *IBID.*, 372.

⁶⁶² L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, XXXII.

⁶⁶³ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 217.

e Iparraguirre, por ejemplo, alertan de la diferencia esencial entre verdaderos comentaristas y los que llaman simplemente “expositores”:

“(…) La inmensa mayoría no son comentaristas, sino expositores. Suponen que el ejercitante ha practicado otras veces los ejercicios, y aprovechan las repeticiones para volver a poner las mismas ideas (…) de modo distinto. Quieren ayudar al ejercitante que ha meditado tal vez muchos años las mismas verdades, proponiéndole nuevos puntos de vista y dándole nuevos temas de meditación que puedan completar el fruto que han recabado ya otras veces”⁶⁶⁴.

La tarea del comentarista es, por tanto, más importante que la de simplemente explicar las palabras de *Ejercicios*. Los buenos comentarios ayudan al ejercitante, por ejemplo, a conectar Ejercicios con la revelación divina en la Sagrada Escritura, a desarrollar lo que puede estar implícito en el texto ignaciano, a entender el valor de cada meditación en el conjunto de Ejercicios, etc.

Nos centraremos en adelante en la selección de un reducido grupo de comentaristas que denominamos “clásicos”.

B.2. ¿POR QUÉ HABLAR DE “CLÁSICOS”?

No es sencillo delimitar con exactitud qué o quién puede considerarse un clásico. Ya lo avisaba Azorín, que en 1920 proponía una comprensión flexible de este término en las letras españolas, “(…) como un valor dinámico, no estático (…) los clásicos evolucionan: evolucionan según cambia la sensibilidad de las generaciones”⁶⁶⁵.

Podemos utilizar el término “clásico” para denominar lo que en el imaginario común –dicho de un autor, de una obra o de un género– se tiene por modelo digno

⁶⁶⁴ L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 215–216.

⁶⁶⁵ Cf. J.M.R. AZORÍN, “Nuevo Prefacio a la edición de 1920 de *Lecturas Españolas*”, en *Id.*, *Obras escogidas*, vol. II (Espasa), Madrid 1998, 698.

de imitación en cualquier arte o ciencia⁶⁶⁶. Hans-Georg Gadamer reflexionó sobre esta cuestión⁶⁶⁷ y ofreció la comprensión de lo clásico como aquello que marca la historia, perdura en el tiempo, y resulta siempre actual:

“Lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”⁶⁶⁸. “Es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar clásico a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente”⁶⁶⁹. “(...) Un punto culminante que articula la historia del género en lo de antes y lo de después”⁶⁷⁰. “En lo clásico culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo (...) En este sentido lo que es clásico es sin duda intemporal, pero esta intemporalidad es un modo del ser histórico”⁶⁷¹.

Nos parece que Gagliardi, La Palma, Suárez y Le Gaudier pueden denominarse en este sentido “comentaristas clásicos de *Ejercicios*”, como tendremos ocasión de explicar.

Señalar a los comentaristas clásicos tiene utilidad. Nos ayuda a diferenciar unos comentarios más valiosos de otros que lo son menos. Guibert, por ejemplo, sostiene que, aunque muchos libros se dicen *Ejercicios* de san Ignacio, es “muy desigual el grado de fidelidad no solamente a la letra, sino a las ideas fundamentales del libro, en que todos pretenden inspirarse”⁶⁷². La distinción entre los comentarios no es arbitraria sino que está justificada –entre otros motivos– por su fidelidad al texto original de san Ignacio. Así lo entiende también Casanovas, que recordaba en

⁶⁶⁶ Sobre el concepto “clásico”, Cf. J.L. BORGES, “Sobre los clásicos”, en ID., *Obras completas*, vol. II (Círculo de lectores), Barcelona 1992, 366–367; I. CALVINO, *Por qué leer los clásicos* (Tusquets), Barcelona 1992, 13–20; C.A. SAINTE-BEUVE, *¿Qué es un clásico?* (Casimiro), Madrid 2011, 7–28.

⁶⁶⁷ Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, vol. I (Sígueme), Salamanca 1984.

⁶⁶⁸ IBID., 356.

⁶⁶⁹ IBID., 357.

⁶⁷⁰ IBID., 358.

⁶⁷¹ IBID., 359.

⁶⁷² J. DE GUIBERT, *o.c.*, 217.

su estudio la dureza con que el P. Roothaan deploraba algunos comentarios a *Ejercicios*:

“Aquí la literatura es muy copiosa y los exégetas de san Ignacio llenan ellos solos una biblioteca. En ella se tropieza con libros de gran mérito que declaran bien la doctrina de san Ignacio y la ilustran y confirman con la mayor eficacia; pero hay también a su lado otros de los que diría san Ignacio, *nescio vos*. El Padre Juan Roothaan, General de la Compañía, se lamentaba hace poco más de un siglo con estas severísimas palabras: «Entre los muchísimos escritores de libros de ejercicios, menos mal que algunos hayan entrevisto el pensamiento por lo menos de nuestro Padre san Ignacio, cuando otros no han sabido conservar ni aun el sentido de las palabras... de tal modo que a la vista de esa ingente multitud de libros podemos decir con toda verdad, que su misma abundancia nos ha empobrecido y que el fuego divino del verdadero libro ha quedado enterrado y medio apagado bajo un montón de cenizas» (Roma, 27 de diciembre de 1834)”⁶⁷³.

Junto a estos comentarios que merecieron tan duros apelativos, podemos hablar de otros espléndidos, y de algunos a los que incluso se puede aplicar con propiedad el nombre de “clásicos”. Hay varias razones para denominarlos de este modo:

1.º Pueden denominarse clásicos los comentarios que se ajustan al fondo y a la forma del texto ignaciano, y no toman los *Ejercicios* de san Ignacio como pretexto para proponer su propia doctrina u otro estilo espiritual:

“(...) La Palma, Le Gaudier, Diertins, Petitdidier, Ferrusola, se atienen por completo a toda la estructura íntima de los Ejercicios, y presentan muy fielmente el sentido exacto de todas las grandes meditaciones y contemplaciones”⁶⁷⁴.

2.º Llamamos clásicos a aquéllos que ofrecen una sólida fundamentación teológica, los que no se limitan a ofrecer orientaciones prácticas, sino que procuran apoyarse en una base escriturística y patrística. Este criterio acota mucho el número de los clásicos, porque son más bien pocos los que lo cumplen:

⁶⁷³ I. CASANOVAS, *o.c.*, 51.

⁶⁷⁴ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 217-218.

“El pequeño manual de los Ejercicios de san Ignacio ha producido en torno a sí una grandiosa constelación de muchos miles de fulgurantes explicaciones o comentarios. Con todo, hay que reconocer que, en esta pléyade de obras, son demasiado escasas las de signo teológico”⁶⁷⁵.

3.º Son clásicos también porque otros comentarios se basan en ellos. La mayor parte de los autores posteriores toman ideas, intuiciones y a veces párrafos enteros de estos autores singulares. Se puede decir que son los más originales, y quizá por eso son después los más seguidos y los más copiados:

“Los actuales comentarios de ejercicios se basan en un número muy reducido de autores: Gagliardi, La Palma, Suárez, Diertins, Le Gaudier, Roothaan, Denis y pocos más. Los demás han quedado sepultados en el olvido”⁶⁷⁶.

4.º Pueden designarse como clásicos porque la publicación de estas obras contribuyó a fraguar la sistematización de la espiritualidad ignaciana, fundada en la comprensión de *Ejercicios* que hizo la Compañía de Jesús en la generación posterior a san Ignacio de Loyola. Tras la publicación del Directorio oficial se marcó una orientación unitaria para los que daban Ejercicios, y las décadas posteriores sirvieron para que se escribieran algunos de los comentarios a los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio más relevantes que se han escrito hasta el presente.

5.º Y, finalmente, se les puede aplicar este calificativo porque estudiosos de los *Ejercicios* como Iparraguirre, Calcagno y Hugo Rahner destacaron estos comentarios entre todos los que se han publicado, sin que nos conste que otros autores hayan dicho lo contrario.

En efecto, Iparraguirre publicó el año 1965 una interesante obra que ya hemos citado y que lleva por título *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*. En ella se propuso orientar al lector interesado en san Ignacio, la Compañía

⁶⁷⁵ I. IPARRAGUIRRE, *Prólogo*, en L. GONZÁLEZ, *o.c.*, 5.

⁶⁷⁶ L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 130.

de Jesús y la espiritualidad ignaciana. El autor distingue las cuestiones y ordena cronológicamente lo publicado hasta entonces, ciñéndose a las obras más relevantes. Es verdad, y el mismo autor lo reconoce, que la selección de títulos que presenta corresponde a su opinión sobre el valor que estos merecen⁶⁷⁷. Pero me parece que la autoridad que en este campo tiene el autor permite que tengamos en cuenta su criterio.

Pues bien, al enumerar los quince “Comentarios y explicaciones del texto de *Ejercicios* hasta 1900” que él considera más relevantes, comienza citando los que hemos escogido como objeto de este estudio: Gagliardi, La Palma, Suárez y Le Gaudier⁶⁷⁸, enunciados por orden cronológico. Solo después de estos, y como marcando que constituyen un segundo escalón, incluye a otros autores tan célebres como Diertins, Roothaan, Denis, etc.

Lo mismo hace Calcagno en su obra sobre los *Ejercicios Espirituales*: al hablar de los comentadores de *Ejercicios*: cita dieciséis autores que le parecen los más relevantes, y abre esta lista con los cuatro que hemos escogido, que él ordena de este modo: Suárez, Gagliardi, La Palma y Le Gaudier⁶⁷⁹.

Y Hugo Rahner, en una publicación donde aconseja Comentarios que ayudan a la comprensión del libro de los *Ejercicios*, denomina “clásicos” a Gagliardi y La Palma, los únicos autores que cita del siglo XVI: “Deux Commentaires, encore influencés par la tradition issue directement de saint Ignace, sont à considérer comme classiques”⁶⁸⁰.

Nos parece que esto justifica que hayamos decidido centrar nuestro interés en los autores citados. Iparraguirre sitúa a estos cuatro autores como los más notables comentadores de la época primitiva de la Compañía de Jesús. Por esto

⁶⁷⁷ “Se impone, como consecuencia, un trabajo de selección y orientación, que presente los materiales verdaderamente útiles y los datos de valor. Tarea difícil, y expuesta a pretericiones lamentables o interpretaciones subjetivas” (I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones...*, 5).

⁶⁷⁸ *IBID.*, 97–98.

⁶⁷⁹ F. J. CALCAGNO, *o.c.*, 82.

⁶⁸⁰ H. RAHNER, *Notes...*, 17.

entendemos que es fundamentalmente a ellos a quienes se les puede aplicar con propiedad el título de “comentaristas clásicos”:

“(…) Hace ya más de tres siglos apareció, en el firmamento de los ejercicios, una primera estrella de luz netamente teológica: los tres capítulos que el padre Francisco Suárez dedicó en su *Tractatus de Religione* a los ejercicios (...). Pero, por desgracia, apenas encontró Suárez imitadores. Y quedó su obra como una estrella fulgurante, pero aislada, como una piedra suelta excavada de la roca viva de la teología. Pero la piedra no es edificio (...). Solo de vez en cuando, algunos rápidos fulgores medio perdidos entre otras mil interpretaciones prácticas. Se observan semejantes destellos en los casi contemporáneos de Suárez, Gagliardi —que escribió su obra unos decenios antes, aunque no se publicó hasta fines del siglo pasado—, Le Gaudier y, sobre todo, La Palma, el mejor comentador de los Ejercicios”⁶⁸¹.

B.3. BIOGRAFÍA, ESCRITOS Y COMPRESIÓN DE LA ANOTACIÓN 15.^a DE GAGLIARDI, SUÁREZ, LE GAUDIER Y LA PALMA

La segunda generación de Padres de la Compañía de Jesús no ha sido hasta el presente tan estudiada como la generación de los fundadores. Quizá esto se debe a que sucedieron a hombres de una extraordinaria importancia histórica y rica personalidad (Ignacio, Javier, Laínez, Fabro...), que eclipsaron sin pretenderlo lo que vino después. Pero también se debe este menor interés por la segunda generación a que en ese momento la espiritualidad de la Compañía no se encuentra todavía muy desarrollada:

“La espiritualidad de la Compañía en el siglo XVI no es todavía una espiritualidad tan pública y externamente constituida y desarrollada que se manifieste en abundancia de obras o en libros de gran volumen y consideración, como aparecerá en el siglo siguiente”⁶⁸².

El tiempo que media entre los generalatos breves de Laínez (1556–1565) y san Francisco de Borja (1565–1572), y sobre todo durante los más prolongados de

⁶⁸¹ I. IPARRAGUIRRE, *Prólogo*, en L. GONZÁLEZ, *o.c.*, 5–6.

⁶⁸² M. NICOLAU, *o.c.*, 341.

Mercuriano (1573–1580) y Aquaviva (1581–1615) son 60 años que ven materializarse el sueño de san Ignacio de una Compañía en primera línea al servicio a la Iglesia. En los albores del siglo XVII comienza una época dorada para España y para la Compañía de Jesús:

"Era aquélla, en España, la época de los grandes teólogos de la Compañía: Suárez, Vázquez, Tomás Sánchez, Molina, Valencia...; como lo era también de los grandes escrituristas: Salmerón, Toledo, Maldonado, Ribera y, más del tiempo de La Palma, Jerónimo del Prado, Villalpando, Pineda...; y de los grandes ascetas y místicos: Arias, Rodríguez, La Puente, a cuyo lado habrá que citar siempre a La Palma. En general, la vida de este coincide con la época del mayor florecimiento científico, literario y artístico de España (...)"⁶⁸³.

Nos asomamos a una época de la Compañía de Jesús que no es ajena a una cierta controversia: algunos autores críticos, como es el caso de Henri Bremond (ex jesuita de gran cultura literaria que simpatizó con el modernismo), han presentado la vida de la Compañía en este tiempo no como una época de desarrollo armónico, sino como un momento dramático de división interna⁶⁸⁴. Particularmente duro con el generalato de Mercuriano (1573–1580), en cuya época entiende el autor que se impuso en la Compañía el *asceticismo* –llega a llamarlo "l'étrange phobie anti-mystique"⁶⁸⁵–, entiende que los inmediatos sucesores de san Ignacio fueron sutilmente modificando el espíritu original del fundador, pasando de un estilo místico de confianza divina, a un complejo aparato de normas, reglas y control absoluto:

"Le mouvement dont je parle s'ébauche peut-être imperceptiblement du vivant même de saint Ignace et de ses deux premiers successeurs Laynes et François de Borgia ; mais il n'éclate, il ne s'organise, et ne paraît triompher que sous le gouvernement d'Everard Mercurian, quatrième général de l'Ordre. Résumons-le, aussi brièvement que possible, et cependant sans trop nous presser, car c'est ici un événement de première importance dans l'histoire des doctrines spirituelles. Un des traits caractéristiques de saint Ignace est le respect absolu des droits de Dieu sur les âmes. Si ami du détail, si minutieux

⁶⁸³ C. M. ABAD, *Introducción*, en L. DE LA PALMA, *Obras Completas* (Biblioteca de Autores Españoles vol. 144), Madrid 1961, XIV.

⁶⁸⁴ Cf. H. BREMOND., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. VIII – La Métaphysique des saints 2 (Armand Colin), Paris 1968, 185–195.

⁶⁸⁵ IBID., 195.

même — et à un point qui parfois nous étonne — dans ses prescriptions ascétiques, il ne s'ingère jamais dans la zone sacrée. Le pas franchi, l'élection amorcée, il veut que le directeur s'efface et qu'il abandonne son disciple à la conduite du Saint-Esprit”⁶⁸⁶.

Tendremos ocasión de comprobar que los autores que presentaremos no conciben de la misma forma la acción que el ejercitador debe desarrollar en la elección de estado del ejercitante. ¿Quiere esto decir que, como insinuaba Bremond, se fue perdiendo el respeto al ámbito sagrado de la comunicación *inmediate* entre Dios y su criatura?, ¿o más bien exagera Bremond la división entre jesuitas ascéticos y jesuitas místicos? Lo comprobaremos en las próximas páginas.

De cada autor ofrecemos una reseña biográfica, las obras más importantes que publicó⁶⁸⁷ y, a continuación, la comprensión de la Anotación 15.^a que nos ofrece cada uno en sus escritos.

a) Achille Gagliardi (1537-1607)⁶⁸⁸

Vida

Achille Gagliardi nació en Padua en 1537 y entró en la Compañía de Jesús en 1559 con sus dos hermanos, por el trato que había tenido con el P. Benedicto Palmio. Hizo sus primeros estudios brillantemente en Padua. A partir de ese momento, pueden distinguirse cuatro etapas fundamentales en su vida:

- Periodo romano: estudia en el Colegio Romano como condiscípulo de san Roberto Belarmino. Es ordenado sacerdote en 1565 y comienza su tarea como profesor (1563-1569) de moral, lógica, física, metafísica y teología dogmática.

⁶⁸⁶ IBID., 187.

⁶⁸⁷ Por ser la referencia más completa y exacta, seguimos en esta cuestión las referencias biográficas y bibliográficas de *DHCJ*.

⁶⁸⁸ Cf. G. MUCCI, *Gagliardi, Achille*, en *DHCJ*, vol. II, 1547-1548.

- Época de Turín: Rector del Colegio (1568-1573) y predicador (1573-1577). Vuelve como profesor a Roma (1577-1579), a Padua (1580) y finalmente es enviado a Milán, donde lo esperaba el arzobispo san Carlos Borromeo, quien siempre lo estimó como teólogo y guía espiritual.
- Periodo milanés: al principio como predicador, confesor y ayudante en la diócesis (1580-1584), Rector de la Casa profesa de la Compañía en Milán, donde toma contacto con “la dama milanese” Isabel Berinzaga⁶⁸⁹. Colaboró con el arzobispo Borromeo, acompañándolo en las visitas pastorales, y publicando por petición suya el célebre *Catecismo de la fe católica* (Milán, 1584). Tiene trato con algunos jesuitas que supuestamente pretendían una reforma de la Compañía (Lorenzo Maggio, Giuseppe Blondo), y escribe con Berinzaga el *Breve Compendio*.
- El último periodo de su vida es quizá el más doloroso. Acosado por censores de sus escritos, acusado varias veces ante el P. General Claudio Aquaviva (quien ejerció su generalato entre 1581 y 1615), fue superior de la casa profesa de Venecia (1599-1606) y murió en Módena en 1607.

Obras

Retocó sus obras en infinidad de ocasiones, hecho que algunos atribuyen a su minuciosidad y otros a la censura interna de la Orden en aquel momento. En vida apenas dejó publicado su célebre *Catecismo de la fe católica* (Milán, 1584), a petición de san Carlos Borromeo. El resto de su obra puede ordenarse con este criterio⁶⁹⁰:

⁶⁸⁹ Isabel Berinzaga (1551-1624): mujer milanese, considerada por algunos como mística, fue dirigida espiritual del P. Gagliardi. Sobre su relación con el P. Gagliardi, cf. P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*: AHSI 14 (1945) 1-72; F. CAVALLERA, *Sur le Breve compendio, la Dame milanaise et A. Gagliardi*: RAM 28 (1952) 141-148; I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 40-43; S. MOSTACCIO, *Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi/Berinzaga* en G. FILORAMO (ed.), *o.c.*, vol. 3, 311-329. Silvia Mostaccio insinúa que Isabel Berinzaga pudo hacer votos privados, como Juana de Austria: Cf. S. MOSTACCIO, *Early modern jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Aquaviva (1581-1615)* (Routledge), London and New York 2014, 127. Iparraguirre atribuye a la ingenuidad de Gagliardi la excesiva importancia que otorgó a esta mujer: “Esta piadosa mujer creyó haber sido elegida por Dios para amonestar al Padre General de los jesuitas, Claudio Aquaviva, sobre ciertos abusos que a su juicio existían en la Compañía. El P. Gagliardi se manifestó demasiado crédulo respecto a la presunta reformadora” (*Historia...*, vol. II, 40-41).

⁶⁹⁰ Cf. I. IPARRAGUIRRE; A. DERVILLE, *Gagliardi (Achille)*: DSp 6, 54-57.

- Obras sobre la Compañía de Jesús: *Exhortationes aliquot de Christi misteriis nostro Instituto accommodatæ, De plena cognitione Instituti*, que quiso ser –para Daniel Gil– un vasto proyecto de síntesis de la espiritualidad jesuítica⁶⁹¹.
- Sobre los Ejercicios Espirituales: *Praxis cultus interni* (es una pequeña parte de su proyecto general de exposición de la doctrina de los *Ejercicios*, que se habría llamado *De interiori doctrina*). Se incluye en esta obra sus *Comentarii seu explicationes in Exercitia Spiritualia S.P. Ignatii de Loyola* (publicado en Brujas en 1882).
- Sobre la vida espiritual en general: además de varios opúsculos secundarios, la obra con la que quiso explicar de forma ordenada su concepción de la vida espiritual, *De interiori doctrina*; y, finalmente, *Breve compendio*, atribuido en parte a Isabel Berinzaga, aparecido poco después de su muerte (Brescia, 1611), puesto en el Índice hasta finales del siglo XVII por temor al quietismo, después retirado de esta lista, y que ha sido su más célebre obra traducida a cinco idiomas.

Miguel Lop pondera mucho el valor de los escritos de Gagliardi. De ellos dice que son “magnífica obra”; que “contienen elementos de primer orden, dignos de figurar entre los mejores Directorios”; que su explicación del discernimiento espiritual “ha venido a ser clásica en la materia”; y que “su profundo conocimiento de los principios teológicos que deben informar la vida espiritual, da a estas páginas un carácter único y fundamental”⁶⁹². Rossano Zas Friz lo considera uno de los autores místicos más relevantes de la Compañía de Jesús anterior a la Supresión, junto con Cordeses, Baltasar Álvarez, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, de Caussade y Scaramelli⁶⁹³. Por su parte, Iparraguirre le dedica palabras muy elogiosas:

“(…) reclamado por San Carlos Borromeo dejó la Ciudad Eterna para ser el apóstol de los Ejercicios durante más de veinticinco años no solo en Milán, sino en Venecia, Turín, Brescia y Módena. Sin duda, por su exquisita dirección

⁶⁹¹ Cf. D. GIL, *o.c.*, 275.

⁶⁹² M. LOP SEBASTIA, *Los Directorios...*, 393.

⁶⁹³ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Breve introducción...*, 213.

de las almas y su profundo conocimiento de la técnica ignaciana, los contemporáneos gustaban compararle con el Beato Pedro Fabro⁶⁹⁴.

Sus escritos no se han popularizado entre los lectores. Sin embargo, durante el siglo XX se escribió sobre él y se reeditaron alguna de sus obras⁶⁹⁵, y en los últimos años se ha traducido alguno de sus libros⁶⁹⁶. Probablemente podemos atribuir al “retorno a las fuentes” que aconseja el Concilio Vaticano II⁶⁹⁷ el lento despertar del interés que apreciamos por su obra.

Dado que Gagliardi corrigió en innumerables ocasiones su comentario a los Ejercicios, es preciso tomar una edición del mismo y centrar nuestra reflexión en ella. La obra de Miguel Lop hace referencia a tres documentos distintos:

- los dos que incluye *Monumenta Historica Societatis Iesu*, que son dos fragmentos con instrucciones sobre «modo de dar los Ejercicios espirituales a los de la Compañía y de hacerlos adelantar en el espíritu». De estos, el segundo amplía el primero pero –al tratarse de los Ejercicios que se imparten a los jesuitas que ya han hecho la elección de estado– revisten menor interés para nuestro estudio.
- Y el “Comentario a los *Ejercicios Espirituales*” editado por el Padre Constantino Van Aken en Brujas el año 1882, que es el que presenta Miguel Lop y el que está desde entonces al alcance del lector en lengua castellana⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 39–40.

⁶⁹⁵ Cf. L. POLGAR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901–1980*, vol. III (IHSI), Roma 1981–1990, 6–7.

⁶⁹⁶ Cf. A. GAGLIARDI, *Commentaire des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola (1590)*, introduit par André Derville et traduit par Francis Joseph Legrand (DDB, *Christus-Textes* n° 83) Paris 1996; ID., *Una via per andare a Dio, (Esposizione della Dottrina Spirituale della Compagnia di Gesù dedicata ai Padri e ai Fratelli affinché possano conoscerla perfettamente)*: Appunti di Spiritualità 56 (2002); ID., *Sul discernimento degli spiriti: commento alle regole per il discernimento degli spiriti di sant'Ignazio di Loyola* (ADP), Roma 2000; ID., *On Preparation for Prayer: The Way* 46 (2007) 91–99; ID., *An Abridgment of Christian Perfection: The Way* 51 (2012) 113–122; ID., *Direttorio spirituale*, ed. De Daniele Libanori (San Paolo), Roma 2012.

⁶⁹⁷ “La adecuada adaptación y renovación de la vida religiosa comprende a la vez el continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de los Institutos, y la acomodación de los mismos, a las cambiadas condiciones de los tiempos” (PC 2).

⁶⁹⁸ A. GAGLIARDI, *Commentarii seu Explanationes in Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola (...) nunc primum integri in lucem editi, curante Constantino Van Aken* (Desclée de Brouwer et Soc.), Brugis 1882, VII–200 (traducción al castellano en M. LOP SEBASTIA, *Los Directorios...*, 392–414).

Comprensión de la Anotación 15.^a

El Comentario a los *Ejercicios* de Gagliardi sigue el siguiente esquema:

Proemium auctoris.

De oratione:

- Caput I.— De præparatione ad orationem.
- Caput II.— De meditatione.
- Caput II.— De colloquio et actibus ejus.

De Examine.

De requisitis in dante et in suscipiente Exercitia:

- I. Aptitudo.
- II. Prudentia dantis; sinceritas excipientis.
- III. Ratio docendi et discendi.
- IV. Moderamen servandum.

De præparatione ad Exercitia spiritualia.

Explicatio primæ Hebdomadæ.

Explicatio secundæ Hebdomadæ.

De electione.

Explicatio tertiæ et quartæ Hebdomadæ.

De discretione spirituum:

- Caput I.— De priore discretione.
- Caput II.— Altera discretio juxta regulas primæ Hebdomadæ.
- Caput III.— De consolatione et desolatione spirituali.
- Caput IV.— De pleniore discretione per regulas secundæ Hebdomadæ.
- Caput V.— Variæ illusionum species ac remedia.
- Caput VI.— De illusionibus intellectus.

El capítulo 4 de la parte llamada “De requisitis in dante et in suscipiente Exercitia” lleva por título “Moderamen servandum” (Lop lo ha traducido al castellano como “Modo que se ha de tener en la dirección”⁶⁹⁹). Es todo él un comentario a la Anotación 15.^a. Lo transcribo íntegramente y voy comentando cada párrafo⁷⁰⁰:

⁶⁹⁹ M. LOP SEBASTIÀ, *Los Directorios...*, 402.

⁷⁰⁰ A. GAGLIARDI, *Commentarii...*, VII-200. Traducción al castellano en: M. LOP SEBASTIÀ, *Los Directorios...*, 402-406.

QUARTO et ultimo observandum est danti Exercitia, quousque progredi debeat cum suscipiente, et ubi sistendum sit: quod explicans S. P. Ignatius docet sapienter animum facientis Exercitia praeceptis ac monitis dantis esse disponendum, illuminandum et movendum usquequo aptus sit, his adjutus mediis, per seipsum immediate tractare cum Deo, et in oratione ac consortio cum eo consequi lumen et dona, quibus attingat et consequatur Exercitiorum finem, id est purgetur a vitiis, de proprio statu vocationis fiat certior, ab ipso Deo illuminetur in virtutibus per vitae totius emendationem, et in alium hominem mutetur; vitae spiritualis perfectionem, et charitatis atque unionis cum Deo culmen ascendat. At quoniam in hoc praecepto, tamquam omnium potissimo, fere tota haec ars est posita, diligenter jam a nobis est explicandum.

IV. – Modo que se ha de tener [en la dirección], nn. 46–59.

46. Lo cuarto y último, ha de tener presente el que da Ejercicios hasta dónde ha de llegar con el que los recibe y dónde se ha de detener. Explicando esto el S. P. Ignacio enseña sabiamente que quien hace los Ejercicios, por medio de reglas y avisos de quien se los da, se ha de ir disponiendo, iluminando y moviendo hasta hacerse capaz, ayudado por esos medios, para tratar por sí mismo directamente con Dios, y en la oración y comunicación con Él alcanzar luz y gracia con las que llegue al fin que se proponen los Ejercicios, esto es, purificarse de los vicios, ver claramente cuál es su vocación, ser iluminado por el mismo Dios en las virtudes para enmendar del todo su vida y convertirse en otro hombre, ir perfeccionándose en la vida espiritual y llegar a la cumbre de la caridad y unión con Dios. Y ya que en este consejo, como en el principal de todos, se asienta fundamentalmente todo este arte [de dar los Ejercicios], vamos a explicarlo cuidadosamente.

Comienza el capítulo IV con el n. 46 que introduce la cuestión de “hasta dónde ha de llegar con el que los recibe y dónde se ha de detener”. Esta expresión permite entender que la misión del que da los Ejercicios requiere destreza y prudencia: no quedarse corto ni excederse en la tarea.

Para Gagliardi, el ejercitante ha de llegar a un punto en el que se haga “capaz para tratar por sí mismo directamente con Dios”. Es otra forma de expresar la convicción de Ignacio de la Anotación 15.^a (“que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota”). Esto requiere, afirma el autor, que el ejercitante se haya de ir “disponiendo, iluminando y moviendo”, para lo cual han de surtir efecto los momentos oracionales de los días anteriores a la elección y las meditaciones de

primera semana. Por consiguiente, la tarea del que da los Ejercicios es subsidiaria: presta al ejercitante el servicio de prepararle y disponer su alma para que pueda entablar esa relación directa con el Señor. El que da los Ejercicios no es quien marca la dirección al ejercitante, y no se pretende que Dios comunique su voluntad por medio del que da los Ejercicios, sino que la tarea del ejercitador es dejar preparado al ejercitante para que pueda por sí mismo entablar comunicación directa e inmediata con Dios. El que da los Ejercicios, por tanto, solo colabora en ayudar al ejercitante a “hacerse capaz” de esa comunicación, en la cual ya no es necesario el que da los Ejercicios, que puede retirarse discretamente.

A esto añade Gagliardi una reflexión interesante sobre la finalidad que le parece que tienen los Ejercicios. Sostiene que el ejercitante ha de alcanzar de Dios luz y gracia con las que llegue “al fin que se proponen los Ejercicios, esto es:

- purificarse de los vicios,
- ver claramente cuál es su vocación,
- ser iluminado por el mismo Dios en las virtudes para enmendar del todo su vida y convertirse en otro hombre,
- ir perfeccionándose en la vida espiritual
- y llegar a la cumbre de la caridad y unión con Dios”.

La cuestión de la finalidad que persiguen los Ejercicios (¿escuela de perfección, escuela de elección?) ha sido abordada por los estudiosos de los *Ejercicios* en reiteradas ocasiones⁷⁰¹. Gagliardi, sobre este asunto, ofrece un criterio amplio: la elección de estado (“ver claramente cuál es su vocación”) tiene una gran importancia, pero no es la única finalidad que se pretende, y por esta razón la sitúa en segundo lugar de una lista de cinco objetivos.

A mi modo de ver, el listado de estas finalidades no sigue un orden de importancia, sino que, probablemente, las ordena por el lugar que ocupan en los

⁷⁰¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 87–94; J. CALVERAS, *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios completos?:* Man 3 (1936) 233–236; E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Anotaciones*, en *DEI*, vol. I, 173.

Ejercicios: la primera semana conduce a “purificarse de los vicios” y deja en situación de elegir estado (“ver claramente cuál es su vocación”); las meditaciones y contemplaciones de segunda semana ayudan a “ser iluminado por el mismo Dios en las virtudes para enmendar del todo su vida y convertirse en otro hombre”; las de la Pasión de Cristo de tercera semana contribuyen a “ir perfeccionándose en la vida espiritual”; y el objetivo de la cuarta semana es tender a “la cumbre de la caridad y unión con Dios”.

Sin hacer mención expresa, parece que subyace en esta comprensión de los fines de los Ejercicios el esquema de las tres vías en la vida espiritual: purificarse, ser iluminado perfeccionándose, y llegar a la cumbre de la caridad y unión con Dios, son tres expresiones que sirven para referirse a las vías purgativa, iluminativa y unitiva. Autores actuales como Luis González e Iparraguirre⁷⁰² no ven oportuno encajar los *Ejercicios* en las llamadas «tres vías de la vida espiritual».

La omisión explícita de la vía unitiva por parte de san Ignacio en el número 10 de *Ejercicios* (donde cita las otras dos vías) ha sido motivo de reflexión para otros autores⁷⁰³. Arzubialde⁷⁰⁴ llega a denominar la armonización de *Ejercicios* con las tres vías como una “traición” a la experiencia espiritual de san Ignacio, aunque el autor reconoce que estaba extendido en el siglo XVII, como lo ponen de manifiesto el Directorio oficial, el de Gil González Dávila, el del P. Cordeses, el del P. Aquaviva y la obra *Camino Espiritual* del P. La Palma. Otros autores, sin embargo, parecen seguir siendo partidarios de esta perspectiva⁷⁰⁵.

⁷⁰² Cf. L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 316.

⁷⁰³ Cf. L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Elección y unión...*, 109–122; J. MELLONI, *La elección...*, 123–134; I. BONÉ, *o.c.*, 135–148.

⁷⁰⁴ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 80.

⁷⁰⁵ Cf. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. I, Paris 1956, 28–36; J. ROUWEZ, *Le Passage à la Troisième Semaine*, en A. CHAPPELLE, P. GERVAIS, N. HAUSMAN, R. LAFONTAINE, B. POTTIER, J. ROUWEZ, *o.c.*, 339–342; A. CHAPPELLE, *Les Annotations*, en A. CHAPPELLE, P. GERVAIS, N. HAUSMAN, R. LAFONTAINE, B. POTTIER, J. ROUWEZ, *o.c.*, 43, nota 17.

PRIMO igitur dans Exercitia, quoad zelum suum ac desideria, tenetur omnia. Quae diximus, animo generoso complecti, et in orationibus suis ad illa omnia coram Deo juvare susipientem, ac promovere summo studio ac fervore, impetrando illi omnia haec bona: sed in praxi utendum est illi summa animi moderatione, continentia ac prudentia, ne fervore animi ductus, dum omnia per se vult ipse praestare, nihil consequatur.

47. Y en *primer* lugar, el que da los Ejercicios, según su celo y buenos deseos, tiene que abrazar con ánimo generoso todo lo que hemos dicho, y en sus oraciones ha de ayudar ante Dios al que los recibe para todo lo dicho, y sacarle adelante con mucha diligencia y fervor, impetrando para él todos estos bienes; pero en la práctica ha de guardar mucha moderación, templanza y prudencia, no sea que, llevado de fervor indiscreto, queriendo hacerlo todo por sí mismo, no consiga nada.

En este número se dan indicaciones concretas al director de Ejercicios. Se le piden estas actitudes:

- que tenga “celo y buenos deseos”, es decir, interés por el bien del ejercitante, intención de ayudarlo a su aprovechamiento espiritual;
- ayudar al que hace los Ejercicios con “oraciones, diligencia y fervor”, es decir, no mantenerse en una postura pasiva con respecto al ejercitante, sino colaborar con él de una forma discreta pero eficaz;
- y, al mismo tiempo, aconseja “moderación, templanza y prudencia”, expresando con otros términos la petición de la Anotación 15.^a: “no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso (...)”.

Gagliardi, como se ve, concede una gran importancia a la actitud personal del que da los Ejercicios. Como si se tratase de un puente colocado entre Dios y el ejercitante, explica la actitud que ha de tener con las dos orillas, es decir, con Dios y con el ejercitante. Sugiere que el que da Ejercicios ayuda mucho al ejercitante manteniéndose bien anclado al Señor (“en sus oraciones ha de ayudar... sacarle adelante con mucha diligencia y fervor”). Esta cuestión no es baladí para el autor, porque utiliza la expresión de “sacarle adelante” para explicar el fruto que se ha de seguir de su oración diligente y fervorosa.

El n. 47 comenzaba diciendo “En primer lugar (...) tiene que abrazar con ánimo generoso (...), ha de ayudar (...)”. Pero el final del párrafo matiza la actividad que se solicita del que da los Ejercicios rogándole cautela con tres términos sinónimos que enfatizan la petición: “pero en la práctica ha de guardar mucha moderación, templanza, prudencia”, y le avisa de los riesgos que tendría no obrar de este modo: “(...) no sea que, llevado de fervor indiscreto, queriendo hacerlo todo por sí mismo, no consiga nada”.

Esta última frase tiene, a mi modo de ver, mucha importancia. Por un lado, desarrolla la sucinta expresión ignaciana de la mencionada Anotación: “No se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso (...)”, sintetiza esta petición de la Anotación 15.^a con las tres virtudes ya aludidas (moderación, templanza y prudencia), y previene del fervor indiscreto y del efecto que este puede tener.

La expresión “fervor indiscreto” está presente en las enseñanzas de san Ignacio. Mientras que el “fervor” (celo ardiente hacia las cosas de piedad y religión) es una virtud valiosa, el “fervor indiscreto” es falta de prudencia y sensatez. Ya en la Anotación 14.^a previene san Ignacio del riesgo de tomar decisiones inconsideradamente: “El que los da, si ve al que los recibe, que anda consolado y *con mucho hervor*, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado”⁷⁰⁶. Esta expresión (“con mucho hervor”) habla de amor apasionado al Señor, que en sí mismo es positivo, pero que precisa atemperar el entusiasmo para no hacerse presa de la pura emotividad.

No es un pasaje aislado en los escritos de san Ignacio. En efecto, san Ignacio reprende el fervor indiscreto en una célebre carta dirigida a los estudiantes del Colegio de Coimbra el 7 de mayo de 1547, que se conoce como *Carta de la perfección*⁷⁰⁷. Le preocupaba al fundador de la Compañía que unos jóvenes,

⁷⁰⁶ Ej. 14. El subrayado es nuestro.

⁷⁰⁷ Cf. *Epp.* I, 495–510. También disponible en la edición más conocida de la Biblioteca de Autores Cristianos: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras* (BAC), Madrid 1991, 795–806.

fervorosos y ardientes, pudieran errar por no ser prudentes en su entrega al Señor: “Lo que hasta aquí he dicho para despertar a quien dormiese, y correr más a quien se detuviese y parase en la vía, no ha de ser para que se tome ocasión de dar en el extremo contrario del indiscreto fervor”. Por tanto, es razonable pensar que la expresión que Gagliardi utiliza en 1590 sin explicarla, y que san Ignacio había dejado escrita en 1547, era conocida entre los primeros jesuitas. Al parecer, Polanco tuvo que escribir otras cartas desde 1548 –por iniciativa de san Ignacio– para corregir “indiscretos fervores” a Araoz o al Maestro Andrés⁷⁰⁸.

Esto explica que, aun en la actualidad, “fervor indiscreto” o “celo indiscreto” sigan siendo expresiones utilizadas por otros autores de espiritualidad ignaciana⁷⁰⁹.

Gagliardi explica cuál puede ser el resultado negativo que se siga de no proceder de esta manera. Y es interesante que explica este efecto de la misma forma que san Ignacio en la carta citada. Dice esta carta en su n. 3:

“(…) que no se curan de evitar el peligro de cargar mucho la barca; y es así que, aunque es cosa peligrosa llevarla vacía, porque andará fluctuando con tentaciones, más lo es cargarla tanto, que se hunda”⁷¹⁰.

De modo que, para san Ignacio, además de la peligrosidad que entrañan las raíces del indiscreto fervor, su fruto suele ser dar al traste con lo alcanzado hasta entonces, desbaratar lo conseguido hasta el momento, hundir una barca que podría haber llevado cierta mercancía y que –por haber intentado cargar demasiado– se ha hundido perdiendo todo lo que llevaba. Pues bien, así lo dice Gagliardi: “No sea que, llevado de fervor indiscreto, queriendo hacerlo todo por sí mismo, no consiga nada”. El argumento es el mismo: por pretender obtener más de lo que conviene, puede perderse todo.

⁷⁰⁸ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *Polanco, Juan Alfonso*, en *DEI*, vol. II, 1470.

⁷⁰⁹ Cf. C.R. CABARRÚS, *El magis ignaciano. Impulso a que la humanidad viva. Apuntes a vuelapluma: Diakonía* 107 (2003) 39.40.54; F.J. RUIZ PÉREZ, *El camino de retorno de la vida comunitaria a la misión: Man* 84 (2012) 57.

⁷¹⁰ *Epp.* I, 505.

Secundo. Intelligat, quod, cum solius Dei sit immutare cor hominis, illuminare mentem, accendere affectum, vocare ad statum quemcumque perfectionis, et praestare denique, quae per Exercitia ipsa praetenduntur, soli Deo etiam haec committenda sunt, ut immediate, sine ullius hominis operatione, illa omnia in animo susipientis operentur.

48. *Segundo.* Entienda que siendo propio de solo Dios mudar el corazón del hombre, iluminar la mente, encender el afecto, llamar a cualquier estado de perfección y finalmente conceder lo que por los Ejercicios se pretende, a solo Dios también hay que dejar todo esto, para que por Él mismo, sin intervención de ningún hombre, se obre todo aquello en el alma del que los recibe.

En este número explica el autor la raíz del fervor indiscreto que puede hacer que algún director de Ejercicios pretenda mover a quien los hace a una determinada vocación: la raíz es no comprender o no aceptar que es propio “de solo Dios mudar el corazón humano, iluminarlo, encenderlo, llamar, y conceder lo que por los Ejercicios se pretende”.

El fervor indiscreto es peligroso por esta razón: porque –aunque inconscientemente– consiste en suplantar a Dios en una tarea que solo Él puede realizar. En este sentido, el fervor indiscreto consiste en ponerse en el lugar de Dios, pretender hacer lo que no nos corresponde, hacer lo que solo Él puede hacer.

En esta actitud no es difícil advertir raíces peligrosas de soberbia o al menos de desconfianza en Dios: desconfianza en su amor y omnipotencia; desconfianza en que puede, sabe y quiere ofrecer al ejercitante lo que le conviene. Es también notoria la expresión “a solo Dios también hay que dejar todo esto”, porque encierra una comprensión muy profunda de la tarea subsidiaria del director de Ejercicios.

Aunque no lo desarrolle más, el autor propone un abandono confiado en el Señor, y entiende la tarea del que da los Ejercicios como simple colaboración con Dios, que es quien lleva la iniciativa. Corresponde al que da los Ejercicios ayudar como herramienta, no sustituir al Señor.

Hinc, quamvis in se sit sanctum opus hortari proximum ad vota, invitare ad statum perfectionis, eadem persuadere motivis Scripturarum et exemplis ; et iisdem mediis a vitiis dissuadere, ad virtutum amorem multis et efficacibus stimulis impellere, suos defectus ut emendet clare detegere, dare meditationes plenas, in quibus et intellectus et affectus habeant quidquid in ea materia proponi possit, ut non illa tantum hora, sed pluribus meditetur: haec tamen omnia tempore Exercitiorum omittenda sunt; nam, etsi fieri possit ut aliquis per ea moveatur et persuadeatur, id tamen per ipsa Exercitia non expedit: tum quia nescimus, quid Deus ab illa anima exigit; et saepe dum temere, nostro ducti fervore, altiora persuademus quam possit praestare, gravissimum illi periculum ac malum injicimus: tum quia, cessante persuasione nostra, facile incidet in tentationem, quod spiritu humano adductus sit ad status mutationem aut similia, et non a Deo; fietque instabilis, et in animi tristitiam incidet valde difficilem.

49. De aquí que aunque de suyo sea cosa santa exhortar al prójimo a hacer votos, invitar al estado de perfección, persuadir a ello con textos de la Escritura y con ejemplos; y con los mismos medios apartar de los vicios, impulsar al amor de la virtud con muchos y eficaces estímulos, descubrirle claramente sus defectos para que los enmiende, dar meditaciones muy cumplidas, con las que el entendimiento y el afecto encuentren cuanto en aquella materia se puede proponer, para que tenga para meditar no solo durante aquella hora, sino durante otras muchas, todas estas cosas en tiempo de Ejercicios se han de omitir; porque aunque sucederá que alguno por esos medios se moverá y quedará persuadido, no conviene que esto se haga por los mismos Ejercicios, ya porque no sabemos lo que Dios quiere de aquella alma, y muchas veces cuando temerariamente, llevados de nuestro fervor, le persuadimos de cosas más altas que las que puede hacer, le ponemos en grande peligro y le causamos gravísimo mal; ya porque, cesando nuestra persuasión, fácilmente caerá en la tentación de que ha sido movido por espíritu humano y no por Dios a cambiar de estado o cosa parecida; y se hará inestable y caerá en tristeza espiritual difícil de superar.

Como vemos, Gagliardi prosigue desarrollando la expresión de la Anotación 15.^a que dice: "(...) dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabiliter tengan sujeto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica (...)". Lo que para Ignacio es "lícito" para Gagliardi es "santo"; si Ignacio habla de "mover", Gagliardi lo extiende a "exhortar, invitar, persuadir, apartar de los vicios, impulsar al amor de la virtud, descubrir defectos, dar meditaciones". Para el autor, por consiguiente, la promoción vocacional a la vida consagrada tiene importancia capital, que él no

desdeña. Pero, siguiendo el espíritu de san Ignacio, entiende ser muy negativo utilizar para ello los Ejercicios: "(...) todas estas cosas en tiempo de Ejercicios se han de omitir".

El autor reconoce con humildad que "no sabemos lo que Dios quiere de aquella alma". En esta expresión, que sintetiza el respeto con el que Gagliardi entiende que se debe ayudar al que hace los Ejercicios, encierra una comprensión valiosa de la vida espiritual. Quiere decir, por ejemplo, que la conciencia de cada persona es un misterio para los demás.

Ni siquiera el confesor o el que da los Ejercicios, a quien ordinariamente el ejercitante suele abrir el corazón y mostrar sus disposiciones, está en condiciones de saber qué quiere Dios de Él. Y en esta cuestión no hace distinciones entre directores de Ejercicios laicos u ordenados, poco experimentados o muy curtidos en la tarea, porque ni los títulos de ciencia o experiencia, ni siquiera el sacramento del orden sacerdotal, aportan luz suficiente para desentrañar lo que Dios pone en el alma humana.

Gagliardi expone a continuación consecuencias negativas de persuadir a alguien en Ejercicios a una vocación determinada. "Le ponemos en grande peligro y le causamos gravísimo mal", sostiene, y explica dos razones que encierran una gran enseñanza, válida en aquel momento y en la actualidad:

- "(...) cesando nuestra persuasión, fácilmente caerá en la tentación de que ha sido movido por espíritu humano y no por Dios": es decir, al cesar la persuasión, el que fue persuadido puede pensar que tomó la decisión sin que hubiera verdadera llamada de Dios. Lo cual puede ser cierto o falso, porque podría ser que Dios le hubiera llamado realmente y la intervención indiscreta del director de Ejercicios solo hubiera acelerado la decisión del ejercitante. Pero, aun en ese caso, el mal espíritu le tentará a creer que no tiene verdadera vocación. Por tanto, persuadir a otro en Ejercicios no solo puede hacer que aparezcan vocaciones falsas, lo cual sería nefasto, sino

que incluso puede enturbiar la elección de quienes han sido verdaderamente llamados por Dios;

- “(...) y se hará inestable y caerá en tristeza espiritual difícil de superar”: esta frase, aunque utiliza la conjunción copulativa “y” como si fuera continuación o conclusión de la anterior, está aludiendo –a mi modo de ver– a otro efecto diferente de la persuasión. Cuando una persona ha sido llamada verdaderamente por Dios a una determinada forma de vida, cabe esperar que no faltará de Dios la ayuda necesaria para cumplir su voluntad. Pero esto no le tiene por qué ocurrir a quien fue simplemente persuadido por otro: el que comienza un camino vocacional convencido por otra persona, podrá gozar de ayudas y consuelos humanos, pero no necesariamente de la garantía de que Dios le sostendrá en esa forma de vida a la cual no le había llamado. De ahí la inestabilidad y tristeza espiritual.

La conclusión que se puede obtener de este importante número es evidente: solo deben abrazar la vida consagrada quienes han sido llamados a ella, y se le hace un flaco favor a una persona persuadiéndola de abrazar una vida en la cual el Señor no desea ser servido por esa persona.

Contra vero, cum a Deo immediate ducitur, gustu spirituali multo majore perfunditur, movetur vehementius, certior longe est de vocatione, et in proposito magis constans. Praeterea hoc agendi modo opus altissimum, quod est solius Dei, soli Deo relinquatur, damusque, quod est Dei, Deo.

50. Por el contrario, cuando el alma es llevada inmediatamente por Dios, se siente inundada de mucho mayor gusto espiritual, se mueve con más fuerza, queda mucho más convencida de su vocación y es más constante en lo propuesto. Además, con este modo de obrar, dejamos a solo Dios una obra altísima que es propia de Él solo, y damos a Dios lo que es de Dios.

Otro argumento adicional para respetar la acción directa de Dios en la elección de estado es esta: el gusto espiritual, la convicción subjetiva que queda en el ejercitante, y la constancia en la vida escogida. La experiencia del autor le lleva, en efecto, a confiar más de las vocaciones que surgieron por intervención directa de Dios con respecto a otras que debió conocer.

Non desunt libri spirituales virtutum thesauris pleni atque eloquentissime et efficacissime sublimia quaeque persuadentes; qui tamen divinas immissiones saepe praevertendo impediunt, cum idem omnibus aequè persuadere contendant. Porro quot sunt singulares animae, tot sunt varia dona vocationis ac divini influxus. Summa igitur est ars atque prudentia dirigere spiritus singulorum eo solo fine ac modo ut cum Deo immediate conjuncti doceantur ab eo, quid ipsemet a singulis velit.

51. No faltan libros espirituales llenos de tesoros de virtudes y que inducen elocuentísima y eficazísimamente a los actos más sublimes; pero, adelantándose a las divinas inspiraciones, muchas veces les sirven de estorbo, al querer llevar a todos por el mismo camino. En verdad, que cuantas son las almas, tantos son los varios dones de la vocación y de los influjos divinos. Es, pues, suma habilidad y prudencia dirigir el espíritu de cada uno con el único fin y modo de que, unido directamente con Dios, aprenda de Él lo que de cada uno quiere.

Añade este otro razonamiento que tiene mucho interés: la inspiración divina suele ser más creativa y original que los ardides humanos. Da a entender Gagliardi que, cuando el director se adelanta a la inspiración de Dios, suele mostrarse en su consejo lo que dicho director valora y estima, y eso suele significar frecuentemente que quiera “llevar a todos por el mismo camino”. Por esta razón considera esta actitud del director un “estorbo”, porque Dios quiere algo diferente de cada uno.

Parece significativo que Gagliardi incluya este argumento de que Dios tiene un proyecto “de cada uno”, porque esto pone de manifiesto el cambio de mentalidad que supusieron los *Ejercicios Espirituales* en la historia de la espiritualidad. La edad moderna, de la cual san Ignacio es pionero, pone el énfasis en el ser humano individual, en la conciencia personal, que es libre en sus decisiones y no debe ser sometida a imposiciones heterónomas. La expresión “cuantas son las almas, tantos

son los varios dones de la vocación” pone de manifiesto que la vida espiritual no tiende a homogeneizar a todas las personas, como si una sola y única fuera la vocación cristiana. Por el contrario, como sostiene la Sagrada Escritura, el único cuerpo de la Iglesia tiene diversidad de miembros y de ministerios (cf. 1Cor 12,12-13; Rom 12,4-5). En el Capítulo IV, que tiene por título “Cuestiones espirituales y pastorales” dedicaremos un apartado a la comprensión de la vocación como llamada personal de Dios.

Id toto hoc divino libello verus magister hujus artis, S.P. Ignatius praetendit; ob id nullam eruditionem continet, nullam adhibet persuasionem; nihilque quod ad movendum affectum vi eloquentiae valeat; sed nude et simpliciter praecepta, regulas, puncta brevissima proponit, quibus anima ducatur ad Deum ipsum, ut sinat immediate Creatorem ipsum cum creatura, et hanc vicissim cum illo rem totam transigere. Certum est autem esse longe difficilium hoc secundum quam primum: non enim adeo difficile est virtutum praestantiam, vitiorum foeditatem, perfectionis culmen et similia, ex Scripturis ita depingere, ut legentes moveantur ac persuadeantur: at modum ac praecepta per puncta singulis accommodare, ut disponantur ad Dei consortium, et per illud consequantur quod praetendunt in rebus altissimis ac difficillimis, arduum est sine dubio et heroicum.

52. Esto es lo que el S. P. Ignacio, verdadero maestro de este arte, pretende en todo este divino librito; por eso no contiene especial erudición, no emplea ninguna persuasión; nada que, a fuerza de elocuencia, mueva los afectos; sino que propone llana y simplemente ciertos preceptos, reglas y puntos brevísimos, por medio de los cuales el alma sea llevada al mismo Dios, y así permita al mismo Creador con su creatura y a esta con Él tratar inmediatamente todo el asunto. Ciertamente que es mucho más difícil esto segundo que lo primero; porque no tiene gran dificultad el pintar, con la ayuda de la Sagrada Escritura, la excelencia de las virtudes, la fealdad de los vicios, lo más encumbrado de la perfección y cosas semejantes de tal modo que los que las leen se muevan y se convenzan. Pero el acomodar a cada uno el modo y las reglas por sus puntos para que se dispongan al trato con Dios, y consigan así lo que pretenden en cosas altísimas y difícilísimas, es sin duda arduo y heroico.

Dos afirmaciones relevantes se desprenden de este párrafo: en primer lugar, que propone a san Ignacio como modelo de la rectitud de intención que se solicita al que da los Ejercicios. En efecto: lo que pretende es llevar al alma al encuentro con el mismo Dios, y por esta razón “no emplea ninguna persuasión”.

Pero además aprovecha para afirmar la necesidad de que el director de Ejercicios acomode “a cada uno el modo y las reglas”, de manera que –para que Dios muestre a cada alma lo que desea de ella– es preciso que el que da los Ejercicios se acomode a cada ejercitante, en la medida de lo posible. Véase, por tanto, que la tarea del que da los Ejercicios no consiste en ponerse delante del ejercitante para que este le siga; menos aún debe colocarse con autoridad sobre él para imponerle ciertas determinaciones; sino, más bien al revés, consiste en ponerse a su disposición, en prestarle el servicio de ofrecerle unos Ejercicios adaptados a su situación: a su edad, trayectoria vital, capacidad intelectual, contexto cultural, madurez espiritual, etc.

Tertio. Sequitur teneri dantem Exercitia ad indifferentiam quamdam animi et aequilibrium, ut ait S. P. Ignatius, quoad omnia vitae instituta, vota, vocationes et ailia hujusmodi; oportet nimirum ut ad hoc solum sit animo determinatus, ut animam sibi commissam velit promovere ad internam dispositionem ac praeparationem, qua apta fiat ut a Deo secundum ipsius beneplacitum illuminetur et dirigatur.

53. Tercero. De aquí se sigue que el que da los Ejercicios debe conservar cierta indiferencia y equilibrio de ánimo, como dice el S.P. Ignacio, respecto a todas las formas de vida, votos, vocationes y semejantes; es a saber, conviene que esté determinado solo a esto: que quiera poner el alma que le ha sido encomendada en tal disposición y preparación interior, que sea apta para ser iluminada y dirigida por Dios según su beneplácito.

En este punto habla Gagliardi de la inclinación que debe tener el que da los Ejercicios. Los Ejercicios no exigen del director que sea totalmente indolente o insensible (una especie de *apatheia* estoica), porque esto no es posible ni deseable. Lo que requieren del que da los Ejercicios es que esté determinado a poner al ejercitante con Dios según su beneplácito.

Adviértase que dice estar “determinado”, con la importancia que tiene esta palabra para la tradición ignaciana: “En la Concordancia Ignaciana aparece 136 veces *determinar*, *determinación* con sus variantes”⁷¹¹. Por ejemplo, el título de los

⁷¹¹ A. HORTAL ALONSO, *Determinación*, en *DEI*, vol. I, 580.

Ejercicios dice “Ejercicios espirituales para vencer a si mismo y ordenar su vida, sin *determinarse* por *affeccion* alguna que desordenada sea”⁷¹². Por consiguiente, la determinación de la persona hacia algo o hacia alguien es algo que compromete desde lo más profundo.

No en balde, y en otra tradición espiritual, santa Teresa de Jesús entiende que debe servir al Señor con “una grande y muy determinada determinación”⁷¹³, y en esta expresión le parecía decirlo todo.

Como se ve, el director de Ejercicios para Gagliardi no debe ser apático con respecto a la elección de estado del ejercitante, como si esta no tuviera trascendencia, o como si a él no le importara, sino que esté determinado a poner al alma con Dios, que esté decidido a poner de su parte los medios para que se suscite este encuentro entre la criatura y su Creador que permita que el ejercitante conozca la voluntad divina y la siga eficazmente.

Ahora bien, la determinación que se solicita en el que da los Ejercicios es para que dicho encuentro se produzca, no para decidir cuál debe ser el efecto de dicho encuentro. Y, llegado este momento, Gagliardi pide al que da los Ejercicios “conservar cierta indiferencia y equilibrio de ánimo, como dice el S.P. Ignacio, respecto a todas las formas de vida, votos, vocaciones y semejantes”.

Parafrasea, de esta forma, a san Ignacio cuando este dice en la Anotación 15.^a: “no debe mover al que los rescibe más a (...) que a sus contrarios (...), no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso (...)”.

⁷¹² *Ej.* 21. El subrayado es nuestro.

⁷¹³ SANTA TERESA DE JÉSUS, *Camino de Perfección*, c. XXI, n. 2, en ID., *Obras completas* (Monte Carmelo), Burgos 2002.

Quarto. Hinc sequitur etiam, errare eos, qui in omnibus volunt ligare suscipientes Exercitia ad ea quae in se ipsis experti sunt, vel ad quae vocati sunt, et impuls; non advertentes hanc esse pestem ac perniciem hujus artis; esse hoc ligare Deum et dare illi legem, ut agat cum alia anima quod fecit cum sua: cum saepissime et pro animae capacitate et pro divini beneplaciti executione in illa expediat longe aliud, quam id quod ipse sibi praefixit; debet igitur abstrahere a se ipso et ex regulis libelli accommodatis animae captui, ea quae illi expediunt, ut diximus, proponere.

54. *Cuarto.* De aquí se sigue también que yerran los que quieren atar en todo a los que reciben los Ejercicios a lo que ellos en sí mismos han experimentado o a lo que han sido llamados e impulsados; no advirtiendo que ésa es la peste y la perdición de este arte, que eso es ligar a Dios e imponerle la ley para que haga con aquella alma lo que ha hecho con la suya; siendo así que con mucha frecuencia, tanto por la capacidad del alma como por la disposición de la divina voluntad, le convendrá a la otra alma algo muy distinto de lo que él [el director] se propuso de antemano. Debe, pues, prescindir de sí mismo, y según las reglas del librito acomodadas al alcance del alma, proponer, como hemos dicho, lo que a ella le convenga.

El autor apunta en este número un defecto común que sería “la peste y la perdición”, refiriéndose a los directores de Ejercicios que proyectaran sobre los dirigidos su propia trayectoria y vocación. En este caso, como si su experiencia fuera la única o sus criterios los mejores, tratan de convencer al que hace los Ejercicios para que haga lo que él hizo o siga el camino que él siguió. Podrían parecer exagerados los calificativos “peste y perdición” que utiliza para condenar esta práctica, dado que se entiende que el camino seguido por el director ha sido bueno y dado que fue el Señor quien le inspiró ese camino, pero no lo son. Y la razón es clara: el propósito de san Ignacio en *Ejercicios* no es simplemente que todos los ejercitantes sigan “un buen camino” en la vida, o que todos tomen decisiones conformes a la ley de Dios... sino que busquen y hallen la voluntad de Dios para su propia vida.

A este propósito llama la atención que el propio san Ignacio no pretendió ser imitado por aquellos “amigos en el Señor” con los que entabló contacto: no acostumbraba a contar muchas cosas de sí mismo, no quiso presentarse como un modelo al que los demás debían copiar, o –dicho de otra manera– no fue su intención

“engendrar hijos espirituales” ni convertirse en el centro de la incipiente Compañía de Jesús. Da la impresión de que la llamada *Autobiografía* son detalles de la vida de Ignacio que consiguieron “arrancarle” que, de otra manera, nunca habrían conocido. Nadal, en el Prólogo que escribió a la *Autobiografía*, refiere la dificultad con la que obtuvieron detalles del itinerario espiritual de Ignacio:

“Creyendo que aquél era el tiempo oportuno, pido y suplico al Padre que tenga a bien explicarnos cómo el Señor le había dirigido desde el comienzo de su conversión (...) El Padre se excusaba con sus ocupaciones, que no le permitían dedicar a este asunto, ni atención ni tiempo (...) Al año siguiente, al regresar de nuevo de Sicilia para ser enviado a España, pregunté al Padre si había hecho algo. «Nada, dijo». Al regresar de España el año 1554, le vuelvo a preguntar. No había empezado. Entonces, movido no sé por qué espíritu, con firmeza le dije al Padre: «Hace ya cuatro años que os pido, no solo en nombre propio, sino de otros Padres, que nos expongáis, Padre, cómo el Señor os formó desde el inicio de vuestra conversión»⁷¹⁴.

De alguna manera, podemos afirmar que el respeto hacia el ejercitante que pide Gagliardi en su comentario, y que tiene su origen en la Anotación 15.^a de Ejercicios, es el respeto con el que Ignacio trató a cada persona a la que dio los Ejercicios: no les une a él, les pone ante el Señor.

Esta deferencia y mesura de Ignacio hacia los ejercitantes pudo parecer innovadora en su tiempo, porque suponía dar por supuestas algunas cuestiones que no se habían planteado anteriormente con tanta viveza: que Dios se comunica con sus criaturas, que tiene por cada una de ellas un amor particular, que cada persona tiene una misión única en la vida, y que la voluntad de Dios puede ser buscada y hallada. Gagliardi debió de conocer en 1590 la práctica habitual de san Ignacio de concluir buena parte de sus cartas con la expresión “nos dé gracia para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente la cumplamos”⁷¹⁵. No era una

⁷¹⁴ Prólogo del P. Nadal a la *Autobiografía* en: J. M^a. RAMBLA BLANCH, *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola* (M-ST), Bilbao-Santander 1983, 143-144.

⁷¹⁵ Concluyen así, por ejemplo, las siguientes cartas de san Ignacio: a Martín García de Oñaz, junio de 1532, *Epp.* I, 79-83; a Jaime Cassador, 12 de febrero de 1536, *Epp.* I, 93-99; a Teresa Rejadell, 18 de junio de 1536, *Epp.* I, 99-107; a Mosén Juan de Verdolay, 24 de julio de 1537, *Epp.* I, 118-123; a los señores de Loyola, 2 de febrero de 1539, *Epp.* I, 145-147; a Magdalena de Loyola, 24 de mayo de 1541, *Epp.* I, 170-171; a Juan III, rey de Portugal, 8 de marzo de 1543, *Epp.* I, 243-246; a Ascanio Colonna, 15 de abril de 1543, *Epp.* I, 254-255; a Juan III rey de Portugal, 15 de marzo de 1545, *Epp.* I,

fórmula de cortesía, sino una convicción personal del santo.

Aconseja finalmente en este punto san Ignacio la virtud de la abnegación al director de Ejercicios: “Debe, pues, prescindir de sí mismo, y según las reglas del librito acomodadas al alcance del alma, proponer, como hemos dicho, lo que a ella le convenga”.

Y concluimos este comentario con los números siguientes, que tienen una importancia menor para el objeto de nuestro estudio. Aconseja Gagliardi observar los movimientos de la naturaleza y la gracia en cada uno para adaptar los Ejercicios a lo que le convenga (n. 55); remover de su alma los impedimentos que obstaculizarían una buena elección, a saber, la ignorancia del entendimiento y las pasiones de la voluntad (n. 56); evitar el error de no entrar a fondo en Ejercicios por pereza, o de elegir con tibieza lo menos perfecto o precipitarse en elegir votos y promesas (n. 57); “inquirir el divino beneplácito, es a saber, qué es lo que Dios quiere de él, para cumplirlo con diligencia” sin ser engañado por el maligno (n. 58); y un resumen de consejos para el ejercitante (n. 59). Incluyo a continuación estos números solo en su traducción castellana, por tener menor importancia:

“55. *Quinto*. Comprenda que toda la excelencia de este arte consiste en que observe los buenos movimientos de la naturaleza y de la gracia, que suelen ser muy diversos. Porque así como, según la varia constitución del cuerpo, unos enfermos se han de purgar por el sudor, otros por otro medio, y a unos les cuadra más un manjar y a otros otro; así también el médico espiritual docto, tratando a cada uno según las varias mociones de la gracia divina, debe llevar al alma a que pueda tratar directamente con Dios. Porque unos van mejor por la vía del temor, otros por la del amor, otros por otra, y según esa variedad ha de ser llevado cada uno, siguiendo las mociones de la gracia, así como el médico sigue los movimientos de la naturaleza.

56. *Sexto*. Debiendo prepararse el alma con el entendimiento y el afecto para tratar inmediata y dignamente con Dios, se sigue que la disposición de alma que quien da los Ejercicios ha de procurar en quien los recibe, consiste en quitar dos impedimentos, a saber, en el entendimiento la ignorancia, instruyéndole sobre

296–298; a Francisco de Borja, Duque de Gandía, a fines de 1545, *Epp.* I, 339–342; a los padres y hermanos de Gandía, 29 de julio de 1547, *Epp.* XII, 331–338; al Maestro Juan de Ávila, 24 de enero de 1549, *Epp.* II, 316–317; a Juan Bernal Díaz de Luco, obispo de Calahorra, 8 de julio de 1550, *Epp.* III, 107–109; al P. Francisco de Borja, 17 de septiembre de 1555, *Epp.* IX, 626–627.

las cosas de que ha de tratar directamente con Dios; en el afecto, todas las pasiones desordenadas, de modo que se coloque en el mismo equilibrio e indiferencia que dijimos le conviene al que da los Ejercicios; que no se incline más a este que al otro, y así en lo demás; sino preséntese ante Dios como una tabla desnuda, para que el Señor pueda grabar en ella lo que mejor le parezca; lo cual tratamos más por extenso en materia de elecciones.

57. *Séptimo*. El que da Ejercicios ha de procurar sobre todo inducir al que los recibe a que, superada cualquier dificultad, reciba bien y observe lo que le prescribe, hasta que sienta que está ya en disposición de recibir de Dios luz y mociones de arriba. En lo cual hay que evitar dos errores extremos: uno, cuando el que se ejercita, llevado de la tibieza, deja de cumplir lo que se le prescribe, por lo cual no siente ninguna moción en la oración ni agitación de varios espíritus, y así, sin sacar fruto ninguno se queda en la corteza de los Ejercicios. Otro, cuando vencido ya por la tristeza o por otro afecto semejante, ya por la tentación del demonio, se inclina a lo menos perfecto, de modo que convenga esforzarse hacia la parte contraria, o por lo menos suspender la deliberación: o cuando por el fervor de las consolaciones se precipita en hacer promesas y votos; estando, pues, en estas circunstancias conviene no determinar nada, y procurar asegurar el alma en la indiferencia ya indicada, para que después sea ilustrada por las reglas de la elección.

58. *Octavo*. Después que el alma del que recibe los Ejercicios esté preparada por el que se los da y hecha capaz del trato con Dios, siguen las agitaciones de los varios espíritus, a saber, del bueno y del malo, no sin grave peligro de ser engañada por el demonio. Hay que ayudarle, pues, y primero por las reglas de discreción de espíritus, para que no sea engañada con apariencia de bien; segundo, después que ha distinguido de las otras las santas inspiraciones, hay que procurar que preste atención a ellas y las considere, y añadiendo luego el cuidado y el esfuerzo propio, sepa inquirir el divino beneplácito, es a saber, qué es lo que Dios quiere de él, para cumplirlo con diligencia. Pero todo esto ya se explicará prácticamente en su propio lugar.

59. De lo dicho se colige fácilmente cómo debe corresponder el que recibe los Ejercicios a este cuarto precepto: *primero*, en las cosas en que ha de ser dirigido por el que le da los Ejercicios, debe portarse como un niño siendo pronto y dócil y muy sumiso en todo; *segundo*, trabajar con esfuerzo para cumplir lo que se le prescribe; *tercero*, procurar la indiferencia que hemos dicho, evitando los extremos de la tibieza y del inconsiderado fervor, si está desolado, suspendiendo la deliberación que sugiere la tristeza; si está consolado, guardándose de fervores precipitados e inmaduros; *cuarto*, observar con atención los varios espíritus, y en medio de las varias inspiraciones que tenga, no hacer pie en las consolaciones, sino principalmente procurar sacar de ellas qué es lo que Dios quiere de él, aunque tenga que padecer más o menos para alcanzar esto”.

b) Francisco Suárez (1548-1617)⁷¹⁶

Vida

Francisco Suárez nació en Granada en 1548. Estudió Derecho en Salamanca y pidió la entrada en el Noviciado de la Compañía de Jesús. Fue rechazado dos veces, porque la Compañía no pensaba que tuviera suficiente salud y aptitud para los estudios, pero finalmente fue aceptado en 1564.

Estudió filosofía y teología en Salamanca entre 1566 y 1570 (su maestro fue el dominico Mancio de Corpus Christi) y, tan pronto como concluyó sus estudios, antes de ser ordenado sacerdote, comenzó en Segovia la actividad docente que habría de ocupar toda su vida.

Comienza dando clase en España (Segovia, Ávila y Valladolid). El visitador Avellaneda, que tomó interés en descubrir si había algo perjudicial en su enseñanza, llegó a la conclusión de que Suárez no innovaba, sino que profundizaba, y solo tuvo que corregir algunas expresiones sobre otros autores que pudieran interpretarse como de menosprecio. Prosigue en el Colegio Romano desde 1580 a 1584, unido a san Roberto Belarmino. Más tarde, y por motivos de salud, vuelve a España y continúa su enseñanza en Alcalá (donde tendría serios problemas con su compañero jesuita Gabriel Vázquez). En 1593 volvió a Salamanca, y en 1597 fue destinado por orden de Felipe II a Coimbra, donde proseguirá su docencia casi veinte años más, hasta el final de sus días.

Nunca le abandonó la polémica, porque –como refiere Astrain– desde esta época comienza a tener detractores:

“En estos años empezaron a notarle algunos de poco afecto a santo Tomás, y, lo que parecía más grave, tildábale de esto el P. Miguel Marcos, que había sido largos años prefecto de estudios en aquel colegio. De aquí nació una especie

⁷¹⁶ Cf. E. ELORDUY, *Suárez, Francisco*, en *DHCJ*, vol. IV, 3654–3656.

de división, inclinándose unos a las opiniones del P. Suárez y ciñéndose otros a las tradicionales explicaciones que habían oído sobre el texto de santo Tomás. Conservamos una carta bastante grave del P. Miguel Marcos al P. Aquaviva, en la cual se dirigen cargos bastante serios no solamente a la doctrina, sino también a la vida religiosa del mismo P. Suárez. Sin embargo, examinadas bien las cosas, juzgaron los Superiores que no debían dar cuidado las enseñanzas del eximio doctor, y aun algunos opinaban que la oposición contra él nacía de cierta oculta emulación⁷¹⁷.

Pero Francisco Suárez tuvo siempre el respaldo de sus superiores y es notable que el P. General Aquaviva lo defendiera abiertamente y lo propusiera en la Compañía como el intérprete autorizado de santo Tomás:

“(…) en los últimos años de su generalato adviértese en el P. Aquaviva mucho cuidado en encomendar a los Nuestros, el seguir a los autores de la Compañía. Sobre todo habla en términos honoríficos algunas veces del P. Francisco Suárez. En 1605 escribe estas palabras al P. Esteban Páez, Provincial del Perú: «Nuestros lectores de teología [en Lima] o el uno de ellos, entiendo que dan en rechazar las opiniones del P. Francisco Suárez. Si así fuese, no podríamos dejar de admirarnos de que V. R. y el Rector lo hayan permitido o no lo hayan remediado». Cinco años después, habiendo sabido que en el Perú surgían dificultades sobre la interpretación de algunas opiniones de santo Tomás, escribe el P. General al P. Juan Sebastián, sucesor del P. Páez en el Provincialato, que para interpretar al santo Doctor se atengan generalmente a las opiniones del P. Suárez, pues son tan bien recibidas en las universidades de Europa y declaran bien la doctrina de santo Tomás. «No se permita, dice Aquaviva, que maestro ninguno de los nuestros hable menos bien de nuestros autores que tan loablemente y con tanta estima han escrito»⁷¹⁸.

En Coimbra sufrió también por su tratado sobre el sacramento de la penitencia, que le llevó en 1604 a Roma a responder ante el papa Clemente VIII de las denuncias que contra él cursó Domingo Báñez. Falleció en Lisboa en 1617, y Paulo V lo llamó con el título de *Doctor Eximius*. Su fama de santidad se extendió tras su muerte y se ha trabajado durante siglos en su causa de beatificación.

Es patente, por consiguiente, que el autor del que hablamos es uno de los más valorados en toda la historia de la Compañía, y no serán necesarios más elogios

⁷¹⁷ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. IV, 30.

⁷¹⁸ IBID., 41.

después de leer los cientos de trabajos publicados durante el siglo XX sobre su vida y su doctrina⁷¹⁹, así como lo que afirmaron de él Astrain y el *Dictionnaire de Spiritualité*:

“(...) el más ilustre de la Compañía y, según varios críticos, el primero de toda la Iglesia en los tiempos modernos”⁷²⁰.

“Comme théologien, Suárez réalisa mieux qu'aucun autre les vues d'Ignace de Loyola exprimées dans ses *Constitutions*: « aider le prochain à la connaissance et à l'amour divin, et au salut de son âme » (IV, c. 12, n. 446), en choisissant de s'appuyer sur la solidité doctrinale alors représentée par Thomas d'Aquin (c. 14, n. 464)”⁷²¹.

Obras

La fecundidad intelectual de este autor es extraordinaria. En los casi cincuenta años dedicado al estudio y la docencia cuenta con decenas de libros, muchos de los cuales fueron publicados en Salamanca. El objeto de su estudio fue enormemente amplio: Derecho internacional, Filosofía del Derecho, Metafísica, Teología dogmática, etc.

Los títulos más importantes son los siguientes: *De Incarnatione* (1590–1592), *De sacramentis* (1593–1603), *Disputationes metaphysicæ* (1597), *De divina substantia eiusque attributis* (1606), *De divina prædestinatione et reprobatione* (1606), *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (1606), *De religione* (1608–1625), *De legibus* (1612), *De gratia* (1619), *De angelis* (1620), *De opere sex dierum* (1621), *De anima* (1621), *De fide, spe et charitate* (1622), *De ultimo fine hominis* (1628).

Su *Opera omnia* está contenida en 28 volúmenes en la colección de Luis Vives (París 1856–1878).

⁷¹⁹ Cf. L. POLGAR, *o.c.*, vol. III, 268–329.

⁷²⁰ *IBID.*, 59.

⁷²¹ F. RODRÍGUEZ, *Suárez (François)*, en *DSp* 14, 1278.

La obra *De religione Societatis Iesu*

El P. General Aquaviva solicitó en 1592 a Francisco Suárez que escribiera “algo bien fundado y apoyado” en defensa de la Compañía, para hacer frente a los ataques que Melchor Cano y otros autores lanzaban sobre ella. No hay que olvidar que la Compañía de Jesús supuso una novedad sorprendente en la Iglesia del siglo XVI, con innovaciones que parecían impropias a algunos coetáneos (no tener coro, no tener un mismo hábito en todas partes del mundo, la dependencia directa del Romano Pontífice). Este modo de proceder, que resultaba insólito, despertó tantos más detractores cuanto más se fue extendiendo. A esto se une que la Compañía de Jesús asumió como una de sus tareas apostólicas más importantes ofrecer los *Ejercicios Espirituales* escritos por su fundador, san Ignacio. Los Ejercicios, aunque suponen un retiro de oración como los había en su época, aportan varias novedades que –en el contexto de los alumbrados y del inicio de la crisis protestante– suscitaron dudas y recelos. Particularmente resultaba sospechoso que en *Ejercicios* se propone una comunicación directa entre Dios y el alma de cada ejercitante. Abiertamente algunos autores acusaron, entonces, a las autoridades eclesiásticas del riesgo que suponía la Compañía para la Iglesia.

La razón de ser de la obra *De religione Societatis Iesu*, como se ve, es apologética, lo cual explica que no se advierta en ella un orden sistemático, ni una explicación completa de todos los aspectos, sino una respuesta firme a las cuestiones más controvertidas:

“En el capítulo séptimo trátase, sobre todo, del uso de los Ejercicios en la Compañía de Jesús y de la manera de darlos a las personas seglares. No son estos tres capítulos un comentario ascético de los Ejercicios; no son más que solución o respuesta a las dificultades u objeciones contra el misterioso librito. Mas en esas soluciones supo plantear y resolver plenamente los más importantes problemas que se pueden proponer relativos al fin, disposición, doctrina y uso de los Ejercicios”⁷²².

⁷²² F. SLADDECZEK, *Defensa de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola por el P. Suárez*: Man 4 (1929) 162.

La obra *De religione Societatis Iesu* está incluida en el volumen XXVI bis de la *Opera omnia* editada a mediados del siglo XIX. Es el complemento a la obra anterior, que figura en la *Opera omnia* como Tratado IX, y que lleva por título *De varietate religionum tam in genere quam in specie*. En tan solo dos libros, la obra habla de la vida religiosa en general.

Pues bien, después de haber tratado en esa obra la vida religiosa en sentido general, en *De religione Societatis Iesu* trata específicamente y en particular la Compañía de Jesús. El contenido de esta obra, que figura en la *Opera omnia* como Tratado X, son nueve libros que llevan los siguientes títulos:

1. Los religiosos de la Compañía de Jesús, en relación a la institución y forma de vida, en general.
2. El propósito de esta religión.
3. De la admisión de los novicios de tres votos simples comunes en la Compañía de Jesús, y de su disolución, etc.
4. De los votos simples de castidad y pobreza, etc.
5. De las escuelas y estudios de la Compañía, tanto en el interior, etc.
6. La profesión, que tiene lugar en la Compañía, y de ellos, etc.
7. De los tres votos que profesan, y ayudantes, etc.
8. De los medios, apropiados para su propia perfección, etc.
9. De los medios, es decir, los ministerios que hace uso la Compañía para la salud de los prójimos, etc.
10. Del gobierno de la Compañía y consecuentemente de sus superiores.
11. De aquellos religiosos que cambian de estado entrando en la Compañía.

Dentro de este Tratado X, el libro que nos interesa al objeto de este estudio es el libro IX, porque en él es donde incluye su comentario a los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. Este libro IX está, a su vez, dividido en nueve capítulos, que son los siguientes:

- Capítulo 1. Lo que pueden y deben hacer los religiosos de la Compañía en el ministerio de la predicación.
- Capítulo 2. Lo que pueden y deben hacer estos mismos religiosos en la administración del sacramento de la penitencia.
- Capítulo 3. Lo que pueden y deben realizar en la administración de la Eucaristía.
- Capítulo 4. Lo que estos mismos religiosos pueden (hacer) en la administración de otros sacramentos.
- Capítulo 5. De los Ejercicios Espirituales, y en primer lugar qué son y qué sana doctrina contienen.
- Capítulo 6. Del arte y método de los Ejercicios.
- Capítulo 7. Sobre la prudencia que guardó Ignacio al dar los Ejercicios y qué uso debe mantenerse de ellos con los nuestros y los ajenos.
- Capítulo 8. De ayudar a los prójimos conversando familiarmente con ellos.
- Capítulo 9. De la especial preocupación para ayudar a los prójimos en peligro de muerte.

Como puede observarse, los capítulos 5.º, 6.º y 7.º son los que se refieren directamente a *Ejercicios Espirituales*. Mientras el 5.º establece su fundamento teológico, el 6.º profundiza en el “modo y orden” con que deben impartirse, y el 7.º –de menor envergadura teológica– sobre las Reglas incluidas por Ignacio en los *Ejercicios* y el uso que se puede hacer de los *Ejercicios*, donde entra a comentar la Anotación 15.^a. Aunque no es el momento de detenernos en ello, sorprende que también Francisco Suárez utilice el esquema de las tres vías, como otros comentadores, para explicar el progreso en la vida espiritual.

Este es, en síntesis, el bosquejo del tratamiento que Suárez hace sobre la Anotación 15.^a que es, como podrá advertirse, muy reducido. El mayor valor de la aportación de Suárez es, a juicio de algunos autores como Iparraguirre, su fundamentación teológica, es decir, el capítulo 5.º del libro IX. Esto quiere decir que, aunque no hizo un estudio exhaustivo de todas las cuestiones que atañen a los *Ejercicios*, sino exclusivamente de los temas en los cuales los *Ejercicios* estaban siendo más combatidos, el interés y la profundidad con las que aborda estos asuntos son muy significativos:

“El eximio doctor fundamenta sus explicaciones en la teología y en los Santos Padres. Necesita defender la doctrina contenida en los ejercicios de los ataques de la época. Y el medio más eficaz era mostrar la identidad de los principios ignacianos con los de la Iglesia. Para conseguirlo ilumina la

trayectoria de los ejercicios con la luz de la más pura ortodoxia. Es lo que hace en esta obra. Como se ve, un afán de defensa guía su pluma. Pero a nosotros nos interesa el resultado. Y este fué una iluminación del fondo doctrinal encerrado en la misma entraña de los ejercicios”⁷²³.

Comprensión de la Anotación 15.^a

El capítulo 7.^º del libro IX de la obra *De religione Societatis Iesu*, lleva por título “Sobre la prudencia que guardó Ignacio al dar los Ejercicios y qué uso debe hacerse dellos”. Este capítulo es el que, para el objeto de nuestro estudio, tiene mayor interés. Trata de dos cuestiones primordialmente: en los números 1–7 aborda algunas reglas o notas de los *Ejercicios* (para ordenarse en el comer, notas sobre escrúpulos, sobre el ministerio de distribuir limosnas, Anotación 15.^a); y, en la segunda parte, sobre el uso que puede hacerse de los Ejercicios (números 8–15).

Omitimos la segunda cuestión y referimos el esquema de la primera parte:

1. Prudencia de Ignacio en las reglas de la templanza, etc.
2. Se aclara una objeción contra la regla cuarta de la templanza.
3. Dos clases de escrúpulos. En sus reglas Ignacio trató de la segunda clase de escrúpulos: qué puede decirse de la primera clase.
4. Documento de Ignacio para el instructor (Anotación 15.^a).
5. La solución se refiere al consejo que se ofrece espontáneamente. ¿Cómo actuar cuando se pide consejo? (Anotación 15.^a).
6. Argumentos contra los documentos sobre la distribución de limosnas: primer principio de Ignacio.
7. Segundo principio de Ignacio sobre la distribución de limosnas.

Lo que centrará nuestra atención es lo referente a la Anotación 15.^a, que Suárez engloba –como puede verse– en los números 4 y 5 bajo el epígrafe de “Documento de Ignacio para el instructor”. En resumen, Suárez dedica a la

⁷²³ I. IPARRAGUIRRE, *Prólogo*, en L. GONZÁLEZ, *o.c.*, 5–6.

Anotación 15.^a exclusivamente dos números, los números 4 y 5 del capítulo 7.^o del libro IX, del que la *Opera omnia* denomina Tratado X. Tomamos para ello el texto original en la edición de la *Opera omnia* de Luis Vives⁷²⁴ y la traducción al castellano de Josep Giménez Melià⁷²⁵:

CAPUT VII. DE PRUDENTIA IN OPERE EXERCITIORUM AB IGNATIO SERVATA, ET USU EORUM SERVANDO

4. B. Ignatii documentum pro instructore.

– Tertio in quadam notatione 15 earum quae in principio exercitiorum traduntur, et saepe alias, praesertim cum de electionibus agitur, consilium datur confessori, vel spirituali magistro, qui alium in his exercitiis instruit, ne eum, qui exercetur, ad unam partem magis quam ad aliam moveat, nimirum ad religionem potius quam ad statum secularem, vel ad hanc religionem potius quam ad illam, sed relinquendum esse qui instruitur, ut Dei voluntatem quaerat, per seipsum ratiocinando, et lumen petendo, ut ab ipso immediate vocetur et inspiretur.

CAPÍTULO VII. SOBRE LA PRUDENCIA QUE GUARDÓ IGNACIO AL DAR LOS EJERCICIOS, Y QUÉ USO DEBE HACERSE DE ELLOS

4. Documento de Ignacio para el instructor
– En tercer lugar, en la anotación quince, al principio de los Ejercicios, y frecuentemente también en otros lugares, sobre todo tratándose de las elecciones, se aconseja al confesor o al maestro espiritual, que instruye al otro en estos ejercicios, que no mueva a quien se ejercita a una parte más que a otra, ni al estado religioso ni al estado secular, ni a esta orden más que a aquélla: más bien hay que dejar que quien hace los ejercicios busque la voluntad de Dios, ratiocinando por sí mismo y pidiendo luz, para que sea llamado e inspirado inmediatamente por Dios.

En este primer párrafo hace el autor varias afirmaciones significativas. Por ejemplo, sostiene que es práctica común (“frecuentemente también en otros lugares”) aconsejar a confesores y maestros espirituales que no muevan al ejercitante a una parte más que a otra. Llama la atención porque no encontramos muchas instrucciones al respecto. En las *Constituciones*, por ejemplo, apenas se hace referencia a que el fin de la Compañía es buscar el bien de las almas mediante los ministerios apostólicos, pero sin especificar cómo proceder para ayudar a cada persona a encontrar su propia vocación⁷²⁶. Tampoco encontramos normas sobre

⁷²⁴ F. SUÁREZ, *De religione Societatis Iesu*, l. IX, c. 7 (Vives), Paris 1856–1878, 1040–1042.

⁷²⁵ ID., *Los Ejercicios...*, 159.161.163.

⁷²⁶ Co. 308: “Como el scopo y fin desta Compañía sea, discurriendo por unas partes y por otras del

esta materia en las *Reglas para confesores*. El autor, probablemente, se refiere a lo que los Directorios establecieron sobre este particular, pero parece exagerado que sostenga que “frecuentemente también en otros lugares” se da esta advertencia, porque las referencias –como ya expusimos anteriormente– son muy limitadas.

Seguidamente utiliza la expresión “dejar (...) que busque la voluntad de Dios”, lo cual implica tanto un desapego del director hacia una vocación determinada para dicho ejercitante como un gran respeto del director hacia dicho ejercitante: no lo debe dominar, no es suyo, de lo cual se sigue este “dejar que busque”.

El modo de buscar la voluntad de Dios que propone es “raciocinando por sí mismo y pidiendo luz”. Puede parecer un poco frío o cerebral, pero lo completa añadiendo “para que sea llamado e inspirado directamente por Dios”, de modo que cuenta con que se dará un encuentro y diálogo personal, en el cual el ejercitante podrá escuchar la llamada o entender la inspiración.

Circa quod consilium dubitare aliquis potest, quia ordinarie solet, Deus homines per homines docere, illuminare et vocare; ergo non est expectanda immediata vocatio ab ipso Deo; sed quotiescumque certa ratio dictat melius esse huic proximo, seu spirituali discipulo hunc statum eligere, optimum erit illum suadere, et ad illam partem inclinare. Etenim si altera pars esset prava, sine dubio omni conatu avertendus esset ab illa, et ad contrariam inclinandus; ergo si altera etiam pars evidenter est minus bona, erit saltem melius, et consilii opus, contrariam consulere.

Alguien podría abrigar alguna duda acerca de este consejo, pues ordinariamente Dios suele enseñar, iluminar y llamar a los hombres por medio de otros hombres. Por consiguiente, no cabe esperar una llamada inmediata del mismo Dios. Al contrario: siempre que la razón cierta dicta, para esta persona, o para este discípulo espiritual, que es mejor elegir un estado determinado, será óptimo persuadirle e inclinarle a ello. Y, si la otra opción fuera mala, sin ningún tipo de duda, y con todos los medios, se le debe apartar de ella e inclinarle hacia la opción contraria. Por lo tanto, si una opción es evidentemente menos buena, será por lo menos mejor y aconsejable examinar la opción contraria.

mundo por mandado del summo Vicario de Cristo nuestro Señor o del Superior de la Compañía mesma, predicar, confesar y usar los demás medios que pudiere con la divina gratia para ayudar a las ánimas (...)."

Presenta en este párrafo la objeción teórica que se puede plantear a la Anotación 15.^a, que no es otra que descartar la intervención inmediata de Dios para afirmar que sus intervenciones siempre son mediatas, que Dios siempre se sirve de unas personas para hablar a otras. A esto añade otra objeción que se pudiera plantear, y es que quizá la intervención de alguien entre Dios y el ejercitante pueda ser caritativa para evitar un mal mayor, para evitar la confusión de quien se inclinara a una opción mala. La llamada directa de Dios para que alguien abrace un determinado estado de vida no fue rechazada con argumentos teológicos antes de Suárez: la práctica ordinaria de la Iglesia fue acoger en la vida consagrada a quienes se sintieron llamados a ella, sin que esto se percibiera como extraño o negativo. A la objeción de que “ordinariamente Dios suele enseñar, iluminar y llamar a los hombres por medio de otros hombres” podríamos presentar muchas excepciones en el Antiguo Testamento⁷²⁷, en el Nuevo Testamento⁷²⁸, y en la Historia de la Iglesia⁷²⁹, lo cual anula dicha objeción.

Podemos intuir que Suárez se pone en la mente de quienes acusaban a los primeros jesuitas de alumbrados, y creían ver en los *Ejercicios* una práctica religiosa poco segura. Sin embargo, las sospechas que lanzaron Báñez y otros autores contra los *Ejercicios* (cf. capítulo 2 de este trabajo) no estaban centradas específicamente en la elección de estado, sino más bien en el miedo a aceptar el hecho de que pueda darse una comunicación directa de Dios con el alma, y por ende que esto pudiera justificar doctrinas heréticas presentadas por sus autores como procedentes directamente de Dios. No parece que Suárez se refiera a Báñez al plantear esta hipotética objeción, porque Báñez no es contrario a la llamada vocacional de Dios. Pero tampoco consta que nadie defendiera teóricamente que el fiel cristiano deba ser persuadido en la elección de estado para evitar males mayores.

⁷²⁷ Por ejemplo las vocaciones de Abrahán (Gén 12,1-4a); Moisés (Éx 3,4-12; 6,2-7); Josué (Jos 1,1-9); Jonás (Jon 1,1-3a;3,1-3a); Isaías (Is 6,1-13); Oseas (Os 1,2-3a); Jeremías (Jer 1,4-19); Ezequiel (Ez 2,1-3.11); Elías (1R 19,11-13.15-19); Eliseo (1R 19,19-21); Amós (Am 7,14-15); Samuel (1Sam 3,1-12); Gedeón (Jue 6,11-24;36-40;7,9-15); David (1Sam 16,1-13)...

⁷²⁸ La vocación de María (Lc 1,26-38); las de los primeros apóstoles (Jn 1,35-51; Mc 1,18-20); Mateo (Mt 9,9-13), Pablo (Hch 22,3-23), o la vocación frustrada del joven rico (Mc 10,17-22).

⁷²⁹ Por ejemplo, las vocaciones de san Antonio Abad, san Bruno, san Francisco de Asís, san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, el papa Francisco, etc.

Nihilominus consilium Ignatii prudentissimum est, et experimento comprobatum, esse necessarium, quia regulariter plus noceat quam proficiat. Ratio enim facta probat optime actum consulendi ea, quæ sunt majoris perfectionis, per se optimum esse, et opus charitatis; tamen quia finis ejus est utilitas proximi in particulari, non erit melius, nisi sit etiam utilius; sicut correctio fraterna bona non est, nisi speretur utilitas.

No obstante, el consejo de Ignacio es muy prudente y la misma experiencia ha mostrado su necesidad pues, hablando generalmente, nos encontramos en una situación en que se puede hacer más daño que provecho. La razón prueba perfectamente bien que el consultar lo que sea más perfecto es, por sí mismo, algo óptimo y una obra de caridad. Ahora bien, puesto que la finalidad es la utilidad del prójimo en particular, dicha consulta no será mejor si no es también más útil, así como tampoco la corrección fraterna es buena si no se espera de ella alguna utilidad.

Me parece que Suárez se expresa en este párrafo con audacia. Siguiendo un estilo dialéctico, en el primer párrafo que he comentado expuso el sentido literal de la Anotación 15.^a (tesis); en el segundo párrafo ha incluido objeciones que se pueden presentar a la Anotación (antítesis); y ahora muestra su parecer (síntesis).

Por un lado defiende el criterio expresado por Ignacio, pero por otro lado introduce una cuestión –no presente en el texto ignaciano– que descabala lo anterior. Efectivamente, alaba a Ignacio (su consejo es “muy prudente”, “la misma experiencia ha demostrado su necesidad”, persuadiendo “se puede hacer más daño que provecho”), pero introduce de inmediato: “la razón prueba perfectamente bien que el consultar lo que sea más perfecto es, por sí mismo, algo óptimo y una obra de caridad”.

Con esto abre la posibilidad de una intervención en la elección de estado del que da los Ejercicios. Da a entender que la intervención del director de Ejercicios puede no ser por iniciativa propia, sino respondiendo a una consulta, a una pregunta del ejercitante, y que dicha consulta es “algo óptimo y una obra de caridad”. Suárez no explica en qué sentido puede ser una obra de caridad, pero da a entender que hacer esta consulta es muy positivo. Llega a decir que “la razón prueba

perfectamente bien que el consultar lo que sea más perfecto es por sí mismo algo óptimo”, pero no explica quién lo ha probado ni cómo lo ha hecho.

No se nos debe pasar por alto el objeto de la pregunta que el ejercitante puede formular al director de Ejercicios: no sugiere que le consulte cuál sea la voluntad de Dios, sino exclusivamente “lo que sea más perfecto”. La diferencia es significativa, porque mientras que la voluntad de Dios es personal para cada uno y –por tanto– nadie más que el sujeto a quien se revela puede conocerla⁷³⁰, por el contrario “lo que sea más perfecto” es un criterio que se presta a una intervención mayor del director de Ejercicios. Y también se puede prestar a una mayor arbitrariedad, porque lo que para uno puede parecer más perfecto, para otro puede parecerlo menos.

Polanco afirmaba, con sabio criterio, que “lo que es simplemente mejor, no es lo mejor para cada cual”⁷³¹ o, dicho de otra manera, que lo que es mejor *en sí* no necesariamente es lo mejor para *cada uno*. Esta certeza debe hacer que el que da los Ejercicios se abra a la novedad de Dios, abandonando la pretensión de llevar a otros por el camino que él prefiere o que él escogió.

Véase que el giro que ofrece Suárez en este planteamiento puede tener consecuencias en el modo en el que se impartan los Ejercicios: si se centra la atención en lo que objetivamente parece más perfecto, se puede difuminar la referencia personal y directa al “tú” de Dios (cuál es la voluntad de Dios) para resolver esta cuestión entre lo que le parece más perfecto al “yo” del ejercitante, o lo que propone el asesoramiento del director de Ejercicios.

La expresión “(...) puesto que la finalidad es la utilidad del prójimo en particular, dicha consulta no será mejor si no es también más útil” no es menos arriesgada. Ciertamente los Ejercicios son útiles para los ejercitantes, pero no me consta que anteriormente otros comentaristas de *Ejercicios* hubieran cifrado el objetivo que se pretende en la utilidad del prójimo. Además, con esta expresión no

⁷³⁰ En el capítulo 4 explicaremos en qué sentido se puede decir que el hombre puede conocer la voluntad particular de Dios sobre él.

⁷³¹ D20 (82), en M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 162.

queda suficientemente claro si para Suárez la utilidad del prójimo es lo que debe buscar con su respuesta el director consultado sobre el estado de vida que debe escoger el ejercitante; o si la utilidad es lo que se busca en la elección de estado; o si la utilidad del prójimo sería la finalidad de los Ejercicios en su conjunto.

En todo caso, parece arriesgado afirmar que una cosa sea buena solo porque sea útil para el prójimo. Aunque fuera útil para el ejercitante que el que da los Ejercicios despejara sus dudas vocacionales aconsejándole una determinada opción, eso no necesariamente permitiría al ejercitante descubrir la voluntad divina. A mi modo de ver, en esta cuestión en particular, no se puede resolver la ayuda al ejercitante con un incierto utilitarismo⁷³².

En síntesis, me parece que el paso dado por Suárez le hace alejarse de lo que otros que entendían ser negativa la intromisión del director de Ejercicios en la elección de estado. Y me parece advertir varios motivos de tal diferencia:

- Introduce una excepción al principio general de no intervención del que da los Ejercicios en el proceso de elección, y es la de que intervenga como respuesta a una consulta.
- No se plantea que el director de Ejercicios sea preguntado por cuál sea la voluntad de Dios, sino únicamente “lo que sea más perfecto”.
- Deja en manos del ejercitante la posibilidad de consultar con el director o no hacerlo, de ser aconsejado o no serlo. Dado que consultar al director es para Suárez “óptimo y una obra de caridad”, parecería más razonable acudir a esa consulta que no hacerlo.
- La utilidad del prójimo se establece como criterio orientador de la acción del director de Ejercicios.

⁷³² VS 74: “(...) Pero ¿de qué depende la calificación moral del obrar libre del hombre? ¿Cómo se asegura esta ordenación de los actos humanos hacia Dios? ¿Solamente depende de la intención que sea conforme al fin último, al bien supremo, o de las circunstancias —y, en particular, de las consecuencias— que caracterizan el obrar del hombre, o no depende también —y sobre todo— del objeto mismo de los actos humanos? (...) Muchos de los moralistas católicos que siguen esta orientación, buscan distanciarse del utilitarismo y del pragmatismo, para los cuales la moralidad de los actos humanos sería juzgada sin hacer referencia al verdadero fin último del hombre”.

Aunque en líneas generales parece que Suárez sigue el parecer de san Ignacio en la Anotación 15.^a, da la impresión de que este autor piensa que es positiva la influencia del director sobre el ejercitante, salvando que esta debe producirse solo cuando sea solicitada. Es decir, que dicha influencia es positiva “con tal que no sea iniciativa personal del director”, sino del que hace los Ejercicios.

A mi modo de ver esto puede confundir las cosas: el criterio ignaciano comúnmente aceptado por otros comentaristas es que la influencia del director en el proceso de elección es negativa. No basta atribuir la responsabilidad de dicha influencia a la iniciativa del ejercitante –que es quien puede pedir consejo–, sino que parece más en concordancia con el texto ignaciano que la intervención del director en el proceso de elección no debe producirse.

Como puede advertirse, el autor comenta la Anotación 15.^a con mucha sutileza, pero parece que llega a conclusiones diferentes a las de otros comentaristas y no fácilmente conciliables con el texto de san Ignacio. En el punto 5 continúa matizando la distinción entre el consejo ofrecido por iniciativa propia del consejo ofrecido en respuesta a una demanda del ejercitante. No sería difícil atribuir este hecho a una cierta intencionalidad por justificar la segunda manera de intervenir:

5. Distinguere autem oportet inter consilium sponte oblatum, vel ab alio petitum et efflagitatum, nam hic agimus de priori modo dandi consilium, (...)

5. Conviene distinguir entre el consejo ofrecido espontáneamente y el consejo pedido o solicitado con insistencia. Aquí tratamos del primer modo de dar consejo (...)

No parece realista la escena que plantea Suárez en este número: presenta como negativo el consejo que da un director de Ejercicios imprudentemente, por iniciativa personal, injustificada e inoportunamente. Y a esto contrapone la sugerencia que diera otro director en respuesta a un consejo “solicitado con insistencia”. No parece realista, sostengo, porque parece inverosímil que un ejercitante solicite “con insistencia” en Ejercicios que el director le muestre cuál es su vocación... Más bien parece que es una presentación un poco dramatizada, que

tiene por objeto justificar esta segunda forma de dar el consejo: hace imaginar a un ejercitante angustiado por descubrir lo que Dios quiere de él, y en este contexto, parecería que la intervención del que da los Ejercicios moviéndole a una u otra vocación vendría a ser un remedio caritativo, que contribuiría al sosiego del ejercitante. Pero dicha situación es, por lo menos, inusitada...

(...) et de hoc dicimus non expedire, præsertim tempore exercitiorum, quando aliquis per seipsum cum Deo et secum tractat de eligendo statu vitæ suæ, antevertere, et quasi obtrudere ei consilium;

(...) ahora bien, durante los ejercicios, es decir, cuando alguien trata con Dios y consigo mismo sobre la elección del estado de vida, no conviene adelantarse y, por así decir, imponer un consejo a quien hace los ejercicios;

Una vez que ha mostrado con perspicacia su parecer sobre el particular, y que –a mi modo de ver– se ha distanciado del criterio expresado en *Ejercicios*, ahora equilibra la conclusión retomando los argumentos por los que sería inconveniente “adelantarse” e “imponer un consejo”.

(...) tum quia statim suboritur alteri suspicio, quod ea res humana sit, vel ex humano affectu procedat, et ita impeditur divina vocatio;

(...) en efecto, el ejercitante puede sospechar que todo es un asunto humano, o procedente de intereses humanos, obstaculizándose así la vocación divina.

(...) tum etiam quia licet contingat persuaderi, minus firma fit electio; nam subortis postea tentationibus, statim occurrit illam fuisse quamdam humanam persuasionem, unde periculum imminet, ne facta electio leviter mutetur; quando vero aliquis vel a Deo specialiter movetur et inclinatur, vel ejus gratia adjutus, proprio discursu ut ratione convincitur, firmiter adhaeret electioni factae, et majori fiducia a Deo sperat auxilium ad perseverandum in illa.

Además, aunque pueda darse el caso de que el ejercitante sea persuadido, la elección sería en este caso menos firme. Pues cuando, más tarde, se presentan las tentaciones, a uno se le ocurre que, en el fondo, todo fue debido a la persuasión humana, con el peligro de que se cambie ligeramente la elección hecha. En cambio, cuando alguien es movido e inclinado especialmente por Dios, o ayudado por su gracia, y es convencido por su propio discurso o razón, se adhiere de una manera más firme a la elección hecha, y espera con mayor confianza ayuda de Dios para perseverar en dicha elección.

A continuación expone los motivos que le parece que justifican la neutralidad

pedida por san Ignacio en la Anotación 15.^a, que son los siguientes:

- Que el ejercitante “puede sospechar” del director, entendiendo que en tal elección de estado no ha habido propiamente llamada de Dios sino manejos humanos. Adviértase que la preocupación es la percepción subjetiva que el ejercitante pueda tener sobre el proceso de elección (que el ejercitante “perciba” dicha intervención como una intromisión), y no la verdad objetiva de dicha intervención (que la intervención del director sea una intromisión en la acción de Dios).
- La elección puede ser “menos firme” cuando el ejercitante es persuadido, lo cual le haría más vulnerable a las tentaciones que vinieran en el futuro, “con el peligro de que se cambie *ligeramente* la elección hecha”. Al autor le parece que las tentaciones podrían hacer cambiar “ligeramente” la elección hecha, no que esta pueda peligrar gravemente.
- “Espera con mayor confianza ayuda de Dios para perseverar” quien ha sido “movido e inclinado *especialmente* por Dios”. En esta frase sostiene que es mejor haber sido movido “especialmente” por Dios, dando a entender que –aun en el caso de las verdaderas vocaciones– no obsta que haya habido otras personas que hayan influido en la decisión del sujeto.

De nuevo en las frases siguientes pretende justificar la injerencia del director de Ejercicios en el tiempo de elección:

Quando autem consilium postulat ipse, qui electurus est, quoniam anceps est et dubius, tunc non erit malum illud praestare, quia jam non recipitur ut omnino alienum, sed ut ab ipsomet postulante aliquo modo ortum; quia etiam facilius accipit illud medium, per quod a Deo ipso illuminatur.

Pero si el mismo que ha de hacer elección pide consejo, por encontrarse indeciso y dubitativo, entonces no será malo dárselo, pues ya no lo recibe como algo totalmente ajeno a él, sino como, en cierta manera, surgido de él mismo en la medida en que lo pide y así lo recibe más fácilmente como medio por el que Dios mismo le ilumina.

El autor emplea varios argumentos nuevos para defender esta intervención, que no pasan desapercibidos:

- El ejercitante, tras haber solicitado consejo, “no lo recibe como algo totalmente ajeno a él (...)”. Es un argumento resbaladizo porque –como ocurrió anteriormente– no pone su atención en la verdad objetiva, sino en la percepción subjetiva, pone el énfasis en cómo recibirá el consejo el ejercitante, y no en el hecho de que dicha moción provenga de alguien que no es Dios ni el propio ejercitante, sino una tercera persona.
- “(...) sino como, en cierta manera, surgido de él mismo”. De nuevo un argumento peligroso: ¿supone el autor que el director de Ejercicios suplante al ejercitante, hasta el punto de que el ejercitante lo considere una prolongación de sí mismo?, ¿no está cerca de la manipulación el director que se atribuya saber lo que Dios ha puesto en el corazón del ejercitante?
- “(...) medio por el que Dios mismo le ilumina”. En este argumento, a mi entender, el autor se sobrepasa. Si para el resto de comentaristas la intervención del director en el proceso electivo es pernicioso; y, si para Suárez en los primeros párrafos, no era positiva aunque hubiera alguna excepción que disculpara esta intromisión; en este momento, le atribuye a esta injerencia ni más ni menos que la cualidad de servir de canal a la voz de Dios. El ejercitante, entonces, puede recibir del director de Ejercicios cuanto este le dice como si el mismo Dios le hablara por este medio. Aunque Dios puede servirse de las criaturas para comunicarse; y, particularmente, los ministros ordenados tienen como misión la predicación en su nombre; parece excesivo que se atribuya al director de Ejercicios la inspiración divina cuando aconseja a un ejercitante el camino que ha de escoger en la vida, entre una u otra vocación.

Como hizo en párrafos anteriores, después de estas afirmaciones intrépidas, el autor retoma el criterio inicial para matizar lo anteriormente expuesto:

Solum observandum est, ne quis nimium facilem et promptum se exhibeat ad hujusmodi consilium praestandum, sed prius efficaciores rationes, et commoda vel incommoda utriusque partis proponat, easque alteri considerandas, et electionem faciendam committat. Quod si nihilominus alter instet, et magistri iudicium intelligere velit priusquam eligat, non est illi denegandum, regulariter loquendo; quia tunc et opus ipsum secundum se melius est, et ex illo maior utilitas non immerito sperari potest.

Solo debe procurarse que nadie se muestre excesivamente fácil y pronto a dar un consejo de este tipo; muestre, más bien, las razones más eficaces, los argumentos a favor y en contra de ambas partes, para ponerlos en consideración de quien debe hacer la elección. Si este, a pesar de todo, insistiera y quisiera conocer la opinión de maestro antes de elegir, en general, no se le debe negar la manifestación de dicha opinión, pues entonces la misma obra es mejor, considerada en sí misma, y de ella, no sin razón, puede esperarse una mayor utilidad.

En síntesis, el comentario que hace Suárez a la Anotación 15.^a de Ejercicios la explica y desarrolla de una forma singular: matiza hasta el extremo lo afirmado en dicha Anotación, y queda la impresión en el lector de que –aunque formalmente no desacredite el texto ignaciano– en la práctica da la vuelta a su sentido original para darle un nuevo significado que en buena medida parece el opuesto. Los argumentos ofrecidos a favor de una intervención del director son tales, que finalmente pudiera parecer que es tan positiva la inhibición del director en la elección de estado como su implicación directa mediante un consejo persuasivo.

c) Antoine Le Gaudier (1572–1622)⁷³³

Vida

El P. Antoine Le Gaudier fue un sacerdote jesuita francés, que vivió entre 1572 y 1622. Nacido en Château-Thierry, hizo sus primeros estudios en París, y comenzó allí el noviciado jesuita en septiembre de 1589, que tuvo que continuar en Verdún en 1592 después de haberlo interrumpido por motivos de salud. Su maestro

⁷³³ Cf. H. DE GENSAC, *Le Gaudier, Antoine*, en *DHCJ*, vol. III, 2303.

de novicios fue Olivier Mannaerts, que era provincial de Bélgica (1589–1594). Por él, por Coster y por otros que habían recibido los *Ejercicios* del propio san Ignacio y de Broet, pudo recibir directamente la primitiva tradición de la Compañía de Jesús.

Estudió filosofía y teología en Lovaina (1595–1599), donde tuvo como compañero al P. Cornelius a Lapide, y como maestros a Leonardus Lessius y Deckers. Ordenado sacerdote en septiembre de 1599, dio clase de griego en Mons (1599–1601) y Lieja (1601–1612), donde, además, enseñó Moral, dirigió la congregación mariana y fue rector (1608–1612). Admitido a la profesión solemne en 1610 sin haber hecho la tercera probación, fue también profesor de teología y director espiritual en Verdún (1612–1614), en la universidad de Pont-à-Mousson (1614–1617) y en el colegio de La Flèche (1617–1618).

Bajo el generalato de Aquaviva, entre 1618 y 1621, fue rector y maestro de novicios en París, e instructor de tercera probación, motivo por lo cual compuso su gran tratado *De natura et statibus perfectionis* que fue publicado póstumamente en París. Murió el 14 de abril de 1622, con apenas cincuenta años, de los cuales había consagrado treinta y tres a la Compañía.

Todos los documentos que hacen referencia a su persona ponderan su perspicacia y eficacia como padre espiritual, además de las virtudes de olvido de sí mismo, mortificación y paciencia en las dolorosas enfermedades⁷³⁴.

Sus libros más conocidos versan sobre la imitación de Cristo, la presencia de Dios y la meditación según el método de san Ignacio de Loyola. Su *Introductio ad solidam perfectionem* es una explicación de los Ejercicios de mes con instrucciones para los jesuitas en tercera probación.

En sus escritos deja sentir su erudición y sólida formación teológica. La lectura de sus textos puede resultar poco sabrosa por su intención de ser preciso en la sistematización, aunque lo compensa con citas de autores más afectivos, como san

⁷³⁴ Cf. H. DE GENSAC, *Le Gaudier (Antoine)*, en *DSp* 9, 529–539.

Bernardo y san Buenaventura. Aunque en la actualidad no es de los autores más citados, influyó en otros autores y personajes posteriores a juzgar por la amplia recepción de que gozaron sus obras y de la importancia que le conceden estudiosos como Iparraguirre, quien sintetiza en estas frases su contribución:

“Encuadra los ejercicios dentro de la espiritualidad general de modo que, como indica el título, trata de introducir al alma en la perfección por el camino de los Ejercicios. Esta orientación da a su obra un gran aliento y altura doctrinal. Es muy ignaciano. Desentraña con gran fuerza el significado íntimo de muchas partes del texto. Pero este análisis queda en la base. Sobre él construye el edificio de la perfección espiritual (...). El beato de la Colombière siguió este texto en el mes de ejercicios”⁷³⁵.

De él dice Fouqueray, el autor de la obra de cinco volúmenes *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression*:

“Est peut-être ce qui a été publié en ce genre de plus complet et de plus philosophique, très personnel et nullement livresque, et nous sont en fin de tant d'ingénieuses compilations parues jusque-là sur la même matière... Le P. Roothaan le regardait comme un des plus beaux monuments élevés à la gloire de Dieu par les enfants de la Compagnie”⁷³⁶.

En efecto, Le Gaudier fue muy estimado por el P. General Roothaan, quien pidió que se reeditaran sus obras, tarea que realizaron el jesuita ruso Jean Martinov (París - Le Mans, 1856-1858) y posteriormente Micheletti (Turín, 1903-1904) bajo el título *De perfectione vitæ spiritualis*, en tres volúmenes, y finalmente Bizeul tradujo esta reedición al francés en una edición de cuatro volúmenes (Bruselas, 1909).

En la época que le correspondió vivir, época de controversia sobre las formas de oración y sobre cuál es la meta de la vida cristiana, Le Gaudier (como Álvarez de Paz⁷³⁷, Rodríguez, Rossignoli y Suárez) entiende que el objetivo de la vida espiritual

⁷³⁵ I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones...*, 98-107.

⁷³⁶ H. FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, vol. V (Bureaux des Études), Paris 1922, 284.

⁷³⁷ Cf. E. FERNÁNDEZ, *Álvarez de Paz, Diego*, en *DHCJ*, vol. I, 94-95; R. ZAS FRIZ DE COL, *La tradición mística ignaciana (I): Autores españoles...*, 402-404; A. ASTRAIN, *A la memoria gran asceta Diego Alvarez de Paz S. J. en el tercer centenario de su muerte: Gregorianum I (1920)* 394-423.

es la perfección, y que esta –en conformidad con la doctrina de santo Tomás de Aquino– consiste en la caridad⁷³⁸. De él se ha subrayado también “haber sabido armonizar la práctica ascética con los dones de oración contemplativa”⁷³⁹.

No encontramos en su doctrina originalidades particulares, sino una presentación sistemática y hermosa de la vida mixta de contemplación y acción a la que los miembros de la Compañía son llamados, siguiendo el esquema de las tres vías (*commençants, progressants, parfait vit*). Puede parecer demasiado pragmático, incluso moralista, pero sus escritos no carecen de un tono afectivo:

“Ainsi s’achève cette grande retraite que nous avons essayé de présenter objectivement ; la concision à laquelle cela nous contraignait aura plus d’une fois accentué une fatigante impression de sécheresse. Il faut recourir au texte lui-même pour constater que plusieurs développements, étayés de citations scripturaires ou patristiques (s. Jean Chrysostome, s. Augustin, s. Grégoire, s. Bernard), ne manquent pas de tonalité affective. Cela n’empêche pas de reconnaître que tel n’est pas ordinairement le trait dominant chez Le Gaudier”⁷⁴⁰.

Anima a la imitación de Cristo, desde un amor de amistad, y concede una enorme importancia a la Eucaristía, a su comprensión teológica y a la devoción práctica (incluso le dedica una meditación como colofón a los Ejercicios de primera semana). Para Ruiz Jurado la importancia de Antoine le Gaudier (junto con otros autores como Nouet, Nepveu y Saint-Jure) estriba en que, gracias a ellos, el cristocentrismo “toma un énfasis teológico particular en la escuela espiritual francesa del siglo XVII”⁷⁴¹.

Se han buscado las fuentes e influencias que pudo recibir Le Gaudier, y probablemente se reduzcan a estas (además, naturalmente, de la espiritualidad propia de la Compañía y las obras de san Ignacio): san Bernardo, san Buenaventura, el Seudo-Dionisio, Louis de Blois, la doctrina de la conformidad con la voluntad divina de Benoît de Canfield, san Agustín, san Gregorio Magno, y en menor medida

⁷³⁸ Cf. J. DE GUIBERT, *o.c.*, 187.

⁷³⁹ H. DE GENSAC, *Le P. Antoine Le Gaudier S.I. 1572-1622. Étude bio-bibliographique*: AHSI 74 (1968) 359-360.

⁷⁴⁰ H. DE GENSAC, *La grande retraite du P. Antoine Le Gaudier*: RAM 39 (1963) 360.

⁷⁴¹ M. RUIZ JURADO, *Teología Espiritual*, en *DEI*, vol. II, 1687.

santa Teresa y san Francisco de Sales. No parece que influyera Bérulle en los jesuitas franceses y en su modo de escribir sobre Jesucristo, sino que más bien Le Gaudier infundió a otros este estilo con anterioridad a ese célebre autor. Así lo asegura Guibert, que cita explícitamente a Le Gaudier al afirmar que “la gran corriente de devoción hacia Cristo es en los jesuitas, y en particular en los jesuitas franceses, anterior a toda influencia posible de berulismo”⁷⁴².

Se deja notar su influencia posterior en varios autores: Jean Rigoleuc, quien elogia a Le Gaudier; Saint-Jure, quien conoció y valoró sus obras; La Colombière, que utilizó sus Ejercicios; Petitdidier, quien recomienda a Roothaan su reedición, también usó el libro de Le Gaudier desde el noviciado, y quiso “corregir, completar y poner al día a Le Gaudier”⁷⁴³, su autor favorito... Incluso se puede decir que también influyó Le Gaudier en Zacharias Ignatius Trinkelius⁷⁴⁴; en Antoine Vatieur⁷⁴⁵; en la escuela de Ligorio; en Balestrieri⁷⁴⁶, y en Rosmini. De Jacques Bordier se afirma también que fue influido por Le Gaudier:

“Para ir más sobre seguro, se inspira en Le Gaudier, a quien sigue en las líneas fundamentales, ya que «l'exposition et la deduction [del Padre Le Gaudier] en est claire et facile, les sentiments en sont touchants et tendres»”⁷⁴⁷.

Pero parece que la influencia más notable de Le Gaudier se deja notar en el célebre Louis Lallemant:

“Lallemant semble aussi être tributaire d'un jésuite français, le P. Antoine Le Gaudier. Son ouvrage, la *Perfection de la vie spirituelle*, ne fut publié qu'en 1643, vingt ans après sa mort. Le P. Lallemant le connut en manuscrit; il le cite et s'en inspire souvent”⁷⁴⁸.

El célebre autor francés cita los *Ejercicios* de Le Gaudier en *Doctrina* II, c. 6 a. 1, lo cual quiere decir que estos escritos ya eran conocidos entonces. Pero, además,

⁷⁴² J. DE GUIBERT, *o.c.*, 262.

⁷⁴³ I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones...*, 188.

⁷⁴⁴ Cf. *IBID.*, 242.

⁷⁴⁵ Cf. *IBID.*, 245.

⁷⁴⁶ Cf. L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 300.

⁷⁴⁷ I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones...*, 34.

⁷⁴⁸ L. DELAUNAY, *Essai de théologie mystique comparée : le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*: Revue d'histoire de l'Église de France 67 (1929) 218-222.

Lallemant se hizo cargo de los jesuitas de Tercera Probación de 1628 a 1631, apenas unos años después de que falleciera Le Gaudier, y esto explica el contacto directo del autor con los usos y textos que había dejado su antecesor.

Queda patente la importancia de Antoine Le Gaudier en la historia de la espiritualidad ignaciana. Así lo entendieron los historiadores antiguos, por ejemplo Créteineau-Joly⁷⁴⁹, quien dos siglos después de su muerte reconocía la popularidad que tuvo Le Gaudier, como Ignace Diertins, la Palma, Jean de Suffren, Gaspard Druzbecki, Tobie Lohner, Joseph Petitdidier, Louis Bellecius, Claude Judde, Julien Hayncuve y Gabriel Martel.

Más recientemente, en 1922, Fouqueray alababa a Le Gaudier, veía muy necesaria la traducción de sus obras del latín al francés, y decía que su figura seguía resultando de actualidad:

“Le P. Antoine Le Gaudier, l'un des maîtres de l'ascétisme, était instructeur du troisième an, à Paris (...) C'est un des plus beaux monuments de la littérature ascétique, encore très apprécié de nos jours”⁷⁵⁰.

Podemos, por tanto, considerar a Antoine Le Gaudier un autor de suma importancia para la espiritualidad ignaciana de habla francesa:

“(...) théologien ascétique français et l'un des maîtres de la vie spirituelle. (...) il donna partout l'exemple d'une éminente sainteté et d'une prudence merveilleusement éclairée dans les voies de la spiritualité, en dehors de toute tendance proprement mystique. Les ouvrages qu'il a publiés sont de véritables traités de théologie ascétique, d'une lecture souvent ardue en raison même de leur profondeur et de leur rigueur démonstrative, mais d'une valeur doctrinale de tout premier ordre”⁷⁵¹.

Para Iparraguirre, como hemos comentado con anterioridad, Le Gaudier es además uno de los comentaristas de *Ejercicios* más valiosos. En una obra que dedicó

⁷⁴⁹ Cf. J. CRETINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus composée sur les documents inédits et authentiques*, vol. IV, Bruxelles 1845, 294.

⁷⁵⁰ H. FOUQUERAY, *o.c.*, vol. III, 560.

⁷⁵¹ P. BERNARD, *Le Gaudier, Antoine*, en A. VACANT; E. MANGENOT (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IX, Paris 1931-1950, 159-160.

precisamente a enumerar y catalogar los Comentarios más célebres que se han escrito sobre el libro ignaciano, lo caracteriza de este modo:

“La finalidad no es especulativa, sino «práctica» (...) Por ello la doctrina que da tiene una orientación práctica y afectiva. Las explicaciones del texto son muy precisas y claras. Explica con gran exactitud el alcance de cada meditación o punto, la táctica general del libro, la razón de las diversas prácticas que va mandando san Ignacio. Tiene una gran estima por el método en cuanto método. Insiste en las operaciones espirituales en que se basa, examen, oración, consideraciones. (...) Predomina dentro de cierto equilibrio el aspecto intelectual. Presenta en forma de meditación incluso las contemplaciones de la vida de Jesucristo y recomienda que se saquen conclusiones prácticas de los principios que se encierran en los pasos de la vida de Jesucristo. Pone una serie de afectos determinados para los coloquios. Los afectos los considera más bien como conclusiones de las verdades. Precede a la exposición de los puntos una breve indicación del fin y sentido de la meditación. La explanación de las meditaciones es muy inferior en valor a esta explicación general. Como dirige los ejercicios a los jesuitas de tercera probación, los va aplicando a la vida religiosa. Habla, por ejemplo, mucho más que del pecado mortal, de las raíces de las imperfecciones. En la segunda semana pone varias meditaciones sobre las virtudes del jesuita”⁷⁵².

Autores antiguos, y más actuales como Pinard⁷⁵³, siguen extractando textos de Le Gaudier por considerarlo valioso, a la altura de Lallemand, Surin, y otros exponentes de la espiritualidad de la Compañía de Jesús en Francia: “(...) le P. Pinard a fait la part du lion aux grands spirituels français, célèbres ou moins connus, comme Le Gaudier, Lallemand, Saint-Jure, Surin, Bourdaloue, etc.”⁷⁵⁴.

Aunque hay muy pocos trabajos publicados sobre este autor en la actualidad⁷⁵⁵, en las últimas décadas se le ha continuado citando: Luis González e Iparraguirre, por ejemplo, lo nombran 41 veces en su obra *Ejercicios Espirituales. Comentario pastoral*⁷⁵⁶; y Rossano Zas Friz incluye a Le Gaudier y su obra *De natura*

⁷⁵² I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios...*, 137–138.

⁷⁵³ Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *La spiritualité ignatienne. Textes choisis et présentés* (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré), Paris 1949.

⁷⁵⁴ R. ROBERT, *La spiritualité ignatienne. Textes choisis et présentés par H. Pinard de La Boullaye*: Bulletin Hispanique 4 (1949) 448.

⁷⁵⁵ Cf. L. POLGAR, *o.c.*, vol. III, 399.

⁷⁵⁶ Cf. L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 8. 130. 142. 144. 164. 187. 194. 206. 218. 221. 233. 235. 237. 253. 255. 256. 257. 263. 265. 273. 278. 289. 300. 301. 304. 310. 320. 324. 326. 327. 329. 331. 332. 333. 334. 335. 337. 338. 340. 341. 344.

et statibus perfectionis (1643) en la constelación de “una generación de escritos de primera calidad”⁷⁵⁷.

El deseo de sistematización de la espiritualidad ignaciana que tiene su obra póstuma es análogo al intento de varios autores de su siglo, y sin haberlo pretendido comparten esta intención los cuatro comentadores que venimos estudiando:

“(…) Los jesuitas se encuentran, al fin del generalato de Aquaviva, no ya tan solo con un buen haz de principios fuertes, profundos, luminosos, de métodos prácticos y sólidos, como desde el principio les suministraban los *Ejercicios*, las *Constituciones*, las enseñanzas de Ignacio y de sus compañeros, sino con todo un *cuervo de doctrina espiritual*, en que los principios, los métodos, la orientación vienen a fundirse orgánicamente con la tradición de los maestros de la Edad Media, para constituir en la Compañía una teología de la vida interior, a la vez tradicional y adaptada a su vocación particular. La Puente, Rodríguez, Álvarez de Paz, Le Gaudier, Suárez, no dejarán ya de ser leídos y estudiados, y su doctrina común formará en adelante por bajo de los *Ejercicios* en que se inspira, el *fondo general* en que se inspirarán a su vez con las variantes personales, no menos útiles que inevitables, directores y escritores jesuitas”⁷⁵⁸.

Obras

- *De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore* (Pont-à-Mousson, 1619): pequeño tratado del amor de Jesucristo donde son explicadas las causas, práctica y frutos de este amor.
- *De vera Christi Jesu Dei et hominis imitatione* (Paris, 1621).
- *De Dei præsentia* (Paris, 1620).
- *Praxis meditandi a B.P. Ignatio Societatis Iesu fundatore traditæ explicatio* (Paris, 1620).

⁷⁵⁷ R. ZAS FRIZ DE COL, *Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica: Ignaziana* 9 (2010) 28; ID., *Mística ignaciana*, en *DEI*, vol. II, 1261. Es una lástima que otro excelente artículo de este autor sobre mística ignaciana tome como punto de partida cronológico a Louis Lallemant y no cite a los autores anteriores a él, Cf. ID., *La tradición mística ignaciana (II): Autores franceses...*, 325-342.

⁷⁵⁸ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 189-190.

- *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad Santi P.N. Exercitia spiritualia integro mense obeunda* (Paris, 1643).
- *De natura et statibus perfectionis – Opus posthumum* (Paris, 1643).

Comprensión de la Anotación 15.^a

El comentario de Le Gaudier sobre los Ejercicios Espirituales de san Ignacio lleva por título *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S.P.N. Ignatii Exercitia integro mense obeunda* y fue escrito en el año 1621, aunque no fue publicado hasta 1642 en París, veinticuatro años después⁷⁵⁹. Fue un anónimo quien hizo aparecer esta obra, y su autor no llegó a verla impresa porque falleció en 1622. El libro se convertiría en la síntesis de su doctrina sobre los *Ejercicios*, a la que naturalmente faltó la corrección final del autor. Es el comentario a los *Ejercicios* que él ofrecía a los jesuitas en tercera probación con instrucciones sobre el modo de aprovechar esta última etapa formativa, y se reimprimió posteriormente en Múnich en 1656, en Lyon en 1664 y 1685, y en Aviñón en 1829.

Para González e Iparraguirre esta obra tiene “singular mérito”⁷⁶⁰. Para Guibert constituye “el más completo, el más fuertemente pensado y sólidamente armado, el más preciso y teológico entre los tratados generales de vida espiritual publicados entonces por los jesuitas (...), una de las más ricas minas de la espiritualidad ignaciana”⁷⁶¹.

No se ha publicado habitualmente con el título con que lo hemos presentado, sino que se ha incluido junto a otras obras del mismo autor, y se ha presentado de uno de estos modos:

- o bien yuxtapuesta a otras obras de Le Gaudier, independiente a ellas pero editada en el mismo volumen;

⁷⁵⁹ H. DE GENSAC, *Le P. Antoine...*, 359–360.

⁷⁶⁰ L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, XXXII–XXIII.

⁷⁶¹ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 188–189.

- o bien como la VI Parte de la obra *De natura et statibus perfectionis*, que engloba la totalidad de las obras del autor.

La obra *De natura et statibus perfectionis*, en el interior de la cual se ha introducido el Comentario al que hacemos referencia, fue reeditada dos siglos después por Martinov en 1856–1858, y desarrolla las siguientes partes:

- I. Naturaleza y causas de la perfección: perfección en la caridad, qué caridad, otras virtudes; caridad que recibimos de Dios, por la redención de Cristo, y en la que es precisa nuestra colaboración.
- II. Tres grados o estados de perfección.
- III. Práctica de la perfección:
 1. Idea de la perfección, deseo de perfección, modo de alcanzarla, examen particular.
 2. Conocimiento de Dios y de sí mismo, conformidad con la voluntad divina.
- IV. La perfección de las virtudes: virtudes teologales y morales.
- V. Ejercicios para adquirir la perfección:
 1. La predicación.
 2. La dirección.
 3. La meditación y la oración.
 4. El examen general.
 5. El examen particular.
 6. La elección.
 7. La cuenta de conciencia.
 8. La presencia de Dios.
 9. La confesión sacramental.
 10. La Santa Eucaristía.
 11. El Oficio divino.
 12. La renovación de los votos.
 13. La mortificación.
 14. La perfección de nuestros actos.
 15. Las relaciones exteriores.
 16. La manera de actuar con los inferiores y especialmente con los alumnos.
- VI. Mes de Ejercicios (*Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S.P.N. Ignatii Exercitia integro mense obeunda*). Apéndices: el Santísimo Amor de Jesús, Dios y hombre. La verdadera imitación de Jesús, Dios y hombre.

Se comprende que no haya sido muy estudiado el Comentario a los *Ejercicios* de Le Gaudier, salvo por los especialistas en el libro de los *Ejercicios*, debido a los factores que he apuntado (no se ha editado la obra separadamente sino que queda “escondida” en la Parte VI de la edición de sus obras completas, y no fue publicada

en vida de su autor, sino con posterioridad a su muerte). Además, no se dispone de traducciones de esta obra a lenguas más modernas salvo una traducción al francés del año 1909⁷⁶².

Pero, aunque no sea del todo sencillo encontrar ejemplares de esta obra, y aunque su autor no haya adquirido la difusión de otros escritores, es uno de los autores espirituales más relevantes de la Compañía de Jesús en Francia en el siglo XVII.

Las notas características más sobresalientes del Comentario a los *Ejercicios* de Le Gaudier son, a mi juicio, las siguientes:

a. Difunde la más primitiva tradición sobre el modo de comprender y de ofrecer los *Ejercicios*. Así lo sostiene, por ejemplo, Gensac quien –en un artículo relevante sobre la obra que estudiamos– dice que no solo intenta, sino también consigue, ser muy fiel al libro de san Ignacio: “Mais il faut surtout, positivement, souligner sa profonde volonté de fidélité ignatienne, proclamée et, croyons-nous, réalisée”⁷⁶³.

Lo mismo sostiene Fouqueray: “Binet, Le Gaudier, Saint-Jure et tous leurs émules de la même époque, étant disciples de saint Ignace, sont animés de son esprit et imbus de ses principes”⁷⁶⁴.

La conexión de Le Gaudier con la fuente ignaciana primitiva le viene, primordialmente, de su relación con Mannaerts y Coster, a quienes tuvo por maestros en la vida interior. Esto le permite una comprensión y asimilación del uso y método de los *Ejercicios* tal como estos se comprendieron en la primera etapa de la historia de la Compañía:

⁷⁶² Cf. A. LE GAUDIER, *De la perfection de la vie spirituelle* (Albert Dewit), Bruxelles 1909.

⁷⁶³ H. DE GENSAC, *La grande retraite...*, 360.

⁷⁶⁴ H. FOUQUERAY, *o.c.*, vol. V, 285.

“Ainsi Le Gaudier, tant par ses lectures que par son expérience et ses contacts personnels, non seulement a pu assimiler la spiritualité des *Ejercices*, mais encore s’est rendu familier leur usage, leurs méthodes, leur dialectique”⁷⁶⁵.

b. Le Gaudier no se propone en esta obra una reflexión teórica sobre los *Ejercicios* ni sobre la espiritualidad ignaciana. En efecto, el documento de Le Gaudier no es homologable a los que comentamos de Gagliardi, Suárez y La Palma. Mientras que los otros tres autores escriben una obra sobre “teoría de los *Ejercicios Espirituales*”, es decir, sobre cómo les parece que debe entenderse el texto de san Ignacio, cómo debe aplicarse, qué riesgos hay que advertir, qué frutos hay que buscar, etc.; por el contrario, de Le Gaudier solo nos ha llegado su “práctica de *Ejercicios Espirituales*”, es decir, la tanda que él impartía a los jesuitas de tercera probación.

Es importante subrayar esta diferencia para caer en la cuenta de que lo más valioso que ofrece no son reflexiones académicas, sino cómo aplica su comprensión de los *Ejercicios*, cómo imparte la tanda, cómo la pone en práctica. Esto tiene, por un lado, la ventaja de que sus reflexiones no son genéricas o abstractas. Pero tiene, a la vez, el inconveniente de que no encontraremos en sus escritos un minucioso y sabroso comentario a la Anotación 15.^a como el del P. La Palma, ni consejos prácticos dirigidos al director de Ejercicios como los del P. Suárez... En el comentario de Le Gaudier lo que hace el autor es aplicar en concreto la Anotación 15.^a al llegar el momento de la elección, y constituirse él en director de la tanda que procura ayudar a los ejercitantes:

“Le P. Le Gaudier n’était pas seulement un théoricien de la spiritualité. Il connaissait par la pratique, il avait vécu la doctrine qu’il enseignait. C’était un religieux d’une vertu éminente, connaissant par sa propre expérience et par la fréquentation des âmes d’élite les secrets de la vie parfaite”⁷⁶⁶.

El carácter práctico de su comentario queda patente. Esto no significa solo que Le Gaudier no profundiza en reflexiones teóricas complejas, sino que además anima a los ejercitantes a que tampoco lo hagan ellos. Se trata, por consiguiente, de

⁷⁶⁵ H. GENSAC, *La grande retraite...*, 178.

⁷⁶⁶ H. FOUQUERAY, *o.c.*, 284.

un “comentario práctico que busca fruto práctico”, y esta es una característica común a otras obras de Le Gaudier. Sirva de botón de muestra lo que aconseja en el capítulo XXII⁷⁶⁷ como indicación para los que terminan sus momentos oracionales en Ejercicios:

Ordo dierum in toto mense.

El orden de los días en todo el mes.

Post meditationem sequetur examen meditationis, & annotatio fructus ex ea precepti considerando præcipue quomodo ad quotidianarum actionum praxim accommodari possit.

Tras la meditación sígase el examen de la meditación y anotar el fruto percibido de ella, especialmente teniendo en cuenta la forma en que se puede aplicar a las acciones de la práctica cotidiana.

c. Originalidad de su modo de proponer las meditaciones de *Ejercicios*. Luis González e Ignacio Iparraguirre publicaron el año 1965 un original volumen titulado *Ejercicios Espirituales. Comentario pastoral*. En esta obra, además de ofrecer consejos sobre el modo en el que pueden ser impartidos los *Ejercicios Espirituales*, hicieron un esfuerzo –a mi juicio, colosal– que consistió en comparar cómo se han comprendido todas y cada una de las meditaciones de los *Ejercicios* de san Ignacio por parte de los más notables comentadores, sobre todo de los primeros siglos.

Los autores de este libro conceden a Le Gaudier un lugar relevante, y señalan algunas notas características de su modo propio de dar los Ejercicios. Sirviéndose para ello de citas textuales del autor traducidas al castellano, ponen de relieve lo que hace de él –simultáneamente– un autor espiritual “tradicional y original”:

- La orientación afectiva que ofrece del Principio y fundamento de *Ejercicios*: “Algunos, como Le Gaudier, expresamente ordenan que primero se considere despacio el fundamento. Se trata solo de lo que tienen que hacer después que han captado bien la fuerza de las verdades. Escribe Le Gaudier: «Después que has comprendido bien este principio y

⁷⁶⁷ A. LE GAUDIER, *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S.P.N. Ignatii Exercitia Spiritualia integro mense obeunda*, Lyon 1664, 41.

lo has percibido con viva fe, aplícate a él y, a la vez, suave y fuertemente excitarás diversos afectos». Y va señalando los más propios: «admiración, acción de gracias, amor, confusión, dolor, temor, horror»⁷⁶⁸.

- La insistencia en la misericordia: “Le Gaudier considera, además de la justicia divina, la bondad y la misericordia. Incita a que se admire la bondad de Dios, se le dé gracias, se exciten afectos, no solo de temor, sino también de amor”⁷⁶⁹.
- Sobre los pecados propios, Le Gaudier aporta tres perspectivas diferentes y particulares: “descubrir nuestras imperfecciones, detestarlas y buscar los remedios aptos para extirparlas; penetrar dentro del alma y escudriñar atentamente el rostro interno; reconocernos delante de Dios como somos”⁷⁷⁰.
- Interesante recomendación sobre cómo hacer la oración de repetición: “Se han de evitar largos discursos, se ha de recorrer brevemente lo meditado antes y se ha de detener solo con la voluntad, confirmando los afectos tenidos antes. Se han de proponer brevemente los puntos en que se ha sentido aridez”⁷⁷¹.
- Consideración práctica de la muerte: Se fija en lo que debe hacer el alma para prepararse a bien morir. Insiste en la conveniencia de vivir bien para morir bien: “Varios autores, siguiendo a Le Gaudier, traen, en vez de una repetición, una preparación a la muerte y el juicio”⁷⁷².
- Le Gaudier incluye una meditación sobre la Eucaristía al final de la 1.^a semana, hecho absolutamente inédito⁷⁷³.
- Es notable también la profundidad y belleza con las que presenta la Llamada del rey de *Ejercicios*: “El reino de Dios quedó perturbado y, en cierto sentido, disminuido por la rebelión de los ángeles, de Adán y de los demás hombres. Para rehacer este reino, Dios se ha hecho hombre. Va reduciendo al hombre al fin de la creación, no solo con el mérito de sus obras, sino también con su ejemplo. Le va enseñando con su naturaleza

⁷⁶⁸ L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 142.

⁷⁶⁹ IBID., 164.

⁷⁷⁰ IBID., 206.

⁷⁷¹ IBID., 218.

⁷⁷² IBID., 235.

⁷⁷³ Cf. IBID., 237.

humana la manera de volver al amor y obediencia y de servir espontánea y libremente a Dios”⁷⁷⁴. “El mismo rey eterno, hecho hombre, restableció completamente su reino de un modo nuevo, es decir, no con la potencia de la divinidad, sino con la sujeción y humildad, y llama a todos los hombres a que, según su grado, cooperen en obra tan grande y gloriosa”⁷⁷⁵.

- Cambia los tres binarios de hombres por un examen sobre las afecciones o dificultades reales que impiden en nosotros la puridad y perfección del deseo de la perfección⁷⁷⁶.
- Identifica las tres maneras de humildad con tres grados de perfección⁷⁷⁷.
- Alerta de una comprensión equivocada de la Gloria de Dios: “(...) se fija más bien en los peligros que pueden darse «bajo pretexto de buscar la gloria de Dios». Se buscan muchas veces honores y puestos, creyendo que con ellos se va a dar más gloria de Dios, y de hecho «se engaña el alma que se va inclinando más de lo debido a lo agradable para la naturaleza»”⁷⁷⁸.
- Finalidad de la tercera semana: mientras que para algunos comentaristas la tercera semana persigue la confirmación de la elección, para otros lo que se busca es la compenetración con Cristo, y para Le Gaudier es una recapitulación de los Ejercicios anteriores, como para Diertins⁷⁷⁹.
- Añade otra meditación sobre la santidad de los fieles después de la misión del Espíritu Santo⁷⁸⁰, y otras meditaciones originales sobre la devoción a la Virgen y sobre la devoción a los santos⁷⁸¹.
- Concibe la Contemplación para alcanzar amor como compendio y síntesis de los *Ejercicios*: “Esta idea predomina en los antiguos comentadores. Le Gaudier, por ejemplo (...)”⁷⁸².
- No habla de los modos de orar de san Ignacio: “Los Directorios hablan mucho de ellos. Sin embargo, poco a poco cayeron en desuso. No hemos visto ningún expositor antiguo que los presente como materia de

⁷⁷⁴ IBID., 253.

⁷⁷⁵ IBID., 178.

⁷⁷⁶ Cf. IBID., 289.

⁷⁷⁷ Cf. IBID., 300.

⁷⁷⁸ IBID., 301.

⁷⁷⁹ Cf. IBID., 320.

⁷⁸⁰ Cf. IBID., 332.

⁷⁸¹ Cf. IBID., 333.

⁷⁸² IBID., 334.

meditación. Ni siquiera los que exponen el mes íntegro de ejercicios, como Le Gaudier”⁷⁸³.

d. Le Gaudier encaja los Ejercicios en el esquema de las “tres vías” (purgativa, iluminativa y unitiva), como los comentarios de los otros autores que son objeto de nuestro estudio. Parece que Gagliardi pudo ser modelo para otros comentaristas en este sentido:

“Le rapprochement entre le schéma des quatre semaines et celui des trois voies est traditionnel (...) Un des plus systématiques à cet égard fut le P. A. Gagliardi (...) Le *Directoire* de 1599 consacre tout un chapitre à une *Brevis explicatio nonnullorum, quæ in Directorio de tribus viis attinguntur*”⁷⁸⁴.

e. Reduce a tres las cinco meditaciones diarias previstas por san Ignacio⁷⁸⁵. Está previsto, y no es infrecuente, que las cinco meditaciones diarias sean cuatro, pero sustituir la meditación de la tarde por la “consideración de las reglas” no es común⁷⁸⁶.

f. Presenta la “vida mixta” como lo específico de la vocación del jesuita, para lo cual el modelo acabado es Jesucristo. Expresiones como “contemplativos en la acción” han servido para explicar esta vida de unión con Dios a la que están llamados los hijos de la Compañía, aun en medio de una intensa actividad apostólica, pero parece que la expresión “vida mixta” no es muy común, y que la utilizan solo algunos autores como san Pedro Fabro, Polanco, Cordeses o Suárez. En el caso de Le Gaudier, que se apoya en santo Tomás de Aquino para justificar el empleo de esta expresión, entiende Gensac que la toma sin duda de Mannaerts y de Álvarez de Paz⁷⁸⁷.

g. La elección y la cuestión vocacional. Es natural que en la obra que comentamos el interés primordial de Le Gaudier no sea la cuestión del discernimiento vocacional y la intervención o no intervención del director de

⁷⁸³ IBID., 344.

⁷⁸⁴ H. GENSAC, *La grande retraite...*, 190.

⁷⁸⁵ Cf. A. LE GAUDIER, *Introductio...*, 41.

⁷⁸⁶ Cf. H. GENSAC, *La grande retraite...*, 188.

⁷⁸⁷ Cf. IBID., 191.

Ejercicios que aborda la Anotación 15.^a. En efecto, dado que la tanda iba dirigida a jesuitas en tercera probación, presupone que la elección de estado ha sido realizada previamente por los ejercitantes, y que lo deseable es que esos días de Ejercicios puedan hacer reforma de vida y fortalecer su vocación sin ponerla bajo tela de juicio:

“Comme il ne s’agissait pas de remettre en question leur état de vie, c’est à la réforme personnelle qu’ils seraient appelés (...) Ils devraient donc acquérir une connaissance graduelle des niveaux successifs de la volonté divine, comportant une série de conversions connexes”⁷⁸⁸.

Pero eso no quiere decir que la elección de estado no esté prevista en la distribución que hace Le Gaudier de las meditaciones. Según esta distribución, el segundo día del mes de Ejercicios está previsto comentar las veinte Anotaciones como parte de las “Lectures dans les Exercices et le Directoire”, al cual dedica un tiempo todos los días⁷⁸⁹. También está previsto comentar las Reglas “De electione” el día 12.^o, “Aliquid de electione” el día 13.^o, y “Lectio de electione continuatur” el día 14.^o. La elección de estado, por consiguiente, no se da por supuesta ni siquiera a los que están en tercera probación para Le Gaudier. Seguimos en esto un cuadro esquemático de la distribución diaria que resulta muy clarificador en el artículo citado de Gensac⁷⁹⁰.

Incluso podemos afirmar que la elección tiene para Le Gaudier una gran importancia. Así lo sostienen Luis González e Iparraguirre:

“Coincide con los otros comentadores en dar mucha importancia a la elección: la mayoría de los autores, en sus exposiciones, prescinden de la elección. Se dirigen a personas que ya han elegido estado. A lo más dan un resumen del texto ignaciano sobre la elección. Solamente los poquísimos comentadores que existen: Ceccotti, Diertins, Ferrusola, Gagliardi, La Palma, Le Gaudier, Lohner, Moncada, Suárez, Trinkelius dan una explicación más detallada de estos documentos”⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ H. GENSAC, *La grande retraite...*, 192.

⁷⁸⁹ A. LE GAUDIER, *Introductio...*, 44.

⁷⁹⁰ Cf. H. GENSAC, *La grande retraite...*, 182-187.

⁷⁹¹ L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 310.

También presta atención al rol que el que da los Ejercicios habrá de ejercer en el acompañamiento de los ejercitantes en este momento capital: para el autor, la condición de jesuitas en tercera probación no hace menos importante la necesaria orientación espiritual que es precisa por parte de quien da los Ejercicios.

“Il faut aussi noter que Le Gaudier assigne un rôle notable à la direction spirituelle parmi le moyens mis en œuvre durant la retraite”⁷⁹².

Le Gaudier prepara la elección de estado como está prevista en *Ejercicios*: le han precedido los ejercicios de primera semana (Principio y Fundamento, meditación de los pecados, llamada del Rey). Y, en torno al quinto día de la segunda semana, precedido por la meditación de Dos banderas, introduce al ejercitante en la elección:

“Selon les Exercices (n° 163), le travail de l'élection s'ébauche après les méditations des deux étendards et des trois classes, au cinquième jour de la seconde semaine : mais c'est le douzième jour que l'on entreprend à proprement parler cette élection précédée de la considération sur les trois modes d'humilité. S. Ignace estime sans doute que la vie spirituelle du retraitant parvient alors à un point de maturité qui le sensibilise à l'appel de Dieu, de quelque façon qu'il lui soit adressé”⁷⁹³.

Llegados a este momento, sorprende con una modificación del orden previsto en el libro de los *Ejercicios*: antepone las tres maneras de humildad a las tres clases de hombres⁷⁹⁴. Gensac explica este hecho atribuyéndolo a que el autor entiende que en las maneras de humildad se escoge el “fin” y en las clases de hombres los “medios” adaptados a tal fin. Y esto responde, dice Gensac, a la tendencia de Le Gaudier a sistematizar los procesos de *Ejercicios* de una forma un poco rígida y geométrica:

“Notre auteur ne procède pas autrement, mais on remarque chez lui une translation et une interversion au premier abord assez curieuses: les trois modes d'humilité précèdent les trois classes rejetées ici (63). Pour expliquer ce fait, il faut recourir encore une fois au couple «fin» et «moyens». L'élection va se dérouler en deux stades : choix du «degré de perfection» étroitement lié

⁷⁹² H. GENSAC, *La grande retraite...*, 193.

⁷⁹³ IBID., 347.

⁷⁹⁴ Cf. A. LE GAUDIER, *Introductio...*, 252.

à la méditation des trois modes d'humilité; choix des «moyens de perfection», en connexion avec celle des trois classes. Il n'est pas niable que l'on voie affleurer ici la tendance de Le Gaudier à une systématisation souvent rigide et géométrique. Il y a en effet quelque artifice à inviter les retraitants à «choisir» le degré de perfection, alors qu'ils sont déjà personnellement engagés par des vœux publics et ont promis d'entrer définitivement dans la Compagnie si elle les admettait. On peut dire toutefois que ce choix n'est ici qu'une reprise de conscience spiritualisée, intériorisée, et accompagnée s'il en est besoin d'un redressement radical, de la décision première suscitée par l'appel du Seigneur. Quant aux résolutions portant sur les «moyens de perfection», elles s'identifient à la réforme de vie⁷⁹⁵.

Le Gaudier muestra una cierta reticencia al primer y segundo tiempos de elección (que han de ser confirmados, sostiene, por el tercer tiempo de elección) dando así prioridad a la elección que se toma prudentemente a la luz de la razón⁷⁹⁶.

No encontramos en el texto de Le Gaudier alusiones más explícitas a las Anotaciones de *Ejercicios*. Consta, por lo explicado anteriormente, que el autor comentaba dichas Anotaciones a los ejercitantes, pero en el texto que dejó escrito apenas hay alusión directa a tres Anotaciones: la primera⁷⁹⁷, la cuarta⁷⁹⁸ y la décima⁷⁹⁹.

La pregunta clave que nos hacemos es cómo concibe Le Gaudier en la práctica (dado que no comenta la literalidad del texto) la intervención del director de Ejercicios llegados al momento de la elección. Rastreamos, con este motivo, el texto de la obra buscando pasajes en los que –de forma directa o indirecta– encontremos el criterio del autor en referencia a esta cuestión. Estos son los dos lugares que tienen más interés:

- En los Ejercicios de primera semana, el Capítulo VIII: “De regula electionis”⁸⁰⁰, donde no encontramos respuesta a nuestra pregunta,

⁷⁹⁵ Cf. H. GENSAC, *La grande retraite...*, 347-348.

⁷⁹⁶ IBID., 349; Cf. A. LE GAUDIER, *Introductio...*, 250-251.

⁷⁹⁷ Cf. A. LE GAUDIER, *Introductio...*, 74. 354.

⁷⁹⁸ Cf. IBID., 355.

⁷⁹⁹ Cf. IBID.

⁸⁰⁰ IBID., 20.

porque se limita exclusivamente a animar al uso de las reglas de san Ignacio como ayuda para la elección de estado.

- Y, en los Ejercicios de segunda semana, el Capítulo XXVIII – Meditatio 7: “De electione & præmonitio de ea”⁸⁰¹, donde sí encontramos lo que vamos buscando. Dado su interés, ofrezco la versión original latina⁸⁰², la versión en francés⁸⁰³ y una traducción propia en español (el subrayado es nuestro).

Secundum punctum. Erit attendere quem sibi finem creatoris & vocationis meæ ad hunc statum divina voluntas proposuerit, & mihi ego proponere debeam, ut Electionis huius regulam, nimirum meam & proximi salutem et perfectionem ad maiorem Dei gloriam: itaque me *in æquilibrio collocabo*, omnino statuam eum perfectionis gradum eligere, qui me ad illum finem magis promovebit.

“Deuxième point. – Je me demanderai ce que la volonté divine désire pour moi dans mon état par rapport à la fin de ma création et de ma vocation, afin que j’en fasse la règle de cette élection; à savoir, mon salut et ma perfection, le salut et la perfection du prochain pour la plus grande gloire de Dieu. Je me mettrai donc *dans un parfait équilibre* afin de choisir le degré de perfection qui convient le mieux à cette fin”.

Segundo punto. Me preguntaré lo que la voluntad divina desea para mí en mi estado, respecto a la meta de mi creación y de mi vocación, de manera que haga de ello la norma de esta elección; es decir, mi salvación y mi perfección, la salvación y la perfección del prójimo para la mayor gloria de Dios.

(Del latín): Me situaré, por tanto, *en un equilibrio tal* que me resolveré enteramente a elegir aquel grado de perfección que más me conduzca a dicho fin.

(Del francés): Me situaré, por tanto, *en un perfecto equilibrio* con el fin de elegir el grado de perfección que conviene más a este fin.

Este pasaje es sugestivo: aunque el autor no está hablando al director de Ejercicios sino al ejercitante, parece trasladar al ejercitante la actitud que san Ignacio solicita al director de Ejercicios en la Anotación 15.^a: “(...) el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso (...)”⁸⁰⁴.

⁸⁰¹ IBID., 249.

⁸⁰² IBID., 252.

⁸⁰³ A. LE GAUDIER, *De la Perfection...*, vol. IV, 229.

⁸⁰⁴ *Ej.* 15.

La traducción francesa no es exactamente la misma que el original latino (por eso me parecía que merecía la pena ofrecerlo en ambas lenguas), pero la idea de fondo es la misma: que el ejercitante acepte ser conducido por la voluntad divina, sin permitir que sus gustos o afectos desordenados terminen haciéndole escoger equivocadamente un camino diferente al deseado por Dios para él. Entrar en elección con plena indiferencia es actitud primordial para realizar esta con fruto. En esto también sigue a san Ignacio, para quien –cuando no se da esta actitud en el ejercitante o cuando no se espera gran fruto– es aconsejable “no proceder adelante en materias de elección, ni en otros algunos ejercicios, que están fuera de la primera semana”⁸⁰⁵.

Adviértase que anima al ejercitante a la búsqueda de la voluntad divina. No ofrece a todos los ejercitantes un mismo camino, ni empuja o mueve a tomar una u otra determinación, sino a dejarse de veras conducir por el Señor. Le Gaudier, que es el director de esta tanda de Ejercicios, no pretende imponer su parecer sino animar a que los ejercitantes se abran al deseo de Dios. Y así, pone en práctica la Anotación 15.^a con sencillez y claridad.

En su Comentario encontramos otros pasajes originales. Algunos pueden hacernos pensar que en el ánimo del autor está fortalecer la decisión de los jesuitas en tercera probación de perseverar en la llamada a ser miembros de la Compañía de Jesús:

- Por ejemplo, titula el Capítulo XV “Comparanda notitia Instituti”, pero sería exagerado pensar que tenga la pretensión de convencer o fidelizar en la Compañía a los que se consideran ya llamados.
- Tampoco puede entenderse así la inclusión de una meditación en la segunda semana “Sobre la misión de los apóstoles”, aunque sea cosa bastante atípica entre los comentaristas de *Ejercicios*, salvo Le Gaudier, Bienar y Conti⁸⁰⁶. No hay por qué atribuir al autor la intención de mover a los ejercitantes a una vocación apostólica, sino

⁸⁰⁵ *Ej.* 18.

⁸⁰⁶ Cf. L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, 265.

seguramente el deseo de ayudarles en su vocación que ya han abrazado en la Compañía de Jesús.

Estos dos detalles no suponen, como se ve, una prueba de que pretenda inclinar la decisión de la elección en el sentido de escoger la vocación consagrada. Podría aducirse, además, el hecho de que en la respuesta a la llamada del Rey el autor sostenga: “Incita a que «haga» algo, lo que sea, conforme al modelo y a las exigencias de la gracia. La meditación «contiene una vocación general de seguir a Cristo en cualquier estado»⁸⁰⁷. Pero sobre todo la prueba irrefutable de la intención de Le Gaudier es la abundancia de pasajes en los que habla de buscar la voluntad divina, cumplir la voluntad de Dios, hallar sus designios sobre nosotros, etc.

No resulta del todo sencillo comparar los Comentarios de los *Ejercicios* de los cuatro autores que presentamos, porque Le Gaudier no ofrece como tal un comentario a la Anotación 15.^a. Pero pensamos que un recorrido más amplio por otras obras del autor suple esta carencia, y ofrecen una visión más completa de su modo de comprender esta cuestión. Ciertamente, el texto del Mes de Ejercicios de Le Gaudier puede parecer impreciso en cuanto a la actitud que debe tener el que da los Ejercicios para ayudar a quien se encuentra en el proceso de elección, pero desde otras obras del mismo autor se ve iluminado suficientemente este asunto.

Nos parece que la relevancia adquirida por este autor, que se manifiesta en la ascendencia que tuvo en autores posteriores de lengua francesa, justifican su inclusión en este trabajo y que hagamos este esfuerzo adicional de rastrear otras de sus obras.

Aunque no es directamente el objeto de nuestro estudio, el conjunto de la obra *De natura et statibus perfectionis* de Le Gaudier –en cuya parte VI se incluyó el Comentario a los *Ejercicios*– ofrece otros escritos del autor que, sin duda, pueden clarificar su comprensión de la Anotación 15.^a. Estos son esos otros textos relevantes:

⁸⁰⁷ IBID., 257.

- a. En la Parte I, dedicada a “Naturaleza y causas de la perfección”, titula el capítulo VI de la Segunda Sección “De las ventajas de la vida religiosa para la perfección”⁸⁰⁸. Como hemos comentado anteriormente, esta idea no es exclusiva de Le Gaudier sino que forma parte de la comprensión de la vida religiosa como estado de perfección, en conformidad con la doctrina de santo Tomás de Aquino⁸⁰⁹. Algunas frases de san Ignacio podrían indicar una comprensión análoga⁸¹⁰. Sería equivocado inferir de esto que Le Gaudier estime la vocación consagrada preferible a la vocación laical para toda persona, pues el autor sigue entendiendo que la mejor vocación para cada uno es aquélla a la que Dios le llama. En incontables ocasiones habla el autor de conducir a cada uno a buscar y hallar la vocación a la que Dios le llame, y en ningún caso piensa que se deba conducir a todos por el mismo camino.
- b. La Parte V de la obra *De natura et statibus perfectionis* (dedicada a “Ejercicios para adquirir la perfección”) ofrece tres textos muy significativos que aclaran la comprensión que Le Gaudier tiene de la Anotación 15.^a. Se trata de la Sección II “Sobre la Dirección”⁸¹¹; la Sección VI “De la elección”⁸¹²; y la Sección XVI “De la manera de actuar con los inferiores y especialmente con los alumnos”⁸¹³:

b.1. En la Sección II “Sobre la Dirección” de esta Parte V indica el autor algunas recomendaciones para saber conducir conforme al agrado de Dios a las personas que solicitan ayuda. Esta es su preocupación: no la de ser convincente, persuasivo o influyente ante el ejercitante, sino la de servir de instrumento humilde en las manos de Dios. Ofrece al respecto consejos sabios, fundados en la propia experiencia, en el magisterio de algunos Santos Padres y de otros jesuitas anteriores

⁸⁰⁸ Cf. A. LE GAUDIER, *De la Perfection...*, vol. I, 244–252.

⁸⁰⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. IV, II–II, q. 186–189, 692–733.

⁸¹⁰ Por ejemplo: “(...) alabar mucho religiones, virginidad y continencia, y no tanto el matrimonio como ningunas destas” (*Ej.* 356); “(...) la buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él” (*Ej.* 14).

⁸¹¹ Cf. A. LE GAUDIER, *De la Perfection...*, vol. II, 514–522.

⁸¹² *IBID.*, 733–759.

⁸¹³ Cf. *ID.*, *De la Perfection...*, vol. III, 711–717.

a él. Y el primer consejo que incluye para ayudar a otros a descubrir la voluntad de Dios es el de ser de veras hombres de Dios, hombres de sólida vida espiritual:

“(Dieu) veut à cette fin se servir du ministère des hommes, il est nécessaire qu’ils soient tels que Dieu puisse à bon droit signifier sa volonté par eux comme des interprètes, des mandataires choisis par lui pour les diriger sûrement à travers les sentiers difficileux de la vie spirituelle, aussi bien que pour soigner leurs infirmités. De tels hommes seront donc avant tout très intimement unis à Dieu et ses plus grands familiers, comme l’était Moïse. Car, c’est par l’exercice assidu de l’oraison qu’ils recevront les lumières et la grâce du discernement des esprits que réclame leur charge. Ils devront être purs de toute attache désordonnée pour les choses terrestres, la gloire, comme les honneurs humains ; très dégagés d’eux-mêmes, très versés dans la pratique des vertus, n’ayant pas seulement une science spéculative, mais pratique de toutes les choses spirituelles que l’expérience leur aura acquise, principalement par l’oraison et la mortification”⁸¹⁴.

Este consejo recuerda lo que san Ignacio expresa en la 10.^a parte de las Constituciones cuando dice: “(...) para la consecución de lo que pretende, que es ayudar las ánimas para que consigan el último y supernatural fin suyo, los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano son más eficaces que los que le disponen para con los hombres (...)”⁸¹⁵.

El padre espiritual no habrá de imponerse a quien se pone bajo su cuidado. No busca que se haga su voluntad, sino colaborar con humildad y mansedumbre para ir ayudando así al ejercitante a encontrar el camino. Así se entiende que le aconseje este trato lleno de bondad y de prudencia:

“Pour se concilier avec l’autorité qui impose, l’amour qui rapproche, il devra être encore doué des vertus aimables et grâce à elles, non seulement on n’hésitera pas à lui soumettre ses doutes, ses difficultés, à lui ouvrir les replis les plus cachés de son cœur, mais on sentira comme un attrait spirituel entraînant vers lui sous l’impulsion de la plus douce confiance. Ces vertus sont une grande charité divine et fraternelle, une douce bonté, un maternel amour, une exquise politesse, l’affabilité, une patience à toute épreuve et beaucoup de prudence. Avec de telles qualités son ministère ne sera pas stérile, soit qu’il

⁸¹⁴ ID., *De la Perfection...*, vol. II, 515.

⁸¹⁵ Co. 813, 2.^o.

indique des remèdes, soit qu'il aide à connaître les chemins de la perfection"⁸¹⁶.

La prudencia que aconseja se hace especialmente necesaria, como sostiene la Anotación 15.^a, en el proceso de elección:

“La matière de la direction est très variée. Et pour commencer par le fondement, l'élection d'un état est une œuvre de la vie spirituelle qui requiert nue prudence et une attention fort grandes pour les commençants”⁸¹⁷.

b.2. En la Sección VI “Sobre la elección” ofrece el autor otras reflexiones de sumo interés:

Por ejemplo, hace referencia en varias ocasiones a la búsqueda de “la mayor Gloria de Dios” como un criterio que se habrá de tener en cuenta al escoger uno u otro estado de vida. Esta expresión, que está poco presente en Gagliardi, más en Suárez, y más aún en La Palma, es quizá en Le Gaudier en quien adquiere rango de categoría principal, pues el autor entiende que esta es la razón primordial que ayuda a discernir la voluntad divina. La voluntad divina, por tanto, coincide con aquello que permite dar mayor Gloria a Dios: “(...) l'élection qui y a trait doit avant tout être inspirée para la pensée de notre salut et la plus sincère volonté de la gloire de Dieu”⁸¹⁸.

Le Gaudier pone también mucho interés en la rectitud de intención, que es la cuestión de fondo de nuestro estudio. A su juicio, la rectitud o pureza de intención es la actitud fundamental que permite acoger el deseo de Dios y elegir su voluntad. Cuando el ejercitante carece de esta disposición previa, el resultado de la elección será necesariamente errado:

“La règle de toute élection consiste à faire reposer toutes nos actions sur le principe de l'intention très pure de la plus grande gloire de Dieu »⁸¹⁹. « Cette

⁸¹⁶ A. LE GAUDIER, *De la Perfection...*, vol. II, 516.

⁸¹⁷ *IBID.*, 518-519.

⁸¹⁸ *IBID.*, 754.

⁸¹⁹ *IBID.*

impureté d'intention est cause de toutes les erreurs dans lesquelles on tombe quand on choisit un état de vie. Dans cette élection il ne faudrait souhaiter que la gloire de Dieu : on est également désireux de beaucoup d'autres choses comme de son plaisir, de ses avantages terrestres, de son honneur, etc."⁸²⁰.
 "Il est évident que pour vouloir le bien divin, il faut faire le sacrifice du sien avant tout"⁸²¹.

Le Gaudier entiende que no están llamadas a la misma vocación todas las personas, y que todos los estados de vida son un medio para alcanzar el fin:

"Désirer une gloire de Dieu quelconque en faisant son salut n'implique point l'observation des conseils évangéliques ; l'état de mariage est un moyen suffisant pour cette fin peu relevée qui n'exige pas non plus la perfection des actes"⁸²².

b.3. Y, finalmente, en la Sección XVI "De la manera de actuar con los inferiores y especialmente con los alumnos", Le Gaudier ofrece interesantes instrucciones para los que tratan apostólicamente con niños y jóvenes. No habla específicamente de procurar vocaciones, pero sí de crear unas condiciones que hagan posible que Dios las suscite. Hay en sus expresiones consejos muy útiles para que los niños adquieran respeto y deseo de emulación de los PP. Jesuitas, y estos consejos se resumen en ser respetuosos con los niños y modélicos para ellos:

- "(...) la conduite et le gouvernement des hommes exige surtout trois choses : la raison, l'amour et le respect"⁸²³.
- "(...) dès lors, ils se laisseront facilement conduire par celui qu'ils savent ne leur vouloir que du bien, et ne chercher que leurs intérêts"⁸²⁴.
- "Toutefois ce qui engendre par-dessus tout ce respect, c'est la vertu, c'est la sainteté d'une vie exemplaire (...) Ceci a lieu surtout quand ils voient la sainteté unie à la science et à la prudence"⁸²⁵.
- "Si l'on évite toute partialité, n'ayant nulle préférence, gardant pour tous la même modération et la même discrétion, rien ne sera plus efficace pour les former à respecter la Compagnie tout entière et ses membres"⁸²⁶.

⁸²⁰ IBID., 740.

⁸²¹ IBID., 742.

⁸²² IBID., 745.

⁸²³ ID., *De la Perfection...*, vol. III, 711.

⁸²⁴ IBID., 714.

⁸²⁵ IBID., 715.

⁸²⁶ IBID., 716.

No es difícil colegir que si Le Gaudier pide este respeto en el trato habitual con niños y jóvenes, tanto mayor habría de ser el respeto que él mismo mostrara y aconsejara a otros directores de Ejercicios con los ejercitantes que se encuentran en el delicado trance de la elección de estado.

El autor entiende que la acción más decisiva en Ejercicios no consiste en promover una determinada acción humana, sino en retirar los obstáculos a la acción divina. Aunque su intención en el texto que incluyo a continuación (tomado de Parte V, Sección III sobre la oración y meditación) no es propiamente hablar de las disposiciones del director de Ejercicios sino del ejercitante, el principio espiritual expuesto puede aplicarse tanto a uno como al otro: Le Gaudier confía en que es Dios quien imprime en el alma su voluntad, cuando son retiradas de esta los vicios y afectos desordenados que obstaculizan la acción divina.

“Dans l’oraison extraordinaire, tout le travail personnel se résume à préparer les forces du corps et de l’âme, par la perfection de la mortification, à recevoir dans les meilleures conditions les opérations divines. Car alors les facultés agissent, Dieu les élevant, d’une manière admirable et par une faveur tout à fait singulière ; l’effort ne sera pas toutefois si nécessaire pour promouvoir l’action que pour ne créer aucun obstacle à l’opération divine. Toute notre attention se tournera donc vers la mortification, vers l’abnégation complète de soi et de son amour-propre, aussi bien que de l’amour des créatures, par l’exercice de toutes les vertus. Car, du moment qu’on est parvenu à supprimer les obstacles, comme les vices et les appétits désordonnés qui étouffent la charité ou s’opposent à son expansion, aussitôt, sous l’action divine, sa flamme prend son essor; elle emporte vers Dieu l’âme dégagée de ses liens et pure de souillure, et elle se transfigure dans l’éclat divin, goûte d’inépuisables consolations”⁸²⁷.

En conclusión a todo lo expuesto sobre el Comentario a los *Ejercicios* de Antoine Le Gaudier podemos afirmar:

⁸²⁷ ID., *De la Perfection...*, vol. II, 539.

1. Si nos ceñimos a su Comentario a los *Ejercicios*, al no aludir explícitamente a la Anotación 15.^a, lo que digamos sobre su criterio al respecto no pasa de ser una aproximación a su pensamiento.
2. Sin embargo, el resto de los textos aducidos de la Parte V de *De natura...* demuestran suficientemente que el autor concede a Dios la primacía de la acción en Ejercicios, lo cual quiere decir que entiende la tarea –tanto del que da como del que practica los Ejercicios– como una mera colaboración con la gracia divina. Quien acompaña espiritualmente a otro debe ser sumamente respetuoso tanto con la voluntad de Dios que se irá poniendo de manifiesto, como con la libertad del que hace elección de estado.

Esta segunda conclusión es la que, a nuestro juicio, justifica la inserción de Antoine Le Gaudier en este elenco de autores clásicos que ofrecen su comprensión de la Anotación 15.^a.

d) Luis de la Palma (1560–1641)⁸²⁸

Vida

La vida del P. La Palma está bastante bien ubicada cronológica y geográficamente. Apenas existe duda sobre su nacimiento, que se desconoce con certeza si se produjo en Toledo en 1559 o en 1560, pero en las demás fechas hay bastante uniformidad entre los historiadores.

El P. Luis de la Palma nació en Toledo de una familia profundamente cristiana que tenía once hijos. Sus padres mantenían relación con la Compañía de Jesús, a quienes habían ayudado a instalarse en la Ciudad Imperial. Desde muy joven Luis mostró deseos de consagrarse a Dios en la Compañía y llegó a solicitarlo cuando apenas era un muchacho de 13 años.

⁸²⁸ Cf. F. RODRÍGUEZ MOLERO, *Palma, Luis de la*, en *DHCJ*, vol. III, 2960–2961.

El consejo de los jesuitas le hizo retrasar unos años la decisión y, tras recibir una sólida formación inicial en Toledo y Alcalá de Henares, a los 18 años hizo el noviciado en Alcalá de Henares y Navalcarnero (Madrid). El P. Antonio Cordeses, célebre por sus modos de orar y por la controversia que tuvo con sus superiores, fue el Provincial que lo recibió en la Compañía.

Después de los dos años de noviciado, cursó tres cursos de Artes y Filosofía y cuatro de Teología. Y debió de destacar por su capacidad intelectual porque fue destinado a enseñarlos tan pronto como terminó de recibir estos conocimientos. En Murcia dio clases de Artes durante dos años y de Teología Moral un curso.

Pero no es su faceta académica la que ha sido más destacada en su itinerario personal. Por razones de salud en 1590 fue destinado a Madrid, donde comenzó tareas de predicador y de cuidado de las vocaciones. Y este fue el ministerio que desarrolló con más acierto: se convirtió en el alma del noviciado y formó en el espíritu de san Ignacio a no menos de 200 futuros jesuitas.

Junto a esta misión de formación espiritual es notable su virtud en el ejercicio de las tareas de gobierno, a las que dedicó media vida: Rector en Talavera de la Reina, Rector en Alcalá de Henares, Rector en el Colegio Imperial, Inspector de la Provincia, Provincial...

Un capítulo relevante de su biografía es la amistad que trabó en Madrid con el P. Pedro Ribadeneira, que había sido uno de los primeros en unirse a san Ignacio cuando este se estableció definitivamente en Roma, y que había sido para el santo casi como un hijo. Si a la inteligencia del P. La Palma y sus deseos de santidad y aprovechamiento espiritual, unimos esta amistad providencial, que le puso en contacto directo con uno de los mejores testigos de san Ignacio, se entiende que – aunque no llegó a conocer a san Ignacio personalmente– el propio P. Ribadeneira le atribuyera a La Palma haber obtenido una plena identificación con el modo de proceder de “nuestro bienaventurado padre y maestro”, como a ambos les gustaba llamarlo.

Ribadeneira llegó a decir de La Palma: “No hallo otro sujeto ni más espiritual, ni más prudente, ni más celoso, ni más vigilante, ni que más haya bebido el espíritu de san Ignacio, ni más sin pasión, ni que con más acierto gobierne y pueda gobernar que él”⁸²⁹. Me parece advertir en sus obras, efectivamente, una gran sintonía espiritual con san Ignacio, y un deseo de explicar y difundir su doctrina.

Otro episodio relevante de su vida fue su trato con las autoridades seculares. El rey Felipe II tuvo entre sus colaboradores más cercanos algunos devotos del P. La Palma, y debieron de contagiarle el interés por este jesuita, muy joven todavía, hasta el punto de que pidió que fuera a palacio en alguna ocasión a predicarle. Cuando, a la muerte de este rey, le sucedió en el trono su hijo Felipe III, los nuevos ministros quisieron comenzar una época nueva, y por eso se distanciaron de los ministros anteriores y también del P. La Palma y los predicadores que iban a la Corte con anterioridad.

Años después, bajo el reinado de Felipe IV, volvió a ser reconocido y estimado en la Corte, pero de estos vaivenes y de las vanidades del mundo, aprendió el P. La Palma una gran libertad de espíritu y una distancia afectiva grande de la celebridad de estos importantes hombres de Estado.

No fue desafecto a Su Majestad el Rey ni a España (por quienes intercedió ante el P. General en una ocasión en la que le parecía que era preciso), pero no quiso nunca mezclar su misión divina con los asuntos seculares. De hecho, tuvo que intervenir para que algunos padres de la Compañía, seducidos por la pompa de la Corte, salieran de ese ambiente que les perjudicaba y en el que no hacían gran fruto.

El itinerario geográfico del P. La Palma es bastante reducido: probablemente no llegó a conocer la mayor parte de España⁸³⁰.

⁸²⁹ A. ANDRADE; J.E. NIEREMBERG; J. FERNÁNDEZ DE BUENDÍA, JOSÉ, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. VIII (Mensajero del Corazón de Jesús), Bilbao 1891, 592.

⁸³⁰ Véase su itinerario geográfico en el Apéndice b.

Apenas se le conoce una salida al extranjero para acudir a la VII Congregación General, convocada tras la muerte del P. Claudio Aquaviva. Parece que sus intervenciones en aquella Congregación General no pasaron desapercibidas, y que el nuevo P. General, P. Mucio Vitelleschi⁸³¹, le encargó la renovación de todos los rectores que debían ser nombrados en ese tiempo por la confianza que tenía en él.

Los últimos años de su vida no fueron fáciles: una progresiva ceguera le impidió leer y escribir durante los cinco últimos años. Sus apostolados cesaron, su actividad se redujo al mínimo, pero quedó en la casa profesa de Madrid como referente para los jesuitas más jóvenes y como sabio consejero para toda la provincia. Si hasta entonces había brillado por su prudencia, suavidad y eficacia, en aquella cruz con la que el Señor coronó su vida fue para todos ejemplo de paciencia y conformidad alegre con la voluntad de Dios.

La importancia del P. La Palma es muy significativa y, a mi modo de ver, todavía no suficientemente estudiada. Cereceda, por ejemplo, dice de él:

“Por ser el P. La Palma un insigne representante de la tradición ascética ignaciana suele tropezarse con su nombre en diccionarios y obras generales de espiritualidad, aunque no con la sonoridad y relieve que merece”⁸³².

Autores extranjeros, como el italiano Celestino Testore, se han deshecho en alabanzas hacia el P. La Palma, de quien dice –con expresión más elogiosa que la de otros autores españoles– que tuvo fama de ser “el mejor maestro de espiritualidad de su siglo”:

“Si dedicò a preparare la sue opere per le stampe, dietro ordine dei superiori che sapevano quanto erano richieste dagli uditori; così uscirono le due veramente classiche, che gli crearono la fama del migliore maestro di spiritualità del suo secolo”⁸³³.

También el P. Leturia sostenía que hemos recibido de La Palma muchas

⁸³¹ Cf. M. FOIS, *Vitelleschi, Mucio*, en *DHCJ*, vol. II, 1621-1623.

⁸³² F. CERECEDA, *Carta necrológica sobre el P. Luis de la Palma*: Man 17 (1945) 155.

⁸³³ C. TESTORE, *La Palma (Luis de)*, en G. PIZZARDO; P. PASCHINI; C. TESTORE, *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII, Città del Vaticano 1951, 905.

aportaciones que deberán ser estudiadas más a fondo. Sirva de ejemplo que es de los primeros autores que entiende que los *Ejercicios Espirituales* son el fundamento de la espiritualidad de la Compañía de Jesús:

- “Fenómeno tan interesante no podía menos de llamar la atención de los historiadores modernos aun no jesuitas, pero fue antes advertido y aun vivido por los antiguos, más cercanos a la fundación. El P. Luis de la Palma, por ejemplo, definió el libro de los ejercicios «hijo primogénito» de san Ignacio, por medio del cual escribió luego las constituciones (...)”⁸³⁴.
- “Desearíamos más bien fijarnos en la otra parte de la afirmación del P. La Palma, a la que dedica este profundo comentador del librito ignaciano un entero capítulo: que los ejercicios, antes de ayudar a escribir las constituciones, habían engendrado la Compañía misma, formando a sus fundadores, empezando por el mismo san Ignacio, y dándoles la primera planta y modelo de su religión”⁸³⁵.

Lo que hemos mostrado del P. La Palma justifica la valoración tan positiva que este autor ha tenido en la historia de la espiritualidad ignaciana:

“El calor de tan subidos afectos justifica plenamente, sin necesidad de más datos biográficos, la reconocida autoridad que, como hombre espiritual y religioso, gozó el P. Luis de la Palma, dentro y fuera de la Compañía, y la edificación constante que con sus admirables virtudes dio a propios y extraños (...)”⁸³⁶.

También es citado por historiadores de la Compañía de Jesús y de la espiritualidad ignaciana⁸³⁷, y con frecuencia le dirigen numerosos elogios. Sirva de ejemplo lo que de él sostenía Astrain: “La profundidad y al mismo tiempo la piedad

⁸³⁴ P. LETURIA, *Estudios ignacianos*, vol. II (IHSI), Roma 1957, 4.

⁸³⁵ IBID., 5.

⁸³⁶ F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Mística y estilo en la “Historia de la sagrada pasión” del P. La Palma*: Revista de Espiritualidad III (1944) 330.

⁸³⁷ Cf. M. ANDRÉS MARTÍN, *Los místicos de la edad de oro en España y América* (BAC), Madrid 1996, 314–315; F. CERECEDA, *o.c.* 155–161; J. CRÉTINEAU–JOLY, *o.c.* vol. IV, 294; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV (BAC), Madrid 1979, 533; ID., *Manual...*, 281. 369; P. LETURIA, *Génesis...*, 17–18; B. LLORCA, R. GARCÍA VILLOSLADA, F.J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III (BAC) Madrid 1987, 1041; C. MESA, *El inmachito Luis de la Palma, 1560–161*: Boletín de la Academia colombiana 24 (1974) 447–449.

y elegancia en el estilo, son prendas que constantemente acompañan al P. La Palma”⁸³⁸.

A pesar de que sus obras fueron reeditadas a mediados del siglo XX, y aunque todavía se le recuerda como un sólido maestro espiritual y alguna de sus obras es llamada “joya de la literatura espiritual española”⁸³⁹, hay pocos trabajos en el siglo XX sobre su persona y doctrina⁸⁴⁰, y su obra apenas tiene difusión en el tiempo presente.

Obras

El P. La Palma es calificado por Robert Ricard como “un autor académico, de admirable talento, pero de un tipo más bien reflexionado y voluntario, que cuida la expresión de conformidad con los mejores preceptos de la retórica clásica, y que después publica sus obras con método y con calma (...). Sí lo era (un literato), lo que no le impedía ser un religioso intachable”⁸⁴¹.

Los rasgos que distinguen las obras del P. La Palma son los siguientes:

- En primer lugar una plena sintonía con el espíritu de san Ignacio: “(...) fue el más eminente de su siglo en entender y practicar nuestro Instituto”, dice el P. Felipe Alegambe en su *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*⁸⁴².
- No son obras especulativas o abstractas sino prácticas, que sirven y ayudan a quien quiere entrar en vida espiritual. Su trato espiritual con novicios y padres de la Compañía le impidió caer en la divagación y le hizo ocuparse con predilección de lo que es provechoso para las almas.
- No hay una preeminente inquietud intelectual sino un espíritu fervoroso y

⁸³⁸ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. V, 96.

⁸³⁹ F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *La Palma (Louis de)*, en *DSp* 9, 247.

⁸⁴⁰ Cf. L. POLGAR, *o.c.*, vol. III, 378-379; En Madrid se publicó al respecto una tesis inédita: Cf. V. COLODRÓN MORÁN, *El Padre Luis de la Palma, S.I. Biografía y crítica de sus obras*, Tesis inédita de la Universidad de Madrid (Facultad de Filosofía y Letras), Madrid 1952.

⁸⁴¹ R. RICARD, *San Juan de Ávila, inspirador del P. La Palma*: Revista de Occidente XLIX (1975) 198.

⁸⁴² Cf. A. ANDRADE; J.E. NIEREMBERG; J. FERNÁNDEZ DE BUENDÍA, JOSÉ, *o.c.*, vol. VIII, 346.

enamorado que se contagia al lector: “Ese fervor de su devoción, que es don de Dios a su rica sensibilidad de espíritu, se comunica expresivamente a sus libros y hace de ellos una obra devota”⁸⁴³. Sus relatos de la Pasión, su afecto a la Virgen, difícilmente pueden dejar indiferente a quien se acerca a ellos con apertura interior.

- En cuanto al rigor científico de la obra de La Palma, hay un criterio general muy favorable entre los críticos, pero no puede hablarse de unanimidad. Robert Ricard, por ejemplo, critica una supuesta carencia de “preocupación rectamente crítica”⁸⁴⁴ en la obra *Historia de la Pasión* (cita como ejemplos la afirmación de que Longinos era tuerto o que el Señor recibió en la Pasión cinco mil azotes), y generaliza sosteniendo que “el siglo XVII peninsular se presenta como una especie de bache entre el humanismo crítico del siglo XVI y la ilustración crítica del siglo XVIII”⁸⁴⁵. El P. Abad da explicación de esta supuesta falta de rigor situándolo en el contexto de la época y en la práctica habitual entre los escritores sagrados:

“(…) El P. La Palma, como todos los autores de su tiempo –Ávila, Granada, Ribadeneyra, el mismo sensatísimo La Puente–, toma en cuenta, si no las exageraciones de los apócrifos, las leyendas admitidas como tradiciones por algunos Santos Padres y por no pocos escritores eclesiásticos. Sabía bien La Palma, como los demás autores aludidos, que nada seguro había en las tradiciones que recogían, pero la «pía credulidad» de la época era grande y a los que negaban o ponían en duda tales tradiciones podían responder lo que San Ignacio al Padre Salmerón cuando este le urgía a que suprimiera en el libro de los Ejercicios el curioso personaje de la «ancilla»: «Que así se podía meditar *píamente*»⁸⁴⁶.

Por orden cronológico, las tres obras más importantes del P. La Palma son las siguientes (seguimos el elenco que ofrece de las mismas Sommervogel⁸⁴⁷):

- *Historia de la Sagrada Pasión* (1624) es el primero de sus grandes escritos y quizá el más célebre hasta la fecha. Se ha reeditado un centenar de veces,

⁸⁴³ F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Introducción...*, 21.

⁸⁴⁴ R. RICARD, *o.c.*, 197.

⁸⁴⁵ *IBID.*, 197.

⁸⁴⁶ C.M. ABAD, *o.c.*, XXXV–XXXVI.

⁸⁴⁷ Cf. C. SOMMERVOGEL, *o.c.*, vol. VI, 150–155.

y se ha traducido al inglés, francés, alemán, italiano, holandés y filipino.

- *Camino Espiritual* (1626) es la obra más profunda, que fue escribiendo en Madrid después de su rectorado en Alcalá. Su deseo inicial fue que tuviera tres partes, pero la falta de salud y otros trabajos solo le permitieron terminar la primera.
- *Práctica y breve declaración del camino espiritual* (1629) es un “breve plano de planta” del segundo tomo de *Camino Espiritual* que nunca llegó a concluir. Este tomo debía haber incluido el comentario a todas las meditaciones de *Ejercicios*. Al quedar inacabado, comentó las meditaciones de apenas ocho días completos.

Aunque de menor importancia, son también interesantes estas otras obras:

- *Vida del señor Gonzalo de la Palma* (1595), escrito a su hermano Esteban sobre el padre de ambos, tras su muerte. Ayuda a conocer el ambiente familiar y cultural en el que se desarrolla la infancia y juventud del autor.
- *Tratados del Examen de conciencia sobre el Examen general y particular* (publicados en 1700 y 1704, respectivamente), de los cuales conservamos solo la traducción latina y las que –desde el latín– se hicieron al castellano, inglés, francés y holandés.

Y, finalmente, se conocen otras obras del autor pero de un interés y difusión mucho menores: *Tratado del uso y abuso de la sagrada comunión*, *Meditaciones de la Virgen Nuestra Señora*, *Vida del P. Pedro de Ribadeneira*, *Piisima erga Dei genitricem devotio*, *Ejercicios y meditaciones para prepararse a la Sagrada Comunión*, cartas necrológicas de dos jesuitas, y una traducción de *El médico religioso* del P. Carlos Scribani. En total, entre obras propias y traducciones, Sommervogel le atribuye 16 obras.

Nunca han sido editadas la totalidad de sus obras, pero debemos a Camilo Abad haber recogido la mayoría de ellas en la Biblioteca de Autores Españoles, en tres tomos, entre los años 1961 y 1963. Es muy relevante, también, la edición que hizo para la Biblioteca de Autores Cristianos el P. Rodríguez Molero en 1967 de las

tres obras más célebres que he comenzado citando.

La obra *Camino Espiritual*

La obra *Camino Espiritual* es un comentario a los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. No cabe duda de que es uno de los más clásicos y logrados. Por ejemplo, para Iparraguirre y Luis González (que citaron a La Palma en 38 páginas en la obra conjunta que escribieron⁸⁴⁸), pocos comentarios al libro de los *Ejercicios* podemos denominar tan “clásicos” como este:

“Los actuales comentarios de los ejercicios se basan en un número muy reducido de autores: Gagliardi, La Palma, Suárez, Diertins, Le Gaudier, Roothaan, Denis y pocos más. Los demás han quedado sepultados en el olvido”⁸⁴⁹.

A pesar de ser una obra incompleta, *Camino Espiritual* se ha considerado siempre uno de los mejores comentarios a los *Ejercicios*:

“Para el P. de Guibert esa obra sería «uno de los mejores comentarios de los *Ejercicios*». Para el P. Iparraguirre, «La Palma es el mejor comentador de los *Ejercicios*». Colodrón no duda en adjudicarle el título de «Príncipe de los comentarios de los *Ejercicios*». Tirso Arellano coincide en llamarle también «Príncipe de los comentaristas» (...) D. Ángel Suquía llega en su encomio más lejos, llamándole, en un inciso de un trabajo sobre «El sacerdote ejercitante», «príncipe de los grandes comentadores del libro de los *Ejercicios*»⁸⁵⁰.

Aun en el presente, Santiago Arzubialde cita el libro *Camino Espiritual* en 15 ocasiones⁸⁵¹ en su célebre estudio sobre los *Ejercicios*. Aunque Arzubialde discrepa del paralelismo que hace La Palma de las cuatro semanas de *Ejercicios* con las llamadas tres vías del camino espiritual, no deja de reconocer su profundidad y valía,

⁸⁴⁸ Cf. L. GONZÁLEZ; I. IPARRAGUIRRE, *o.c.*, XXX, XXXI. 47. 55. 130. 132. 133. 136. 143. 164. 170. 187. 191. 193. 194. 195. 200. 203. 206. 214. 224. 229. 230. 239. 242-244. 268. 301. 305. 310. 317. 318. 338. 341. 343. 350. 605. 855.

⁸⁴⁹ IBID., 130.

⁸⁵⁰ F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Introducción...*, 21.

⁸⁵¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 80. 232. 234. 368. 394. 408. 411. 413. 437. 481. 483. 558. 579. 725. 872.

y lo coloca⁸⁵² en la estela de autores tan célebres como Gagliardi, La Puente⁸⁵³, Álvarez de Paz, o Suárez.

En el contexto histórico en el que apareció el libro (la consolidación de la Compañía de Jesús tras la muerte de san Ignacio y la extensión de los *Ejercicios Espirituales* a todas las regiones de España) la obra de La Palma fue providencial. En efecto, ayudó a no perder la referencia de la espiritualidad ignaciana originaria, cuando esta tuvo el riesgo de confundirse con otras formas de contemplación inciertas:

“Las largas discusiones sobre la genuinidad de ciertos modos de orar que agitaron las provincias de Aragón y Toledo durante varios lustros, obligaron a fijarse más en el fondo de los Ejercicios que en su forma externa, a considerarlos no tanto como una práctica metódica para unos cuantos días determinados, sino como un manual de vida espiritual”⁸⁵⁴.

Las alabanzas que ha recibido de no pocos estudiosos se deben no solo a que se le considera buen autor por su estilo y prosa, sino fundamentalmente su fidelidad a los *Ejercicios* de san Ignacio. No hace de los Ejercicios un pretexto para exponer sus propias opiniones, sino que pone todo su caudal de ciencia y virtud al servicio del mensaje original ignaciano:

“Que el P. La Palma conocía bien los Ejercicios lo demuestran palpablemente sus libros; que sus libros representan la tradición de la Compañía sobre el modo como se deben entender los Ejercicios lo persuade el grande aprecio en que siempre se han tenido sus obras, al menos por todos los que conocían la lengua castellana”⁸⁵⁵.

El nombre *Camino Espiritual* pone de manifiesto que la vida cristiana es dinámica y está conformada por un punto de partida, un sendero y un punto de término. Esta imagen, como otras muchas de las que se sirve el autor, son frecuentes en la obra, y hacen referencia ordinariamente a realidades muy sencillas. Sirva de

⁸⁵² Cf. IBID., 368.

⁸⁵³ Sacerdote jesuita vallisoletano y autor ascético y espiritual. Biografía y síntesis doctrinal en C. ABAD, *El Venerable P. Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús. Sus libros y su doctrina espiritual* (Universidad Pontificia Comillas), Santander 1954; I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 65–68.

⁸⁵⁴ I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, vol. II, 369.

⁸⁵⁵ L. PUIGGRÒS, *Vía unitiva en los Ejercicios, según el P. Luis de la Palma*: Man 1 (1926) 4.

ejemplo esta expresión: “El camino no es otra cosa sino los mandamientos de Dios y el cumplimiento de la voluntad de Dios”⁸⁵⁶. No tiene el autor, por tanto, un lenguaje críptico sino muy sencillo, acomodado con imágenes a unos lectores que no necesariamente serán letrados.

La obra *Camino Espiritual* apenas es la primera de las tres partes que el autor pretendía haber escrito. Se lo impidieron las tareas de gobierno y, posteriormente, la enfermedad y la muerte. Así lo explica en el n. 5 del prólogo⁸⁵⁷.

Esta primera parte consta de cinco libros:

- en el Libro I se introducen los *Ejercicios Espirituales* explicando su excelencia y de dónde los obtuvo san Ignacio, y se comienza a tratar la vía purgativa, que el autor identifica con la primera semana de *Ejercicios*;
- el Libro II tiene por objeto la vía iluminativa, que se asocia a la segunda semana de *Ejercicios*, en la que se persigue el conocimiento interno de Cristo con las meditaciones de la vida del Señor;
- el Libro III es el dedicado a la vía unitiva, para la que ayudan las meditaciones de la Pasión, muerte y Resurrección del Señor;
- el Libro IV son criterios para el director de *Ejercicios* y para el ejercitante, como pautas o consejos para alcanzar mayor fruto de esta experiencia espiritual. Explica en este libro la necesidad de un guía o maestro y la conveniencia de que los Ejercicios se prolonguen por espacio de un mes completo;
- el Libro V concluye con los frutos que se esperan alcanzar de los *Ejercicios* y también los frutos que ya se han seguido de este texto. Para el autor, el mayor fruto fue el nacimiento de la Compañía, que tiene en los *Ejercicios* su origen y su permanente referencia.

La segunda parte, que debió de tener adelantada aunque nunca se publicó, iba a haber sido la explicación de las cuatro semanas de Ejercicios, con todos sus

⁸⁵⁶ L. DE LA PALMA, *o.c.* (BAC), 441.

⁸⁵⁷ *IBID.*, 428–429.

modos de orar y de ejercitarse. Y la tercera parte, a la cual pertenecerían algunos de los opúsculos y obritas que se publicaron por separado, tendría por objeto las reglas de discreción y otras que están al final del libro.

En el “Apéndice c” aventuro la estructura que podrían haber tenido la mayor parte de las obras publicadas de este autor, que ordinariamente se consideran piezas independientes y que –a mi modo de ver– no son sino parte de un único puzzle que habría sido una obra colosal. A esta opinión podría oponerse el hecho de que la obra *Historia de la Sagrada Pasión* fuera publicada en 1621, con anterioridad a la que hoy conocemos como *Camino Espiritual*, que vio la luz en 1626. Sin embargo, probablemente esta obra estaba ya escrita en 1611, tal como se afirma en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*⁸⁵⁸, pues solo así se entiende que el General Vitelleschi le pidiera en 1618 que publicara “los discursos que tiene hechos sobre los Ejercicios así como las meditaciones de la Pasión”⁸⁵⁹. A mi modo de ver, en 1611 tendría prácticamente terminada la primera parte de *Camino Espiritual*, en 1618 ya era sabido que podía publicarla junto con las meditaciones de la Tercera semana (que hubieran pertenecido a la segunda parte de la obra), y los demás elementos de la segunda y tercera parte nunca llegaron a estar estructurados. De esta forma se entiende que se fueran publicando independientemente y no como parte de una gran obra.

La Palma desarrolla la primera parte de *Camino Espiritual* dividiendo el progreso espiritual en las tres vías tradicionales que propugnaron otros autores (purgativa, iluminativa y unitiva), destinadas respectivamente a los incipientes, proficientes y perfectos. La estructura de los Ejercicios –divididos en cuatro semanas– no encaja fácilmente en esta de tres etapas, lo cual suscita el debate sobre el sentido de la Tercera semana de *Ejercicios*. Mientras que parece claro que la primera semana está destinada a la vía purgativa, la segunda a la iluminativa, y la cuarta a la unitiva, no es del todo fácil encasillar la tercera semana, que puede entenderse que está unida a la segunda semana en la tarea de la vía iluminativa; o a la cuarta en la vía unitiva; o bien, y este es el parecer del P. La Palma, como transición

⁸⁵⁸ Cf. A. ANDRADE; J.E. NIEREMBERG; J. FERNÁNDEZ DE BUENDÍA, *o.c.*, vol. VIII, 598.

⁸⁵⁹ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. V, c. 5, n. 1.

entre una y otra⁸⁶⁰.

La somera explicación que hace el P. La Palma de la vía unitiva –que corresponde a la Cuarta semana de Ejercicios⁸⁶¹– da una idea del estado que vive el alma en esa situación, y de la hermosa tarea que espera de ella el Señor, que viva para agradecerle en amor. Nunca sabremos qué jugoso habría sido el comentario a las meditaciones de Cuarta semana que debían haber estado incluidas en el segundo volumen de *Camino Espiritual*.

Otro aspecto no menos curioso de la obra *Camino Espiritual* es que el P. La Palma conceptualiza, quizá de una forma un poco artificial, todo el fruto de los Ejercicios en quince grados de perfección, que corresponden a cinco grados de la vía purgativa, cinco de la iluminativa, y cinco de la unitiva. A juzgar por el criterio de Rodríguez Molero⁸⁶², esta clasificación –que podría tener su origen en san Gregorio Niseno– encuentra su precedente más inmediato en el P. Álvarez de Paz y en su obra *De vita spirituali eiusque perfectione*.

Aunque no es mi intención extenderme al respecto, podemos encontrar en esta obra de La Palma un incipiente tratado de Teología Espiritual, una sistematización embrionaria del carisma ignaciano. Sorprende, por este motivo, que apenas haya sido publicado en seis ocasiones a lo largo de estos siglos: en 1626, en Alcalá de Henares; en 1860 y 1887, en Barcelona; una traducción latina en 1887; y las dos ediciones de sus obras que ya hemos señalado de 1961 y 1967, en Madrid, de Abad y Rodríguez Molero, respectivamente.

La obra *Camino Espiritual* del P. Luis de la Palma es todavía poco conocida:

⁸⁶⁰ Cf. F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Introducción...*, 366.

⁸⁶¹ La equivalencia entre las cuatro semanas de Ejercicios y las tres vías de progreso espiritual ha planteado no pocas dificultades. Como explica Rodríguez Molero (Cf. F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Introducción...*, 362–368) algunos autores no aceptan que las tres vías estuvieran en la mente del autor de los *Ejercicios*; otros las admiten pero no se ponen de acuerdo en si la tercera semana corresponde a la vía iluminativa o unitiva; unos –por seguir el esquema de las tres vías– conciben los Ejercicios como ayuda para el perfeccionamiento espiritual; otros –que lo rechazan– establecen en la elección de estado la única finalidad de *Ejercicios...* La bibliografía sobre esta cuestión es muy abundante.

⁸⁶² Cf. IBID., 370.

además de un esfuerzo de divulgación que sería muy interesante para directores de Ejercicios, sacerdotes dedicados al trato pastoral, etc., intuyo que la obra puede ser estudiada con mayor profundidad en otros aspectos no explorados hasta el presente:

- su carácter inacabado, para tratar de pergeñar la estructura intelectual que estaba en la mente del P. La Palma;
- su carácter de síntesis de la espiritualidad ignaciana, frente a la cual podríamos contrastar otros intentos análogos;
- la cuestión de las tres vías de la vida espiritual y de los grados de perfección, cuya inclusión en los *Ejercicios* de san Ignacio ha sido discutida.

Comprensión de la Anotación 15.^a

La obra *Camino Espiritual*, a pesar de ser incompleta, es un verdadero tratado sobre el libro de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio y un cuerpo de doctrina espiritual⁸⁶³.

Rodríguez Molero es, a mi modo de ver, el mejor estudioso de la obra de La Palma. En la edición de sus obras –que preparó para la Biblioteca de Autores Cristianos– estudia las fuentes de donde toma La Palma sus reflexiones⁸⁶⁴; expone el sentido y contenido de cada uno de sus libros; y aventura una hipótesis muy interesante, según la cual la mayoría de las obras que conocemos de La Palma serían las diversas partes que habría contenido un único proyecto grandioso que quedó

⁸⁶³ Cf. J. DE GUIBERT, *o.c.*, 228.

⁸⁶⁴ Sagrada Escritura; fuentes propias de la Compañía de Jesús (libro de los *Ejercicios*, *Constituciones*, el *Examen*, *Reglas comunes y generales*, *Directorios*, *Diario Espiritual*, *Autobiografía*, *Vida de san Ignacio* de Pedro de Ribadeneira, *Historia Societatis Iesu* de Orlandini, Decretos e instrucciones de las Congregaciones Generales, Reglas particulares, Documentos del P. Aquaviva); autores sagrados (san Atanasio, san Basilio, Seudo-Basilio, san Juan Crisóstomo, Seudo-Efrén, Paladio, san Nilo de Ancira, Diadoco de Foticé, Seudo-Dionisio el Areopagita, san Doroteo de Gaza, san Juan Clímaco, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín, Juan Casiano, san Gregorio Magno, Seudo-Gregorio, san Bernardo, Seudo-Bernardo, san Buenaventura, Seudo-Buenaventura, santo Tomás de Aquino, el libro *Imitación de Cristo*), Diego Álvarez de Paz, y el Concilio de Trento; y autores profanos (Sócrates, Platón, Aristóteles, Seudo-Aristóteles, Plutarco, Cicerón, Séneca y Valerio Máximo).

incompleto. Incluyo como apéndice⁸⁶⁵ una reconstrucción de ese supuesto proyecto que habría englobado *Camino Espiritual* y el resto de las obras del autor.

La pretensión de La Palma tras terminar *Camino Espiritual*, que no sería más que el primer tomo de esa gran obra inconclusa, habría sido explicar todas las meditaciones de *Ejercicios* en el segundo tomo, y las reglas en el tercero.

Pues bien, encontramos el comentario a la Anotación 15.^a en seis capítulos del Libro IV, los capítulos IX–XV. Dada la extensión de este comentario, he preferido incluir el texto completo como anexo y ofrecer a continuación una síntesis del mismo y algunas reflexiones al respecto.

El autor comienza el n. 1 del capítulo IX con un criterio sobrenatural que es el tono general de todo el comentario: la rectitud de intención que es precisa en el que da los Ejercicios, para Luis de la Palma, consiste en ser prudente con las personas y fiel para con Dios, como el mayordomo que sabe que ni los criados son suyos ni lo es el pan que les reparte. Nos parece encontrar en esta idea de La Palma ecos de lo que había afirmado san Agustín:

“Los pastores humanos tienen unas ovejas que no han hecho ellos, apacientan un rebaño que no han creado ellos. En cambio, nuestro Dios y Señor, porque es Dios y creador, se hizo él mismo las ovejas que tiene y apacienta. No fue otro quien las creó y él las apacienta, ni es otro quien apacienta las que él creó”⁸⁶⁶.

La expresión “fiel para con Dios” ayuda a entender que los Ejercicios no son un asunto puramente humano, que se despache entre un director y un dirigido, sino un encuentro entre el ejercitante y Dios en el cual el director es solo colaborador o catalizador. Nótese la diferencia de matiz con Suárez, a quien preocupaba que la injerencia del director pudiera “hacer sospechar” al ejercitante. La Palma no tiene ante los ojos primordialmente el agrado o desagrado del ejercitante, sino el agrado de Dios.

⁸⁶⁵ Cf. Apéndice c: “Reconstrucción del propósito de la obra *Camino Espiritual*”.

⁸⁶⁶ SAN AGUSTÍN, *Sermón 47, sobre las ovejas*, 1.2.3.6: CCL 41, 572–573.

Anima posteriormente en este número a una actitud de humildad: las almas no son nuestras, ni lo son los recursos que ponemos a su alcance para que busquen al Señor. El maestro espiritual no es dueño sino “siervo, como ellos y juntamente con ellos”. Por eso rechaza que el que da los Ejercicios proyecte sobre el que los hace sus deseos o sus criterios: “No conforme a su traza y gusto, sino conforme a la divina voluntad”.

En el n. 2 expone de forma sintética lo que irá desgranando en los párrafos posteriores, a saber, los modos equivocados de intervención en el proceso de elección del que da los Ejercicios, distinguiendo:

- a quién son infieles: a las personas que trata o a los Ejercicios que han de hacer;
- razón de su infidelidad: interés por dominar a las personas; avaricia de sus bienes materiales; vanidad y presunción por guiar a un gran número de personas, o a personas significativas, o con fama de espirituales; motivaciones inadecuadas, como el gusto propio o el entretenimiento con su amistad;
- el momento de su error: antes de la inspiración divina, previniendo contra ella; o después de recibida, no ayudando a su ejecución.

En el n. 3 La Palma fundamenta teológicamente el consejo de no intervenir en la elección de estado. Lo hace recordando que la fidelidad al Señor se funda en la verdadera caridad, opuesta al dominio despótico. Además establece una distinción sutil pero aguda entre Cristo y los pastores de la Iglesia: mientras que el Padre ha confiado a Cristo las almas entregándoselas como suyas, Cristo ha encomendado las almas a la Iglesia... manteniendo sobre ellas su propiedad. Es decir, los pastores de la Iglesia tienen la responsabilidad de cuidar de unas ovejas que no son suyas, sino de Cristo.

En el n. 4 aborda la primera tentación para el director de Ejercicios, “la más grosera y descubierta”, que es la soberbia interior de tener actitud de mando y no de

servicio, de pretender dominar las conciencias en lugar de hacerse cargo de la flaqueza. A estos, dice la Palma, el Señor les castigará por su dureza.

El magisterio espiritual de san Ignacio es la fuente inspiradora de muchas reflexiones de La Palma, por ejemplo el n. 5 de este capítulo. En Ignacio encuentra La Palma el modelo acabado del director de Ejercicios. De Ignacio aprende la actitud de docilidad plena al Señor: “Lo que domina en sus relaciones con las divinas personas y con Jesucristo es la actitud humilde y amante del siervo, el afán de discernir en sus menores señales el servicio deseado (...)”⁸⁶⁷. Esto es lo que propone La Palma: asume el texto de Ejercicios, hace suyos los criterios de Ignacio para hacer una sana elección, y trata de cimentarlo en la revelación divina. En la Anotación 15.^a, entiende La Palma que hay un interés grande de Ignacio por contar con directores de Ejercicios humildes. Como Ignacio, el que da los Ejercicios no tiene como tarea proponer su voluntad, sino estar abierto a la manifestación de la voluntad de Dios.

El capítulo X está dedicado a otro enemigo de la rectitud de intención, que es la avaricia. Se comporta como avaricioso el que no busca “ganar las almas a Dios”, el que “da las riquezas espirituales que ha recibido por interés temporal”. E ilustra esta enseñanza con pasajes bíblicos de Balaam, Judas Iscariote y el profeta Miqueas.

La avaricia puede revestir otra forma. Por granjearse la generosidad del auditorio, por gozar de los bienes materiales que de ellos pudiera obtener, algunos se apropian del evangelio y manipulan la verdad a su antojo para complacer a sus oyentes. De aquí se siguen muchos males, y no solo para el ejercitante, sino incluso para el director y las órdenes religiosas, cuya pobreza de vida se va estragando, precisamente por quienes fueron invitados a ser “maestros de oración y penitencia”. Con citas de san Bernardo, san Jerónimo y el testimonio de san Pablo anima a no pretender recibir nada de los fieles.

Los capítulos XI y XII se centran en el peligro que para el director de Ejercicios es la vanidad. Es un riesgo andar buscando el agrado del prójimo, y adaptar para ello

⁸⁶⁷ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 28.

las indicaciones y consejos para no desairarle. Tres cosas pueden hacer que socialmente sea valorado un predicador: el número de sus oyentes, la importancia de sus discípulos, o la fama de espirituales que tengan estos discípulos. La importancia de los hijos redonda en el triunfo del padre, y a veces este comienza inconscientemente a escoger su auditorio o el contenido de sus mensajes en aras a consolidar este reconocimiento que le tributan.

En primer lugar, corrige la avaricia del número de los discípulos, afirmando que no ha de interesar al maestro espiritual cuántos le sigan, sino cuidar bien de aquellos que le sigan, de modo que el trato con él redunde en un verdadero fruto espiritual.

Prosigue explicando que el trato con personas de importancia debe circunscribirse a lo que establece san Ignacio en las *Constituciones*:

- es ocupación de mucha estima si buscan de veras el aprovechamiento de sus almas. En este caso se debe conservar su amor y benevolencia;
- pero no caer en el “aulicismo” (la predilección por los poderosos, la injerencia en las cuestiones civiles, el olvido de los pobres)⁸⁶⁸;
- y estar atentos a las señales de peligro: afición desordenada a su conversación, gusto por los negocios seculares, que se resientan la transparencia con el superior o la pobreza, juzgar de menor importancia lo que no tiene resplandor, despreciar el trato con los sencillos, comunicación familiar no bien orientada, etc.

Alerta también como riesgo de vanidad ilusoria la jactancia por la santidad y aprovechamiento de los hijos espirituales, pues mostrando los favores que Dios hace a los hijos uno puede buscar equivocadamente la admiración y respeto de los

⁸⁶⁸ Aunque no hemos localizado la palabra “aulicismo” en el *Diccionario de la Real Academia* ni tampoco en el de Covarrubias, parece claro proviene de otro término que sí se encuentra: “áulico” del cual dice el Diccionario: “Del lat. *aulicus*. 1. adj. Perteneciente o relativo a la corte o al palacio. 2. adj. Cortesano o palaciego” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario...*). Curiosamente, la palabra “aulicismo” –que en español ha caído en desuso– sí se mantiene con la misma grafía en Portugal y Brasil (Cf. J. M. CÁMARA, *Dicionário de fatos gramaticais* [Casa de Rui Barbosa], Rio de Janeiro 1956).

prójimos. Por el contrario, es deseable buscar solo el aplauso de Dios y aprender a esconder los frutos pastorales de las miradas de los demás.

A los peligros de soberbia, avaricia y vanidad, que contaminan la rectitud de intención del que da los Ejercicios, termina añadiendo una infidelidad más a Dios: la búsqueda del afecto humano y las aficiones particulares, y el autor entresaca enseñanzas de san Buenaventura, san Bernardo y la *Imitación de Cristo*.

En el capítulo XIII, después de haber explicado en qué consiste la fidelidad a Dios y al ejercitante, La Palma explica cómo ha de ser la fidelidad del que da los Ejercicios respecto al propio ejercicio espiritual que propone al ejercitante, que ha de ofrecerse buscando el beneplácito divino. Tomando como referencia el pasaje de Helí y Samuel, sostiene que este pasaje enseña lo que es propio de cada uno de los que intervienen en Ejercicios:

- a Dios le toca hablar y mostrar su voluntad;
- al que da los Ejercicios, como a Helí, le corresponde instruir en la cortesía con que se ha de tratar con Dios y después pedir cuentas para que no se atravesase engaño alguno;
- y el que hace los Ejercicios, como Samuel, debe ejercitar fielmente lo que su maestro le ha enseñado.

El que da los Ejercicios, sostiene, no debe ser remiso a instruir al ejercitante, pero tampoco adelantarse tomando el oficio de Dios. No debe contentarse solo con ayudar a la salvación del que tiene a su cargo, sino poner la mira en su perfección. Y para esto le recomienda los siguientes medios:

- encomendarle en su oración;
- contribuir a que el ejercitante pueda remover los obstáculos del pecado, la ignorancia y los afectos desordenados de la voluntad, con una instrucción adecuada y adaptada a la naturaleza del ejercitante y lo que Dios va haciendo con él;

- y remitir al ejercitante al Señor, es decir, no persuadirle de nada, sino retirarse prudentemente, esperando que Dios se manifieste.

A modo de corolario de esta brillante exposición de las cualidades que debe tener el director de Ejercicios para proceder con rectitud de intención en la elección de estado de los ejercitantes, recuerda que estos criterios son válidos para quien hace de veras Ejercicios, pero que no solo sirven cuando se quiere ayudar en la elección de estado, sino también en cualquier otro proceso de elección.

En el capítulo XIV desarrolla las ventajas que supone hacer elección por inspiración divina y no por persuasión humana. En esta parte del comentario del P. La Palma encontramos semejanzas con otros de los autores que venimos estudiando, aunque La Palma parece abordarlo con mayor profundidad y desarrollo:

- Se yerra muchas veces al pretender que una persona abrace una determinada vocación:
 - Si le persuade con engaño, el persuadido volverá atrás cuando descubra el engaño.
 - Aunque persuada sin engaño, es posible que se equivoque con el candidato por no conocerlo a fondo.
 - El persuadido se verá tentado de volver atrás o de vivir desconsolado por haber sido empujado por otro, y sospechará que hubo engaño aunque no lo hubiera habido.
- El que procede por inspiración de Dios, por el contrario, recibe de Él la ayuda necesaria:
 - Para perseverar en su voluntad, si efectivamente hubo tal llamada de Dios.
 - O para marchar, si descubre que se equivocó al tomar la decisión.
- La prudencia humana enseña que el que procede libremente entiende mejor los motivos por los que se decidió, tiene más firmeza en la decisión, más gusto en perseverar, lleva mejor las dificultades, y –al

no tener a quién culpar cuando vienen las dificultades— pone más interés en sobreponerse a estas dificultades.

- La prudencia espiritual y divina también lo aconseja: cuando es Dios quien inspira algo, Él mismo alumbra el entendimiento, regala la voluntad, pacifica el alma, da firmeza al corazón y facilita la ejecución. Así es como entiende La Palma la frase de la Anotación 15.^a: “(...) el mismo Criador y Señor se comunica a la su anima devota, la abraza en su amor y alabanza y la dispone por la vía que mejor podrá servirle adelante”.

A continuación comenta la frase de la Anotación 15.^a: “Porque, dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabíliter tengan sujeto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; tamen, en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comuniquen (...)”. Sobre esta frase de san Ignacio, que deja abierta la posibilidad de una cierta pastoral vocacional fuera de Ejercicios, hace La Palma un interesante comentario: “(...) aunque, como dice nuestro Padre, al que está fuera de los Ejercicios, lícita y meritoriamente le podemos mover para el estado más perfecto cuando probablemente entendemos que será a propósito para él, pero mucho mejor será, en primer lugar, persuadirle y moverle a que haga los Ejercicios”.

Dos cosas parecen significativas de este comentario: en primer lugar, que hace uso de la expresión “el estado más perfecto”, como habíamos leído en el comentario de Suárez. Ciertamente, aunque antes había presentado la vocación como una llamada personal de Dios al sujeto, se deja ver en esta frase una comprensión de la vida consagrada como un estado de perfección mayor que la vida secular. No es una idea que podamos atribuir a uno de los dos autores, sino una mentalidad generalizada en la época en la que escriben⁸⁶⁹. Así se entiende que el

⁸⁶⁹ Esta comprensión de la vida religiosa fue ratificada en el Concilio de Trento (DH 980: “Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio, sea anatema”), y siglos después en la encíclica *Sacra virginitas* del papa Pío XII de 1954 (n. 1: “Es preciso afirmar— como claramente enseña la Iglesia— que la santa virginidad es más excelente que el matrimonio”).

mismo san Ignacio en la Anotación 15.^a hable de “continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica”, presentando la perfección evangélica como profesión de los consejos evangélicos en la vida religiosa.

Pero, en segundo lugar, y esto es lo que parece más significativo, La Palma une con esta frase la práctica de los Ejercicios Espirituales a la pastoral vocacional. En efecto, para san Ignacio el que da los Ejercicios no debe en absoluto inmiscuirse en la elección poniendo más interés en que el ejercitante tome una determinación u otra, pero eso no significa que en Ejercicios no surjan vocaciones a la vida consagrada. Más bien parece que La Palma entiende que los Ejercicios son un ámbito idóneo para descubrir la llamada de Dios, y que, por tanto, quien acompaña espiritualmente a otros puede ofrecerles como experiencia idónea para descubrir la voluntad de Dios los Ejercicios Espirituales.

Llama la atención que La Palma diga “mucho mejor será, en primer lugar, persuadirle y moverle a que haga los Ejercicios”. Habla en este caso de persuadir y mover como algo positivo, pero –y aquí está la clave– no es un persuadir para que el sujeto tome una determinación vital definitiva, sino sencillamente para que haga Ejercicios. Me parece de una extraordinaria finura: persuadir, sí, a que haga Ejercicios, pero respetar que en Ejercicios se entiendan Dios y el ejercitante sin injerencia del que da los Ejercicios. La Palma, como puede advertirse, dice mucho en pocas palabras: que confía plenamente en la eficacia de los Ejercicios; que los Ejercicios son un medio excelente de pastoral vocacional; y que es preciso no inmiscuirse en la decisión que tomará el ejercitante. Por último, La Palma da a entender que, cuando san Ignacio dice que “fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas (...) para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica”, esto puede interpretarse de esta forma: no como persuadir a uno a que se decida a hacer votos, sino simplemente persuadirle a que se deje orientar por el Señor en Ejercicios, animarle a ponerse ante el Señor en Ejercicios sin intermediarios.

Abundando en este argumento, sostiene que “nuestro santo Padre juzgaba mejor para persuadir a uno que haga los Ejercicios, cuando está perplejo acerca del

estado de su vida y desea deliberar de él”. Lo cual da a entender que no es propio de La Palma sino del mismo san Ignacio considerar los Ejercicios Espirituales una ocasión idónea para el discernimiento vocacional.

No siempre es posible que la persona que necesita orientación sobre su vocación personal acuda a Ejercicios. Y también esto piensa La Palma, cuando acepta que en ese caso se le oriente sobre la dirección más adecuada: “(...) podría aconsejarle el padre espiritual con la cautela que está dicha, cuando, habiendo conocido las calidades del sujeto y hecha oración en el divino acatamiento, juzgase ser aquello lo mejor”.

En todo caso, y reafirmando lo que sostiene san Ignacio, aconseja que el padre espiritual tenga la misma indiferencia que el que toma la decisión porque si este debe ser indiferente “para que no yerre”, el que da los Ejercicios ha de serlo “para no hacerle errar”.

Seguidamente, indica: “Y si esto es menester para gobernar al que hace los Ejercicios, mucho más para aconsejar al que está fuera de ellos. Porque, en este caso, el que aconseja *hace la elección* por el otro” (el subrayado es nuestro). Esta última expresión puede resultar desafortunada después del esmerado respeto que ha mostrado el autor a la conciencia del ejercitante en su comentario anterior. Pero creo que el sentido que se le debe atribuir es este: que el que pide consejo está pidiendo ayuda en el proceso de elección. Y que ese proceso de elección, que concluye con la decisión final del sujeto, puede ser preparado por la ayuda del padre espiritual. Cuando este contribuye a que el sujeto se haga consciente de las señales que previamente el Señor ha ido dejando en su vida, del sentido de consolaciones y desolaciones vividas con anterioridad, deja preparado el terreno para que la decisión final sea la más adecuada. No es, por tanto, que el orientador “tome la decisión” en lugar del otro, sino propiamente que “hace el trabajo previo que posibilita la correcta elección”.

Y concluye el capítulo XV alabando el libro de los *Ejercicios*, que es tanto más elocuente cuanto que con pocas palabras y breves indicaciones nos abre un camino tan rico de seguimiento de Jesucristo.

Omito los capítulos en los que el P. La Palma explica cómo debe ser ayudado el ejercitante antes de la oración (capítulo XV), después de la oración sobre todo cuando está en desolación (capítulo XVI), y cuando está en consolación (capítulo XVII), porque no tratan específicamente de la rectitud de intención del que da los Ejercicios en el proceso de elección, sino más bien comentan las Anotaciones 13.^a y 14.^a del libro de *Ejercicios*. Pero incluyo a continuación el capítulo XVIII que hace referencia expresa a la Anotación 15.^a y que tiene mucho interés. Como vimos anteriormente, el Directorio de Vitoria –dictado por san Ignacio al P. Vitoria en 1555– tiene un valor extraordinario. La Palma lo conoció, tal como él mismo nos lo refiere, en el Colegio de Alcalá, y de él obtiene valiosas recomendaciones sobre el tema que nos atañe.

Hace referencia a las visitas que el ejercitante puede recibir de otras personas durante los Ejercicios y delimita con mucha claridad el alcance de dichas visitas:

- Han de contar con el visto bueno del director de Ejercicios, a quien debe parecerle que se seguirá un mayor fruto espiritual.
- Las visitas se reducen exclusivamente a “alguno de los nuestros, ninguno de fuera”, es decir, solo a miembros de la Compañía de Jesús, “si no fuere cosa inexcusable”.
- El tema de conversación queda claramente delimitado (“cosas comunes y universales del servicio de Dios”).
- Prohíbe expresamente que *directe* o *indirecte* le quiera traer a la Compañía, especificando que “así, no ha de hablar de ella nada, ni preguntarle si se ha determinado, o qué dudas tiene, etc.”.
- Si el ejercitante pregunta, ha de remitirle al director de Ejercicios (“el que le da los Ejercicios le responderá, y que él no tiene licencia de tratar de aquellas cosas”).

Lo que añade después el Directorio, que el P. La Palma asume al transcribirlo textualmente, puede inducir a confusión, pero me parece que se explica fácilmente:

“Y si la tuviere –licencia de tratar aquellas cosas–, hable cautamente y cosas pensadas, de que se puede edificar, y no le esfuerce a que haya de tomar un estado u otro, salvo si él se sintiere inclinado a algún estado, y esto le comunicase. Entonces, sobre bien pensado, le podría decir (teniendo como digo licencia para ello), lo que sintiese *coram Domino*, si pensase que decírselo entonces le podría confirmar en el buen propósito o ayudar a apartarle del menos bueno y ponerse de nuevo en las manos de Dios”.

El Directorio, por tanto, acepta que pueda mediar conversación sobre la elección de estado entre el ejercitante y un miembro de la Compañía, pero las cautelas que impone son máximas: requiere licencia para visitarle, licencia para hablar con él de esta cuestión, y solo puede “confirmar en el buen propósito” que advierta que el ejercitante había decidido previamente, o “ayudar a apartarle del menos bueno y ponerse de nuevo en manos de Dios”. Prohíbe que le “esfuere” a tomar un camino u otro, salvo que se sintiera inclinado a ello y se lo hubiera comunicado a este visitante. El matiz es importante, porque entonces el visitante no es quien toma decisión alguna, y ni siquiera ayuda a que esta decisión se tome, sino que ha de advertir dos cosas: que el ejercitante se sienta inclinado a ellos, y que sea él quien se lo comunique (no debe, por tanto, preguntar ni tomar la iniciativa de hablar de esta cuestión). Lo que haya de decirle ha de ser *coram Domino*, es decir, ante Dios, no evitando la voluntad de Dios sino como tratando de que se confirme dicha voluntad que el ejercitante parece ya haber descubierto.

La expresión con la que continúa el Directorio es notable (“hacer al contrario es meter la hoz en la mies de Dios nuestro Señor”). Ofrece como argumento uno que hemos visto con anterioridad, y es que el tentador podría hacer muy difícil la perseverancia del vocacionado, al hacerle entender que no intervino Dios, sino las injerencias de los hombres en la decisión que tomó.

Y, análogamente al ejemplo del fiel de la balanza que incluye Ignacio en la Anotación 15.^a, recomienda aquí “que no ponga otra cosa de su casa”, es decir, que no se predique a sí mismo (sus ideas, sus intenciones, sus deseos), sino los Ejercicios

pura y llanamente, y –eso sí– que lo encomiende “muy de veras a Dios” para que no permita que su influencia –la del que da los Ejercicios– sea negativa para el ejercitante. El respeto, por tanto, a la acción de Dios y a la libertad del ejercitante, es absoluto.

El capítulo, que prácticamente ha consistido en una transcripción literal de los números 8 y 9 del Directorio del P. Vitoria, prosigue con una sencilla y enjundiosa reflexión del P. La Palma: “Se ve la sinceridad con que nuestro santo Padre quería que se diesen los Ejercicios, y la fidelidad que se había de guardar con personas que se ponen en nuestras manos”.

La “sinceridad” en el director de Ejercicios, término que utiliza La Palma en cuatro ocasiones (en los capítulos XI, XII y XIII del libro IV, que hemos comentado anteriormente), es para el autor virtud capital e imprescindible. Se refiere a esta misma virtud de la sinceridad en otros contextos, lo cual da a entender que la valora especialmente:

- en el capítulo XXIV, al referirse a la actitud que debe tener el ejercitante con el que da los Ejercicios;
- en el libro V. Cap. III al hablar de la cuenta de conciencia en los miembros de la Compañía;
- y en el capítulo XIV de ese mismo libro V, al referirse a la disposición con la que se han de hacer los Ejercicios.

Podríamos decir que la insistencia en la sinceridad es una expresión propia de La Palma, que no figura como tal en el libro de los *Ejercicios* de san Ignacio. Ciertamente san Ignacio pide lealtad del ejercitante cuando le solicita en la Anotación 17.^a que comunique sus mociones al director, porque este debe “ser informado fielmente”⁸⁷⁰, y espera del director esta misma actitud cuando pide en la Anotación 15.^a que no pretenda conducir al ejercitante por sus caminos con engaño

⁸⁷⁰ Ej. 17.

sino que “estando en medio, como un peso, deje inmediate obrar al Criador”⁸⁷¹. Pero, en todo caso, Ignacio no utiliza el término “sinceridad” para explicarse⁸⁷².

Tampoco es un término que utilicen los Directorios, salvo dos de ellos, que lo hacen para referirse a la actitud del ejercitante con el director de Ejercicios, y no para referirse al que da los Ejercicios:

- El del P. Gil González:
 - ““Is vero, qui exercetur, multa *sinceritate*, nihil celando eorum quæ in animo habet, Instructori omnia aperiat, ut melius dirigi possit et institui, iuxta 17^{am} annotationem et 13^{am} de discernendis spiritibus”⁸⁷³;
 - “Y si en los otros tiempos de Ejercicios se pide claridad, mucho más en este [la elección], donde con *sinceridad* se ha de comunicar lo que el espíritu bueno o malo representa; porque es fácil en negocio propio ser engañado”⁸⁷⁴.
- Y el del P. Gagliardi:
 - “Huic autem secundo præcepto dantis, ex parte suscipientis debet correspondere animi quædam *sinceritas*, qua cum fiducia plene detegat interna sua danti, ut dirigatur, quod infirmus cum medico in morbo facere solet”⁸⁷⁵.

No parece que se hubiera utilizado hasta el P. La Palma la palabra “sinceridad” para referirse a la actitud que se pide al que da los Ejercicios⁸⁷⁶.

⁸⁷¹ Ej. 15.

⁸⁷² Solo aparece la palabra “sincera” en Ej. 174: “Nota. Es de advertir que si la tal elección mutable no se ha hecho sincera y bien ordenada, entonces aprovecha hacer la elección debidamente, quien tuviere deseo que dél salgan frutos notables y muy apacibles a Dios nuestro Señor”.

⁸⁷³ MEx II, 498. Y en español: “(...) el que se ejercita manifiéstelo todo al instructor con gran *sinceridad*, sin ocultar nada de lo que tiene en el ánimo, para mejor poder ser dirigido e instruido, de acuerdo con la 17.^a anotación y la regla 13.^a del discernimiento de espíritus” (D31 [59], en M. LOP SEBASTIÀ [ed.], *Los Directorios...*, 269). Los subrayados son nuestros.

⁸⁷⁴ MEx II, 514; D31 (111), en M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 282. El subrayado es nuestro.

⁸⁷⁵ A. GAGLIARDI, *Commentarii seu Explicationes in Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola* (Desclée de Brouwer et Soc.), Brugis 1882, 44. Y en español: “A este segundo mandato para el que da los Ejercicios, debe responder por parte del que los recibe cierta *sinceridad* del alma, por la cual con toda confianza le manifieste completamente su interior, para que le dirija, así como suele hacer el enfermo con el médico” (D46 [41], en M. LOP SEBASTIÀ [ed.], *Los Directorios...*, 401). No está incluido en MEx II. Los subrayados son nuestros.

⁸⁷⁶ No la encontramos en *Ejercicios*, ni en los Directorios, ni en los comentarios que hemos estudiado.

El capítulo concluye con otra expresión preciosa: “(...) no ayudándonos de esta confianza que hacen de nosotros para traerlos a la Compañía”. El P. La Palma anima a los directores de Ejercicios, de esta manera, a vivir una completa rectitud de intención y sinceridad. En sus palabras resuenan aquellas palabras: “Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese”⁸⁷⁷, con las cuales aconseja san Ignacio se afronte el proceso de elección al término de la segunda semana de *Ejercicios*. Si en la frase de Ignacio se anima a vivir el proceso de elección en una gran abnegación personal, en esta petición del P. La Palma hay una petición de abnegación colectiva, del querer e interés por las vocaciones en la Compañía de Jesús. Y esta abnegación colectiva, como tendremos ocasión de comentar en el capítulo dedicado a las conclusiones de pastoral vocacional, me parece que ha sido y es una nota predominante en la historia de la Compañía de Jesús.

B.4. RELACIÓN DE LOS COMENTARIOS: ASPECTOS COMUNES, INFLUENCIAS RECÍPROCAS

Lo expuesto hasta aquí sería una mera yuxtaposición de datos si no profundizáramos en la relación que existe entre estos comentarios.

Al abordar el comentario a la Anotación 15.^a que escribieron estos autores hemos expuesto cómo explica cada uno la rectitud de intención que san Ignacio pide al que da los Ejercicios. Vimos que no son comentarios homogéneos, ni por su extensión, ni por el idioma en el que fueron escritos, ni por su estilo, y nos parece que unos son más fieles al texto ignaciano y otro (el de Suárez) parece querer enmendar a san Ignacio. Por su diversidad los hemos presentado anteriormente de uno en uno; nos hemos acercado a cada autor de un modo diferente; y nos permitiremos ofrecer, al término de este trabajo –como un Apéndice–, el texto completo del P. La Palma, que es el más extenso, y es también –a nuestro juicio– el más logrado.

⁸⁷⁷ Ej. 189.

Para comparar ahora estos comentarios nos parece conveniente, seguir el siguiente orden:

- en primer lugar, comparar su comprensión de la Anotación 15.^a;
- a continuación, veremos si hay similitudes o diferencias en la estructura general de su obra;
- para, por último, tratar de sacar conclusiones sobre si hubo entre ellos relación e influencia recíproca.

De esta forma iremos de lo más seguro (el texto) a lo más incierto (la relación entre los autores), de lo más concreto (argumentos que expresan) a lo más abstracto (si hubo o no hubo influencias entre ellos y de qué género).

Lo que haremos inicialmente es confrontar unos comentarios con otros, obteniendo de forma resumida los argumentos que ofrecen para la no injerencia del director en la elección de estado del ejercitante. Nuestra tarea consiste, por consiguiente, no en presentarlos en disposición sinóptica –lo cual facilitaría mucho su comparación, pero sería tarea imposible–, sino en extraer las razones que aportan estos comentaristas. Pues bien, los argumentos que sugiere Gagliardi son los siguientes:

- Es preferible dejar que Dios hable.
- Se puede perder todo por el fervor indiscreto.
- Sería infidelidad con las personas por soberbia, por afán de dominio de las almas y no espíritu de servicio.
- Es lícito hacer pastoral vocacional, pero en otro contexto distinto a los Ejercicios.
- Se puede ayudar al ejercitante de otras maneras: orando, instruyendo, remitiendo al Señor.
- El director de Ejercicios no sabe con certeza lo que Dios desea del ejercitante.

- La persuasión del director lleva a una elección menos firme: las tentaciones serán después más fuertes si el ejercitante no escoge con plena libertad.
- Cuando la elección responde a una llamada directa de Dios hay una mayor seguridad en la ayuda que el mismo Dios prestará para la perseverancia.
- Será mayor el gusto espiritual de quien elige sin presiones.
- La mayor creatividad de Dios: sus caminos son muchos más que los que prevé el director de Ejercicios.
- La vocación es única y personal: no es una llamada de Dios para todos, sino de Dios para cada uno.
- San Ignacio lo dejó claro.
- El que persuade está proyectándose a sí mismo en el ejercitante.
- Se requiere indiferencia no solo para el que elige sino también para el que ayuda.

Los argumentos de Suárez para la no intervención son los siguientes:

- Dejar que el ejercitante busque por sí mismo la voluntad divina.
- Permitir a Dios que hable.
- Se puede hacer más daño que provecho con una intervención imprudente.
- Alcanzar una elección más firme, que prepare a las tentaciones futuras.
- Mayor seguridad en que Dios ayudará a perseverar.
- Mayor fidelidad a san Ignacio.
- Esta norma de rectitud de intención se pide frecuentemente en la Compañía.
- La experiencia demuestra su necesidad.
- Evitar que el ejercitante pueda sospechar la mala intención del director.
- Se requiere indiferencia no solo para el que elige sino para el que ayuda.

Sin embargo, como tuvimos ocasión de explicar, Suárez matiza lo anteriormente expuesto al entender que:

- Ayudar aconsejando lo mejor no sería infidelidad con las personas, ni soberbia o afán de dominio, sino verdadero espíritu de servicio.
- El director de Ejercicios puede saber mejor que el dirigido lo que a este le conviene.
- Hay caminos más perfectos que otros, y aconsejar los primeros es ordinariamente lo mejor.
- Es legítimo intervenir para contestar a quien pregunta.
- El ejercitante no rechazará el consejo porque lo recibirá como venido de Dios y como expresión de lo que en el fondo desea.

Los argumentos para la no intervención de Luis de la Palma son los estos:

- Dejar que el ejercitante busque por sí mismo.
- Dejar que Dios hable.
- La llamada solo puede hacerla el Señor: es Él quien llama.
- Sería infidelidad con las personas:
 - por soberbia, afán de dominio de las almas y no espíritu de servicio;
 - por avaricia;
 - por vanidad: buscar muchos dirigidos; personas importantes; o personas conocidas por su santidad;
 - por gusto y entretenimiento con ellos.
- Se puede hacer pastoral vocacional, pero en otro contexto.
- Se puede ayudar, pero de otro modo:
 - orar por él;
 - quitar los obstáculos: pecado, ignorancia, afectos desordenados;
 - instruir y disponer el alma: modos de orar, etc.;
 - adaptar las meditaciones a su natural y a lo que Dios va disponiendo;
 - remitir al Señor y después retirarse.
- No sabemos lo que Dios quiere de él.
- Se puede hacer más daño que provecho.

- Persuadiendo, será una elección menos firme: las tentaciones serán después más fuertes.
- Mayor seguridad en que Dios ayudará a perseverar.
- Mayor gusto espiritual en quien responde por iniciativa personal.
- La mayor creatividad de Dios: sus caminos son múltiples, los del director de *Ejercicios* más pobres.
- La vocación es única y personal (no todo es para todos).
- Mayor fidelidad a san Ignacio.
- El que persuade está proyectándose a sí mismo en el ejercitante.
- Es faltar a la verdadera caridad, que consiste en no buscarse a sí mismo.
- Confianza en el ejercitante, que busca la voluntad de Dios.
- Remitir a la inspiración divina todo en el ejercitante, no solo la vocación.
- Se requiere indiferencia no solo para el que elige sino para el que ayuda.

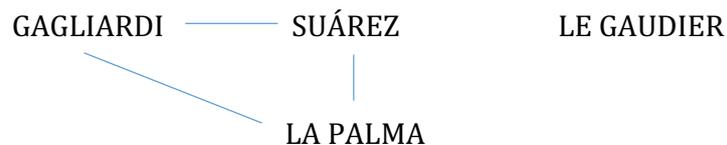
De esta simple enumeración esquemática de argumentos podemos deducir varias conclusiones: Gagliardi y La Palma coinciden en lo esencial, si bien el segundo (que escribe su comentario cinco lustros después) ofrece más argumentos que el primero. El hecho de que compartan buena parte de los argumentos, y de que estos argumentos no salgan del texto de *Ejercicios*, puede inducir a pensar que La Palma sigue a Gagliardi o que uno y otro siguen una fuente común, bien sea un documento que ambos leyeron o bien una práctica extendida entre los primeros jesuitas.

Como ya tuvimos ocasión de comentar, llama la atención el modo que tiene Suárez de justificar la intervención del director de *Ejercicios*. Sin entrar a juzgar su criterio, es indudable que no está en sintonía con el de los otros dos autores y tampoco parece responder al deseo de san Ignacio en la Anotación 15.^a.

Nos sumergimos ahora en poner en relación los tres Comentarios, sin ceñirnos ya solo a la Anotación 15.^a. Traigo de nuevo a Le Gaudier (omitido al hablar de la Anotación 15.^a por razones obvias). La cronología de las obras de estos autores ofrece un dato interesante:

- Gagliardi escribe su Comentario antes de 1590, y hay “varios ejemplares de esta obra manuscritos en el mismo siglo XVI”⁸⁷⁸ aunque la edición más célebre es muy posterior, la de Brujas de 1882.
- El tratado *De Religione Societatis Iesu* de Suárez se publica en Lyon en 1623.
- *Camino Espiritual* de La Palma fue publicado en Alcalá en 1626.
- E *Introductio ad solidam perfectionem* de Le Gaudier, aunque fue escrito en 1621, no fue publicado hasta la edición de París de 1643.

Con esta cronología podemos confirmar que las influencias de unas obras en las otras –si es que se dieron– fueron mínimas. Suárez pudo conocer la obra de Gagliardi, y La Palma pudo conocer la de Suárez y quizá la de Gagliardi. En todo caso, las obras de Le Gaudier y La Palma no pudieron influir en ningún otro de estos cuatro autores.



De aquí se deduce que Gagliardi y Le Gaudier son los que escriben con menos influencias de otros autores, y que Suárez y La Palma son los que pudieron enriquecer más su contenido por las obras de los otros. Suárez pudo conocer a Gagliardi, como tendré ocasión de explicar, y podemos colegir que conoció el texto de su Comentario a *Ejercicios*.

Tal vez quiso matizarlo, situarse en una posición intermedia entre el respeto escrupuloso de la conciencia del ejercitante y la consideración positiva de una pastoral vocacional sin demasiados escrúpulos. De La Palma, por el contrario, podemos afirmar que –dando por supuesto que conoció los textos de Gagliardi y Suárez– se inclinó claramente por seguir a Gagliardi en la explicación de la Anotación 15.^a.

⁸⁷⁸ M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 393.

Respecto al conjunto de su obra de estos autores advertimos varias semejanzas:

- Gagliardi, Le Gaudier y La Palma pretenden ofrecer una síntesis de espiritualidad ignaciana, tratar de levantar un edificio doctrinal completo. Así lo afirman Iparraguirre y Derville sobre Gagliardi⁸⁷⁹, Iparraguirre sobre Le Gaudier⁸⁸⁰, y Rodríguez Molero sobre La Palma⁸⁸¹. Suárez, por el contrario, aunque autor de una vasta obra filosófica y teológica, con respecto a la espiritualidad ignaciana ofrece un estudio apologético para dar respuesta a las críticas vertidas contra la Compañía de Jesús y los *Ejercicios*⁸⁸².
- Gagliardi, Le Gaudier y La Palma acomodan las cuatro semanas de *Ejercicios* al esquema de las tres vías. Gensac sostiene que en aquella época esta forma de comprensión era tradicional⁸⁸³, y cita como justificación la alusión que hace al respecto el capítulo 39 del Directorio Oficial del año 1599⁸⁸⁴.
- Tanto Le Gaudier como Suárez hablan de la vida en la Compañía como “vía mixta”, que conjuga acción y contemplación y es la más perfecta imitación de Cristo. Gensac entiende que esta expresión, que vemos en Cordeses pero no es muy común en otros autores espirituales, procede de san Pedro Fabro (*Memorial*, n. 128) y tal vez de Polanco o Laínez⁸⁸⁵.

No es fácil, llegados a este punto, avanzar en la investigación de si tuvieron relación estos autores entre sí. Y la dificultad se explica por varios motivos: la distancia temporal de cuatro siglos y la escasa bibliografía sobre su trayectoria vital, dado que el estudio que se ha realizado de la segunda y tercera generación de los miembros de la Compañía de Jesús no ha sido tan exhaustivo como el de los padres fundadores. Con esta intención rastreamos su paso en las obras más célebres sobre

⁸⁷⁹ Cf. I. IPARRAGUIRRE y A. DERVILLE, *o.c.*, 54–57.

⁸⁸⁰ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones...*, 98–107.

⁸⁸¹ Cf. F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, *Introducción*, en L. DE LA PALMA, *o.c.*, (BAC), 355.

⁸⁸² Cf. F. SLADCEZEK, *o.c.*, 162.

⁸⁸³ Cf. H. DE GENSAC, *La grande retraite...*, 190.

⁸⁸⁴ Cf. M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 386–388.

⁸⁸⁵ Cf. H. DE GENSAC, *La grande retraite...*, 191–192.

la Historia de la Compañía de Jesús⁸⁸⁶ en estas tres naciones europeas (España⁸⁸⁷, Francia⁸⁸⁸ e Italia⁸⁸⁹).

Todo parece indicar que no tuvieron mucha relación entre ellos. No consta que Le Gaudier saliera de Francia ni Gagliardi de Italia. Solo los dos españoles Francisco Suárez y Luis de la Palma viajaron al extranjero. El primero lo hizo a Italia y Portugal, y el segundo solo a Italia. Por tanto, apenas podríamos buscar relación entre los españoles y Gagliardi, o entre los dos españoles entre sí.

No es probable que hubiera relación entre Gagliardi y La Palma, porque Gagliardi falleció en Módena ocho años antes del viaje que realizó La Palma a Roma en 1615, con motivo de la VII Congregación General que eligió General al P. Mucio Vitelleschi.

Entre Gagliardi y Suárez sí pudo haber relación, aunque sea indirecta. Suárez enseñó en el Colegio Romano entre 1580 y 1584, acompañado de san Roberto Belarmino. Aunque por esta época Gagliardi vivía ya en Milán colaborando con san Carlos Borromeo, sin duda Suárez debió tener noticia de él, porque había sido discípulo de Belarmino en el Colegio Romano, posteriormente fue profesor en este mismo centro hasta 1568, y era muy conocido y estimado entre los jesuitas italianos de la época.

Finalmente, parece confirmada la relación entre Suárez y La Palma. Se conocían y estuvieron juntos en la Congregación de Toledo, que se abrió en 1593:

“Los Padres reunidos eran 70 (...). Aparecían allí hombres de mérito eminente: los dos celeberrimos teólogos Francisco Suárez y Gabriel Vázquez; los doctos historiadores Ribadeneira, Mariana y Luis de Guzmán; el enérgico Alonso Sánchez; el delicado asceta Luis de la Palma, y varios hombres que se habían distinguido por su talento de gobierno (...)”⁸⁹⁰.

⁸⁸⁶ De la Historia de la Compañía de Jesús en su conjunto: Cf. N. ORLANDINI; F. SACCHINI; J. DE JOUVANCY; J. C. CORDARA, *Historia Societatis Iesu*, Roma 1614–1859; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Manual...*

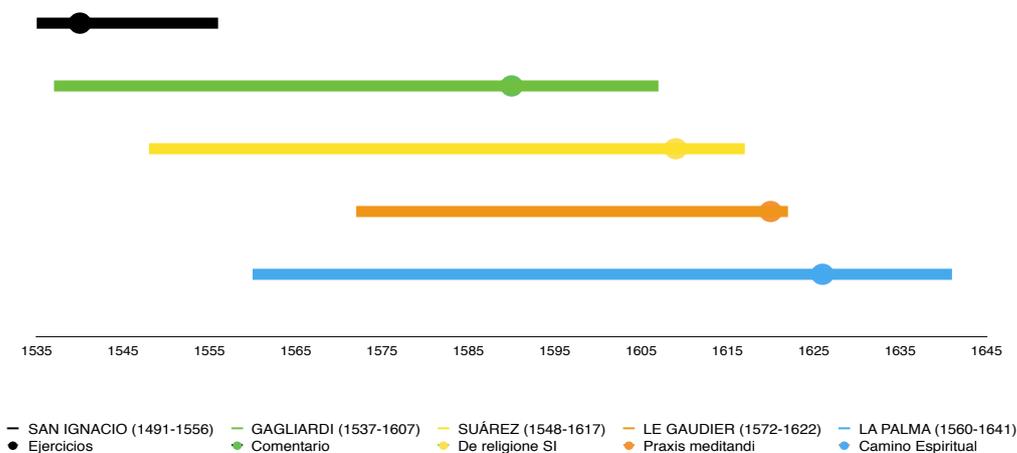
⁸⁸⁷ De la Compañía de Jesús en España: Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*

⁸⁸⁸ De la Compañía de Jesús en Francia: Cf. H. FOUQUERAY, *o.c.*

⁸⁸⁹ De la Compañía de Jesús en Italia: Cf. P. TACCHI VENTURI; M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* (Civiltà Cattolica), Roma 1910–1951.

⁸⁹⁰ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. III, 556–557.

Comentaristas clásicos de Ejercicios



En este cuadro cronológico que adjunto pueden advertirse varias cosas: en primer lugar, que estos cuatro autores son inmediatamente posteriores a san Ignacio pero ninguno de ellos lo conoció personalmente. Podía haberlo conocido Gagliardi, pero vivió en Padua hasta después de la muerte de san Ignacio, ocurrida en Roma en 1556. Los cuatro son, por tanto, una segunda generación, inmediatamente posterior a la de los padres fundadores.

En segundo lugar constatamos que, pese a ser coetáneos, dos autores (Suárez y Le Gaudier) ocupan el espacio central entre el más anciano Gagliardi y el más joven La Palma. Es comprensible que Suárez sirva de conexión entre la generación anterior y la posterior (si damos por cierto que conoció directa o indirectamente a Gagliardi y con toda seguridad a La Palma), mientras que Le Gaudier –que por su edad podría haberlos conocido– no lo hizo por no haber salido de su Francia natal.

Entendemos que hay varias semejanzas entre estos autores:

- Vivieron todavía la época que se ha llamado de la “primavera” de la Compañía de Jesús, caracterizada por su fervor inicial y por un crecimiento notable del número de miembros:

“A los 25 años de la muerte de Ignacio (el tiempo de esta segunda generación), los jesuitas eran 5.000 (cinco veces más), las provincias 25, los colegios 144, las casas profesas 10, los noviciados 12 y las residencias 33. Es el primer crecimiento; es juventud, es plena primavera”⁸⁹¹.

- Les une también la tarea académica: Suárez dio clase prácticamente toda su vida de jesuita (en Segovia, Ávila, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra), Gagliardi en Roma, La Palma en Murcia, y Le Gaudier en Mons, Lieja, Verdún y La Flèche.
- A Le Gaudier y La Palma les une que tuvieron como misión la formación de nuevos jesuitas, como maestro de novicios y tercerones el primero y como rector el segundo. Pero, a pesar de las similitudes, la misión de cada uno fue distinta: La Palma fue más un asceta y hombre de gobierno, Suárez un extraordinario escritor y profesor, Le Gaudier es el forjador de nuevos jesuitas, y Gagliardi el místico y escritor.

Podemos advertir también entre ellos algunas diferencias: a pesar de que no les separan muchos años de san Ignacio, el diferente ámbito cultural del que provienen influyó en su comprensión de la espiritualidad ignaciana y de *Ejercicios*. Iparraguirre, por este motivo, en su obra sobre los comentaristas de *Ejercicios*, tiene interés en señalar no solo el lugar de nacimiento, sino también dónde hicieron el noviciado:

“Hemos indicado, siempre que hemos podido, el sitio en que cada uno de los escritores realizó el noviciado, dato que generalmente no consignan los bibliógrafos señalados. Lo hemos hecho, a pesar de que nos ha supuesto mucho trabajo, porque tiene particular importancia en nuestro caso determinar el ambiente en que se inició la vida religiosa y practicaron los primeros ejercicios. Hubiéramos también querido señalar el sitio de la tercera probación y el nombre del Instructor”⁸⁹².

Aunque Le Gaudier tiene un estilo propio de ofrecer los *Ejercicios* (añadiendo meditaciones, planteando algunas con una intencionalidad novedosa, etc.), el

⁸⁹¹ I. ECHÁNIZ, *Pasión y Gloria. La historia de la Compañía de Jesús en sus protagonistas*, vol. I (M-ST), Bilbao 2000, 109.

⁸⁹² I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios...*, 8*.

respeto a Dios como guía y orientador del ejercitante es genuinamente ignaciano, y esto nos mueve a concluir que –en la cuestión de la elección de estado– su pensamiento tiene una afinidad mayor al de Gagliardi y La Palma que al de Suárez.

Quizá el hecho de que en Le Gaudier esté firme esta convicción, sin que hayan influido en él otros autores, sea un signo de que este modo de plantear la cuestión es el más típicamente ignaciano. Esto ayudaría a entender que, por esta razón, fuera el modo de proceder de Gagliardi en Italia, de Le Gaudier en Francia y de La Palma en España.

Después de habernos acercado a la Anotación 15.^a desde varias perspectivas (su lugar en el conjunto de las Anotaciones, su importancia en el proceso de elección, la literalidad del texto en las diferentes versiones del original ignaciano, y cómo fue leída por cuatro importantes comentaristas de Ejercicios), nos parece llegado el momento oportuno de recapacitar sobre tres cuestiones que están tácitamente contenidas en la Anotación 15.^a y que pueden tener un gran alcance:

- La rectitud de intención, que presupone san Ignacio en el que ayuda al ejercitante en el proceso de elección.
- Los Ejercicios concebidos como ocasión de encuentro con Cristo, en contraposición a una pretensión dañina de persuasión o mentalización de los ejercitantes (lo cual nos permitirá reflexionar sobre la “libertad de conciencia” –si es que se le puede denominar así– que parece que san Ignacio desea para quienes realizan los Ejercicios).
- Y, finalmente, cómo entiende san Ignacio lo que actualmente denominamos “pastoral vocacional”, a la luz de las Anotaciones de *Ejercicios*.

4. CUESTIONES ESPIRITUALES Y PASTORALES QUE DERIVAN DE ESTE ASUNTO

a. La “rectitud de intención” del que da los ejercicios en el proceso de elección: Significado e interpretación del texto ignaciano

El recorrido realizado nos ha permitido ver la Anotación desde diferentes perspectivas, que van desde el análisis filológico de su texto, pasando por las interpretaciones que del mismo hicieron sus detractores, y finalmente las reflexiones que suscitó en sus comentaristas. Lo que ahora hacemos es profundizar en la disposición que san Ignacio solicita al que da los Ejercicios, y que manifiesta el estilo que debe tener el director de Ejercicios ante Dios y ante el ejercitante.

Por tanto, en este capítulo afrontaremos el asunto que apuntaba el subtítulo de la tesis: la rectitud de intención del que da los Ejercicios. Como anunciamos en la introducción a este trabajo, este asunto tiene una gran actualidad. Gabino Uríbarri sostiene:

“La máxima sagrada para toda acción pastoral —y especialmente para la vocacional, y tanto más cuanto más explícita sea esta— es la *rectitud de intención*. Lo que está en juego no es, ante todo, la supervivencia de nuestras obras ni de nuestra Congregación; no se trata de que nos aseguremos de que

podemos morir con la tranquilidad de haber encontrado sucesores competentes. Lo que realmente está en juego es algo tan serio como el plan de Dios para cada individuo. De lo que se trata es de la libertad soberana de Dios, que llama a quien Él quiere, y de la libertad de los jóvenes, sumamente sensibles a todo cuanto pueda oler a manipulación. Cuanto mayor sea nuestra rectitud de intención, buscando ante todo que los jóvenes crezcan como personas, avancen en su vida de fe y se inserten maduramente en la comunidad cristiana, tanto mayor será el fruto vocacional que obtengamos”⁸⁹³.

Procuraremos mostrar que la rectitud de intención que propugna Uríbarri, además de ser conveniente en la actualidad con los jóvenes, y además de que encuentra su razón de ser en sólidos motivos teológicos (el respeto a la libertad de Dios y de los jóvenes), constituye el estilo original ignaciano, lo que el autor de los *Ejercicios* deseó y solicitó.

Me parece, en efecto, como tendré ahora ocasión de explicar, que lo que san Ignacio demanda no es solo *una tarea* que se debe realizar, sino fundamentalmente *una postura*, una actitud interior.

Comenzaremos por descubrir la relevancia que para san Ignacio tienen las intenciones en el comportamiento humano. Y después explicaremos que el concepto de “rectitud de intención” –desde la perspectiva del que da los Ejercicios, y en el contexto de la elección de estado– tiene varias connotaciones valiosas:

- Consiste en no eclipsar la acción divina, sino permitir su acción *inmediate*.
- Exige que el que da los Ejercicios adopte una posición de neutralidad ante las opciones entre las que el ejercitante puede elegir.
- Supone, por esta razón, una gran abnegación interior, concepto de gran relevancia en la espiritualidad ignaciana.
- Y requiere, finalmente, confianza en el ejercitante y en su libertad personal.

⁸⁹³ G. URÍBARRI BILBAO, *Reavivar el don de Dios (2Tim 1,6). Una respuesta de promoción vocacional* (Sal Terrae), Santander 1997, 107.

A.1. LA IMPORTANCIA DE LA *INTENCIÓN* PARA SAN IGNACIO⁸⁹⁴

En las enseñanzas de san Ignacio ocupan un lugar importante las disposiciones interiores que acompañan a los actos realizados. Para el autor de los *Ejercicios*, la vida espiritual no consiste solo en evitar los pecados y realizar obras buenas, sino en una identificación plena con Cristo, una conversión interior que afecta a todas las dimensiones del sujeto.

Por eso, en los *Ejercicios* propone que el ejercitante haga entrega de su memoria, entendimiento y voluntad⁸⁹⁵; y por eso también se ponen en juego la imaginación y el afecto. La finalidad es que el Señor nos modele interiormente a su imagen y semejanza:

“Seguir a Cristo, imitar a Cristo, es el principio fundamental que anima todo el ascetismo de la Compañía (...). Inútilmente se buscaría en los Ejercicios una meditación sobre la naturaleza de la humildad o de la paciencia, sobre las partes de esas virtudes o los motivos para practicarlas; es Cristo humilde y paciente el que se propone a nuestra contemplación y a nuestra imitación; en ninguna parte se traen razones abstractas que puedan hacernos amar la pobreza o el sufrimiento, sino tan solo el ser pobre y sufrido con Cristo pobre y sufrido, por amor de Él”⁸⁹⁶.

Aun admitiendo que la moralidad o inmoralidad de los actos humanos viene determinada por su objeto moral⁸⁹⁷, las intenciones, así como las actitudes interiores con las que se realizan dichos actos y las disposiciones del corazón, tienen una gran importancia. Dicho de otro modo, no solo es decisivo *lo que se hace*, sino también *cómo se hace*, es decir, el corazón que subyace a las acciones humanas. Iparraguirre, en una obra sobre lo específico de la Espiritualidad de san Ignacio, entiende que esta comprensión de la intención en el acto moral es típicamente ignaciana:

⁸⁹⁴ Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Intención*, en *DEI*, vol. II, 1042-1046.

⁸⁹⁵ *Ej.* 234.

⁸⁹⁶ J. DE GUIBERT, *o.c.*, 420.

⁸⁹⁷ Cf. VS 72: “(...) el obrar humano no puede ser valorado moralmente bueno solo porque sea funcional para alcanzar este o aquel fin que persigue, o simplemente porque la intención del sujeto sea buena (Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 148, a. 3)”.

“La fuerza transformadora de la intención hace «espiritual» y «muy grata» cualquier ocupación. El valor no radica, en la calidad de la obra que se realiza, en que sea, baja o alta, importante o no, sino en realizar lo que se realiza por Dios, como la utilidad de un instrumento no viene del hecho de poseerlo, sino de usarlo del modo debido. Es la intención, no el objeto, lo que da el verdadero sentido a la vida”⁸⁹⁸.

Como tendremos ocasión de comprobar, buena parte de las enseñanzas de san Ignacio no se centran en normas concretas sobre las cosas que hay que hacer o decir, sino que hacen referencia a cómo deben realizarse estas obras.

Así, por ejemplo, anima en Ejercicios a pedir gracia para que la intención de nuestros actos sea ordenada al servicio divino:

“La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad”⁸⁹⁹.

También en el proceso de elección de Ejercicios, donde el ejercitante debe disponerse a escuchar la voluntad de Dios para poder cumplirla, la insistencia de Ignacio es tener la intención recta, no pretender otra cosa distinta al agrado de Dios:

“1.º punto. En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin (...) Ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino solo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima”⁹⁰⁰.

San Ignacio es consciente de que, aun realizando actos moralmente buenos, una intención torcida puede estropearlos. No aspira solo, por esa razón, a evitar las malas acciones, sino a que las obras buenas realizadas sean aquéllas que Dios desea que realice, y que las realice por amor a Él, como expresión de agradecimiento.

⁸⁹⁸ I. IPARRAGUIRRE, *Espíritu de San Ignacio de Loyola. Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad* (El Mensajero del Corazón de Jesús), Bilbao 1958, 130.

⁸⁹⁹ Ej. 46.

⁹⁰⁰ Ej. 169.

Sampaio entiende que la rectitud de intención para san Ignacio tiene un sentido positivo y otro negativo⁹⁰¹:

- sentido positivo, en cuanto que significa integración de la afectividad, de manera que la persona logre unificar su amor y sus deseos;
- y sentido negativo, porque conlleva liberarse de todas las afecciones desordenadas que impiden la unidad interior.

La importancia que concede Ignacio a la intención se pone de manifiesto, por ejemplo, en la reflexión que hace en un pasaje de *Ejercicios* sobre las motivaciones de Cristo y el Maligno. Tiene lugar antes de la meditación de Dos Banderas, en el llamado “preámbulo para considerar estados”:

“En el primer ejercicio siguiente veremos la intención de Cristo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de natura humana; y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir”⁹⁰².

Efectivamente, Ignacio intuye que el demonio no actúa irreflexiva o caprichosamente, sino que tiene una intención que Ignacio califica de “dañada”⁹⁰³, “perversa”⁹⁰⁴, “depravada”⁹⁰⁵. En la 4.^a Regla de discernimiento de espíritus de 2.^a semana sostiene incluso que el maligno puede hacer cosas buenas con mala intención, como sería suscitar buenos pensamientos para un fin inicuo: “Propio es del ángel malo, que se forma *sub angelo lucis*, entrar con la ánima devota, y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y santos”⁹⁰⁶.

⁹⁰¹ A. SAMPAIO COSTA, *Intención*, 1043. Es una lástima que el excelente libro de este autor sobre los tiempos de elección omita, en su estudio de los Directorios, la neutralidad y rectitud de intención del que da los Ejercicios, por desbordar el propósito de la obra (Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Los tiempos de elección...*, 18-19).

⁹⁰² Ej. 135.

⁹⁰³ Cf. Ej. 325. 331.

⁹⁰⁴ Cf. Ej. 332.

⁹⁰⁵ Cf. Ej. 326. 334.

⁹⁰⁶ Ej. 332.

De aquí se sigue que no le baste a san Ignacio, ni para sí mismo ni para los hijos de la Compañía, una apariencia honesta. Su deseo es agradar a Dios siempre y del todo. Así lo expresa en varias ocasiones de manera elocuente:

- Anima, por ejemplo, a que los estudiantes cumplan con sus obligaciones con rectitud de intención, afirmando que esto es lo que desea Dios de ellos:

- “Atender a las letras que con pura intención del divino servicio se aprenden, y piden en cierto modo el hombre entero, será no menos, antes más grato a Dios nuestro Señor por el tiempo del studio”⁹⁰⁷.
- “Primeramente se procure tener el ánima pura, y la intención del estudiar recta”⁹⁰⁸.
- “Después tengan deliberación firme de ser de veras estudiantes. Persuádanse no poder hazer cosa más grata a Dios N. S. en los collegios que estudiar con la intención dicha”⁹⁰⁹.

- En una carta fechada el 1 de junio de 1551 al P. Urbano Fernandes, Rector del Escolasticado de Coimbra, afirma que la intención debe ser “muy recta”:

“Quanto á la intención, todos querría la tubiesen muy recta de buscar la gloria de Dios en su ánima y cuerpo y operationes todas, y de mucho buscar la ayuda de las ánimas, quién con vn medio, quién con otro, quién por sí, quién ayudando á otros que lo hagan, mirando siempre más al bien vniversal que al particular”⁹¹⁰.

- En otra carta que escribe al P. Juan Pelletier el 13 junio de 1551, insiste ofreciendo algún consejo útil (que rectifiquen la intención, que soliciten a Dios esta gracia, que el superior les recuerde este asunto, etc.):

“Primo. Adunque ognivno, rettificando la sua intentione in modo che totalmente quærat, non quæ sua sunt, sed quæ Jesu Xpi., se sforzi de pigliare grandi propositi et desiderii d’essere uero et fidele seruo de Dio, et render buon conto di se in ogni cosa che li serà comessa, con uera abnegatione della propria uoluntà et giudicio, sottomettendose totalmente al gouerno de Dio per mezzo della sancta obedientia, hor siano adoperati in cose alte, hor in cose basse; et facciano orationi

⁹⁰⁷ Co. 340.

⁹⁰⁸ Co. 360.

⁹⁰⁹ Co. 361.

⁹¹⁰ Epp. III, 503.

feruenti quanto potranno per ottenere questa gratia dal donatore d'ogni bene: et il capo le dia questi ricordi alle uolte"⁹¹¹.

- En la carta que escribió a Manuel Godinho le explica que hacer las cosas con grandes intenciones sobrenaturaliza el valor de estas acciones:

"(...) no dudo que vuestra santa intención y dirección de todo lo que tratáis a la gloria divina lo haga espiritual y muy grato a su infinita bondad"⁹¹².

- Y lo mismo les dice a los estudiantes de Coimbra en la llamada *Carta de la Perfección* de 7 de mayo de 1547. En esta carta les recuerda que no es necesario hacer cosas importantes para servir al Señor, y que cuando ofrecen su estudio (como cuando los soldados se abastecen de armas) ya están contribuyendo de esta manera al bien de la Compañía:

"(...) con el trabajo presente [y] la intención, con la qual le tomáis y ordenáis todo á su edificación: que los soldados, quando attienden á bastezarse de armas y municiones para la empresa que se spera, no se puede dezir que su trabajo no sea en seruicio de su príncipe"⁹¹³.

Lo que advertimos en sus cartas puede también comprobarse en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, donde la rectitud de intención es pedida a todos los miembros de la Orden:

- La rectitud de intención es una condición para entrar en la Compañía, porque considera lo contrario en la lista de impedimentos del Examen: "Intención no

⁹¹¹ IBID., 543. Traducción al español en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras* (BAC), 896: "1.º Para eso todos rectifiquen su intención, de modo que totalmente busquen *no sus intereses, sino los de Jesucristo* (Flp 2,21), y se esfuercen por hacer grandes propósitos y cobrar iguales deseos de ser verdaderos y fieles siervos de Dios, y dar buena cuenta de sí en todo lo que les será encargado, con verdadera abnegación de la propia voluntad y juicio, sometiéndose totalmente al gobierno de Dios por medio de la santa obediencia, ahora sean ocupados en cosas altas, ahora en bajas; y hagan oración muy ferviente en cuanto les sea posible, para obtener esta gracia del que es dador de todo bien, y el Superior les dé a las veces este recuerdo".

⁹¹² *Epp.* IV, 126-127.

⁹¹³ *Epp.* I, 508.

tan recta para entrar en Religión como convendría, antes mezclada con humanos diseños”⁹¹⁴.

- Esta rectitud de intención es considerada como uno de los medios principales para la conservación de la Compañía:

“Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo, id est, lo exterior de la Compañía, pero aun del espíritu della (...) los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano son más eficaces que los que le disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud, y specialmente la caridad y *pura intención* del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción y el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interesse”⁹¹⁵.

- Por eso pide a todos los miembros de la Compañía que se esfuercen por tener la intención recta:

“Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque desto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a El en todas amando y a todas en El, conforme a la santísima y divina voluntad”⁹¹⁶.

- Esta actitud debe ser vivida también por el Superior cuando toma decisiones de enviar a una persona determinada a una misión o a otra⁹¹⁷:

⁹¹⁴ Co. 180.

⁹¹⁵ Co. 813. El subrayado es nuestro.

⁹¹⁶ Co. 288.

⁹¹⁷ Quizá este párrafo de las Constituciones tiene su origen en las llamadas *Industrias* de Juan Alfonso Polanco, y en particular en la 7.^a Industria, para repartir a los instruidos. En ese esquema que Polanco elaboró para ayudar a Ignacio a escribir las *Constituciones* decía: “Si se reparten por la 2.^a vía, que es por orden del superior. Primero. Intención recta.– Es menester para bien acertar, primeramente tener la intención recta de enviar donde Dios más servido sea, y el prójimo ayudado”. El origen del texto ignaciano no le resta valor alguno sino que, a mi modo de ver, permite entender la plena sintonía en la que Polanco y él se encontraban en asuntos que consideraban tan importantes.

“Y con tal intención muy recta y pura delante de Dios nuestro Señor, y si le pareciere por la dificultad de la determinación o importancia della, encomendándola a la su divina Magestad y haciéndola encomendar en las oraciones y Misas de la casa, y comunicándola con alguno o algunos que le parezca de los que se hallaren presentes de la mesma Compañía, se determinará por sí quanto al imbiar o no imbiar y las demás circunstancias, como juzgará conveniente a mayor gloria divina”⁹¹⁸.

Pues bien, la actitud que desea san Ignacio del que da los Ejercicios en el proceso de elección es la *rectitud de intención*⁹¹⁹, que hemos visto que san Ignacio solicita en otras ocasiones.

Y la rectitud de intención, como trataré de desarrollar, abarca varias dimensiones:

- Permitir al Señor que manifieste su voluntad.
- Neutralidad o no-directividad.
- Abnegación interior de la propia voluntad y el propio juicio.
- Confianza en el ejercitante, en la libertad del sujeto.

A.2. LA RECTITUD DE INTENCIÓN ES DEJAR QUE HABLE EL SEÑOR

Un importante motivo por el cual la Anotación 15.^a exhorta al director a “no mover (...), no se decante ni se incline”, la explica san Ignacio en el mismo párrafo: “más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota”.

Se ve, por consiguiente, que la inacción del director de Ejercicios no es un fin en sí mismo, sino un medio orientado al fin: el objetivo no es que el ejercitante quede sin la ayuda del director de Ejercicios, sino que –careciendo de influencias externas–

⁹¹⁸ Co. 618.

⁹¹⁹ Sobre la rectitud de intención del ejercitador, cf. M. LOP SEBASTIÀ, *El director...*, 110–114.

el que hace los Ejercicios pueda recibir la comunicación de Dios. De aquí se sigue que la motivación para no inclinarse, ni decantarse, no mover ni influir, es “dejar paso” al Señor, permitir que entre en escena para su mostrar su voluntad:

“Dans les Exercices, le directeur doit donc seulement observer en quel sens la volonté divine incline l’âme par les consolations et les désolations, et aider celle-ci à discerner cette volonté”⁹²⁰.

Esta idea de los *Ejercicios* es muy valiosa, a mi entender. Presupone el pleno respeto de Dios, que asume su protagonismo cuando no se lo arrebatamos, que participa mostrando su voluntad cuando no se lo impedimos, es decir, que no impone su presencia, sino que, de alguna manera, solicita autorización para actuar.

San Ignacio pide con tan escueta expresión al que da los Ejercicios una doble actitud con respecto a Dios:

- confianza en que Dios “puede, sabe, y quiere” comunicarse con su criatura;
- y reverencia –expresión tan querida para Ignacio– para aceptar que le corresponde a Él tomar la iniciativa.

Llegados a este punto, parece fundamental que la teología que subyace al libro de *Ejercicios* haya sido plenamente asumida por el que los da. De lo contrario, su injerencia en la comunicación entre Dios y la criatura podría ser perjudicial:

- Es preciso que haya asumido, en primer lugar, que la iniciativa corresponde a Dios. No conviene introducir prisa en el ejercitante porque lo que debe hacer es escuchar.
- También ha debido asimilar que la vocación es una llamada de Dios, para no plantear la elección como si esta fuera primordialmente una cuestión de generosidad personal.

⁹²⁰ J. DANIELOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l’Église*: Christus 25 (1960) 19.

- Y ha de entender que su presentación de la elección no consiste en suscitar ideas que distraigan al ejercitante de la atención a lo fundamental. Por ejemplo, no ayudaría a centrar la elección animar al ejercitante a reflexionar sobre sus cualidades personales, o a ponderar las necesidades actuales del mundo o de la Iglesia, o a plantearse qué le gustaría hacer en el futuro... Lo decisivo es que se ponga ante el Señor que llama.

La presentación del mensaje cristiano a veces carece del realismo necesario: en lugar de presentar que “Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte”⁹²¹, con frecuencia se sustituye esta relación personal con Jesucristo por una presentación de la fe reducida a mandamientos o valores abstractos. Este peligro no es del todo ajeno para quien da los Ejercicios, que podría reducir esta experiencia singular de encuentro con el Señor a charlas sobre temas espirituales o morales. En el proceso de elección eso sería desafortunado, porque dejaría al ejercitante encerrado en pensamientos, ideas, proyectos o planes que comienzan y terminan en sí mismo. La tarea del que da los Ejercicios es la contraria: ayudarle a que “se abra al Señor”, a que acoja –con la mente y el corazón abiertos– las insinuaciones que el Señor puede hacerle. Cristo vivo no es solo el objeto de la predicación de Ejercicios, sino el sujeto vivo y cercano que entra en relación personal con el ejercitante.

Arzubialde explica que este modo de hacer elección de estado (buscando la voluntad de Dios) es un camino de libertad interior para el ejercitante:

“El hombre accede a su plenitud cuando, libre de los condicionamientos de la pasión (afección desordenada) y movido inmediatamente por Dios, elige espontáneamente aquello que siente que Dios previamente le ha puesto en el corazón (cf. *Ej.* 155 «en voluntad»). Entonces queda unificado intencionalmente por la sola búsqueda de la voluntad divina y en ella se da la plena coincidencia entre apetencia y libertad, entre naturaleza y persona, entre moción de Dios y voluntad; queda unificado, «de lo alto», para buscar y

⁹²¹ EG 164.

hallar a Dios (su voluntad) en todas las cosas, configurado con *la forma* de ser del Hijo, propia de Jesús, recibiendo en sí la vida filial⁹²².

Y afirma, simultáneamente, que este modo de Ignacio de comprender la elección y la libertad procede de san Agustín:

“De este modo san Ignacio está definiendo implícitamente la libertad agustinianamente⁹²³, en cuanto que la fundamenta en «la necesidad» con que es atraída la libre disposición por el amor. Cuanto el Amor más atrae al hombre y este espontáneamente más se abandona a él, en la relativización absoluta de todo lo demás (la indiferencia), más alcanza la «libertas» o libertad propia del amor por la que participa del ser mismo de Dios. Por ello, para tener capacidad de «optar por», el hombre necesita tener algo que le atraiga profundamente (...)”⁹²⁴.

A.3. LA RECTITUD DE INTENCIÓN ES NEUTRALIDAD (“NO DIRECTIVIDAD”)

San Ignacio ofrece instrucciones sobre la actitud que debe tener el ejercitador en el proceso de elección. Le prescribe que no se entrometa entre Dios y el ejercitante, y que, por tanto, no asuma una tarea de dirección u orientación en este momento de Ejercicios. No es nuestra intención abordar ahora una cuestión discutida en la historia de la práctica de los Ejercicios, como la del rol directivo o no directivo del que da los Ejercicios en la experiencia completa de Ejercicios.

Este asunto condiciona el modo de entender la tarea del que ofrece los Ejercicios⁹²⁵. No es una simple coincidencia que en algunos ambientes se denomine a esta tarea “predicar Ejercicios” (como si esta fuera la cuestión fundamental), y en otros lugares se prefiera decir “dar Ejercicios”, asumiendo que será el ejercitante quien tendrá el protagonismo al ponerlos en práctica y realizarlos⁹²⁶. También ha variado el término con el que nos referimos al que da los Ejercicios, como explica

⁹²² S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 454–455.

⁹²³ San Agustín distingue entre el «*liberum arbitrium*» (la capacidad de opción entre una cosa u otra) y la «*libertas*» (la atracción por el Sumo Bien y Felicidad): Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr in Ps 99,7* (CCL 39, 1397).

⁹²⁴ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 455–456.

⁹²⁵ Excelente trabajo al respecto el de Lop, cf. M. LOP SEBASTIÀ, *El director...*, 131–270. El autor resume en tres palabras la tarea del ejercitador con respecto al ejercitante, y desarrolla esta idea de forma interesante: el que da los Ejercicios es *maestro, ángel y guía*.

⁹²⁶ Cf. P. CEBOLLADA, *Ejercitador*, en *DEI*, vol. I, 708.

Pascual Cebollada:

“Términos como «instructor», «guía» y, sobre todo, «director» eran comunes en todas partes prácticamente hasta los años 70. Reflejaban la imagen de una persona que llevaba la iniciativa y conducía directivamente al ejercitante por el camino de las Cuatro Semanas de los Ejercicios. De treinta años para acá, la palabra «acompañante» ha ido ganando aceptación, precisamente porque expresa mejor la disposición del ejercitador de caminar al paso del ejercitante”⁹²⁷.

Los autores contemporáneos, más inclinados a entender que lo netamente ignaciano es ofrecer los Ejercicios de una manera “no directiva”, explican esta neutralidad del que da los Ejercicios de modos diferentes.

El empleo de la palabra “neutralidad” es deliberado. Los comentaristas clásicos, como ya hemos explicado, recurren generalmente el término “indiferencia” para referirse a la tarea respetuosa y no directiva que debe cumplir el ejercitador en el proceso de elección. Este concepto tiene una gran trascendencia en la espiritualidad ignaciana⁹²⁸ y en los *Ejercicios*, y sirve además para referirnos a las actitudes que deben tener ejercitador, ejercitante, y todo el que desea ser conducido por la voluntad de Dios.

Otros autores prefieren hablar de “imparcialidad”⁹²⁹, o de “respeto profundo a la singularidad de las personas”⁹³⁰. Nos parece preferible el término “neutralidad” porque, además de estar más extendido entre los autores recientes (Arzubialde, González Magaña y Lang, por ejemplo), delimita mejor el significado de lo que queremos expresar, es decir, trata de manera más inequívoca la postura del que da los Ejercicios ante las decisiones que el ejercitante puede tomar.

Ofrecemos a continuación un elenco de catorce importantes autores contemporáneos de varias nacionalidades, que tienen en común haber publicado

⁹²⁷ P. CEBOLLADA, *Retos “al que da los Ejercicios”*: Man 72 (2000) 42.

⁹²⁸ Cf. P. EMONET, *Indiferencia*, en *DEI*, vol. II, 1015–1021.

⁹²⁹ Cf. C. R. CABARRÚS, *Cuaderno de bitácora, para acompañar caminantes: guía psico-histórico-espiritual* (DDB), Bilbao 2000, 108–109.

⁹³⁰ Cf. S. PAGANI, *Acompañar espiritualmente a los jóvenes: hacia una regla de vida* (San Pablo), Madrid 1998, 122.

entre los años 1930 y 2012 una obra que contiene alguna reflexión sobre la Anotación 15.^a. Hemos ordenado cronológicamente este listado, lo cual permite valorar mejor la evolución de la reflexión teológica al respecto:

c.1. José Schlicker

Schlicker, en un artículo en la revista *Manresa* del año 1930, explicó de una manera muy sencilla la neutralidad que se solicita al director de Ejercicios. Se limita a indicar lo que enseña san Ignacio y a ofrecer las razones que entiende que justifican el texto de la Anotación 15.^a:

“Y la razón de esta reserva especial es el respeto que se debe a Dios, el cual en tiempo de Ejercicios toma por su cuenta a su criatura para modelarla a su voluntad, y así lo que toca al hombre es mantenerse respetuosamente a cierta distancia. Obrar de otro modo argüiría además mucha imprudencia. Solo Dios, y no el hombre, es el Criador y Señor, el que da la vocación y la gracia, y conoce infinitamente mejor que ningún otro los caminos por donde se comunica a sus criaturas y estas se disponen a su divino servicio”⁹³¹.

Adviértase cómo en tan pocas líneas están incluidos los más importantes argumentos que ofrecían el Directorio oficial y los comentaristas clásicos (respeto a Dios, prudencia, la vocación tiene origen divino, desconocemos su voluntad).

c.2. Gaston Fessard

Fessard incorpora la dialéctica hegeliana a la comprensión teológica de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Siguiendo la línea de este autor⁹³², deberíamos afirmar que existe una analogía entre quien da los Ejercicios y Cristo mediador: el crucificado entre el cielo y la tierra, une a Dios con los hombres, sirviendo de cauce

⁹³¹ J. SCHLICKER, *El director de Ejercicios según las Anotaciones y los Directorios*: Man 6 (1930) 248.

⁹³² Cf. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. I, Paris 1956, 79.80.190. Existe una traducción al español de esta obra: ID., *La dialéctica de los “ejercicios espirituales” de san Ignacio de Loyola: tiempo, gracia, libertad* (M-ST), Bilbao-Santander 2010.

de redención entre el creador y su criatura, en una tensión que le mantiene unido a los dos extremos y que posibilita su comunicación.

c.3. Hervé Coathalem

Coathalem, sin añadir argumentos ulteriores, sitúa la neutralidad necesaria al director de Ejercicios en clave espiritual: el que da los Ejercicios no es el Esposo sino el amigo del Esposo. Explica la no injerencia como respetuosa reserva, docilidad plena al Espíritu Santo:

“Toute son attitude doit être de réserve respectueuse; il n’est que « l’ami de l’Époux ». Il ne lui appartient aucunement de « prédéterminer » le retraitant, d’exercer à son égard le *compelle intrare*. Il doit se maintenir dans son rôle de guide discret, pleinement docile à la conduite de l’Esprit Saint”⁹³³.

c.4. Adolf Haas

Este autor ofrece un comentario breve pero interesante sobre la Anotación que nos ocupa:

“Il datore degli Esercizi, tanto descritto nelle note precedenti come importante nel suo essere associato all’esercitante a livello d’incontro, ora si ritira del tutto. Il suo aiuto appare adesso come totalmente strumentale per l’unica cosa a cui gli Esercizi veramente aspirano: il contatto diretto dell’esercitante con il suo Dio e Signore”⁹³⁴.

Como puede advertirse, las razones que ofrece para que el que da los Ejercicios “se retire del todo” son teológicas, como en el caso de los autores anteriores. Los Ejercicios aspiran a un contacto directo entre el ejercitante y Dios, es decir, que el valor del director de los Ejercicios es meramente instrumental.

Véase que Haas no admite matizaciones en la neutralidad del ejercitador: retirarse “del todo” significa que no habrá de influir en absoluto, ni por iniciativa

⁹³³ H. COATHALEM, *o.c.*, 73.

⁹³⁴ A. HAAS, *o.c.*, 95.

propia ni respondiendo a una eventual demanda del ejercitante, como planteaba Suárez en el comentario que explicamos en el capítulo 3.

c.5. Claude Viard

Este autor entiende que lo que san Ignacio solicita del que da los Ejercicios es que viva la misma indiferencia que propone al ejercitante, de modo que no se vea condicionado por afecciones desordenadas, y que no suplante a Dios en el diálogo que el ejercitante debe tener con Él. En un comentario⁹³⁵ muy enjundioso sobre la actitud que debe tener el ejercitador, subraya estas actitudes, explicitando así la Anotación 15.^a y los Directorios:

- *No suplir* al Señor: “(...) ne pas prendre la place de l’Autre, de celui qui est à l’origine du don, pas plus que celle de l’autre, celui qui reçoit par des chemins qui sont les siens”⁹³⁶.
- *Indiferencia*: “qu’il soit lui-même libéré de tels attachements, qu’il vérifie qu’il n’est pas en train de projeter ses désirs ou ses interprétations sur le retraitant”⁹³⁷.
- *Servicialidad humilde*: “Celui qui donne les exercices est ainsi tout orienté au service du retraitant engagé dans sa démarche par laquelle il accueille la vérité de Dieu”⁹³⁸.

c.6. Albert Chapelle⁹³⁹

Chapelle, que toma como punto de partida la reflexión filosófica de carácter hegeliano, ofrece alguna reflexión novedosa sobre la interpretación que en la actualidad se hace de la Anotación 15.^a:

⁹³⁵ Cf. C. VIARD, *o.c.*, 224–235.

⁹³⁶ *IBID.*, 227.

⁹³⁷ *IBID.*, 228.

⁹³⁸ *IBID.*, 229.

⁹³⁹ Cf. A. CHAPELLE, *o.c.*, 148–160; 219–232.

- Presenta la petición de san Ignacio como sabiduría propia de la prudencia: “La prudence demande plus de sagesse encore, selon la quinzième annotation”⁹⁴⁰.
- Entiende que el no inclinarse a una parte ni a otra que aconseja san Ignacio puede entenderse como una doble actitud: de indiferencia interior, y también de disponibilidad atenta para secundar lo que quiera Dios solicitar⁹⁴¹.
- *Permanecer* en medio y *permitir* la acción divina son las dos palabras que resumen el lugar del que da los Ejercicios: “L’attitude positive demandée est ainsi marquée par deux verbes: demeurer et laisser”⁹⁴². Y en esta comprensión del permanecer se considera deudor de Fessard.

c.7. Jesús Díaz Baizán⁹⁴³

Jesús Díaz Baizán dice sentirse influido en su comprensión de los Ejercicios por el célebre artículo *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, de Karl Rahner⁹⁴⁴. Por esa razón, enfatiza la importancia de “la experiencia inmediata de Dios”⁹⁴⁵, que deja en un segundo plano la tarea del que da los Ejercicios.

Reflexiona sobre una paradoja que se da en Ejercicios: aunque al referirnos al que da los Ejercicios como director, acompañante o guía, “ninguna de estas palabras es del todo adecuada (...)”⁹⁴⁶, sin embargo, “Ignacio no concibe los Ejercicios sin alguien que los da y que, por tanto, la relación entre el que da Ejercicios a otro y el que los hace es necesaria para el fin que se pretende”⁹⁴⁷. Y sostiene que esta aparente contradicción se resuelve entendiendo que “la intervención del que los da no es en el plano de la conciencia, sino en orden a la fidelidad al método (*Ej. 6*)”⁹⁴⁸, lo cual le parece que evita el indoctrinamiento del ejercitante.

⁹⁴⁰ IBID., 222.

⁹⁴¹ IBID.

⁹⁴² IBID., 223.

⁹⁴³ Cf. J. DÍAZ BAIZÁN, *o.c.*, 303–323.

⁹⁴⁴ Cf. K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* (Sal Terrae), Santander 1990.

⁹⁴⁵ IBID., p. 4.

⁹⁴⁶ J. DÍAZ BAIZÁN, *o.c.*, 306.

⁹⁴⁷ IBID., 306–307.

⁹⁴⁸ IBID., 307.

Díaz Baizán asume el lenguaje freudiano al identificar la relación interpersonal como “transferencia”, que, sin embargo, atribuye a Dios con su criatura a través de las mociones espirituales. El que hace Ejercicios, “no se entrega en manos del que los da, sino en manos de Dios”⁹⁴⁹, punto en el que el autor se dice deudor de Adolfo Chércoles.

Por todo lo cual, el autor entiende que la actitud más necesaria del que da los Ejercicios es la indiferencia, que entiende que es:

- Una actitud de *equilibrio*⁹⁵⁰.
- De equilibrio *afectivo* (“sin afección alguna desordenada”⁹⁵¹).
- De equilibrio *progresivo* (“hacernos indiferentes”⁹⁵²).
- Pero de equilibrio *provisional*, hasta que –conocida la voluntad de Dios– la indiferencia se convierte en adhesión plena (“quiero y elijo”⁹⁵³).

Díaz Baizán habla explícitamente de la rectitud de intención del que da los Ejercicios, que resume de una manera muy gráfica como “ser espejo de la comunicación de Dios al ejercitante y, por tanto, no ser actor”⁹⁵⁴.

c.8. Julio Velilla

Este autor aborda desde una perspectiva psicológica las disposiciones que debe tener en el proceso de elección el que da los Ejercicios. Una primera reflexión que hace es que las dimensiones espiritual y psicológica en el proceso de elección son ambas necesarias y complementarias, pero es preciso distinguirlas para no reducir una a la otra:

⁹⁴⁹ IBID., 308.

⁹⁵⁰ Cf. D21, en M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 116.

⁹⁵¹ *Ej.* 179.

⁹⁵² *Ej.* 23.

⁹⁵³ *Ej.* 167.

⁹⁵⁴ J. DÍAZ BAIZÁN, *o.c.*, 313.

“En la elección, encontramos tanto la dimensión divina (llamada o elección de Dios) como la dimensión humana (respuesta del hombre). Se puede enfatizar una u otra dimensión. Son diferentes, pero eso no implica oposición o, menos aún, incompatibilidad. Aceptando y afirmando, explícitamente, la primicia de la intervención de Dios. (...) Lamentablemente, los estudios de una u otra dimensión siguen caminos paralelos, con el peligro, o de «psicologizar» la acción de Dios en el hombre, o de «espiritualizar», la respuesta humana desencarnada”⁹⁵⁵.

Explica la neutralidad que pide san Ignacio de una forma sencilla, sin ofrecer muchos argumentos ni aludir a otros autores:

“La función del acompañante es doble. Por un lado, eliminar los obstáculos y poner al ejercitante en guardia ante posibles ilusiones y tentaciones; por otro, acompañar, en forma adecuada y discreta, para iluminar y animar al ejercitante. Nunca debe asumir un rol substitutivo. No tiene derecho a tomar el lugar de la persona en la elección. San Ignacio presupone que, con la ayuda de Dios y la prudente orientación del acompañante, el acto de la elección será, esencialmente, un acto personal y responsable (*Ej.* 15, 16). San Ignacio no «pre-destina» al ejercitante a ningún estado de vida. Lo dispone a elegir, por sí mismo, en actitud «vigilante», y verdadera libertad”⁹⁵⁶.

Explica la función del que da los Ejercicios desde un punto de vista psicológico, y entendemos que eso explica el tono “profesional” que asume, sin hacer referencia a Dios:

“A mi modo de ver, el acompañamiento debe centrarse en que el ejercitante utilice sus propios recursos, espirituales y psicológicos, en la elección. El trabajo del acompañante debe ir dirigido a hacer consciente al ejercitante de los procedimientos que utiliza, o deja de utilizar, para hacer la elección; del patrón conductual con que enfrenta las tareas de la elección; los componentes cognitivos y afectivos, consistencias o inconsistencias, que puedan contaminar la elección”⁹⁵⁷.

Quizá lo más interesante de su aportación es que –además de proponer la psicología para mejorar los Ejercicios– entiende que los Ejercicios contribuyen a

⁹⁵⁵ Cf. J. VELILLA, *Acompañamiento para la elección. Condiciones psicológicas*, en C. ALEMANY; J.A. GARCÍA-MONGE (ed.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*, vol. I (M-ST), Bilbao-Santander 1991, 197.

⁹⁵⁶ IBID., 198.

⁹⁵⁷ IBID., 213.

mejorar la salud psicológica:

“La experiencia demuestra que los Ejercicios son fuente de eficacia, no solo para mejorar el funcionamiento a nivel espiritual, sino también a nivel psicológico. El aporte psicológico de los Ejercicios no es nada nuevo. Gasson (1954), por ejemplo, señala que Jung dedicó un curso de verano a analizar y discutir los Ejercicios, como el ejemplo más extraordinario, en la cultura occidental, del proceso que Jung denomina «individuación»⁹⁵⁸.

c.9. Michael Ivens

Michael Ivens ofrece un comentario de la Anotación 15.^a sencillo, sin grandes pretensiones académicas. El autor pone en conexión la Anotación 15.^a con *Ej. 179* (en el primer caso hace referencia al que da los Ejercicios, en el segundo al ejercitante); entiende que san Ignacio sitúa la elección en un contexto de amistad íntima entre el Creador y su criatura; y sintetiza la neutralidad que se pide de la siguiente manera:

“(…) the role of the director is to accompany the exercitant towards a relationship between God and creature into which another person must not intrude”⁹⁵⁹.

c.10. Pascual Cebollada

En un artículo que lleva por título *Retos “al que da los Ejercicios”*⁹⁶⁰, publicado al inicio del presente siglo, el autor ofrece reflexiones muy interesantes sobre los logros alcanzados en el siglo XX con respecto a la identidad, cualidades, actitud y atribuciones del que da los Ejercicios; y en el que plantea los desafíos que hoy se presentan, que son –fundamentalmente– proponer Ejercicios ignacianos, ser un buen testigo y preferir al pobre.

Aunque el artículo no pretende comentar las Anotaciones de *Ejercicios*, me

⁹⁵⁸ IBID., 220.

⁹⁵⁹ M. IVENS, *o.c.*, 14.

⁹⁶⁰ Cf. P. CEBOLLADA, *Retos...*, 41–54.

parece que ofrece una comprensión muy sugestiva y actual sobre las actitudes que san Ignacio solicita en la Anotación 15.^a. El artículo tiene, además, la virtud de reflexionar con perspectiva sobre los estudios publicados desde los años 50 del siglo XX, en los que reconoce “una novedad tal, que probablemente es mayor que todos los cambios que se han venido dando desde el siglo XVII”⁹⁶¹.

Aunque el autor reconoce el valor de las aportaciones que en las décadas anteriores han supuesto las Ciencias Sociales, y en particular la Psicología⁹⁶², es partidario de proponer los Ejercicios genuinamente ignacianos:

“Al decir «ignacianos», no estamos invitando a una mirada arqueológica al modo exacto en que san Ignacio proponía los Ejercicios, para imitarlo sin más. Sino, sobre todo, el aprovechamiento de la reciente «vuelta a las fuentes», a fin de conocer bien la originalidad de los Ejercicios en el siglo XVI y poderlos acomodar en nuestro siglo XXI ofreciendo lo más genuino suyo”⁹⁶³.

El artículo trata sobre la Anotación 15.^a y el proceso de elección y ofrece una interpretación del texto de Ejercicios en consonancia con la lectura que hicieron del mismo el Directorio y los comentaristas clásicos:

- Ofrece como argumentos principales para la neutralidad: que así “deje actuar a Dios con la mayor limpieza posible”⁹⁶⁴; que el acompañante “no conoce de antemano lo que Dios quiere para el ejercitante”⁹⁶⁵; la humildad necesaria para “aprender a pedir todos los días la gracia de poder colaborar con el Espíritu Santo en su acción”⁹⁶⁶; “respeto a la persona”⁹⁶⁷, etc.
- Afirma de quien da los Ejercicios que, además de la formación necesaria y de las cualidades humanas precisas (empatía, dejarse afectar, suavidad en el trato, etc.) debe cuidar y alimentar las cualidades que se refieren “a la unión

⁹⁶¹ IBID., 41.

⁹⁶² Cf. IBID., 45: “Se reconoce su necesidad para que quien da Ejercicios a otros tenga mayores y mejores recursos durante todo su acompañamiento. (...) en general, a fin de que pueda comprender suficientemente la actuación de Dios en el individuo y en su psicología, en ese conjunto donde las dimensiones corporal, psicológica y espiritual se dan cita y constituyen la persona integral”.

⁹⁶³ IBID., 49–50.

⁹⁶⁴ IBID., 44.

⁹⁶⁵ IBID., 46.

⁹⁶⁶ IBID.

⁹⁶⁷ IBID., 47.

con Dios, a la disposición de indiferencia en su propia vida y a la abnegación”⁹⁶⁸.

Cebollada, además del artículo anterior, desarrolla la voz “Ejercitador” en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, donde añade –sirviéndose de citas de los Directorios– otros elementos de importancia:

- “Cualidades básicas necesarias son también la unión con Dios y con su voluntad (cf. D31[49]; D33.34.43[175]) y la humildad (cf. D10 [11.12])”⁹⁶⁹.
- “Tampoco ha de adoptar actitudes que subrayaran un protagonismo de su parte nada deseable, como la proyección de deseos suyos, la inoportuna manifestación de confianzas o la imposición –más o menos sutil– de ideas o sentimientos. En definitiva, ha de evitar crear dependencia en el ejercitante, permitiéndole que descubra por sí mismo la voluntad de Dios que se le exponga de una u otra forma a lo largo del retiro. Aunque de algún modo representa a Cristo y por medio de él habla el Espíritu Santo (cf. D32[2]; D48[20]), no debe olvidar que no es ni uno ni otro, sino solo «coadjutor de la divina gracia» (D32[31]; cf. D7[42–44]; D20[29]). De aquí se deduce la importancia de poner su confianza en Dios (cf. D11[4]; D32[2]; D33.34.43[47]; D46[39–40]; D47[11.15])”⁹⁷⁰.
- “Un buen ejercitador actúa de tal forma que aparece claramente que quien realmente guía el proceso –como acabamos de indicar– es el Espíritu Santo, «a quien corresponde excitar la voluntad, atraer a sí mismo el alma e inflamarla con el fuego dulcísimo de su caridad» (D26[19])”⁹⁷¹.
- “(...) No debe manipular a la persona ni querer modelarla a su gusto, tal como –según G. de Cámara– ya advertía el propio Ignacio cuando rechazaba «querer gobernar a los otros por sí mismo» (FN I, 677; cf. D46[54]; D47[25]). Esto es particularmente grave en el tiempo de elección: «...y solamente considere y desee que se cumplan la voluntad y beneplácito de Dios, no añadiendo nada de su propio parecer, porque esto es meter la hoz en la mies de Dios» (D33.34.43[175]; cf. D4[8]; D20[84]; D32[127]; D46[49.50]). Estas y otras indicaciones similares favorecen que el objetivo de la anotación decimoquinta –tan medular en la concepción de los Ejercicios– se pueda alcanzar”⁹⁷².

En resumen, los artículos citados de Pascual Cebollada ponen en práctica la propuesta de su autor: acoge las mejores aportaciones de los estudios bíblicos y de

⁹⁶⁸ IBID., 44.

⁹⁶⁹ P. CEBOLLADA, *Ejercitador*, en *DEI*, vol. I, 709.

⁹⁷⁰ IBID., 712.

⁹⁷¹ IBID.

⁹⁷² IBID., 713.

la psicología actuales, y lo hace a la luz del texto ignaciano, con abundantes citas de los Directorios, las cartas de san Ignacio, Nadal, Polanco, Doménech, etc.

c.11. Carlos Domínguez Morano⁹⁷³

Este autor encuentra una similitud casi absoluta entre la neutralidad que se pide al que da los Ejercicios y la del psicoanalista:

“El analista debe tener muy clara la afirmación freudiana siguiente: «Rehusamos decididamente adueñarnos del paciente que se pone en nuestras manos y estructurar su destino, imponerle nuestros ideales y formarle, con orgullo creador, a nuestra imagen y semejanza». Algo muy parecido es lo que pide Ignacio al que da los ejercicios”⁹⁷⁴.

Entiende que la tarea del que da los Ejercicios es facilitar el encuentro del ejercitante con el Señor, de una forma análoga a como el psicoanalista pone en contacto al paciente con su inconsciente. Encuentra semejanzas entre Dios y el inconsciente humano por ser este también “una realidad que le trasciende y desborda, una realidad que le condiciona, pero que al mismo tiempo escapa a su control”⁹⁷⁵.

Encuentro positivo en esta interpretación el respeto que pide al que da los Ejercicios, y que concuerda plenamente con el criterio de san Ignacio. Me parece, sin embargo, que el autor tiene la intención de encajar la experiencia religiosa en el esquema freudiano, y creo que hay motivos para pensar que el esfuerzo es desacertado:

- En primer lugar, porque establece la ya señalada analogía de Dios con el inconsciente (la sede de los instintos más primarios del ser humano), analogía que –a mi modo de ver– no está justificada.

⁹⁷³ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos* (M-ST), Bilbao-Santander 2003, 77-82.

⁹⁷⁴ IBID., 77.

⁹⁷⁵ IBID., 78.

- Rechaza, además, sin aportar argumentos sólidos, la figura del sacerdote como padre: “Figura parental en cualquier caso que, teológicamente, es cuestionable (en la comunidad cristiana el lugar del padre debe quedar vacío)”⁹⁷⁶. Creo que es un signo de que el autor es deudor de algunos de los prejuicios de Freud contra la experiencia paterno-filial de la religión cristiana⁹⁷⁷.
- También insinúa una identificación ambigua entre el deseo del ejercitante y el de Dios:

“Si un tercer deseo, el del que da los Ejercicios, interfiere, las voces se confundirán y nos quedaremos sin saber cuál es el deseo del ejercitante, y, por tanto el de Dios, puesto que es el deseo del ejercitante el único lugar donde, en un extremo silencio, se puede oír el deseo de Dios”⁹⁷⁸.

Aun asumiendo que su intención no fuera afirmar que el deseo del ejercitante es el deseo de Dios, sino que *en* el deseo del ejercitante se puede oír el deseo de Dios, no parece fácil conciliar esta relevancia extrema a los deseos del ejercitante para descubrir la voluntad de Dios, con lo que aconseja san Ignacio al ejercitante: “(...) tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse”⁹⁷⁹.

- Pero la siguiente afirmación es la que me parece que pone de manifiesto con mayor claridad que el autor no solo se sirve del psicoanálisis para alcanzar una comprensión mayor de *Ejercicios*, sino que ha asumido como propias algunas ideas freudianas, y que juzga *Ejercicios* desde esta perspectiva:

“Ése sería el mayor peligro para el que da los Ejercicios, situarse en un nivel de sabiduría, poder e incluso de benevolencia con respecto al ejercitante, que facilitará la actuación de los fantasmas narcisistas infantiles, que son justamente fantasmas de omnisciencia, omnipotencia y omnibenevolencia”⁹⁸⁰.

⁹⁷⁶ IBID., 81.

⁹⁷⁷ Cf. J.J. LÓPEZ IBOR, *De la noche oscura a la angustia* (Rialp), Madrid 1973, 110–111: “En los libros de psicología y aun de teología, se lee que la imagen de Dios, del Padre celestial, no es más que una proyección de la imagen del padre. Los mandamientos de la Ley de Dios son la trasposición de las coerciones e inhibiciones del padre, imponiendo su autoridad caprichosa sobre los hijos”.

⁹⁷⁸ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica...*, 81–82.

⁹⁷⁹ *Ej.* 189.

⁹⁸⁰ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica...*, 81.

En efecto, el párrafo citado encaja a la perfección con las sospechas antirreligiosas de Freud. Freud expresa su temor a que la religión proteja el propio narcisismo a través de la creación de un fantasma (Dios), al cual la imaginación adorna de una supuesta omnipotencia benévola⁹⁸¹:

“La última contribución a la crítica de la cosmovisión religiosa fue efectuada por el psicoanálisis cuando señaló que el origen de la religión se situaba en el desvalimiento infantil y todos sus contenidos derivaban de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez”⁹⁸².

En conclusión, desde la perspectiva de la Teología Espiritual no creo que sea acertado asumir que la neutralidad que solicita san Ignacio sea análoga a la del psicoanalista, como propone Domínguez Morano. Me parece que este intento de ensamblar los *Ejercicios* en el esquema freudiano asume algunas concepciones de fondo del psiquiatra vienés, y por ello puede introducir una confusión mayor de la claridad que aporta. Me parece muy esclarecedor a este respecto el criterio de Pascual Cebollada:

“En nuestra opinión, todo enfoque psicológico que favorezca el crecimiento de la persona, no esté cerrado a su dimensión espiritual y sea compatible con el método y los contenidos de los Ejercicios puede ser valioso. En cada caso habrá que ver si lo que de él se asume es su concepción de fondo o alguna técnica aislada que parezca especialmente oportuna”⁹⁸³.

c.12. Santiago Arzubialde

Arzubialde distingue en el que da los Ejercicios dos actitudes que pueden confundirse: actitud “normativa” y actitud “directiva”. La primera le parece correcta pero rechaza la segunda. Refiriéndose a quien da los Ejercicios, afirma:

⁹⁸¹ Cf. A. POLAINO LORENTE, *Acotaciones a la antropología de Freud* (Universidad de Piura), Piura 1984.

⁹⁸² S. FREUD, 35.^a conferencia. *En torno de una cosmovisión*, en Id., *Obras Completas*, vol. XXII (Ammorrtu Editores), Buenos Aires 21986, 155.

⁹⁸³ P. CEBOLLADA, *Bibliografía sobre Psicología y Ejercicios espirituales (1965–1995)*: MCom 55 (1997) 514.

“Su actitud es claramente *normativa*, pero no en cuanto a lo que pueda acontecer en la experiencia, sino solo en cuanto al método: ¡Haga Usted esto, y hágalo así! No es directiva, porque no induce al otro a nada, ni le exhorta, ni tan siquiera moraliza. Eso sería tratar de suplantar la libertad del individuo e infantilizarlo, o bien primar su lenguaje sobre el de Dios que actúa en el que se ejercita. Este es el que se ha de decidir. Él es el único responsable de sus acciones. Su disposición capital es la de *ser neutral*, «como el fiel de la balanza» (*Ej.* 15). Su función consiste en poner al otro correctamente ante Dios, libre de todo condicionamiento, para dejar que sea Dios mismo quien actúe «inmediate» [*Ej.* 15]; él entonces debe retirarse”⁹⁸⁴.

Con esta manera de expresarse distingue el autor entre el “modo y orden”⁹⁸⁵ que tiene que prescribir al ejercitante, que hace referencia al método y, por tanto, considera positiva; y una eventual injerencia en el interior de la conciencia, negativa porque es incompatible con la neutralidad que debe mostrar en las elecciones que el ejercitante vaya realizando.

Arzubialde, aunque no se suma a la corriente psicologista de otros autores citados, explica que la neutralidad necesaria en el que da los Ejercicios “es semejante a la neutralidad del psicoanalista”⁹⁸⁶.

c.13. Véronique Lang

La autora aborda la Anotación 15.^a en un artículo reciente dedicado al acompañamiento espiritual. Y, entre otras cuestiones, aborda la neutralidad que se solicita en la elección de estado. Sus reflexiones son sorprendentes:

“Quelque chose que je ne maîtrisais pas avait révélé ma véritable opinion malgré mon désir et mes efforts pour « rester neutre ». Cet incident m’a montré à quel point cette attitude de neutralité est difficile à atteindre. Peut-être qu’il aurait été plus honnête et finalement plus « neutre » de ma part de prendre parole plutôt que de garder un silence ambigu. Ne pas interférer ne veut en effet pas dire qu’il ne faille pas intervenir. C’est quelque chose de

⁹⁸⁴ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 77–78.

⁹⁸⁵ Cf. *Ej.* 2.

⁹⁸⁶ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 78 – Nota 16. Arzubialde y Chapelle (A. CHAPELLE, *Les annotations*, en A. CHAPELLE; P. GERVAIS; N. HAUSMAN; R. LAFONTAINE; B. POTTIER; J. ROUWEZ, *o.c.*, 48 – Nota 21) siguen en esta cuestión a M. VAN ESBROECK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse* (DDB), Paris 1968, 199.

plus subtil, qui ne doit pas entraver l'authenticité de la personne accompagnatrice, un art qui est toujours à peaufiner. Aussi l'annotation 15 n'est-elle pas une garantie ou une recette infaillible. Elle est plutôt une boussole qui me montre l'idéal à atteindre et m'invite à tendre vers une attitude intérieure toujours plus libre"⁹⁸⁷.

En este párrafo evidencia la dificultad que supone –según la autora– mantener la neutralidad, y los esfuerzos que se deben realizar para no manifestar las opiniones propias. Pero me asombra la solución que ofrece al respecto: asumir que la neutralidad solicitada no es factible en el presente como realidad, sino solo como brújula o ideal al que aspirar. Reconociendo la dificultad para obrar como prescribe la Anotación 15.^a, le parece más honesto, más propio de la autenticidad que busca, no disimular sus pensamientos, sino manifestarlos en el acompañamiento al ejercitante, tratando así de intervenir sin interferir.

A mi juicio, la autora parece soslayar que la dificultad que experimenta no es insalvable: es precisa una conversión interior del que da los Ejercicios, de manera que procure vivir lo que después propondrá al ejercitante, por ejemplo la indiferencia. A mi entender, la solución al problema que advierte no se resuelve suavizando el requerimiento de san Ignacio, sino llevándolo hasta la raíz: lo deseable no es que el ejercitador sepa disimular o callar su voluntad o sus opiniones (esfuerzos que la autora identifica con falta de autenticidad), sino que anteceda a su tarea como ejercitador una labor más profunda de abnegación espiritual, de superación de la voluntad y el juicio propios, tarea encaminada a identificarse con Cristo, hasta poder hacer suyo el lema paulino: “Vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20).

c.14. Emilio González Magaña:

En el artículo reciente que ha publicado sobre las Anotaciones, y que ya citamos en el primer capítulo, fue ofreciendo alguna reflexión sobre cada una de ellas. Sobre la Anotación 15.^a, en plena sintonía con la mayoría de los autores, cree

⁹⁸⁷ V. LANG, *o.c.*, 86–87.

necesaria una neutralidad absoluta en el ejercitador:

“El que da los Ejercicios debe ser total y absolutamente neutral, debe presentar la única verdad del evangelio, con total y plena objetividad y la radicalidad del mensaje de Jesús y dejar que sea Dios quien actúe para que entonces él pueda retirarse. Su labor es central solo si ayuda al ejercitante a descubrir al Otro, con quien debe establecer una comunicación afectiva, íntima, total. Si el acompañante descuida este importante asunto, puede entorpecer la relación del Creador con su criatura y la expresión de su voluntad sobre ella”⁹⁸⁸.

En resumen, me parece que podemos sacar varias conclusiones de este sintético recorrido histórico por la comprensión teológica en el último siglo de la neutralidad que es precisa en el director de Ejercicios:

- Todos los autores aceptan la neutralidad que el acompañante de Ejercicios debe mostrar en la elección de estado del ejercitante, aunque la explican de modos distintos y complementarios.
- Solo una autora (Véronique Lang) ofrece justificaciones a una interpretación laxa de dicha neutralidad. Aunque los motivos son muy distintos a los que encontramos en el Comentario de Francisco Suárez, ambos relativizan la importancia de dicha neutralidad. En todo caso, el número de autores que apoyan esta interpretación es muy escaso, y sus argumentos no resultan del todo convincentes.
- Podemos identificar un grupo de autores que han asumido y hecho propias las riquezas de argumentos para justificar la neutralidad que ofrecieron los Directorios y los comentaristas clásicos, por ejemplo, Haas, Viard, Coathalem y Cebollada.
- Otros autores parecen más influidos en la explicación de la neutralidad por corrientes de pensamiento más recientes, como la dialéctica hegeliana (Fessard – Chappelle) y la psicología freudiana (en menor medida Díaz Baizán y, principalmente, Domínguez Morano).

⁹⁸⁸ E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales. Un directorio pedagógico para la conversión*: Ignaziana 21 (2016) 12.

Particularmente, me identifico con el primero de estos dos grupos, que me parece más ajustado a la comprensión original de los *Ejercicios* y menos vulnerable al vaivén de las ideologías. En lo que se refiere a la asunción de la psicología, el criterio de Cebollada me parece el más acertado de cuantos he podido leer hasta el presente:

“Los Ejercicios son «espirituales», no «psicológicos». Ya ha pasado el tiempo de esas comprensiones de la Espiritualidad, según las cuales las dimensiones que constituían la persona –el cuerpo, la mente, el espíritu– estaban enfrentadas entre sí. Y también de recelos teóricos sobre las Ciencias Humanas, sospechosas de amenazar constantemente la verdad adquirida en el ámbito espiritual y de estar siempre acechando para descubrir sus posibles engaños (...). Durante las últimas décadas, los Ejercicios se han empapado de lo mejor y lo peor de la Psicología. En el año 2000, a ningún acompañante sensato se le ocurriría prescindir de la Psicología en su formación, siendo como es tan útil para conocer y acompañar al ejercitante. Pero, sin complejos de inferioridad, no debería teñir la experiencia ignaciana con elementos más propios de una terapia, que ocultarían el fin específico de los Ejercicios. La Psicología se ha introducido, y deberá seguir haciéndolo, en «el que da los ejercicios». Pero el adjetivo «espirituales» que va junto a ellos es distinto y abarca otros campos que rebasan el psicológico como, por ejemplo, el social. Por eso, el acompañante ha de procurar que no se reduzcan a ellos”⁹⁸⁹.

A.4. LA RECTITUD DE INTENCIÓN SUPONE ABNEGACIÓN INTERIOR Y HUMILDAD

En los apartados anteriores hemos visto que para san Ignacio es de vital importancia la intención con la cual realizamos las acciones, y que es preciso dejar a Dios el protagonismo en el proceso de elección.

La Anotación 15.^a supone rectitud de intención en el que da los Ejercicios, dado que le impulsa –como ya hemos visto– a asumir una neutralidad plena en el proceso de elección: “no mover (...), no se decante ni se incline”. Es decir, que la neutralidad no debe ser aparente sino real: no consiste en disimular los deseos y proyectos que el que da los Ejercicios podría albergar, sino procurar sinceramente que este se encuentre con el Señor para que Él le muestre su voluntad.

⁹⁸⁹ P. CEBOLLADA, *Retos...*, 50.

A esta actitud, la de buscar con lealtad la voluntad de Dios y renunciar al juicio y la voluntad propias, llamamos abnegación. Irénée Hausherr explicó en un célebre artículo⁹⁹⁰ el fundamento bíblico de la abnegación, y despejó el equívoco de identificar esta virtud esencial con la mortificación corporal⁹⁹¹. La raíz de la abnegación, sostiene, es la afirmación de que solo Dios es Dios y que –por tanto– es un grave error autoafirmar las propias opiniones como si estas fueran la verdad plena y definitiva:

“Or, la grande vérité sur moi-même, c’est que je suis une créature de Dieu; négativement, que je ne suis pas Dieu. Cette négation élémentaire constitue toute l’essence de l’abnégation”⁹⁹².

Dicho de otro modo, en palabras de Mendizábal, abnegación no es hacer lo contrario de lo que a uno le agrada. Más bien, consiste en “no reconocerse a sí mismo como señor de sí, sino reconocerse como de Otro, como siervo de Cristo”⁹⁹³.

La abnegación consiste en procurar hacer en todo “lo que agrada al Señor y seguir el juicio de Dios (...), independizarse de los condicionamientos que no vienen de Dios y que impiden la docilidad interior al Señor”⁹⁹⁴. Es una virtud aconsejada en reiteradas ocasiones en la Sagrada Escritura:

- “Tampoco Cristo buscó su propio agrado” (Rom 15,3).
- Cristo busca el agrado del Padre: “Yo hago siempre lo que le agrada” (Jn 8,29).
- “El Hijo no puede hacer nada por su cuenta sino lo que quiere hacer al Padre” (Jn 5,19).

⁹⁹⁰ Cf. I. HAUSHERR, *Abnégation, renoncement, mortification*: Christus 6, n. 22 (1959) 182–195.

⁹⁹¹ Luis M^a. Mendizábal insiste en esta distinción entre abnegación y mortificación: el primer término hace referencia a ceder en la voluntad y juicio propios, mientras que el segundo habla de sacrificio corporal (Cf. L. M^a. MENDIZÁBAL, *Dirección Espiritual...*, 163–166). La abnegación puede crecer sin límites, mientras que la mortificación debe simplemente estar presente de manera habitual, como enseña san Ignacio en las *Constituciones*: “Para mejor venir a este tal grado de perfección tan precioso en la vida espiritual, su mayor y más intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su *mayor* abnegación y *continua* mortificación en todas cosas posibles” (Co. 103). El subrayado es nuestro.

⁹⁹² I. HAUSHERR, *o.c.*, 184.

⁹⁹³ L. M^a. MENDIZÁBAL, *Dirección Espiritual...*, 165.

⁹⁹⁴ *IBID.*, 166.

Recapitulamos en este momento el itinerario interior –desde la perspectiva de la abnegación– al que nos ha ido conduciendo san Ignacio a través de los Ejercicios:

- Comienzan los *Ejercicios* afirmando que esta experiencia espiritual consiste en “disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida”⁹⁹⁵.
- En el Principio y Fundamento propone a Dios como razón de la existencia humana y todo lo demás como medios para alcanzar este fin: “[...] es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas”⁹⁹⁶.
- En el momento de la elección que aborda el ejercitante, la indiferencia debe llegar a la superación del apego más profundo del hombre, de su afecto desordenado más fuerte, que es *el amor propio*, manifestado en la voluntad propia y el juicio propio (“la voluntad propia es veneno de la perfección”⁹⁹⁷):

“[...] hallarme indiferente sin afección alguna desordenada, de manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta, que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánimo”⁹⁹⁸.

- Esta abnegación que es necesaria en el ejercitante lo es también en el acompañante, pues sin su colaboración (que consiste en retirarse para dejar paso al Señor) se frustraría la comunicación *inmediate* de Dios con su criatura, al convertirse en pantalla que se interpone entre ambos.

La abnegación corrige la dureza de juicio, evita la obstinación en las propias opiniones, y es una de las virtudes que brillan más en la vida de san Ignacio. Resulta

⁹⁹⁵ *Ej.* 1.

⁹⁹⁶ *Ej.* 23.

⁹⁹⁷ L. M^a. MENDIZÁBAL, *Dirección Espiritual. Teoría y práctica* (BAC), Madrid 1978, 163.

⁹⁹⁸ *Ej.* 179.

ilustrativa al respecto la anécdota que Câmara refiere en su *Memorial* sobre san Ignacio, de quien dice que le repugnaba el modo de hablar autoritario:

“Con todo, había una cosa en el modo de hablar que no podía aguantar, no solamente en los de casa, pero ni siquiera en los de fuera: y era el hablar rotunda y autoritativamente, como quien promulga leyes y decretos; por ejemplo: «es necesario que se haga tal o cual cosa; esto no tiene otro remedio más que este; la verdad es esta»; y otros modos de hablar semejantes. Y a los que empleaban tales expresiones los llamaba Nuestro Padre «decretistas» y, como digo, las corregía; y le parecían tan mal, que incluso se las reprendía a un embajador muy importante (...)”⁹⁹⁹.

Sería un error, por consiguiente, que el director de Ejercicios propusiera en la elección de estado un camino determinado por él al ejercitante. Nada puede justificar esta injerencia: ni las necesidades del mundo, ni el bien de la Iglesia, ni lo que él piensa que le puede ayudar, ni las cualidades que observa en él o ella, ni su intuición sobre lo que le haría más feliz... La abnegación que requieren de él los Ejercicios es un sano “desinterés espiritual”, como afirma Calveras:

“La intensidad de esta vida interior y la familiaridad con Dios es además necesaria para alcanzar seguramente, mediante la oración humilde, luz sobrenatural en los casos difíciles de discreción de espíritus, y para tener aquella experiencia de las cosas espirituales, junto con discreción, amabilidad, unción, rectitud y *desinterés espiritual*, que son la base del trato fructuoso de las almas”¹⁰⁰⁰.

Sobre la importancia de la abnegación, además del célebre artículo citado de Hausherr y de la aportación de Mendizábal, son también relevantes los artículos publicados en un número monográfico de la revista *Manresa* sobre la abnegación¹⁰⁰¹, la reflexión de Ruiz Jurado sobre el valor que otorga san Ignacio a la abnegación en

⁹⁹⁹ *Mem* 204, en B. HERNÁNDEZ MONTES (ed.), *o.c.*, 152–153.

¹⁰⁰⁰ J. CALVERAS, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Librería Religiosa), Barcelona ²1950, 29. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁰¹ J. GARCÍA DE CASTRO, *El lento camino...*, 333–356; P. CEBOLLADA, *Del amor propio al amor de Dios: la abnegación en los Ejercicios Espirituales*; *Man* 73 (2001) 357–370; J. C. COUPEAU, *Del “yo” al “nosotros”*: *De una abnegación individual a la abnegación corporativa*; *IBID.*, 371–386; R. MARYKS, *Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507–1580)*; *IBID.*, 387–396; R. ZAS FRIZ, *Para afinar el Arpa. A propósito de la abnegación en san Juan de la Cruz*; *IBID.*, 397–418; J. MELLONI, *La abnegación: una alternativa para nuestro tiempo*; *IBID.*, 419–428.

la vida de los jesuitas¹⁰⁰², la abnegación necesaria al conversar que explica Germán Arana¹⁰⁰³, y las contribuciones de Ignacio Iglesias¹⁰⁰⁴.

En uno de los artículos de este último autor, dedicado a la meditación de Tres binarios, reflexiona con fina profundidad sobre el proceso de liberación interior que realiza el ejercitante de los apegos desordenados del corazón: “(...) es esencial y decisivo saber quién o qué nos mueve, por qué o por quién nos movemos”¹⁰⁰⁵.

También Miguel Lop insiste –fundando su opinión en los Directorios de Cordeses, Polanco, Pereyra, Gagliardi y Nicolai– en que el fruto espiritual en el ejercitante depende, en buena medida, de la unión con Dios y el olvido de sí mismo del que da los Ejercicios, es decir, de su abnegación. En una obra interesante publicada durante el Concilio Vaticano II, afirmaba:

“La obligación fundamental del director de Ejercicios, como instrumento de Dios, es no estorbar la acción de Dios en el ejercitante. La mejor manera de que dispone un director para estorbar los planes de Dios consiste en buscarse a sí mismo o cualquier otra cosa que no sea Dios, y tener sus propios puntos de vista para imponerlos al ejercitante”¹⁰⁰⁶.

Melloni hace referencia a la abnegación con términos aún más actuales. Este autor entiende que con la elección de Ejercicios el ejercitante está llamado a encarnar la voluntad de Dios de un modo análogo a como la Virgen concibió virginalmente a Cristo en sus entrañas por obra del Espíritu. Para evitar obstáculos a la obra de la gracia, el ejercitante –afirma– debe acoger la voluntad divina con “simplicidad de corazón”:

¹⁰⁰² M. RUIZ JURADO, *El jesuita, “persona espiritual” según las Constituciones*, en ID., *A la luz del carisma ignaciano...*, 208–210.

¹⁰⁰³ Cf. G. ARANA, *La conversacion espiritual, instrumento apostolico privilegiado de la Compañía*: Revista de Espiritualidad Ignaciana 36 (2005), 30.

¹⁰⁰⁴ Cf. I. IGLESIAS, *Los tres binarios de hombres: texto y forma de exposición y reflexión bíblico-teológicas*: Man 58 (1986) 57–67; ID., *Dar “a otro modo y orden”*: Man 61 (1989) 355–366.

¹⁰⁰⁵ ID., *Los tres binarios*: Man 58 (1986) 59.

¹⁰⁰⁶ M. LOP SEBASTIÀ, *El director de ejercicios: la técnica ignaciana en la dirección de los Ejercicios* (Ediciones Eler), Barcelona 1965, 110.

“Para preparar esta «fecundación», el ejercitante ha ido entrenando su disponibilidad y receptividad, de modo que toda su persona sea la matriz que acoja la manifestación de la voluntad de Dios, actuada por el Espíritu”¹⁰⁰⁷.

Pues bien, creo que podemos identificar esta simplicidad o sencillez de corazón, así como el “no estorbar” que leíamos en Lop, como una disposición de apertura a la voluntad divina y de renuncia de todo egoísmo, es decir, lo que tradicionalmente hemos llamado abnegación. Estas expresiones pueden quedar englobadas en el concepto más amplio de “rectitud de intención” (entiendo que así lo hace Sampaio¹⁰⁰⁸).

Como afirma Pascual Cebollada en un artículo recientemente citado¹⁰⁰⁹, es preciso superar las prevenciones que se tenían hace unas décadas hacia el término “abnegación” por el mal uso que se le pudo dar en el pasado, y recuperar el valor incuestionable que sigue teniendo esta actitud en la actualidad:

“(…) la abnegación y las otras actitudes afines de las que hablamos no son algo coyuntural vinculado solo a ciertas épocas. Son cualidades espirituales clásicas, constantes cristianas que han sobrevivido al paso del tiempo”¹⁰¹⁰.

Nos parece que el fundamento de la abnegación (como afirmaba Hausherr) es aceptar humildemente y con agrado nuestra posición ante Dios: solo Él conoce el corazón de cada ejercitante y nosotros colaboramos a su servicio. Humildad, decía santa Teresa de Jesús, es “andar en verdad”¹⁰¹¹. Es la disposición indispensable para recibir la gracia de Dios¹⁰¹² y es necesaria para quien quiere ser cauce de gracia para los ejercitantes.

San Pedro Fabro, modelo de jesuita y de acompañamiento en Ejercicios, lo entendía así, y así se lo aconsejó en el año 1545 al P. Martín Santacruz: “Los tres

¹⁰⁰⁷ J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios* (M-ST), Bilbao-Santander 2001, 200.

¹⁰⁰⁸ A. SAMPAIO COSTA, *Intención*, 1043.

¹⁰⁰⁹ P. CEBOLLADA, *Del amor propio al amor de Dios...*, 357-370.

¹⁰¹⁰ *IBID.*, 358.

¹⁰¹¹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Las Moradas*, 6.^a moradas, c. 10, n. 7, en *ID.*, *Obras Completas* (Monte Carmelo), Burgos 2002.

¹⁰¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. IV, II-II, c. 161, a. 5, *ad quartum*, 524.

superlativos le encomiendo siempre, que son: minimus, ultimus, infimus”¹⁰¹³.

También en el presente el que da los Ejercicios debe tener la humildad de aceptar que él no sabe lo que quiere Dios de cada ejercitante, y aceptar este desconocimiento con mentalidad abierta –como sostiene el P. Adolfo Nicolás–, preparándose para que Dios nos siga sorprendiendo:

“Nuestro pensamiento es siempre un pensamiento «in-completo», abierto a nuevos datos, a nuevas formas de entender, a nuevos juicios sobre la verdad”¹⁰¹⁴.

A.5. CONFIANZA EN EL EJERCITANTE, EN LA LIBERTAD DEL SUJETO

La rectitud de intención que hemos venido analizando requiere un último aspecto: además de dejar actuar al Señor, asumir una postura de neutralidad, y la abnegación de la voluntad y juicio propios, es preciso finalmente confiar en el ejercitante.

La libertad del sujeto en la elección de estado tiene tanta trascendencia, que está prescrita en el Derecho Canónico¹⁰¹⁵, y es una de las condiciones imprescindibles para la admisión de un candidato a las órdenes sagradas:

“Los criterios eclesiales para el discernimiento de la vocación al ministerio ordenado se han sintetizado en estas condiciones o signos de vocación: suponiendo la ausencia de irregularidad o impedimento y el cumplimiento de los requisitos canónicos, se requiere una fe íntegra, recta intención, *libertad plena* y la adecuada idoneidad”¹⁰¹⁶.

Este aspecto de confianza en la libertad humana es puesto de relieve por los

¹⁰¹³ *MFab* III, 362.

¹⁰¹⁴ A. SPADARO, *o.c.*, 128.

¹⁰¹⁵ CIC, can. 219: “En la elección del estado de vida, todos los fieles tienen derecho a ser inmunes de cualquier coacción”; can. 1026: “Es necesario que quien va a ordenarse goce de la debida libertad; está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes, así como apartar de su recepción a uno que es canónicamente idóneo”.

¹⁰¹⁶ L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Discernir la llamada: la valoración vocacional* (San Pablo), Madrid 2008, 35.

autores como uno de los rasgos primordiales que no solo afectan al proceso de elección en Ejercicios, sino también a la pedagogía y modo de conducir a las almas de la espiritualidad ignaciana:

“Creemos descubrir también una posición netamente ignaciana en otra nota que se perpetúa de modo insólito a lo largo de todo el tiempo entre nuestros autores (...): dar *normas y criterios generales*, dejando al súbdito o dirigido un amplio margen de confianza. Estaban persuadidos que si este conocía bien los principios, los aplicaría de modo más apto y eficiente (...). Es la continuación de la táctica seguida por san Ignacio en los Ejercicios, que pone por un lado entre el texto y el ejercitante un hombre que dirija, y por otro manda a este que se mantenga en su puesto de guía y director sin entrometerse entre el alma y Dios (...); y en las Constituciones, en las que expone los principios que debe dirigir la acción con toda nitidez y precisión, pero deja al Superior la ordenación concreta, según las circunstancias”¹⁰¹⁷.

El que da los Ejercicios, por tanto, para ser capaz de no entrometerse en la elección, debe confiar en la capacidad del sujeto al que acompaña. Una vez que ha puesto en sus manos la materia sobre la que debe discernir, y que lo ha introducido al diálogo oracional con el Señor, debe huir de un cierto paternalismo perjudicial, que consistiría en considerarlo incapaz de descubrir o elegir la voluntad divina. Debe, por el contrario, dar por supuesto que lo hará y que no es necesaria una ayuda ulterior suya para alcanzar el resultado que Dios quiere: en efecto, sirviéndose de las orientaciones que ofrece san Ignacio para el proceso de elección (tiempos de elección, etc.), y contando con la ayuda de Dios, el ejercitante podrá llegar a una *certidumbre suficiente* de la elección que debe realizar¹⁰¹⁸.

La confianza suele ser una actitud recíproca (es decir, cuando uno confía en otro, suele despertar en el otro la convicción de que esa persona merece su confianza). De aquí que algunos autores como Cebollada animen a que se procure una relación fraternal, que facilite entre ambos una comunicación transparente y

¹⁰¹⁷ I. IPARRAGUIRRE, *Estilo espiritual jesuítico* (El Mensajero del Corazón de Jesús), Bilbao 1964, 266.

¹⁰¹⁸ Empleo la expresión *certidumbre suficiente* porque no es frecuente ni tampoco necesaria la certeza absoluta. Por este motivo, no es conveniente buscar ese grado de seguridad, como sostenía el P. General Adolfo Nicolás: “Nadie puede pretender conocer la voluntad de Dios con certeza. Todos estamos en búsqueda y siempre obligados a discernir dónde está la voluntad de Dios”, en A. SPADARO, *Entrevista al P. Adolfo Nicolás, Prepósito General de la Compañía de Jesús: Razón y Fe 1415* (2016) 130.

confiada:

“En su acompañamiento del ejercitante, como «hermano mayor», el ejercitador emprende junto con él la búsqueda de la voluntad de Dios para su vida (cf. *Ej.* 1; D12[13]), procurando sintonizar con quien se ejercita, a fin de que «capte su benevolencia, para que le manifieste todas las cosas» (D11[6]) y «sea grato al que hace los Ejercicios, ya que así confiará más en él y se le abrirá más» (D33.34.43[45]; cf. D5[27]; D18[82]; D20[27]; D31[49]; D47[83]; D48[4])”¹⁰¹⁹.

Traigo a colación como ejemplo de esta actitud el testimonio elocuente del P. Enrique Arredondo –maestro de Arzubialde y de otros–, quien aprendió de Calveras (según afirmaba él mismo en este artículo) la humildad y el respeto a la conciencia de cada ejercitante:

“Quedaba sobrecogido el ejercitante cuando, al preguntar a Calveras, como se pregunta a tantos directores espirituales, qué debía hacer en algún asunto, recibía de él sencillamente, sin alarde ni postura, de lo que era incapaz, la sencilla respuesta: «Pregúnteselo a Dios; a ver qué le dice» (...). Posiblemente entre todas las cualidades que Calveras poseía como director de ejercicios, la más llamativa, quizás porque es la menos frecuente, aunque es muy ignaciana, era *el respeto a la personalidad* y a la decisión del ejercitante (...). Ni llevaba al ejercitante por su mismo camino, ni por ningún camino, sino que le dejaba andar por el que él eligiera. No se interponía entre Dios y el alma, sino que creaba de tal modo el contacto de ambos, quedándose él fuera, que el ejercitante tenía la evidencia de ser dirigido por el camino ignaciano a la santidad del Evangelio y de Dios (...). No pretendió suscitar vocaciones hacia la vida religiosa –San Ignacio lo prohíbe en Ejercicios– (...)”¹⁰²⁰.

A.6. CONCLUSIÓN

La importancia de estas reflexiones que hemos hecho radica en que los *Ejercicios* de san Ignacio, para serlo de veras, requieren de quien los da no solo que se ciña a las meditaciones propuestas, sino que busque de veras lo que Ignacio buscaba, que no es otra cosa que poner en contacto al ejercitante con el Señor, la

¹⁰¹⁹ P. CEBOLLADA, *Ejercitador*, en *DEI*, vol. I, 710.

¹⁰²⁰ E. ARREDONDO, *Calveras, Director de Ejercicios*: Man 38 (1966) 73-74.

comunicación *inmediata* de la que habla la Anotación 15.^a, y que con tanto énfasis subrayaba Karl Rahner:

“A fin de cuentas, el director de Ejercicios (como le llamaréis más tarde) no transmite oficialmente, en virtud de la esencia última de dichos Ejercicios y a pesar de su carácter eclesial, la palabra de la Iglesia en cuanto tal, sino que únicamente y con toda circunspección se limita a ofrecer (si puede) una pequeña ayuda, con objeto de que Dios y el hombre puedan realmente encontrarse de un modo directo”¹⁰²¹.

Solo así (en contacto directo con el Señor, y sin condicionamiento exteriores) es posible que la experiencia de los Ejercicios Espirituales contribuya al discernimiento de la vocación personal del ejercitante:

“Discernir una vocación implica para el candidato un ejercicio de búsqueda de la voluntad de Dios sobre él y, al mismo tiempo, de disposición libre de su persona a realizar esa voluntad divina”¹⁰²².

La rectitud de intención que es necesaria en el ejercitador incluye las dimensiones que hemos explicado: dejar que hable el Señor, ser neutral en el proceso de elección del ejercitante, ser abnegado y humilde, y confiar en la acción de Dios y en la libertad del sujeto.

Todas estas disposiciones interiores requieren una sólida preparación interior, que no se reduce a la instrucción académica ni a las cualidades naturales. Así lo afirmaba el P. Arrupe¹⁰²³:

“Querría insistir de nuevo sobre *la preparación de directores* (...). Aconsejaría a todos los directores que hagan de nuevo el mes de Ejercicios, para adquirir una profunda experiencia de Dios. Como consecuencia inmediata, vivirán una vida más evangélica y más entregada a los demás, en armonía con lo que exigen los Ejercicios. Hasta recomendaría a los directores de Ejercicios que

¹⁰²¹ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* (Sal Terrae), Santander 1990, n. 9.

¹⁰²² L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Discernir la llamada...*, 21.

¹⁰²³ Cf. B. SORGE, *Arrupe, Pedro*, en *DHCJ*, vol. II, 1697–1705; M. MAIER, *Pedro Arrupe, testigo y profeta* (Sal Terrae), Santander 2007; I. IGLESIAS, *Misionero: breve semblanza de Pedro Arrupe* (Sal Terrae), Santander 2010; P. M. LAMET, *Arrupe: testigo del siglo XX, profeta del XXI* (Mensajero), Bilbao 2014; D. MOLLÁ LLÁCER, *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio* (Mensajero), Bilbao 2015; Á. A. PÉREZ GÓMEZ, *La sonrisa de Arrupe: una biografía en imágenes* (Mensajero), Bilbao 2016; S. MADRIGAL, *Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II*: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 143–172.

vivan en una verdadera comunidad ignaciana, que se debe caracterizar por su pobreza, su obediencia, su unión, en una palabra, por su testimonio auténtico. No olvidemos que los ejercicios distinguen enseguida al director que posee una auténtica experiencia de Dios, que tiene un amor personal a Cristo y que es un hombre de oración. Pienso que esto es importante”¹⁰²⁴.

b. Los Ejercicios, encuentro personal con Cristo y no mentalización al ejercitante. San Ignacio, precursor de la concepción moderna de libertad de conciencia

B.1. EJERCICIOS PARA ENCONTRARSE CON CRISTO, NO PARA EL ADOCTRINAMIENTO

La experiencia Ejercicios proporciona un bien excelente al ejercitante de varias maneras:

- Por un lado, le instruye en los aspectos elementales de la fe cristiana, como son el sentido trascendente que tiene la vida humana y el valor instrumental de las cosas (Principio y Fundamento); la repercusión de nuestros actos (meditación de los pecados); nuestro lugar en la obra de la redención operada por Cristo (Llamada del Rey); la seducción que ejerce en nosotros el mal (Dos banderas); los engaños de que somos objeto en nuestro seguimiento de Cristo (Tres binarios), etc.
- Para muchas personas sin experiencia de vida espiritual, los Ejercicios son también la oportunidad de aprender a orar, a dirigirse a Dios de modos diversos (meditaciones, contemplaciones, repetición, etc.).
- Además es un ámbito idóneo para la elección y reforma de vida, que imprime una orientación nueva al ejercitante. En ocasiones, descubre aquí su vocación y elige seguir a Cristo donde Él le llama; y, en otras ocasiones, con la “reforma de vida” recupera el fervor del amor primero reorientando el rumbo en la dirección correcta.

¹⁰²⁴ P. ARRUIPE, *Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy*, en ID., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos* (Sal Terrae), Santander 1981, 233.

En todo caso, el elemento central de esta experiencia –como subraya Karl Rahner en el pequeño ensayo que citamos anteriormente– es “que el ser humano puede experimentar personalmente a Dios”¹⁰²⁵, es decir, la comunicación *inmediate* que se obra en Ejercicios entre la criatura y su Creador.

Procurar el “encuentro con Cristo”, concebir la fe como “relación personal con el Señor” o como “amistad con Cristo vivo”, sigue suscitando recelo y desconfianza. Tal vez en algunos ambientes católicos sigue habiendo rechazo a lo que perciben como semejante al protestantismo, donde este modo de expresarse está más extendido.

La afirmación de Karl Rahner que recordábamos es tan clara que no deberían confundirse unos Ejercicios ignacianos con otras actividades pastorales, de carácter formativo, litúrgico, de preparación para la oración, etc. Los Ejercicios no son una convivencia, ni un retiro, ni un curso de teología... Son ponerse cara a cara ante el Señor.

En este sentido, es preciso recordar que su función no es primordialmente formativa, aunque se ofrezcan contenidos de indudable valor teológico. Se ha hecho común que, cuando en determinados ambientes es ya costumbre hacer los Ejercicios anualmente, se procure evitar que el contenido de las charlas resulte demasiado repetitivo, ofreciendo adaptaciones de tipo bíblico, litúrgico, siguiendo un texto magisterial o los escritos de un santo... Pero esto no constituye unos Ejercicios ignacianos si no se ayuda al ejercitante a tratar personalmente con el Señor.

Por esta razón, la actitud que debe tener en la entrevista el que da los Ejercicios habrá de tener presente este criterio: su tarea de trato con el ejercitante es secundaria, tiene un valor instrumental en la experiencia de Ejercicios. Así lo entiende Luis M.^a García Domínguez como conclusión al estudio que ha realizado sobre la entrevista en Ejercicios:

¹⁰²⁵ IBID., 10.

“La adecuada relación entre el que da y el que hace los Ejercicios resulta importante para acertar en la entrevista, y los directorios aluden en ocasiones a esta relación. Pero, en todo caso, la posición del acompañante en el conjunto de la experiencia debe mantenerse en un segundo plano”¹⁰²⁶.

En el apartado 2.b. apuntábamos una comprensión errónea según la cual todas las vocaciones serían iguales, y por consiguiente cada uno debería escoger aquélla que le resulte más adecuada a sus cualidades, a su gusto, o a su generosidad. Respondíamos a esa doctrina recordando que existe una voluntad específica de Dios para cada uno, y que los Ejercicios ayudan mediante el proceso de elección a ir descubriendo –aunque esto pueda requerir un tiempo mayor que el que abarca la experiencia de Ejercicios– la voluntad de Dios para cada uno, es decir, a qué género de vida es llamado.

Ahora apuntamos otro error que san Ignacio quiso evitar en la elección de estado en Ejercicios, y que consiste en la mentalización o persuasión de los ejercitantes. El papa Francisco, en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* afirma que no es propio de los fieles cristianos el proselitismo, entendido como el intento de convencer a otros de que escojan el camino que nosotros escogimos:

“Los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable. La Iglesia no crece por proselitismo sino «por atracción»”¹⁰²⁷.

La Compañía de Jesús en el presente continúa el estilo de san Ignacio también en este aspecto, y así lo expresa el P. Adolfo Nicolás, General de la Compañía de Jesús entre los años 2008–2016, en la entrevista concedida pocas semanas antes de hacer efectiva su renuncia: “No nos embarcamos en la tarea de instruir para lograr prosélitos, sino para lograr transformar a las personas”¹⁰²⁸.

¹⁰²⁶ L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *La entrevista en los Ejercicios espirituales* (M–ST), Bilbao–Santander 2010, 96.

¹⁰²⁷ EG 14; Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de «La Aparecida»*: AAS 99 (2007), 437.

¹⁰²⁸ A. SPADARO, *o.c.*, 125.

La insistencia de san Ignacio, del papa Francisco y del P. Nicolás se debe a que –incluso en la historia reciente de la Iglesia– se han dado prácticas perjudiciales que se deben evitar. Se ha confundido el genuino apostolado con un equivocado proselitismo, y en algún caso se han identificado incluso los fines apostólicos de un grupo religioso con su productividad vocacional. Aunque la valoración de estas prácticas excede el objeto de nuestro estudio, nos parece oportuno clarificar con nitidez el *modo de proceder*¹⁰²⁹ de la Compañía que –inspirado en el método ignaciano que ofrece el libro de *Ejercicios*– es ajeno a esta pretensión.

Para san Ignacio, la injerencia de otro en el proceso de elección contribuiría a distorsionar la búsqueda de la voluntad personal de Dios para él, tarea que el ejercitante debe realizar. En ese sentido, una intromisión del que da los Ejercicios contribuiría a “despersonalizar” al ejercitante, subordinándolo al criterio o la voluntad del que da los Ejercicios. Por el contrario, para Ignacio la voluntad de Dios no despersonaliza, sino que construye el yo personal del ejercitante.

Aunque les separen siglos de distancia, la explicación que ofrece Balthasar sobre la misión y vocación personal desarrolla esta intuición ignaciana. Para este autor, abrirse a Dios no supone una pérdida de libertad personal, sino lo contrario: la grandeza del hombre no está en su aislamiento o inconexión, sino en la relación personal. Y la relación personal con Dios (que nos conoce y ama desde la eternidad) permite la autorrealización más plena. Nuestra vida es tanto más relevante cuanto que somos conocidos y amados por Quien es el más grande. Se invierte así el principio cartesiano del *cogito ergo sum*:

“La relación con Dios da a cada persona espiritual su suprema dignidad y libertad: solo desde este punto de vista se puede considerar una persona. Pues solo es ella misma como conocible, cuando es responsable en libertad ante el Eterno (...) *Cogitor, ergo sum*: «soy pensado, luego existo»¹⁰³⁰.

¹⁰²⁹ Cf. I. IGLESIAS, *Modo de proceder*, en *DEI*, vol. II, 1269–1273.

¹⁰³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama), Madrid 1960, 106.

La vocación personal es para Balthasar una llamada a participar de la misión de Cristo, una invitación a incorporarse en su propia vida y misión, la que el Padre le ha confiado:

“Como me envió el Padre así os envío yo, dice Cristo, suponiendo con Tomás que trinitariamente la *missio* es la forma económica de la eterna *processio* constituyente de las personas del Hijo, Espíritu en Dios. La participación en el envío de Cristo (o aquello que Pablo llama carisma para la edificación de la Iglesia lo que a cada uno en participar es regalado como idea eterna en Dios y su tarea social); esto sería el centro propiamente tal de la realidad de la persona. El mundo actual muestra suficientemente que quien niega esta visión cristiana, bíblica, sucumbe en una colectividad a-personal o un individualismo (ambos convergen uno hacia el otro)”¹⁰³¹.

El criterio de este autor nos da luz para entender a san Ignacio, que concibió la experiencia de Ejercicios no como un proceso de indoctrinamiento o persuasión del ejercitante, sino como un encuentro personal con Jesucristo: un abrirse a su voluntad, en la cual el ejercitante encuentra su realización personal más plena.

B.2. ¿SAN IGNACIO, PRECURSOR DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA?

Como hemos visto con anterioridad, la clave que ayuda a entender la especificidad de los *Ejercicios* de san Ignacio –en lo que a la elección de estado se refiere– es la Anotación 15.^a:

“El que da los ejercicios no debe mover (...) que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota (...) El que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, deje *immediate* obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor”¹⁰³².

En estas escuetas líneas se encierra una nueva enseñanza a la que no hemos aludido con anterioridad, que es una comprensión moderna de la libertad y la

¹⁰³¹ Cf. A. MEIS, *La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar*: Teología y vida 4 (2001) 466; Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III (Encuentro), Madrid 1993, 143–261.

¹⁰³² *Ej.* 15.

conciencia moral. En efecto, san Ignacio entiende que el ejercitador puede tomar distancia del ejercitante, no inmiscuirse en su determinación, porque ya hay quien le aconseje, quien le instruya y le llame desde su interior, y ése es Dios.

Escapa a nuestra pretensión desarrollar el concepto de libertad personal y conciencia moral en el Renacimiento, época de enorme complejidad como afirma Carlos Valverde:

“No es tan fácil caracterizar el Renacimiento con pocos rasgos (...) Para darse cuenta de la ingente bibliografía sobre el Renacimiento y sus múltiples interpretaciones basta consultar M. SCHIAVONE, *Bibliografia critica generale, en Grande Antologia Filosofica*, Vol. VI, Milano 1964, 1–90”¹⁰³³.

Tampoco pretendemos exponer la extensión que tuvo el humanismo en España en el siglo XVI¹⁰³⁴, ni la relación que tiene san Ignacio con el movimiento humanista¹⁰³⁵, ni siquiera explicar las semejanzas y diferencias que pueden advertirse entre Ignacio y Erasmo¹⁰³⁶ o entre Ignacio y Lutero¹⁰³⁷. Como afirmaba

¹⁰³³ C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (BAC), Madrid 1996, 26.

¹⁰³⁴ Como pone de manifiesto Manuel Fernández Álvarez, no hay unanimidad entre los historiadores al respecto: mientras que unos como el inglés A. A. Parker hablan de un verdadero Siglo de Oro de la cultura española, otros como el español Luis Gil afirman que el humanismo se frustró en la España del siglo XVI: Cf. M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *o.c.*, 575.

¹⁰³⁵ Cf. P. LETURIA, *La pedagogía humanista de san Ignacio y la España imperial de su época*, en ID., *Estudios ignacianos*, vol. I. Estudios biográficos (IHSI), Roma 1957, 323–354; H. RAHNER, *La imagen caballeresca del hombre y el joven cristiano moderno*, en AA.VV., *Humanismo y teología de Occidente* (Sígueme), Salamanca 1968, 158–180; R. GARCÍA MATEO, *San Ignacio de Loyola y el humanismo*. (Pontificia Universitas Gregoriana), Roma 1991.

¹⁰³⁶ Gonçalves da Câmara refiere que san Ignacio no quiso leer a Erasmo (*Mem* 98. 245, en B. HERNÁNDEZ MONTES (ed.), *o.c.*, 93. 173–174). Sobre el complejo asunto de la relación entre san Ignacio y el erasmismo, es célebre la obra de M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle* (Librairie E. Droz), Paris 1937, 229–231; 631–632; 768–769. Traducción española en 2 vols., en ID., *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (Fondo de Cultura económica), México 1950, I, 247–250, II, 188–189, 341–342. También son valiosas las de R. GARCÍA VILLOSLADA, *Humanismo y contrarreforma o Erasmo y san Ignacio de Loyola: Razón y Fe* 121 (1940) 5–36; ID., *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam: Estudios Eclesiásticos* 16 (1942) 235–264, 399–426; 17 (1943) 75–104; y, fundamentalmente, ID., *Loyola y Erasmo, dos almas, dos épocas* (Taurus), Madrid 1965. Una interesante síntesis de los estudios hasta el presente en P. CEBOLLADA, *Loyola y Erasmo. Aportación al estudio de la relación entre ambos: Man* 62 (1990) 49–60.

¹⁰³⁷ Cf. A. BÖHTLINGK, *Doctor Martin Luther und Ignaz von Loyola. Eine geschichtliche Parallele*, Heidelberg 1897; J. WIESER, *Martin Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderts: Zeitschrift für katholische Theologie* 7 (1883) 639–691; 8 (1884) 71–116, 344–399; N. GONZÁLEZ RUIZ, *San Ignacio y Lutero* (Cervantes), Barcelona 1945; F. RICHTER, *Martin Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales* (Fax), Madrid 1956; Q. ALDEA, *Biografía ignaciana. Tres fases de su desarrollo*, en ID., (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI...*, 89–91; A. MARYKS, *Ignatius Loyola and Martin Luther*, en ID., *A Companion to Ignatius of Loyola* (Brill), Boston 2014, 141–158. Muy interesante el estudio de Annegret Henkel sobre las posibles fuentes

Miguel Batllori, san Ignacio sirve de nexo entre la Edad Media y la Edad Moderna, y pueden encontrarse argumentos para encuadrarlo en una u otra época dependiendo de la perspectiva que se adopte:

“A mi entender no se puede aceptar, sin más, la expresión: «San Ignacio, ese medieval»; ni la opuesta: «San Ignacio, un hombre plenamente renacentista». Solo que los historiadores biógrafos que proceden más de los estudios teológicos que de los propiamente históricos se han sentido inclinados a ponerle la marca de «medieval» (tal es el caso de Paul Dudon y de Hugo Rahner), los biógrafos procedentes del campo de la Historia (Leturia y Villoslada) o de la metateología (Karl Rahner) se han detenido con más predilección en los aspectos renacentistas”¹⁰³⁸.

Nuestro interés reside exclusivamente en averiguar por qué san Ignacio se muestra tan respetuoso con la libertad del ejercitante en el proceso de elección, y tan seguro de que Dios actuará *inmediate* en su alma en este momento de Ejercicios: ¿puede hablarse de continuidad entre este planteamiento y la tradición anterior?, ¿puede decirse que su propuesta es innovadora?, ¿influyen otros autores en él?, ¿es su pensamiento el que se deja notar en otros autores posteriores?

Rogelio García Mateo ha estudiado la relación de san Ignacio con las innovadoras ideas humanistas y renacentistas de su época, y ofrece algunas reflexiones muy interesantes. García Mateo nos facilita comprender la similitud y distancia de san Ignacio respecto al humanismo¹⁰³⁹: por un lado, el autor de *Ejercicios* aceptó la centralidad que el hombre adquiere en la cultura, pero por otro lado no quiso desvincular al ser humano de su dimensión trascendente, sino que –al revés– entendió que el hombre adquiere en Cristo su mayor grandeza.

La insistencia de Ignacio en que el ejercitante no sea estorbado con influencias que mermen su libertad en la elección de estado es un rasgo evidente de esa la concepción de la libertad que propugna el humanismo renacentista:

comunes de Lutero e Ignacio, que explican algunas de sus semejanzas: Cf. A. HENKEL, *Posibles fuentes comunes a Ignacio de Loyola y Martín Lutero* en J. PLAZAOLA (ed.), *o.c.*, 300–338.

¹⁰³⁸ M. BATLLORI, *Ignacio de Loyola, ¿medieval o renacentista?*, en Q. ALDEA (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI...*, 201.

¹⁰³⁹ Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* (Mensajero), Bilbao 2000, 157–160; 173–179.

“El antropocentrismo ignaciano contiene sin duda reflejos del humanismo renacentista. En el humanista del Renacimiento domina la afirmación del hombre como centro del universo (...). Que en Ignacio domina también una imagen del hombre, que como centro del universo, es libre de hacerse a sí mismo, de crearse su propia historia, de situarse en aquel estado o grado que considere conveniente, poniéndose para ello en una situación de elección, se manifiesta en el objetivo primordial de los Ejercicios (...)”¹⁰⁴⁰.

Aunque del todo ajeno a los planteamientos rupturistas de los reformadores Lutero, Calvino y Zwinglio, hay en sus afirmaciones algunos elementos que tampoco son los propios de la cultura anterior a él. No ha pasado desapercibido, por ejemplo, el empleo que hace del término “libertad” y “libre” en los *Ejercicios Espirituales*:

“La palabra «libertad» aparece siete veces en los *Ejercicios* [Ej. 5.23.32.50.234.346.369] y dos el adjetivo «libre» [Ej. 23.369]; tres más el adverbio «libera» o «libremente» [Ej. 20.177.346], pero siempre figuran en los momentos estratégicos”¹⁰⁴¹.

San Ignacio es un hombre profundamente fiel a la Iglesia y a la tradición, pero –como podemos advertir– creativo e innovador en muchos criterios y en el modo original de configurar su nueva Orden, la Compañía de Jesús. Quizá lo más adelantado en su mentalidad sea precisamente la comunicación directa con Dios que propone en la Anotación 15.^a, la centralidad del hombre, y la conciencia individual como fundamento de la libertad personal, ideas que son del todo modernas: “Ignacio fue muy moderno en el siglo XVI, y reflejó en sus obras y en su orden su propio carácter y el de su tiempo”¹⁰⁴².

En este sentido, ¿se puede decir que san Ignacio participa del pensamiento moderno? Sí, pero también que lo supera, porque corrige la soberbia de concebir al hombre como un ser autosuficiente, sin vinculación alguna con Dios. Y en esto se distingue de otros autores coetáneos. Sirva de ejemplo al respecto un breve párrafo de Erasmo de Rotterdam:

¹⁰⁴⁰ IBID., 158–159.

¹⁰⁴¹ D. SALIN, *o.c.*, 1129–1130.

¹⁰⁴² M. BATLLORI, *Humanismo y renacimiento. Estudios hispano-europeos* (Ariel) Barcelona 1987, 124.

“La suma de nuestra religión es paz y unanimidad, pero apenas podrán subsistir a menos que definamos lo menos posible y en muchos asuntos dejemos a cada uno libre para seguir su propio juicio (...)”¹⁰⁴³.

La instrucción de Erasmo de dejar a “cada uno libre para seguir su propio juicio” es distinta a la comprensión de la libertad que tiene san Ignacio en la Anotación 15.^a. Aunque ambos autores creen en la libertad de conciencia contra toda imposición heterónoma, Erasmo exalta el juicio propio, mientras que Ignacio enseña el camino de buscar y hallar la voluntad divina, en pertenencia gozosa y humilde a la Iglesia Católica.

San Ignacio no pretende que la elección se haga de manera autónoma, independiente de Dios, sino precisamente que se haga esta elección tras haber buscado y hallado la voluntad divina. Para san Ignacio, Dios no es una amenaza a la libertad del hombre sino precisamente quien la garantiza. La más profunda esclavitud del hombre, que le ata con “redes y cadenas”¹⁰⁴⁴, proviene de su alejamiento de Dios por el pecado, que le hace rehén de sus afecciones desordenadas y de los engaños del maligno. Dios es quien libera al hombre de sus culpas y quien posibilita con su gracia que el hombre cumpla la alta misión a la que ha sido llamado de participar de la naturaleza divina y colaborar con Cristo en la redención del mundo:

“La grandeza de la imagen humanista del hombre (recuérdese el David de Michelangelo y la figura de Amadís) no se ve empequeñecida y mucho menos negada, sino encauzada, orientada para que se realice plenamente y no caiga en «lo inferior, con los brutos»: no degenera en el deseo de creerse un semidiós, dando lugar a la voluntad de poderío y al titanismo del superhombre, que Nietzsche vislumbraba en el humanismo renacentista”¹⁰⁴⁵.

Así lo entiende también Dominique Salin:

“Si la libertad es la primera reivindicación del sujeto moderno, la espiritualidad ignaciana se revela profundamente acorde con los tiempos modernos. Los *Ejercicios Espirituales* son en primer lugar un procedimiento destinado a permitir al sujeto escoger libremente su vida. Pero, para Ignacio,

¹⁰⁴³ Cf. R.H. BAINTON, *Servet, el hereje perseguido (1511-1553)* (Taurus), Madrid 1973, 50-51.

¹⁰⁴⁴ Cf. *Ej.* 142.

¹⁰⁴⁵ R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural...*, 159.

la libertad no se deja reducir a la noción de autonomía. Se inscribe en la tradición teológica y mística de la Iglesia (...)"¹⁰⁴⁶.

Creo que la visión que san Ignacio tiene de la libertad personal no se justifica por una eventual dependencia directa de las ideas de otros autores, sino más bien por su aguda comprensión de la *conciencia moral*.

La conciencia moral¹⁰⁴⁷, cuestión siempre presente en la enseñanza moral de la Iglesia, es una instancia del ser humano cuya comprensión ha progresado en los últimos siglos. El Catecismo de la Iglesia Católica la define como “un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho” (CCE 1778), pero se ha comprendido de varias maneras distintas desde el siglo XVI¹⁰⁴⁸:

- La doctrina católica tradicional, recogida en la cita del Catecismo que hemos ofrecido, identifica la conciencia como el testimonio de la verdad objetiva en el corazón humano, es decir, como la voz de Dios que resuena en el interior: “Es la conciencia el mirador que abre al hombre más allá de sí mismo para poder entenderse a sí mismo”,¹⁰⁴⁹
- Desde Lutero, y en particular el racionalismo ilustrado (Kant y Fichte), se absolutiza la conciencia como el ámbito individual donde reside la verdad subjetiva: “No se equivoca ni se puede equivocarse nunca (...), no acepta ningún otro juez superior. La conciencia decide en última instancia y es inapelable”¹⁰⁵⁰.
- Y el existencialismo afirma que la conciencia es vacío, libertad sin rumbo, necesidad de escoger sin referencia alguna.

Podemos afirmar que la comprensión de la conciencia que tiene san Ignacio corresponde por completo al primero de los significados, y que él entiende el

¹⁰⁴⁶ D. SALIN, *Libertad*, en *DEI*, vol. II, 1126.

¹⁰⁴⁷ Cf. CCE 2039; J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental* (BAC), Madrid 2001, 269–296; R. CARPENTIER, *Conscience: DSp* 2B, 1548–1575.

¹⁰⁴⁸ Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, *Conciencia y verdad*, en AA.VV., *La libertad de conciencia. XVII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América* (Cajasur), Córdoba 2008, 83–88.

¹⁰⁴⁹ *IBID.*, 88.

¹⁰⁵⁰ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre. 1798, III, 15*, Berlin 1977, 174.

recurso a la conciencia moral como una apertura a la verdad. Esta explicación de la evolución en la comprensión de la conciencia nos permite además entender mejor los temores de Melchor Cano y Pedroche con respecto a la Anotación 15.^a: consideraban peligroso recurrir a la conciencia personal quizá porque eran conscientes de que una comprensión subjetivista de la conciencia –por influjo del luteranismo– podría socavar la moral católica, derivar en un subjetivismo arbitrario.

El deseo de san Ignacio al proponer la neutralidad del que da los Ejercicios no es dejar al ejercitante encerrado en su subjetividad, sino que –por la idea que tiene de la conciencia moral– recurre a ella para propiciar la comunicación *inmediate* del Creador con su criatura. Se comprende mejor así el sentido de la Anotación 15.^a cuando dice “el que da los ejercicios no debe mover (...); mas estando en medio, como un peso, deje *inmediate* obrar”: al pretender evitar la influencia del director de Ejercicios, no deja al ejercitante encerrado en su soledad, al arbitrio de sus caprichos, sino –precisamente– abierto a la intervención de Dios en su interior. La idea que san Ignacio tiene de la conciencia no coincide con la afirmación de la subjetividad luterana, sino con trascender a la verdad comunicada por Dios.

Como vimos al exponer el fundamento teológico de la Anotación 15.^a, san Ignacio entiende –en conformidad con la fe católica– que es posible la comunicación entre el ser humano y Dios por el don del Espíritu Santo recibido en el bautismo. Esto significa que hay una presencia de Dios en el alma humana, y que en Ejercicios suele hacerse tan real esa comunicación, que es del todo innecesaria la injerencia de otra persona en ese diálogo.

Hoy en día, estas cuestiones pueden parecer menos novedosas, ya que en pleno siglo XXI hay una sensibilidad muy desarrollada respecto a la libertad de conciencia y las libertades civiles que se fundamentan en ella: la libertad de pensamiento y de expresión, la libertad religiosa, etc. Pero en el siglo XVI la reflexión teológica sobre la conciencia moral no estaba tan desarrollada.

Nos hemos visto enriquecidos en este último siglo por la aportación, entre otros, del autor del siglo XIX John Henry Newman, para quien “la conciencia es el

primero de todos los vicarios de Cristo”¹⁰⁵¹. Su comprensión sobre la conciencia ha influido en los documentos magisteriales posteriores, como la esclarecedora Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanæ* y la Encíclica del papa Juan Pablo II *Veritatis Splendor*¹⁰⁵².

Pero, a mediados del siglo XVI, cuando fueron escritos los *Ejercicios Espirituales*, el respeto de san Ignacio por la conciencia del ejercitante resultó tan innovador que podemos afirmar que zarandeó la seguridad de algunos autores, para quienes la Anotación 15.^a de Ejercicios parecía propia de un excéntrico o iluminado. A mi modo de ver, san Ignacio fue con esta Anotación un pionero de la libertad de conciencia tal como hoy la entendemos, como trataré de explicar.

El debate sobre la libertad de conciencia se abrió en el siglo XVI y podemos señalar tres corrientes de aquella época que concebían dicha libertad de modos bien distintos¹⁰⁵³:

- El humanismo renacentista (Erasmus), en dependencia de los autores de la Grecia y Roma Clásicas, centró su reflexión en la centralidad del hombre y la importancia de su libertad.
- La reforma protestante (Lutero), que rechaza la autoridad de los clásicos paganos y se funda solo en la Sagrada Escritura, considera la libertad humana cautiva del determinismo del pecado original y la gracia.
- Y la Escuela teológica–jurídica de Salamanca (Francisco de Vitoria) cree en la libertad de conciencia, pero concebida al servicio de la verdad y del bien común, porque asume que la mayor dignidad del hombre es ser imagen de Dios. Las ideas de esta escuela, que en la tarea evangelizadora trata de “convencer el entendimiento y atraer la voluntad”¹⁰⁵⁴ sin recurrir a la fuerza,

¹⁰⁵¹ J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Norfolk* (Rialp), Madrid 2013, 74.

¹⁰⁵² También merecen ser recordados: JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Redemptor hominis*, n. 17: AAS 71 (1979) 295–300; ID., *Discurso a los participantes en el V Coloquio Internacional de Estudios Jurídicos*, n. 4: *Insegnamenti* VII, 1 (1984) 656; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación. Libertatis conscientia*, n. 19: AAS 79 (1987) 561.

¹⁰⁵³ Cf. R. HERNÁNDEZ MARTÍN, *La libertad de conciencia en el siglo XVI*, en AA.VV., *La libertad de conciencia...*, 21–39.

¹⁰⁵⁴ IBID., 38.

son después puestas en práctica por Bartolomé de las Casas y otros eclesiásticos en las misiones de América.

Conviene recordar que, en la época en la que se desarrolla la vida de san Ignacio, la libertad de conciencia no estaba reconocida en España como un derecho, y que fueron múltiples las circunstancias que dificultaron el ejercicio de esta libertad: la Inquisición fundada por los Reyes Católicos en 1478 para extirpar la herejía entre los conversos; la expulsión de los judíos por el Edicto Regio de 1492; la expulsión de los musulmanes por la Pragmática Real de 1502; la imposición de la censura a todas las publicaciones, exigida por la Pragmática de 1502 y extendida a toda la Cristiandad por el V Concilio de Letrán en 1515; el edicto de Toledo de 1525 contra los alumbrados en época del Emperador Carlos I; los autos de fe de 1559 en Valladolid y Sevilla; los índices de libros prohibidos, entre los que se hizo célebre el del inquisidor general Fernando de Valdés de 1559¹⁰⁵⁵; la Pragmática de Felipe II en 1559 por la que prohibía a los jóvenes españoles cursar estudios en el extranjero¹⁰⁵⁶, etc.

Pero estos hechos ocurridos en España no deben hacernos identificar la represión de la libertad de conciencia con el catolicismo, ni tampoco pensar que la libertad de conciencia fue mayor en el entorno del movimiento protestante, como quedó claro tras la ejecución de santo Tomás Moro por orden de Enrique VIII (Londres, año 1535); o la de Miguel Servet por orden de Calvino (Ginebra, año 1553). Más bien podría decirse que la libertad de conciencia fue abriéndose paso tímidamente en una Europa que padecía el fragor de la incomprensión y de la intolerancia religiosa, tanto en el ámbito católico como en el protestante.

Comenzó así una lenta marcha histórica hacia el reconocimiento de la libertad de conciencia y de otros Derechos Humanos que actualmente sirven de base

¹⁰⁵⁵ El llamado "Catálogo de Valdés" prohíbe, entre otras, tres obras de Fray Luis de Granada, una de san Juan de Ávila, otra del arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza, y otra atribuida a san Francisco de Borja, Cf. R. HERNÁNDEZ MARTÍN, *o.c.*, 27-28.

¹⁰⁵⁶ A excepción de las universidades de Roma, Nápoles, Bolonia y Coimbra: Cf. M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *o.c.*, 584.

para la convivencia entre las naciones¹⁰⁵⁷. Este proceso, que se aceleró a partir del siglo XVII, tuvo varios hitos históricos importantes durante el siglo XVI:

- La paz de Augsburgo de 1555, que aceptó de facto el protestantismo en los territorios bajo dominio de los príncipes protestantes. No es propiamente la concesión de la libertad religiosa (que quedó al arbitrio de cada soberano político), pero con el criterio *cuius regio, eius religio* se puso fin a la prohibición de otra fe distinta a la católica en el Imperio Español.
- El edicto de 1573 del rey Segismundo II de Polonia, por el cual se otorgó a los protestantes de su nación los mismos derechos que a los católicos.
- Y el Edicto de Nantes de Enrique IV de 1598, que reconoció la libertad de conciencia y de culto a los calvinistas franceses.

Naturalmente, los acontecimientos a los que aludimos estaban muy lejos de la “Declaración Universal de los Derechos del Hombre” que en 1948 –tras la Segunda Guerra Mundial– fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Esta Declaración recoge los principios que garantizan la dignidad de la persona de cualquier edad, raza y condición¹⁰⁵⁸. En particular, los artículos 18 y 19 hacen referencia en concreto a la libertad de conciencia, de pensamiento, de culto y de religión:

“Artículo 18: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19: Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus

¹⁰⁵⁷ Cf. C. VALVERDE, *o.c.*, 376.

¹⁰⁵⁸ Después de esta importante Declaración, se publicaron en términos semejantes: el artículo 9.1 de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (año 1950); el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966); el artículo II-70 de la Constitución Europea; y, en nuestra nación, el artículo 16 de la Constitución Española (1978) y la sentencia 15/1982 de 23 de abril del Tribunal Constitucional. En el presente todavía es susceptible de debate el alcance de la libertad de conciencia: autores como Zippelius son partidarios de que la garantía de la libertad de conciencia se limite exclusivamente al fuero interno, mientras que la mayoría de autores acepta generalmente que este derecho –además de garantizar la formación de la propia conciencia– asegura la manifestación pública de las propias convicciones (Cf. L. JERICÓ OJER, *El conflicto de conciencia ante el Derecho penal* [Universidad pública de Navarra], Pamplona 2007, 304–311).

opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión”¹⁰⁵⁹.

En todo caso, ¿qué relevancia pudo tener el autor de los *Ejercicios Espirituales* en este proceso histórico?, ¿puede considerarse a san Ignacio un precedente remoto del desarrollo que ha tenido la libertad de conciencia? Algunos autores como Dominique Salin no creen que san Ignacio aporte una idea novedosa de la libertad:

“Lo que es moderno, en la espiritualidad ignaciana, no es una nueva teoría de la libertad. La originalidad de Ignacio consiste en haber formulado las condiciones para el nacimiento a la libertad y el ejercicio de esta libertad en términos susceptibles de ser acogidos por la conciencia psicológica moderna”¹⁰⁶⁰.

Me parece que podemos sostener que hay una afirmación valiente de la libertad del hombre en los *Ejercicios* de san Ignacio. Ciertamente es una libertad que no se considera un fin en sí mismo, sino un medio para la entrega personal: “La libertad de elección abre la posibilidad de la libertad *para* la generosidad de la entrega-de-sí que, a su vez, conduce a la disponibilidad total de la libertad *en* intimidad amorosa con Dios”¹⁰⁶¹.

Podría sucedernos que –desde nuestros condicionamientos históricos y culturales– viéramos en san Ignacio lo que en realidad él no propugnó ni tan siquiera pensó... Es decir, podría ocurrirnos, que “la recepción” que hagamos del texto ignaciano quede condicionada por la perspectiva desde la cual lo leemos actualmente, en cuyo caso no cabría hablar de lo que san Ignacio enseñó, sino de lo que nosotros entendemos de su lectura.

Tratando de ser del todo respetuosos con el texto y con las claves teológicas y culturales en las que fue escrito, nos acercamos a él con la intuición de haber encontrado en la Anotación 15.^a de Ignacio una perspectiva muy distinta de la de

¹⁰⁵⁹ J. ORAÁ; F. GÓMEZ ISA (ed.), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (Deusto), Bilbao 2008, 14.

¹⁰⁶⁰ D. SALIN, *o.c.*, 1127.

¹⁰⁶¹ A. B. LAMBINO, *Tiempos para hacer elección. Desde una teología de la libertad*, en J.M. GARCÍA-LOMAS (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola, 20-26 septiembre de 1991* (Sal Terrae), Santander 1992, 170-171.

sus coetáneos, que a nuestro modo de ver hace de él un adelantado a su tiempo. Nos parece ilustrativo que no accediera a la pretensión de Melchor Cano y Pedroche de modificar los *Ejercicios*, y que no permitiera la injerencia del ejercitador –contra el criterio de los dos autores citados– en la elección de estado, sino que propiciara ese encuentro *immediate* entre Dios y cada ejercitante, desasido de todo condicionamiento.

En la comprensión que sostenían Pedroche y Melchor Cano, adversarios de los *Ejercicios*, subyace una concepción de la constitución jerárquica de la Iglesia que –a mi entender– no deja espacio a la libertad de conciencia: entienden que, una vez revelada la verdad plena por parte de Cristo, Él ejerce su suprema autoridad en la Iglesia por medio de su Vicario –el Romano Pontífice–, que es depositario de todos sus poderes; como una correa de transmisión, los obispos participan de esta jurisdicción en su ámbito; confieren a los presbíteros las atribuciones necesarias para su función de regir al pueblo de Dios; y estos ejercen la cura pastoral de los fieles laicos, instruyendo sus conciencias y santificándolos con la administración de los sacramentos.

Queda fuera de toda duda el afecto entrañable de san Ignacio por la Iglesia, que pone de relieve por ejemplo en las Reglas para sentir con la Iglesia¹⁰⁶² y en la obediencia con la que siempre se distinguió. Pero eso no es óbice para que en la Anotación 15.^a sostenga que “el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota” y que “el que los da –los Ejercicios– deje *immediate* obrar al Criador con la criatura”. Parece así que en esa “correa de transmisión” de la vida eclesial se habilite un espacio –que es la conciencia– en el que se articula una comunicación directa del ejercitante (último en la “cadena de mando”, si se me permite la expresión) con Cristo, Cabeza suprema de la Iglesia.

En ese espacio de la intimidad, en ese momento de Ejercicios que constituye la elección, nadie se interpone entre el Creador y la criatura, nadie interrumpe esa comunicación. Y ese espacio constituye un santuario sagrado de la libertad del

¹⁰⁶² En especial *Ej.* 353.361.365, ya citadas en el capítulo 2.b.4.c (Mediación de la Iglesia en las comunicaciones).

sujeto, porque allí –sin mediadores de ninguna clase– se encuentran *immediate* Dios y el ejercitante.

Es cierto que san Ignacio reserva ese espacio sagrado de comunicación *immediate* a un momento puntual y específico de los Ejercicios. Es decir, aunque el ejercitante se pondrá en reiteradas ocasiones ante el Señor, en ningún otro momento se prescribe la necesidad de que el ejercitador se retire, quede relegado a un segundo término. Pero, aunque esto pudiera parecer poco para nuestra mentalidad moderna, aunque en el presente nos parezca que siempre podemos recurrir a Dios *immediate*, y que debe ser respetada la decisión que cualquier persona tome conforme a su conciencia moral, la novedad introducida por san Ignacio me parece formidable. A mi modo de ver, la libertad que propugna san Ignacio contrasta enormemente con la caricatura que algunos autores han hecho de él, presentándolo precisamente como enemigo de toda forma de libertad¹⁰⁶³.

Si damos por cierto (como sostienen Leturia, Calveras, Watrigant, Codina¹⁰⁶⁴) que las Anotaciones fueron escritas en París, aproximadamente entre 1534 y 1535, sorprende que la historiografía influida por la Ilustración francesa atribuya el despertar de la libertad de conciencia exclusivamente a Miguel Servet y a la Reforma protestante, y por el contrario –además de obviar la aportación del autor de *Ejercicios*– esta misma historiografía identifique a la Iglesia Católica con la intolerancia y el fanatismo:

“L’intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l’on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie”¹⁰⁶⁵.

Servet –un personaje singular que defendió ideas arrianas en pleno siglo XVI– escribió una carta a Juan Ecolampadio en la primavera de 1531 en la que reclamaba la libertad de pensamiento:

¹⁰⁶³ Cf. E. CASTELAR, *La revolución religiosa*, vol. IV (Montaner y Simón), Barcelona 1883.

¹⁰⁶⁴ Cf. P. LETURIA, *Génesis...*, 21; J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción...*, 71; H. WATRIGANT, *o.c.*, 69–71; A. CODINA, *o.c.*, 133–147.

¹⁰⁶⁵ Cf. D. DIDEROT, *Intolérance*, en ID., *Oeuvres complètes*, vol. XV (Garnier Frères), Paris 1879, 235.

“Si me hallas en error en un solo punto, no debes por eso condenarme en todos, pues según ello no habrá mortal que no debiera ser quemado mil veces, ya que solo conocemos en parte. Los mayores apóstoles erraron una que otra vez. Y aunque sabes que Lutero yerra egregiamente en ciertos puntos, no por eso le condenas en el resto... Tal es la fragilidad humana que condenamos a los demás como impostores e impíos, pero nunca a nosotros mismos: nadie reconoce sus errores... (...) Considero un asunto muy grave el matar a los hombres por creer que están en el error o por algún detalle de interpretación escriturística, cuando sabemos que el más elegido se puede equivocar”¹⁰⁶⁶.

Pero –aun aceptando que Servet escribiera esta carta cinco años antes que la Anotación 15.^a– parece exagerado atribuirle en exclusiva este mérito a Servet, zanjando la cuestión del origen de la libertad de conciencia de una forma simplista, como me parece que hace Angel Alcalá en la edición de las *Obras completas* de Miguel Servet:

“Resulta de importancia trascendental en la historia de las ideas comprobar que Servet es el primer pensador cristiano que al cabo de centenares de años proclama este principio trascendental”¹⁰⁶⁷.

Ciertamente, la muerte de Servet motivada por el único delito de no compartir la fe trinitaria de Calvino, suscitó el deseo de que las opiniones personales en materia de fe fueran respetadas, y que no se pudiera conminar a nadie a creer una doctrina en particular, ni procesar a nadie por sus convicciones religiosas. Así lo creyó Sebastián Castellione, quien tomó la muerte de Servet como icono de la intolerancia calvinista, para reclamar la libertad de conciencia que a Servet se le había negado. Pero me parece que es justo presentar a san Ignacio como pionero de la libertad de conciencia, al menos en el ámbito de los autores católicos.

En síntesis, la doctrina contenida en la Anotación 15.^a fue novedosa en su tiempo, por su comprensión de la conciencia moral y –como consecuencia– por la visión de la libertad de conciencia, idea que todavía no estaba en absoluto desarrollada.

¹⁰⁶⁶ M. SERVET, *Obras completas*, (ed. de A. Alcalá), vol. I (Prensas Universitarias), Zaragoza 2003, 12–13.

¹⁰⁶⁷ A. ALCALÁ, *Introducción*, en M. SERVET, *o.c.*, CXVIII.

La coincidencia de estas dos intuiciones tan certeras en un autor católico del siglo XVI desmonta la simplificación que se ha hecho de esta época, según la cual la libertad y tolerancia religiosa habría sido una aportación de la Reforma protestante mientras que la Iglesia Católica habría tratado de mantener un férreo control ideológico entre sus fieles¹⁰⁶⁸.

No se puede considerar a san Ignacio, en este aspecto, deudor de las doctrinas de otros pensadores, sino que su aportación es original y novedosa. Queda, sin embargo, la incógnita de si los autores que escribieron sobre la conciencia moral y la libertad personal se influyeron mutuamente.

Quizá san Ignacio no leyó directamente a Servet ni a Erasmo, pero probablemente participó del ambiente cultural que –fundamentalmente alrededor de los centros universitarios– fue haciendo que los ideales de la modernidad permearan la mentalidad europea. No hay que descartar que, además, como sostiene Hugo Rahner, Dios suscite una unión profunda entre autores que nunca pudieron conocerse, y en quienes –sin embargo– laten las mismas aspiraciones:

“Estos hombres tienen entre sí una coherencia que rebasa mucho lo que sería una mera dependencia literaria, y por eso no se adapta a las categorías de una historia trabajada únicamente sobre fuentes documentales: es *metahistórica* y se funda en la semejanza de la inteligencia mística que a estos hombres, por más separados que estén unos de otros en el tiempo y por más independientes que sean en cuanto a los textos originales, les inspira los mismos pensamientos fundamentales, que luego se manifiestan en ideas capitales de una consonancia admirable”¹⁰⁶⁹.

Después de haber profundizado en la rectitud de intención precisa en el ejercitador, y en la libertad de conciencia que san Ignacio desea para el ejercitante,

¹⁰⁶⁸ Sobre los prejuicios anti-ignacianos presentes, por ejemplo, en la obra de Leopold von Ranke y George Christian Rietschel, cf. A. MARYKS, *o.c.*, 147: “In both scholarly and popular accounts, three themes dominated: (1) Ignatius’s fundamental egotism and closed-mindedness versus the openness and world-embracing spirit of Luther, revealed in (2) the contrast between Loyola’s demand for absolute obedience and Luther’s breakthrough towards the absolute freedom of a Christian, manifested in (3) the nationalistic contrast between a vainglorious Latin, Spanish, or Roman political culture and the pragmatic, domestic life of German nationhood”.

¹⁰⁶⁹ H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual* (Sal Terrae), Santander 1955, 58.

en el último epígrafe de este capítulo reflexionaremos sobre la promoción de las vocaciones y si puede darse en los Ejercicios Espirituales.

c. Pastoral vocacional y Ejercicios: dónde y cómo colaborar con la llamada personal de Dios

C.1. LEGITIMIDAD DE LA PASTORAL VOCACIONAL

¿Puede una persona mover a otra en la elección de estado? De acuerdo con lo que hemos afirmado a lo largo de este trabajo, cabría pensar que nunca una persona debe mover a escoger una vocación u otra, dado que solo el mismo Dios puede, sabe y quiere comunicarnos el proyecto que ha pensado para cada persona.

Sin embargo, san Ignacio deja abierta esta posibilidad en la Anotación 15.^a cuando dice que “dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabíliter tengan sujeto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica (...)”¹⁰⁷⁰. Por tanto, todo lo afirmado hasta el presente sobre la neutralidad que se pide al que da los Ejercicios, no lo entiende san Ignacio de manera idéntica fuera de ellos.

Puede darnos luz al respecto recordar que santo Tomás de Aquino respondió a esta cuestión en la *Suma de Teología* II-II, q. 189, art. 9, que –por su interés– transcribo literalmente:

“ARTÍCULO 9: ¿Es lícito inducir a otros a entrar en religión?

Objeciones por las que parece que nadie debe animar a otros a entrar en religión:

1. San Benito, en su Regla, manda que «a los que vienen a la religión no se les

¹⁰⁷⁰ Ej. 15

dé una entrada fácil, sino que se compruebe si es el espíritu de Dios el que los mueve»¹⁰⁷¹. Esto mismo enseña Casiano en *IV De Institutis Coenobiorum*¹⁰⁷² Luego menos lícito será animar a uno a entrar en religión.

2. Aún más: el Señor dice en Mt 23,15: «¡Ay de vosotros, que recorréis los mares y la tierra para hacer un prosélito, y después de hacerlo lo convertís en un hijo de la gehena, dos veces más que vosotros!» Pero esto mismo parece que hacen los que animan a los hombres a entrar en religión. Luego parece que esto es vituperable.

3. Y también: nadie puede inducir a otro hacia algo que va en detrimento de este. Pero el que induce a otro a entrar en religión causa, a veces, este daño, porque a veces están obligados a una religión más perfecta. Luego parece que no es laudable inducir a nadie a entrar en religión. En cambio está el hecho de que en Ex 26 se dice: «Cada cortina atraiga a otra». Luego el hombre debe llevar a otros hacia el servicio de Dios.

Solución. Hay que decir: Quienes inducen a otros a entrar en religión no solo no pecan, sino que son merecedores de un gran premio, puesto que en St 1,20 se dice: «Quien convierta al pecador de su error libra su alma de la muerte y cubre la multitud de sus pecados». Y en Dan 12,3 se dice: «Los que enseñan la justicia a muchos brillarán como estrellas eternamente».

Podría darse, en esto, un triple desorden: Primero, si se obliga a uno a entrar en religión por la fuerza, lo cual está prohibido en las Decretales, 20 q.3¹⁰⁷³. En segundo lugar, si se atrae a alguien a la religión con simonía, prometiéndole regalos, y esto está prohibido en las Decretales, q.2, can. *Quam pio*¹⁰⁷⁴. Pero no es simonía el dar lo necesario a un pobre en el siglo para que pueda luego entrar en la vida religiosa, ni el hacerle pequeños regalos para granjearse su confianza. En tercer lugar, cuando se le atrae mediante mentiras, puesto que cabe el peligro de que, al verse engañado, se vuelva atrás, y así «el último estado del hombre sea peor que el primero», como se dice en Mt 12,45.

Respuesta a las objeciones:

1. A la primera hay que decir: A los que son inducidos a entrar en religión se les da, no obstante, un tiempo de prueba en el que pueden ver las dificultades del estado religioso, con lo cual no se les admite fácilmente.

2. A la segunda hay que decir: Según San Hilario¹⁰⁷⁵, estas palabras se refieren al malévolo celo de los judíos, que atraen a los gentiles después de la predicación del Señor, e incluso a los cristianos, a su culto, con lo cual los hacen doblemente reos de la gehena en el judaísmo y, además, incurren en la perfidia judaica. En este sentido, tales palabras no suponen ninguna objeción.

¹⁰⁷¹ "Noviter veniens quis ad conversionem, non ei facilis tribuatur ingressus: sed, sicut aid Apostolus: *Probate spiritus, si ex Deo sunt* (1Jn 4)", en SAN BENITO, *S. Benedicti Regula commentata*, c. LVIII: PL 66,803.

¹⁰⁷² JUAN CASIANO, *De Coenobiorum Institutis*, l. 3, c. 3: PL 49,154-155.

¹⁰⁷³ Cf. GRACIANO, *Decreto P. II*, causa 20, q. 3, can. 4 *Præsens*: RF I 850.

¹⁰⁷⁴ Cf. GRACIANO, *Decreto P. II*, causa 1, q. 2, can. 2 *Quam pio*: RF I 408.

¹⁰⁷⁵ Cf. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Evangelium Matthæi*, c. XXIV: PL 9,1049.

Pero, según San Jerónimo¹⁰⁷⁶, estas palabras se refieren a los judíos anteriores a Cristo, cuando les estaba permitida la práctica de la ley, en cuanto que el que se convertía al judaísmo, «cuando era gentil, estaba simplemente en el error; pero, viendo los vicios de sus maestros, volvía a él, y ahora, gentil de nuevo y prevaricador, se hace digno de mayor castigo». De donde se deduce que no es vituperable atraer a otros al culto de Dios o a la religión, pero lo sería el dar malos ejemplos a los que han sido atraídos, haciéndolos peores.

3. A la tercera hay que decir: En lo más va incluido lo menos. Por tanto, el que está obligado, por voto o por juramento, a entrar en una Orden menos perfecta, puede ser inducido a pasar a otra Orden más perfecta, a no ser que lo impida alguna circunstancia especial, como puede ser una enfermedad o la esperanza de un mayor provecho en una Orden menos perfecta. Pero quien se ha comprometido, mediante voto o juramento, a ingresar en una Orden más perfecta, no puede ser lícitamente inducido a entrar en una menos perfecta, a no ser que exista alguna razón especial clara, y aun entonces con la dispensa del superior¹⁰⁷⁷.

Como puede advertirse, santo Tomás de Aquino alaba que –por influencia de unos– otros abracen la vida religiosa. No desarrolla una comprensión de la vocación como “llamada personal” de Dios, sino como elección de un camino perfecto, que le parece deseable para todo el que lo pueda llevar. Solo excluye tres circunstancias que hay que evitar: obligar a otro, comprar su decisión (simonía), o persuadirle con engaño. Pero, mientras se respete la libertad, no se doblegue la decisión con chantaje, y se proceda en verdad, para santo Tomás es del todo justo: “no solo no pecan, sino que son merecedores de un gran premio”¹⁰⁷⁸.

Esta ha sido, por otra parte, la práctica plurisecular en la vida de la Iglesia: muchos sacerdotes apasionados en su vocación han arrastrado a otros –a veces, sin pretenderlo– a escuchar y responder a la llamada de Dios. Y esta tarea de promoción vocacional, que no es sencilla, es digna de todo elogio:

“(…) será apto si siente intensamente amor al fomento de vocaciones. Porque si no lo siente no se sacrificará por su cultivo, prolongado y lleno de desengaños. No lo será, si no las encomienda a Dios en sus oraciones y

¹⁰⁷⁶ Cf. SAN JERÓNIMO, *Commentariorum in Evangelium Matthæi*, I. IV: PL 26,176.

¹⁰⁷⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. IV, II-II, q. 189, art. 9, 745–746.

¹⁰⁷⁸ IBID.

sacrificios (...) Puede hacer una admirable labor, *si se consagra a ella en absoluto*¹⁰⁷⁹.

La legitimidad de la pastoral vocacional está fuera de toda duda para el episcopado español. La Conferencia Episcopal, en un documento reciente, además de justificar dicha pastoral vocacional, plantea incluso que esta forma parte de la pastoral de juventud ordinaria:

“(...) el objetivo fundamental de la pastoral de juventud consiste en propiciar en el joven un encuentro con Cristo que transforme su vida, que le haga descubrir en Cristo la plenitud de sentido de su existencia. Por otra parte, la pastoral de juventud tiene que ayudar a cada joven a plantear la vida como vocación, a descubrir su vocación concreta y a responder a la llamada de Dios con generosidad”¹⁰⁸⁰.

C.2. ACTUALIDAD DE LA PASTORAL VOCACIONAL

La pastoral vocacional, entendida como ayuda que se presta a quien aún no ha hecho elección de estado –con el fin de que descubra a qué forma de vida le invita el Señor– es una práctica arraigada en la vida de la Iglesia, reiteradamente alabada en los textos del Magisterio, y que es objeto de reflexión en numerosas publicaciones teológicas y pastorales¹⁰⁸¹.

El Concilio Vaticano II afirma que todos los fieles cristianos debemos sentirnos comprometidos en la tarea de fomentar las vocaciones a la vida consagrada¹⁰⁸². El Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectæ*

¹⁰⁷⁹ A. AYALA, *o.c.*, 188.

¹⁰⁸⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Vocaciones sacerdotales para el siglo XXI...*, 10.

¹⁰⁸¹ Sirvan de ejemplo: R. ÁLVAREZ GASTÓN, *Proyecto de vida. Orientación vocacional de los jóvenes* (PS), Madrid 1982; J. SASTRE, *El discernimiento vocacional. Apuntes para una pastoral juvenil* (San Pablo), Madrid 1996; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Eucaristía y pastoral vocacional* (Edice), Madrid 2000; A. CENCINI, *Mira al cielo y cuenta las estrellas: el sueño de la animación vocacional hoy* (Paulinas), Madrid 2004; AA.VV., *Diccionario de pastoral vocacional* (Sígueme), Salamanca 2005; CONFERENCIA DE PROVINCIALES JESUITAS DE AMÉRICA LATINA, *Manual de Pastoral vocacional de la Compañía de Jesús para América latina* (CPAL), Bogotá 2006; I. DINNBIER CARRASCO, *La pastoral vocacional ante el joven de hoy* (Instituto Teológico de Vida Religiosa), Vitoria-Gasteiz 2010; L. M^ª. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *El libro del discípulo: el acompañamiento espiritual* (Sal Terrae), Santander 2011, 90–101; J. C. MARTOS, *Pastoral vocacional* (Publicaciones Claretianas), Madrid 2012.

¹⁰⁸² Cf. OT 2.

caritatis anima a los religiosos a promover las vocaciones con prudencia y sobre todo con el ejemplo de su propia vida¹⁰⁸³.

También los sacerdotes son llamados en el Decreto sobre el misterio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* a que colaboren en el discernimiento de las vocaciones, que den a conocer la excelencia y necesidad del sacerdocio, y que animen a niños y jóvenes a estar preparados para responder con generosidad a la llamada de Dios¹⁰⁸⁴. El Decreto sobre la formación de los presbíteros *Optatam Totius* ofrece otras interesantes instrucciones sobre el cultivo de los “gérmenes de la vocación”, y pone el acento en ayudar a niños y jóvenes a unirse a Cristo “como amigos, en íntimo consorcio de vida”¹⁰⁸⁵.

La Exhortación apostólica postsinodal del año 1992 *Pastores dabo vobis* del papa Juan Pablo II, que trata sobre la formación de los candidatos al sacerdocio, anima a invitar a niños, adolescentes y jóvenes a “descubrir y apreciar el don de la dirección espiritual, a buscarlo y experimentarlo”¹⁰⁸⁶, e insiste en la necesidad de comprobar la idoneidad de los aspirantes “en lo que se refiere a las dotes espirituales, humanas e intelectuales, principalmente en cuanto al espíritu de oración, asimilación profunda de la doctrina de la fe, capacidad de auténtica fraternidad y carisma del celibato”¹⁰⁸⁷.

Unos años después, en 1996, el mismo papa puso de relieve en la Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* esta importante tarea eclesial del cuidado de las vocaciones, “haciendo de la vocación una historia de amistad con el Señor”¹⁰⁸⁸, para lo cual aconsejaba la dirección espiritual y el coloquio personal¹⁰⁸⁹.

En 1997 se celebró un Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa, cuyo documento final abunda en estas

¹⁰⁸³ Cf. PC 24.

¹⁰⁸⁴ Cf. PO 11.

¹⁰⁸⁵ OT 8.

¹⁰⁸⁶ JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica postsinodal Pastores dabo vobis*, n. 40: AAS 84 (1992).

¹⁰⁸⁷ IBID., n. 66.

¹⁰⁸⁸ ID., *Exhortación Apostólica postsinodal Vita consecrata*, n. 64: AAS 88 (1996).

¹⁰⁸⁹ Cf. IBID., n. 66.

consideraciones¹⁰⁹⁰.

En 2011, la Sagrada Congregación para el Clero publicó el documento *El sacerdote, confesor y director espiritual, ministro de la misericordia divina*, cuyo número 78 dice:

“El objetivo de la dirección espiritual consiste principalmente en ayudar a discernir los signos de la voluntad de Dios. Normalmente se habla de discernir luces y mociones del Espíritu Santo. Hay momentos en los que dicha consultación es muy urgente. Es necesario tener en cuenta el «carisma» peculiar de la vocación personal o de la comunidad en la que vive quien pide o recibe el consejo”¹⁰⁹¹.

En 2012, y a instancias de este mismo dicasterio vaticano, se han ofrecido *Orientaciones pastorales para la promoción al ministerio sacerdotal*, que incluyen la posibilidad de proponer explícitamente la vocación consagrada:

“Los presbíteros y los consagrados, sobre todo los que trabajan en las comunidades parroquiales, son decisivos para una propuesta explícita de la vocación sacerdotal a los niños, a los adolescentes y a los jóvenes, mediante una sabia y convincente acción educativa, capaz de hacer surgir la cuestión vocacional”¹⁰⁹².

C.3. PASTORAL VOCACIONAL Y EJERCICIOS

Vamos a procurar extraer de nuestro estudio de la Anotación 15.^a algunas consideraciones muy breves sobre el espacio que san Ignacio otorga a la promoción vocacional.

¹⁰⁹⁰ Cf. OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES SACERDOTALES, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa* (Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa), Roma 1997.

¹⁰⁹¹ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El sacerdote, confesor y director espiritual, ministro de la misericordia divina*, Città del Vaticano 2011, n. 78.

¹⁰⁹² OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES SACERDOTALES, *Orientaciones pastorales para la promoción de las vocaciones al ministerio sacerdotal*, Città del Vaticano 2012, n.14.

La afirmación de la Anotación 15.^a “fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas”, confirma que san Ignacio aprobó la pastoral vocacional. Después de haber expuesto el parecer del Aquinate, nos consta que la aprobación de san Ignacio no fue una idea original suya. En el contexto teológico en el que se desarrolló la vida de san Ignacio, probablemente esta idea –por influencia de santo Tomás de Aquino– era la doctrina más extendida y la práctica generalmente admitida.

También en la actualidad sigue siendo conveniente ayudar a los jóvenes a descubrir la voluntad particular de Dios sobre ellos, es decir, la *pastoral vocacional*. Este servicio debe prestarse a todos los fieles cristianos que desean de veras vivir en plenitud la vida cristiana y que todavía no han hecho elección inmutable: “la pastoral juvenil debe concebirse y hacerse toda ella con perspectiva vocacional”¹⁰⁹³.

Sin embargo, podemos considerar novedosa la prohibición que estableció san Ignacio de que la experiencia de los Ejercicios se emplee con esta finalidad. Y, prueba de que resultó extraño su intento de desvincular los Ejercicios de la pastoral vocacional, es la oposición que encontró en Melchor Cano y Pedroche al respecto. Lo que suscita nuestro interés es establecer qué relación puede articularse entre Ejercicios Espirituales y pastoral vocacional.

Podemos constatar un hecho, y es que –como vimos en el capítulo 1.c.– la historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales ha sido muy fecunda en lo que a vocaciones se refiere. No es necesario abundar en que miles de ejercitantes descubrieron su vocación en Ejercicios Espirituales, lo cual no pasó desapercibido para el papa Pío XI, que los alabó por este motivo:

“No tenemos ciertamente palabras bastantes con que poder expresar la singular alegría que nos ha inundado al saber que casi en todas partes se han organizado tandas especiales de santos Ejercicios en que se ejercitan estos pacíficos y valerosos soldados de Cristo, y principalmente los grupos de los jóvenes. Los cuales, al acudir frecuentemente a ellos a fin de estar cada vez más preparados y prontos para pelear las sagradas batallas del Señor, en ellos

¹⁰⁹³ J. SÁNCHEZ GARCÍA, *El acompañamiento espiritual. Para la pastoral juvenil y vocacional* (San Pablo), Madrid 1993, 127.

no solo hallan medios para imprimir en sí más perfectamente el sello de la vida cristiana, sino que *tampoco es raro que oigan en su corazón la secreta voz de Dios, que los llama a los sagrados ministerios y a promover la salud de las almas, y hasta los impulsa a ejercitar plenamente el apostolado*¹⁰⁹⁴.

Hemos visto, por otra parte, que el que da los Ejercicios debe proceder con rectitud de intención, es decir, sin pretender mover a los ejercitantes a una vocación u otra.

También explicamos en el capítulo 4.b. que los Ejercicios no son una experiencia de mentalización bajo una determinada doctrina transmitida por el director, sino una experiencia interior de apertura a la acción de la gracia divina. Así lo entendía el papa san Juan Pablo II:

“(…) ya que los Ejercicios son un conjunto de meditaciones y oraciones en atmósfera de recogimiento y de silencio, y sobre todo un particular impulso interior –suscitado por el Espíritu Santo– para *abrir amplios espacios en el alma a la acción de la gracia*. El cristiano con el fuerte dinamismo de los Ejercicios es ayudado a entrar en el ámbito de los pensamientos de Dios, de sus designios para confiarse a Él, Verdad y Amor, así como para tomar decisiones comprometidas en el seguimiento de Cristo, midiendo claramente sus dones y las responsabilidades propias”¹⁰⁹⁵.

El método ignaciano se sostiene por la comprensión que tiene san Ignacio de la oración y de la vocación. En efecto, cuando solicita al que da los Ejercicios que ofrezca los puntos “con breve y sumaria declaración” (*Ej. 2*) está dando a entender que la tarea del director no es la primordial en Ejercicios: el director no es el causante de los efectos que se producirán en el interior del ejercitante, sino tan solo el detonante que permitirá el encuentro personal entre este y el Señor. Y, cuando Ignacio solicita que no incline ni mueva a tomar una elección u otra, presupone que es Dios quien llama y quien propone un camino al ejercitante. Para Ignacio, la vida cristiana es amistad personal con el Señor, y la vocación es respuesta a una llamada personal que Él hace.

¹⁰⁹⁴ Pío XI, *o.c.*, n. 17. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁹⁵ JUAN PABLO II, *Angelus* del 16/12/1979: L'Osservatore Romano, ed. española, 23/12/1979. El subrayado es nuestro.

No producimos nosotros el fruto en los ejercitantes, sino que lo produce Dios: es un error comprender los Ejercicios como una técnica infalible que proporciona invariablemente unos determinados efectos en las almas. Y, sin embargo, no es equivocado pensar que una excelente forma de pastoral vocacional consiste en acercar a los jóvenes a vivir la experiencia de Ejercicios, donde el Señor sigue saliendo al encuentro de muchos para llamarlos a una vocación consagrada.

Como puede comprobarse, la pastoral vocacional “no se hace en Ejercicios, pero no fructifica sin Ejercicios”. Así lo entendía el P. Arrupe, quien afirmaba en una carta dirigida a todos los jesuitas sobre la promoción vocacional:

“Este tema de las vocaciones es un problema demasiado serio como para ignorarlo o desentendernos de él. Todos nos debemos hacer conscientes de que se trata de una necesidad vital para la Compañía que tanto amamos, y buscar todos unidos los medios más aptos para favorecer la promoción y el aumento de las vocaciones. Para promover las vocaciones no cabe duda de que los Ejercicios ignacianos son «el instrumento de la gracia» más eficaz, como lo demuestra toda nuestra historia. Todo lo que podamos hacer en este campo será poco. Pero, como la vocación es una gracia: *Non vos me elegistis sed ego elegi vos*, lo primero que hay que hacer, si queremos vocaciones es *orar* pidiendo instantemente al Señor *opportune et importune*, que quiera dar a muchos la gracia de la vocación a la compañía”¹⁰⁹⁶.

En conclusión, ¿qué pastoral vocacional es posible en los Ejercicios Espirituales? A mi entender, podemos responder a esta pregunta con una doble afirmación:

- La pastoral vocacional requiere el fomento de la amistad con Jesucristo que es previa a la experiencia de Ejercicios Espirituales. Es decir, se puede hacer mucho para fomentar las vocaciones *antes* de llegar a Ejercicios.
- La mejor pastoral vocacional *en* Ejercicios es facilitar el contacto *inmediate* entre Dios y el ejercitante, es decir, poner en contacto a cada

¹⁰⁹⁶ P. ARRUPE, *Carta sobre la promoción de vocaciones*, en ID., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos* (Sal Terrae), Santander 1981, 326.

ejercitante con el Señor para que sea Él quien llame a la vocación que desea para cada uno.

Creo que así lo entienden en la actualidad la mayor parte de los autores y directores de Ejercicios¹⁰⁹⁷. Pablo Cervera lo explica de un modo muy sencillo en un libro reciente sobre los *Ejercicios* de san Ignacio:

“Como diría san Ignacio, la misión del director de Ejercicios es poner a las personas con Jesús, pidiéndole a la Virgen esa adhesión de la vida de cada uno a la vida de Cristo. Cuando una persona es puesta con Jesucristo, entonces será él quien le diga lo que tiene que hacer. Esta es la mejor forma de fomentar posibles vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada”¹⁰⁹⁸.

No sería prudente ni oportuna, en lo que al fomento de las vocaciones se refiere, otra acción del que da los Ejercicios que menoscabara la libertad del ejercitante:

“El mismo director no solo no debe insinuar nada al ejercitante, sino que él mismo debe estar también sinceramente indiferente ante la elección de su dirigido, pues Dios es el único que da la vocación, sea esta la que fuere. El hombre es muy celoso de su libertad, sobre todo en momento trascendental para la vida como es la elección de estado”¹⁰⁹⁹.

¿Qué se puede hacer, entonces, por las vocaciones *en* Ejercicios? Traemos aquí las recomendaciones que el P. Luis de la Palma hace al respecto y que hemos comentado con anterioridad. Me parece que su Comentario, como hemos podido señalar, es insuperable en la finura con la que explica la rectitud de intención y lo que el ejercitador puede hacer por el ejercitante sin desviarse de la Anotación 15.^a.

La Palma afirma que, después de invitar a Ejercicios, lo que se puede hacer es: ayudar orando por el ejercitante; colaborar en quitar los obstáculos (pecado,

¹⁰⁹⁷ Cf. G. ARANA, *Una pastoral juvenil inspirada en los Ejercicios*: Man 61 (1989) 163–172; J.A., VELA, *Una nueva pastoral vocacional*: Apuntes Ignacianos 17 (2007) 60–86; A. SAMPAIO COSTA, *Criados para servir à maneira de Cristo*. Elementos para a teologia vocacional inaciana: Itaici 86 (2011) 39–60.

¹⁰⁹⁸ P. CERVERA BARRANCO, *Operación a corazón abierto* (BAC), Madrid 2016, 168–169.

¹⁰⁹⁹ M. PRIETO, *Oficio del director*, en C. ESPINOSA (ed.), *o.c.*, 567.

ignorancia, afectos desordenados); instruir y disponer el alma (modos de orar, etc.); adaptar las meditaciones a su capacidad y a lo que Dios va poniendo en su corazón; y, finalmente, remitirle al Señor y retirarse¹¹⁰⁰.

¹¹⁰⁰ Propuestas concretas muy interesantes que ayudarían a armonizar la práctica de los Ejercicios Espirituales con la pastoral vocacional, en: G. URÍBARRI BILBAO, *Reavivar el don...*, 182-188. El autor desarrolla las siguientes propuestas: oración por las vocaciones, plan de promoción vocacional, persona o equipo encargado, acompañamiento y dirección espiritual, superficies de contacto con los jóvenes, colaboración con otros, y entusiasmo.

CONCLUSIONES

Concluimos con estas páginas la tarea que emprendimos de estudiar la rectitud de intención del que da los Ejercicios en el proceso de elección. Hemos procurado conocer a fondo las Anotaciones, estudiar en particular la Anotación 15.^a, recorrer la controversia histórica de que fue objeto, poner de manifiesto sus fundamentos teológicos, y explicar las disposiciones que san Ignacio solicita a quien da los Ejercicios. Exponemos ahora sumariamente, a modo de corolario, algunas conclusiones como resultado de nuestro trabajo:

a. Es preciso ofrecer los Ejercicios en fidelidad al método de san Ignacio

Los Ejercicios no son unas ideas o unas meditaciones que puedan ser ofrecidas aisladamente, sino un método y un itinerario espiritual confiado por Dios a la Iglesia a través de san Ignacio de Loyola. Confiando en el poder de Dios, que da fecundidad a la experiencia espiritual del santo guipuzcoano, es preciso acoger este método en su totalidad y, en particular, ser fieles a cuanto san Ignacio prevé en las Anotaciones.

Hemos pretendido sacar a la luz el valor de la Anotación 15.^a, un fragmento de los *Ejercicios* que es preciso comprender bien y observar lealmente. Este breve

párrafo encierra una gran riqueza teológica y una comprensión del misterio de Dios (que interviene *inmediate* en Ejercicios); del propio libro de los *Ejercicios*; de la rectitud de conciencia con la que debe impartirlos el ejercitador; y de la libertad que debe gozar el ejercitante. Creo que se ha cumplido la primera de las hipótesis de trabajo con las que comenzamos: la de extraer de la Anotación 15.^a un caudal significativo de enseñanzas de gran profundidad y actualidad.

La clave de los Ejercicios es el encuentro personal con Cristo. Esto quiere decir que el fruto del método ignaciano no se debe a la sabiduría de san Ignacio ni a la perspicacia del que da los Ejercicios, sino al hecho de que san Ignacio facilitó la experiencia del encuentro personal y directo de la criatura con su Creador. Este encuentro es el que, superando los vaivenes de la cultura y la teología de cada región y de cada época, debe procurarse sin vacilación.

Por este motivo, es inadecuado que se alarguen los espacios destinados a exponer los puntos de meditación, o que el ejercitador suplante el papel de Dios, que es quien desea mostrar su voluntad personal a los ejercitantes. Estas prácticas son inoportunas porque convierten los Ejercicios en una experiencia académica (con amplias clases o charlas prolongadas), o en una catequización de contenido moral (instrucciones concretas y homogéneas para los ejercitantes de una tanda). Cualquiera de los dos errores tiene en su origen haber minusvalorado o ignorado lo que en Ejercicios aporta el encuentro personal con el Señor.

La fidelidad al método ignaciano, sin embargo, exige la adaptación prevista por su autor, de manera que no debe confundirse con literalismo esclerótico o rigidez incongruente.

b. Conviene recuperar y difundir los comentarios clásicos de los Ejercicios

La segunda generación de jesuitas tiene para la historia de los *Ejercicios Espirituales* una importancia análoga a la de los Santos Padres en el estudio de los

evangelios: no fueron testigos oculares de san Ignacio, pero recogieron la tradición viva de san Ignacio cuando su recuerdo estaba todavía muy presente en los miembros de la Compañía.

Hemos hecho aflorar cuatro excelentes comentarios a los *Ejercicios*. La segunda de las hipótesis con las que iniciamos esta tarea era que la importancia de los primeros comentadores del libro de *Ejercicios* había quedado difuminada por el paso del tiempo, y que encontraríamos en ellos una gran altura teológica y espiritual. Me parece, en este sentido, que el resultado del trabajo ha sido muy positivo: hemos puesto de relieve a estos cuatro autores notables, y hemos advertido en ellos singularidades y riquezas significativas. No escondo varias cuestiones que me han resultado muy significativas:

- Es sorprendente descubrir la variedad de comentarios sobre la actitud del ejercitador en el proceso de elección, una cuestión muy concreta y que apenas ocupa unas pocas palabras en el texto de los *Ejercicios*.
- Está justificado el interés que en las últimas décadas está despertando Gagliardi, porque estamos redescubriendo a un autor espiritual clásico que desarrolla fielmente el texto de los *Ejercicios* con fundamento teológico sólido. Se deja notar su ascendencia en La Palma, y es además representativo (junto a Le Gaudier y La Palma) del propósito de sistematizar la espiritualidad ignaciana.
- Es llamativa la diferencia que hemos advertido entre Suárez y los demás comentadores. La talla intelectual de este autor, que pone de manifiesto en su extensa obra teológica y filosófica, contrasta con una comprensión de la Anotación 15.^a que no responde plenamente al criterio de san Ignacio.
- El comentario de Le Gaudier nos deja un sabor agrisado: por un lado, hemos ofrecido una interesante muestra de su pensamiento espiritual, pero, por otro lado, no hemos podido encontrar frases concluyentes que explícitamente nos permitan saber con certeza cuál era su parecer sobre la tarea del que da los *Ejercicios* en el proceso de elección. A pesar de la dificultad que entraña comparar cuatro comentarios que no son

homologables, lo hemos mantenido por la relevancia que este autor tuvo en la historia de la espiritualidad ignaciana, y especialmente entre los autores franceses, como Lallemand.

- La obra del P. Luis de la Palma tiene un valor excepcional: su reflexión sobre la rectitud de intención del que da los Ejercicios –que previene contra la vanidad, la avaricia y la soberbia, que harían imposible la neutralidad con la que se debe ayudar al ejercitante– es el comentario más agudo y profundo de cuantos hemos expuesto.

c. Es deseable una adecuada pastoral vocacional fuera de los Ejercicios

La tercera y última de las hipótesis con la que nos pusimos en marcha fue que los Ejercicios Espirituales tienen un potencial extraordinario como instrumento de discernimiento vocacional. El estudio que hemos realizado al respecto me parece que confirma esta intuición. En efecto, el crecimiento en la amistad con Jesucristo ha de suscitar necesariamente en los jóvenes la pregunta de qué quiere el Señor de ellos. Y el acompañamiento espiritual puede aconsejar en ocasiones una propuesta explícita del seguimiento incondicional de Cristo en una determinada vocación. Pero, como hemos podido comprobar, los Ejercicios Espirituales no son el ámbito idóneo para esta propuesta y, menos aún, para la persuasión de los ejercitantes.

El que da los Ejercicios ejerce un ministerio eclesial, actúa *in persona Ecclesiae*, y por eso su rectitud de intención debe estar fuera de toda sospecha: no puede cumplir esta labor de cualquier modo. Por este motivo, dar los Ejercicios no requiere exclusivamente una competente formación académica sobre el orden de las meditaciones o el fruto esperado de cada momento oracional. La actitud del ejercitador, su postura ante Dios y ante el ejercitante, es aún más importante que la formación intelectual que haya recibido.

En el proceso de elección se hace imprescindible que el ejercitador colabore con el ejercitante con abnegación interior y neutralidad, actitudes que requieren que

sea un sujeto humilde. La urgencia de las cosas exteriores no debe hacer olvidar que esta disposición interior es de la máxima importancia.

Aunque santo Tomás de Aquino sostiene que se puede persuadir a otro para que abrace la vida religiosa, san Ignacio no plantea la experiencia de los Ejercicios para esto. Tampoco la mayor parte de quienes han comentado sus *Ejercicios* lo ven prudente ni oportuno. La interpretación de Francisco Suárez (y, por influencia suya, la de otros autores como Calcagno) nos parece que dista del deseo de san Ignacio de Loyola. Otros autores como Gagliardi y La Palma parecen haber entendido mejor el criterio ignaciano.

Me ha producido una gran satisfacción y me ha edificado interiormente comprobar que, tanto en las obras escritas como en la práctica habitual de los Ejercicios, la Compañía de Jesús ha sido fiel al planteamiento previsto por san Ignacio en la Anotación 15.^a: el respeto a la acción de Dios y a la libertad de los ejercitantes son notas predominantes en su historia.

Somos conscientes de que queda mucho trabajo por delante, que sería apasionante desarrollar y que apenas hemos comenzado. Como una sencilla prospección, sugiero las siguientes líneas de profundización futura, tomando como base las conclusiones a las que hemos llegado en el presente trabajo:

- falta una obra que sintetice lo que actualmente sabemos sobre las Anotaciones, que está disperso en escritos de varios autores y en diferentes idiomas;
- sería deseable una nueva edición de las Obras del P. La Palma que las presentara en el orden que tenía proyectado el autor (este año 2017 se cumplen 50 años de la última edición de sus obras), y que permita de este modo una cierta visión de conjunto del texto de los *Ejercicios* a la luz de La Palma;
- no se ha preparado todavía la traducción al español de las obras de Le Gaudier, y sería muy interesante para que el lector de lengua española

conozca a este importante autor y comprenda lo que de él tienen otros autores posteriores de quienes sí disponemos obras en nuestro idioma, como Lallemant;

- convendría elaborar una obra sólida y de síntesis sobre los más importantes Comentarios al libro de los *Ejercicios*, que estudie las similitudes y dependencias entre unos autores y otros;
- y, finalmente, se hace precisa una reflexión pastoral sobre la necesidad de la promoción vocacional y su encaje en la práctica de los Ejercicios.

Es de esperar que la deseable renovación de la Iglesia venga precedida de un nuevo florecimiento vocacional. Pero el deseo de un aumento de las vocaciones no debe hacernos olvidar que en la historia de la Iglesia el elevado número de consagrados no siempre ha sido garantía de una mayor vitalidad. En este sentido, la preocupación por las vocaciones tiene importancia... pero una importancia relativa. Así se lo decía el P. Francisco de Estrada a san Ignacio en una carta del año 1543 con la cual concluimos:

“Por amor de nuestro Señor perdonen mi audacia en escribir esto, porque no lo escribo por dar consejo ó parecer, á quien todo mi juicio y parecer es sujetado; mas por expresar mis afectos, que son, que no solo los de la Compañía, mas etiam los que para ella se resciben y embian á estudiar, *antes sean pocos y buenos, que muchos y menos buenos*, pues más hizo Gedeon con los pocos y escogidos, que no hiziera con la promiscua multitud que á guerrear llevaba (cf. Jue 7,2). Y el Summo Gedeon, Xpo. nuestro Señor, no con multitud, la qual bien pudiera haver, si quisiera, mas con pocos discípulos y menos apóstoles quiso convertir el mundo, porque «ipse sciebat quos elegerat» (Jn 13,18), etc.”¹¹⁰¹.

¹¹⁰¹ *Epp. Mixtæ* I, 128–129. El subrayado es nuestro.

BIBLIOGRAFÍA¹¹⁰²

a. Diccionarios, enciclopedias, bibliografías y recopilaciones

- AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (Beauchesne), Paris 1937–1995.
- ACADEMIA ESPAÑOLA, *Novísimo Diccionario de la lengua castellana* (Garnier), Paris 1891.
- ANCILLI, ERMANNIO (ed.), *Diccionario de Espiritualidad* (Herder), Barcelona 1987.
- COENEN, LOTHAR; BEYREUTHER, ERICH; BIETENHARD, HANS (ed.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV (Sígueme), Salamanca³1994.
- COVARRUBIAS OROZCO, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la lengua castellana o española* [Orbigo], La Coruña 2013.
- DENZINGER, HEINRICH; HÜNERMANN, PETER, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Herder), Barcelona 2006.
- ECHARTE, IGNACIO (ed.), *Concordancia Ignaciana* (M-ST), Bilbao-Santander 1996.
- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 2 vol. (M-ST), Bilbao-Santander 2007.
- IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Bibliografía de Ejercicios ignacianos*,
 - Sobre el periodo 1936–1947: Man 20 (1948) 343–358;
 - De 1948: Man 21 (1949) 279–282;
 - De 1949: Man 23 (1951) 219–225;
 - De 1950: Man 24 (1952) 183–189.
 - De 1951: Man 25 (1953) 217–225.
 - De 1952: Man 26 (1954) 147–156.
 - De 1953: Man 27 (1955) 157–161.
 - De 1954 y 1955: Man 29 (1957) 149–156.

¹¹⁰² Hemos estructurado en siete apartados temáticos las obras consultadas. Cuando bajo el mismo epígrafe concurren varias obras de un mismo autor, optamos por ordenar las obras de ese autor por orden cronológico. También ofrecemos ordenados cronológicamente los documentos del Magisterio de la Iglesia.

- De 1956: Man 30 (1958) 149–162.
- IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola* (IHSI), Roma 1965.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER (ed.), *Vocabulario de teología bíblica* (Herder), Barcelona 1965.
- MIGNE, JACQUES PAUL (ed.), *Patrologiæ Cursus completus. Series Latina*, Paris 1844–1890.
- MIGNE, JACQUES PAUL (ed.), *Patrologiæ Cursus completus. Series Græca*, Paris 1857–1886.
- NEBRIJA, ELIO ANTONIO DE, *Dictionarium latinohispanicum, et viceversa hispanicolatinum – Salamanca 1492* (Puvill), Barcelona 1979.
- O'NEILL, CHARLES; DOMÍNGUEZ, JOAQUÍN M^a. (ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático*, 4 vol. (Universidad Pontificia Comillas), Madrid 2001.
- PIZZARDO, GIUSEPPE; PASCHINI, PIO; TESTORE, CELESTINO, *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1951.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española* (Planeta), Madrid ²³2015.
- RUIZ JURADO, MANUEL, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, vol. II (1965–1976) (IHSI), Roma 1977.
- RUIZ JURADO, MANUEL, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, vol. III (1977–1989) (IHSI), Roma 1990.
- SEGURA MUNGUÍA, SANTIAGO, *Nuevo diccionario etimológico Latín–Español de las voces derivadas* (Deusto), Bilbao 2003.
- SOMMERVOGEL, CARLOS, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vol., Bruxelles–Paris–Louvain 1890–1960.
- VACANT, ALFRED; MANGENOT, EUGÈNE; AMANN, ÉMILE (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vol. (Letouzey et Ané), Paris 1931–1950.

b. Texto de los Ejercicios Espirituales

- SANCTI IGNATII DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia*, edición de Cándido de Dalmases y José Calveras, MHSI vol. 100 (IHSI), Roma 1969.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola*, edición de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado (BAC), Madrid ⁵1991.
- SANCTI IGNATII DE LOYOLA; ROOTHAAN, JOANNES PHILIPPUS, *Exercitia Spiritualia sancti patris Ignatii de Loyola cum versione litterali ex autographo hispanico notis illustrata* (Friderici Pustet), Regensburg 1920.

c. Obras de consulta general sobre los Ejercicios Espirituales

- ALEMANY, CARLOS; GARCÍA-MONGE, JOSÉ ANTONIO (ED.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*, vol. I (M–ST), Bilbao–Santander 1991.
- ARELLANO, TIRSO, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, estudiados en la revista “Manresa” (1925–1985)*: Man 57 (1985) 117–147.
- ARRUPE, PEDRO, *Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy*, en ID., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos* (Sal Terrae), Santander 1981.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis* (M–ST), Bilbao–Santander ²2009.

- BERNARD, HENRI, *Essai historique sur les Exercices Spirituels de Saint Ignace, depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599)*, Louvain 1926.
- CALVERAS, JOSÉ, *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios completos?:* Man 12 (1936) 233–236.
- CALVERAS, JOSÉ, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Librería Religiosa), Barcelona ²1950.
- CALVERAS, JOSÉ, *Práctica de los Ejercicios intensivos* (Balmes), Barcelona ³1955.
- CALVERAS, JOSÉ, *Ejercicios Espirituales, Directorio y documentos de San Ignacio de Loyola. Glosa y vocabulario de los Ejercicios* (Balmes), Barcelona ²2013.
- CASANOVAS, IGNACIO, *Comentario y explicación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, vol. I y II (Balmesiana), Barcelona 1945.
- CATTO, MICHELA, *I' Directoria' degli Esercizi spirituali da sant' Ignazio a Scaramelli*, en FILORAMO, GIOVANNI (ed.), *Storia della direzione spirituale. "L'età moderna"*, vol. 3 (Morcelliana), Brescia 2008, 331–351.
- CEBOLLADA, PASCUAL, *Bibliografía sobre Psicología y Ejercicios espirituales (1965–1995):* MCom 55 (1997) 509–533.
- CHAPPELLE, ALBERT; GERVAIS, PIERRE; HAUSMAN, NOËLLE; LAFONTAINE, RENE; POTTIER, BERNARD; ROUWEZ, JACQUES, *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique* (Institut d'Études Théologiques), Bruxelles 1990.
- COATHALEM, HERVE, *Commentaire du livre des Exercices* (Desclée de Brouwer), Paris 1964.
- CODINA, ARTURO, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Estudio histórico* (Balmes), Barcelona 1926.
- CUSSON, GILLES, *Breve historia de la interpretación de los Ejercicios. "Escuelas" y "tendencias":* Man 66 (1994) 87–103.
- DEMOUSTIER, ADRIEN, *Lecture du texte des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. La proposition des Exercices*, Cahier I. Annotations – Principe et fondement – Première semaine (Mediasèvres), Paris 1999.
- DEMOUSTIER, ADRIEN, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte* (Éditions Facultés Jésumites de Paris), Paris 2006.
- DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos* (M–ST), Bilbao–Santander 2003.
- ESPINOSA, CLEMENTE (ed.), *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 1966* (BAC), Madrid 1968.
- FERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA, *Cuál es el fin de los Ejercicios de San Ignacio:* Man 21 (1949) 225–256.
- FESSARD, GASTON, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. I, Paris 1956. Traducción al español en: ID., *La dialéctica de los "ejercicios espirituales" de San Ignacio de Loyola: tiempo, gracia, libertad* (M–ST), Bilbao–Santander 2010.
- GARCÍA, LÁUTICO, *El hombre espiritual según San Ignacio* (Razón y Fe), Madrid 1961.
- GARCÍA MATEO, ROGELIO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* (Mensajero), Bilbao 2000.
- GARCÍA–LOMAS, JUAN MANUEL (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola, 20–26 septiembre de 1991* (Sal Terrae), Santander 1992.
- GONZÁLEZ DÁVILA, GIL, *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús* (Juan Flors), Barcelona 1964.

- GONZÁLEZ MAGAÑA, JAIME EMILIO, *Los Ejercicios: Una oferta de Ignacio de Loyola para los jóvenes* (Sistema Educativo UIA-ITESO), México 2002.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, JAIME EMILIO, *Quid agendum? La búsqueda continua de la voluntad de Dios: Apuntes Ignacianos 51* (2007) 39-59.
- GONZÁLEZ, LUIS; IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Ejercicios Espirituales. Comentario pastoral* (BAC), Madrid 1965.
- IGLESIAS, IGNACIO, *Los tres binarios de hombres: texto y forma de exposición y reflexión bíblico- teológicas*: Man 58 (1986) 57-67.
- IGLESIAS, IGNACIO, "Dar a otro modo y orden" [Ej. 2]: Man 61 (1989) 355-366.
- IGLESIAS, IGNACIO, "...se han de aplicar los tales Ejercicios" [EE.18] (Anot. 18 y evangelización hoy): Man 65 (1993) 251-268.
- IGLESIAS, IGNACIO, ¿Es la hora de los Ejercicios "leves"? Man 70 (1998) 49-60.
- IGLESIAS, IGNACIO, Mínimos "ignacianos" de los Ejercicios "leves": Man 74 (2002) 41-52.
- IGLESIAS, IGNACIO, *Ejercicios del que da Ejercicios*, en ID., *Sentir y cumplir. Escritos ignacianos* (José A. García, ed.) (M-ST-Universidad Pontificia Comillas), Madrid 2013, 155-168.
- IVENS, MICHAEL, *Understanding the Spiritual Exercises. Text and commentary. A handbook for retreat directors* (Gracewing and Iñigo Enterprises), Leominster 1998.
- LANG, VERONIQUE, *Réflexions sur notre manière d'accompagner*: CSIg 135 (2012) 81-90.
- LARRAÑAGA, VICTORIANO, *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualidad* (Hechos y Dichos), Zaragoza 1956.
- LERA, JOSÉ MARÍA, *La pneumatología de los ejercicios espirituales. Una teología de la cruz traducida a la vida* (M-ST), Bilbao-Santander 2016.
- LETURIA, PEDRO, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*: AHSI 10 (1941), 16-59.
- LETURIA, PEDRO, *Estudios ignacianos*, 2 vol. (IHSI), Roma 1957.
- LOP SEBASTIÀ, MIGUEL, *El director de ejercicios: la técnica ignaciana en la dirección de los Ejercicios* (Ediciones Eler), Barcelona 1965.
- LOP SEBASTIÀ, MIGUEL (ed.), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599* (M-ST), Bilbao-Santander 2000.
- LÓPEZ TEJADA, DARÍO, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines* (Edibesa), Madrid 1998.
- MELLONI, JAVIER, *La mistagogía de los Ejercicios* (M-ST), Bilbao-Santander 2001.
- NADAL, JERÓNIMO, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J. en Coimbra (1561)*, ed. Miguel Nicolau (Facultad Teológica de la Compañía de Jesús), Granada 1945.
- NADAL, JERÓNIMO, *Apología de los Ejercicios del P. Ignacio contra la Censura de Tomás de Pedroche* (traducción del latín por Miguel Lop Sebastià), en la colección *I Classici della Spiritualità Ignaziana: Ignaziana* (2007) 7-69.
- NADAL, JERÓNIMO, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, ed. Miguel Lop Sebastià (M-ST), Bilbao-Santander 2011.
- ORAÁ, ANTONINO, *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos* (Razón y Fe), Madrid 1960.
- PEETERS, LUIS, *Cuál es el fin principal de los Ejercicios*: Man 4 (1926) 306-321.
- PLAZAOLA, JUAN (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997)*, (Mensajero), Bilbao 1998.
- PRZYWARA, ERICH, *Deus Semper Maior I*, Freiburg 1938.
- RAHNER, HUGO, *Notes pour l'étude des Exercices* (Pineda), Aulnay-sous-Bois 1958.

- RAHNER, HUGO, *Génesis y teología del libro de los Ejercicios* (Apostolado de la Prensa), Madrid 1966.
- RAHNER, KARL, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio* (Herder), Barcelona 1971.
- RAHNER, KARL, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* (Sal Terrae), Santander 1990.
- RENDINA, SERGIO, *Il fine degli Esercizi Spirituali*: Appunti di Spiritualità 43 (1996) 7-22.
- RUIZ JURADO, MANUEL, *El texto de los Ejercicios de San Ignacio*: Man 69 (1997) 171-186.
- RUIZ PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola* (M-ST), Bilbao-Santander 2000.

d. Sobre las Anotaciones de Ejercicios

- BASABE, ENRIQUE, *Las veinte anotaciones de los ejercicios*: Man 19 (1947) 275-339.
- CALCAGNO, FRANCISCO JAVIER, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Tomo I "Documentos" (Hispania), Valencia 1947.
- CALVERAS, JOSÉ, *Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de S. Ignacio*: Man 15 (1943) 252-270; 15 (1943), 324-340.
- CALVERAS, JOSÉ, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata*: AHSI 31 (1962).
- CEBOLLADA, PASCUAL, *Retos "al que da los Ejercicios"*: Man 72 (2000) 41-54.
- CHAPELLE, ALBERT, *Un « directoire » ignatien. Commentaire sur les « Annotations » des Exercices*: Cahiers de spiritualité ignatienne 9 (1985) 147-160, 219-232.
- DÍAZ BAIZÁN, JESÚS, *"El que da ejercicios a otro": experiencia y actitudes según las anotaciones*: Man 61 (1989) 303-323.
- FEDERICI, GIULIO CESARE, *Le "annotazioni" degli Esercizi spirituali ignaziani*: Societas 36 (1987) 14-16.
- FEDERICI, GIULIO CESARE, *La ricchezza spirituale delle "annotazioni"*: Appunti di spiritualità 16 (1987) 41-49.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *La entrevista en los Ejercicios espirituales* (M-ST), Bilbao-Santander 2010.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, EMILIO, *Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales. Un directorio pedagógico para la conversión*: Ignaziana 21 (2016) 3-22.
- HAAS, ADOLF, *Commento sulle annotazioni agli Esercizi Spirituali*, trad. María Luisa Rigato (CIS), Roma 1976.
- IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Estilo espiritual jesuítico*, Bilbao 1964.
- PLAZA, TERESA DE JESÚS, *Preparación inmediata a los Ejercicios*: Man 80 (2008) 225-237.
- SCHLICKER, JOSÉ, *El director de Ejercicios según las Anotaciones y los Directorios*: Man 6 (1930) 237-249.
- VIARD, CLAUDE, *Donner les exercices. Autour des annotations*: Christus 23 (1976) 224-235.
- WAMY, PIERRE, *Les Annotations des Exercices. Essai d'analyse et de classification* (Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace 29-30), Paris 1910.
- WATRIGANT, HENRI, *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola* (Yvert et Tellier), Amiens 1897.

e. Sobre el proceso de elección en *Ejercicios*

- AYALA, ÁNGEL, *La elección de estado en los Ejercicios a jóvenes*, en AA.VV., *Estudios sobre Ejercicios. Semana celebrada en Loyola con ocasión del IV Centenario de la Compañía (Ibérica)* Barcelona 1941.
- BONÉ, IGNACIO, *Acompañamiento, elección y unión: apuntes culturales y religiosos*: Man 83 (2011) 135–148.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS M^a., *Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios*: Man 83 (2011) 109–122.
- GONZÁLEZ, LUIS, *El primer tiempo de elección según San Ignacio* (Studium – Biblioteca de Ejercicios vol. I), Madrid–Buenos Aires 1956.
- HERNÁNDEZ, EUSEBIO, *La elección en los ejercicios de San Ignacio*: MCom 25 (1956) 115–186.
- LEWIS, JACQUES, *Le rôle de l'élection dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*: Sciences Ecclésiastiques 2 (1949) 109–128.
- MELLONI, JAVIER, *La elección, el nombre ignaciano de la unión*: Man 83 (2011) 123–134.
- MORTA FIGULS, ÁNGEL, *La dirección espiritual en la elección de estado*, Bilbao 1948.
- SAMPAIO COSTA, ALFREDO, *Los tiempos de elección en los directorios de Ejercicios (M–ST)* Bilbao–Santander 2004.
- TEJERA, MANUEL, *Elegir ¿qué? y ¿cuándo?*: Man 74 (2002) 53–70.

f. Fuentes primarias sobre Gagliardi, Suárez, Le Gaudier y La Palma

- GAGLIARDI, ACHILLE, *Commentarii seu Explicationes in Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola* (Desclée de Brouwer et Soc.), Brugis 1882.
- LE GAUDIER, ANTOINE, *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S.P.N. Ignatii Exercitia Spiritualia integro mense obeunda*, Lyon 1664.
- LE GAUDIER, ANTOINE, *De la Perfection de la Vie Spirituelle*, 4 vols., trad. R.P. Bizeul, (Albert Dewit), Bruxelles 1909.
- PALMA, LUIS DE LA, *Obras Completas*, Recopilación, introducción y notas de C.M. Abad, vol. 144, 145 y 160 (Biblioteca de Autores Españoles), Madrid 1961–1963.
- PALMA, LUIS DE LA, *Obras*, Recopilación de F. X. Rodríguez Molero (BAC 261), Madrid 1967.
- SUÁREZ, FRANCISCO, *De religione Societatis Iesu*, l. IX, c. 7 (Vives, vol. XVI bis), Paris 1856–1878, 1017–1045.
- SUÁREZ, FRANCISCO, *Los Ejercicios Espirituales: una defensa* (Ed. Josep Giménez Melià) (M–ST), Bilbao–Santander 2003.

g. Fuentes secundarias sobre Gagliardi, Suárez, Le Gaudier y La Palma

- ANDRADE, ALONSO; NIEREMBERG, JUAN EUSEBIO; FERNÁNDEZ DE BUENDÍA, JOSÉ, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 9 vol. (Mensajero del Corazón de Jesús), Bilbao 1887–

- 1892.
- CERECEDA, FELICIANO, *Carta necrológica sobre el P. Luis de la Palma*: Man 17 (1945) 155–161.
 - COLODRÓN MORÁN, VICTORIANO, *El Padre Luis de la Palma, S.I. Biografía y crítica de sus obras*, Madrid 1952.
 - DELAUNAY, LOUIS, *Essai de théologie mystique comparée: le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*: Revue d'histoire de l'Église de France 67 (1929) 218–222.
 - GENSAC, HENRI DE, *La grande retraite du P. Antoine Le Gaudier*: RAM 39 (1963) 172–195; 338–360.
 - GENSAC, HENRI DE, *Le P. Antoine Le Gaudier S.I. 1572–1622. Étude bio- bibliographique*: AHSI 74 (1968) 335–369.
 - GIL, DANIEL, *Gagliardi y sus comentarios a los Ejercicios*: Man 44 (1972) 273–284; 173 (1972) 379–400.
 - GUIBERT, JOSÉ DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús (Sal Terrae)*, Santander 1955.
 - IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio Loyola*:
 - Vol. I: *Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio Loyola en vida de su autor (1522–1556)* (IHSI), Roma 1946.
 - Vol. II: *Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del directorio oficial (1556–1599)* (IHSI), Roma 1955.
 - Vol. III: *Evolución en Europa durante el siglo XVII* (IHSI), Roma 1973.
 - IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos XVI–XVIII), Repertorio crítico* (IHSI), Roma 1967.
 - MESA, CARLOS EDUARDO, *El inmarchito Luis de la Palma, 1560–161*: Boletín de la Academia colombiana 24 (1974) 447–449.
 - PINARD DE LA BOULLAYE, HENRI, *La spiritualité ignatienne. Textes choisis et présentés* (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré), Paris 1949.
 - PUIGGRÒS, LUIS, *Vía unitiva en los Ejercicios, según el P. Luis de la Palma*: Man 2 (1926) 3–20.
 - RICARD, ROBERT, *San Juan de Ávila, inspirador del P. La Palma*: Revista de Occidente XLIX (1975) 191–200.
 - RODRÍGUEZ MOLERO, FRANCISCO XAVIER, *Mística y estilo en la "Historia de la sagrada pasión" del P. La Palma*: Revista de Espiritualidad III (1944).
 - SLADDECZEK, FRANCISCO, *Defensa de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola por el P. Suárez*: Man 5 (1929) 159–183.
 - ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO, *Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica*: Ignaziana 9 (2010) 28.
 - ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO, *Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI*: Ignaziana 16 (2013) 201–235.

h. Historia de la Iglesia y de la Compañía de Jesús

- AA.VV., *Cartas selectas de los Padres Generales a los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús*, Oña 1917.
- AA.VV., *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI. Trabajos del II Congreso de*

- Espiritualidad* (Juan Flors), Barcelona 1963, 341–395.
- AA.VV., *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Florentiæ 1892–1893.
 - AA.VV., *La libertad de conciencia. XVII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América* (Cajasur), Córdoba 2008.
 - ALBAREDA, ANSELM MARIA, *Sant Ignasi a Montserrat* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat), Barcelona 21990.
 - ALBURQUERQUE, ANTONIO (ed.), *En el corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del beato Pedro Fabro, S.J.* (M–ST), Bilbao–Santander 2000.
 - ALDEA, QUINTÍN (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19–21 de noviembre de 1991* (M–ST), Bilbao–Santander 1993.
 - ANDRÉS MARTÍN, MELQUÍADES, *Nueva visión de los "Alumbrados" de 1525* (Fundación Universitaria Española. Conferencias n. 8), Madrid 1973.
 - ARREDONDO, ENRIQUE, *Calveras, Director de Ejercicios: Man 38* (1966) 71–76.
 - ASTRAIN, ANTONIO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol. (Razón y Fe), Madrid 1912–1925.
 - BAINTON, ROLAND HERBERT, *Servet, el hereje perseguido (1511–1553)* (Taurus), Madrid 1973.
 - BATLLORI, MIGUEL, *Humanismo y renacimiento. Estudios hispano-europeos* (Ariel) Barcelona 1987.
 - BRAVO, BERNARDO, *Últimas consideraciones en torno al "Itinerario" de Cordeses: Man 31* (1959) 335–352
 - BREMOND, HENRI, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. VIII – La Métaphysique des saints 2 (Armand Colin), Paris 1968.
 - CABALLERO, FERMÍN, *Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de Santo Domingo, obispo de Canarias, etc.*, Madrid 1871.
 - CASTRO, CRISTÓBAL DE, *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares* (inérita).
 - COLUNGA, EMILIO, *Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI: Ciencia tomista* 9 (1914) 209–221; 377–394; IBID., 10 (1914) 223–242; IBID., 11 (1915) 337–353; IBID., 12 (1916) 5–21.
 - CRETINEAU–JOLY, JACQUES, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus composée sur les documents inédits et authentiques*, 6 vol., Bruxelles 1845.
 - ECHÁNIZ, IGNACIO, *Pasión y Gloria. La historia de la Compañía de Jesús en sus protagonistas* (M–ST), Bilbao 2000.
 - FOUQUERAY, HENRI, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528–1762)*, 5 vol. (Bureaux des Études), Paris 1922.
 - GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Humanismo y Contrarreforma o Erasmo y San Ignacio de Loyola: Razón y Fe* 121 (1940) 5–36.
 - GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Oña 21954.
 - GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Ignacio de Loyola, un español al servicio del pontificado* (Hechos y Dichos), Zaragoza 1956.
 - GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Rasgos característicos de la "Devotio Moderna": Man 28* (1956) 315–350.
 - GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Raíces históricas del luteranismo* (BAC), Madrid 1969.
 - GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Historia de la Iglesia en España*, 5 vol. (BAC), Madrid 1979.

- GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (BAC) Madrid 1986.
- GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO; LLORCA, BERNARDINO; MONTALBÁN, FRANCISCO JAVIER, *Historia de la Iglesia Católica*, 4 vol. (BAC), Madrid 1987.
- HERNÁNDEZ MONTES, BENIGNO (ed.), *Recuerdos Ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Camara* (M-ST), Bilbao-Santander 1992.
- HUERGA, ÁLVARO, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, 5 vol. (Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros) Madrid 1978.
- LLORCA VIVES, BERNARDINO, *La Inquisición en España* (Labor), Barcelona 1936.
- LLORCA VIVES, BERNARDINO, *La Inquisición española* (Universidad Pontificia Comillas), Comillas 1953.
- LLORCA VIVES, BERNARDINO, *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Salamanca 1980.
- MÁRQUEZ, ANTONIO, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)* (Taurus), Madrid 1980.
- MARYKS, ALEKSANDER, *A Companion to Ignatius of Loyola* (Brill), Boston 2014.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vol., Madrid 1880-1882.
- NADAL CAÑELLAS, JUAN, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo* (M-ST), Bilbao-Santander 2007.
- O'MALLEY, JOHN W., *Los primeros jesuitas* (M-ST), Bilbao-Santander 1995.
- ORLANDINI, NICOLA; SACCHINI, FRANCESCO; DE JOUVANCY, JOSEPH; CORDARA, GIULIO CESAREA, *Historia Societatis Iesu*, Roma 1614-1859.
- OSUNA, JAVIER, *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión* (M-ST), Bilbao-Santander 1998.
- POLANCO, JOANNE ALPHONSO DE, *Vita Ignatii Loiolæ et rerum Societatis Jesu historia 1537-1556*, 6 vol. (Avrial), Madrid 1894-1898.
- POLGAR, LASZLO, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, 6 vol. (IHSI), Roma 1981-1990.
- POLGAR, LASZLO, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1996-2000* (IHSI), Roma 2001.
- RAHNER, HUGO, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual* (Sal Terrae), Santander 1955.
- RAMBLA BLANCH, JOSEP MARÍA, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (M-ST), Bilbao-Santander 1983, 143-144.
- RIBADENEYRA, PEDRO DE, *Vida de San Ignacio de Loyola*, en ID., *Historias de la Contrarreforma* (BAC), Madrid 2009, 35-432.
- RUIZ JURADO, MANUEL, *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola* (BAC), Madrid 2005.
- RUIZ JURADO, MANUEL, *A la luz del carisma ignaciano: estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús* (M-ST), Madrid 2015.
- TACCHI VENTURI, PIETRO; SCADUTO, MARIO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* (Civiltà Cattolica), Roma 1910-1951.
- VALVERDE, CARLOS, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (BAC), Madrid 1996.
- ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO, *La tradición mística ignaciana (I): Autores españoles de los siglos XVI al XVII: Man 76* (2004) 391-406.
- ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO, *La tradición mística ignaciana (II): Autores franceses de los siglos XVI al XX: Man 77* (2005) 325-342.

i. Del Magisterio de la Iglesia

- LEÓN XIII, *Encíclica Divinum illud munus*: ASS 29 (1897) 644–658.
- PÍO XI, *Encíclica Mens Nostra*: AAS 21 (1929) 689–706.
- PÍO XII, *Encíclica Mystici corporis*: AAS 35 (1943) 193–248.
- *Concilio Vaticano II*, Constituciones, Decretos, Declaraciones (BAC), Madrid 1966.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptor Hominis*: AAS 71 (1979) 257–324.
- JUAN PABLO II, *Mensaje para la XXV Jornada Mundial de Oración por las vocaciones*: AAS 80 (1988) 1237–1240.
- JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica postsinodal Pastores dabo vobis*: AAS 84 (1992) 657–804.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Veritatis Splendor*: AAS 85 (1993) 1133–1228.
- JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica postsinodal Vita consecrata*: AAS 88 (1996) 377–486.
- *Catecismo de la Iglesia Católica* (Asociación de Editores del Catecismo), Bilbao 1997.
- BENEDICTO XVI, *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de «La Aparecida»* (13 mayo 2007): AAS 99 (2007) 433–438.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*: AAS 105 (2013) 1019–1137.

j. Otras obras consultadas y citadas

- AA.VV., *Curas del 2000. Testimonios vocacionales de 65 nuevos sacerdotes* (EDICE), Madrid 2000.
- AA.VV., *Dossier “Las cuerdas del arpa. Redescubrir la abnegación”*: Man 73 (2001).
- ABAD, CAMILO, *El Venerable P. Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús. Sus libros y su doctrina espiritual* (Universidad Pontificia Comillas), Santander 1954.
- AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo* (Ciudad Nueva), Madrid 1998.
- ANDRÉS MARTÍN, MELQUÍADES, *Los místicos de la edad de oro en España y América* (BAC), Madrid 1996.
- ARANA, GERMÁN, *La conversacion espiritual, instrumento apostolico privilegiado de la Compañía*: Revista de Espiritualidad Ignaciana 36 (2005) 1–32.
- ASIAIN, MIGUEL ÁNGEL, *La vida religiosa en la Iglesia. Contribución a una eclesiología de la vida religiosa* (Secretariado trinitario), Salamanca 1977.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo* (Ciudad Nueva), Madrid 2007.
- AZORÍN, JOSÉ MARÍA RUIZ, *Obras escogidas*, vol. II (Espasa), Madrid 1998.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama), Madrid 1960.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática*, vol. III (Encuentro), Madrid 1993.
- BLOSIO, LUDOVICO, *Obras* (Edición de Sebastián de Cormellas), Barcelona 1691, 319.
- BORGES, JORGE LUIS, *Obras completas*, vol. II (Círculo de lectores), Barcelona 1992.
- CABARRÚS, CARLOS RAFAEL, *El magis ignaciano. Impulso a que la humanidad viva. Apuntes a vuelapluma*: Diakonía 107 (2003) 39.40.54.

- CALVINO, ÍTALO, *Por qué leer los clásicos* (Tusquets), Barcelona 1992.
- CERVERA BARRANCO, PABLO, *Operación a corazón abierto* (BAC), Madrid 2016.
- CIRILO DE JERUSALÉN, *El Espíritu Santo* (Ciudad Nueva), Madrid 1998.
- CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios* (Ciudad Nueva), Madrid 1994.
- CODINA, ARTURO, *Examen de libros: Man 3* (1927) 366–373.
- CONGAR, YVES, *Sobre el Espíritu Santo* (Sígueme), Salamanca 2003.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Sagrada Biblia. Versión de la Conferencia Episcopal Española* (BAC), Madrid 2012.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El sacerdote, confesor y director espiritual, ministro de la misericordia divina*, Città del Vaticano 2011.
- CORDOVILLA, ÁNGEL, *El misterio de Dios trinitario* (BAC), Madrid 2012.
- DUPUY, MICHEL, *Bérulle et le sacerdoce, étude historique et doctrinale* (Léthielleux), Paris 1969.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, MANUEL, *Isabel la Católica* (Espasa), Madrid 2004.
- FLECHA ANDRÉS, JOSÉ ROMÁN, *Teología moral fundamental* (BAC), Madrid 2001.
- FREUD, SIGMUND, 35.ª conferencia. *En torno de una cosmovisión*, en ID., *Obras Completas*, vol. XXII (Ammorrortu Editores), Buenos Aires 1986, 155.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Sígueme), Salamanca 1977; ID., *Verdad y Método II* (Sígueme), Salamanca 2002.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS M^a., *Discernir la llamada: la valoración vocacional* (San Pablo), Madrid 2008.
- GARCÍA HERNÁN, ENRIQUE, *Ignacio de Loyola* (Taurus), Madrid 2013.
- HAUSHERR, IRENEE, *Abnégation, renoncement, mortification: Christus 22* (1959) 182–195.
- IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Espíritu de San Ignacio de Loyola. Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad* (El Mensajero del Corazón de Jesús), Bilbao 1958.
- ISER, WOLFGANG, *La estructura apelativa de los textos* (Universidad Nacional Autónoma de México), México 1987.
- JAUSS, HANS ROBERT, *La historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria* (UNAM), México 1987.
- KEMPIS, TOMÁS DE, *Imitación de Cristo*, traducción del P. Juan Eusebio Nieremberg (Apostolado de la Prensa), Madrid 1945.
- KÜNG, HANS, *La justification. La doctrine de K. Barth, réflexions catholiques*, Paris 1965.
- LAFONTAINE, RENÉ, *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola: Ignaziana*, Suplemento 2 (2015) 1–105.
- LÓPEZ IBOR, JUAN JOSÉ, *De la noche oscura a la angustia* (Rialp), Madrid 1973.
- MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, NURYA, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola* (M-ST) Bilbao-Santander 2005.
- MEIS, ANNELIESE, *La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar: Teología y vida 4* (2001) 440–467.
- MENDIZÁBAL, LUIS MARÍA, *El problema de la vocación simplificado: Gregorianum 44* (1963) 71–79.
- MENDIZÁBAL, LUIS MARÍA, *La consagración religiosa y el sentido de los consejos: Man 37* (1965) 231–234.
- MENDIZÁBAL, LUIS MARÍA, *Dirección Espiritual. Teoría y práctica*. (BAC), Madrid 1978.
- NEWMAN, JOHN HENRY, *Carta al duque de Norfolk* (Rialp), Madrid 2013.
- OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES SACERDOTALES, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa* (Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a

- la Vida Consagrada en Europa), Roma 1997.
- OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES SACERDOTALES, *Orientaciones pastorales para la promoción de las vocaciones al ministerio sacerdotal*, Città del Vaticano 2012.
 - PARDO FARIÑA, FELIPE, *Sumisión a la voluntad de Dios en la Carta de Clemente a los Corintios*, tesis doctoral (Ateneo Romano della Santa Croce), Roma 1991.
 - POLAINO LORENTE, AQUILINO, *Acotaciones a la antropología de Freud* (Universidad de Piura), Piura 1984.
 - RAHNER, HUGO, *La imagen caballeresca del hombre y el joven cristiano moderno*, en AA.VV., *Humanismo y teología de Occidente* (Sígueme), Salamanca 1968, 158–180.
 - RIDDERBOS, HERMAN, *El pensamiento del apóstol Pablo*, Buenos Aires 1979.
 - RIVERA, JOSÉ; IRABURU, JOSÉ MARÍA, *Síntesis de Espiritualidad católica* (Gratis Date), Pamplona 2003.
 - ROBERT, RICARD, *La spiritualité ignatienne. Textes choisis et présentés par H. Pinard de La Boullaye*: Bulletin Hispanique 4 (1949) 448.
 - RUIZ JURADO, MANUEL, *Nota bibliográfica*: Man 86 (2014) 309–312.
 - RUIZ PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ, *El camino de retorno de la vida comunitaria a la misión*: Man 84 (2012) 53–62.
 - RUSSELL, BERTRAND, *Historia de la Filosofía Occidental*, vol. II (Espasa), Madrid 1999.
 - SAGÜÉS, JOSÉ F., *El modo de habitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*: MCom 2 (1944) 159–201.
 - SAINTE-BEUVE, CHARLES AUGUSTIN, *¿Qué es un clásico?* (Casimiro), Madrid 2011.
 - SAN AGUSTÍN, *Sobre la santa virginidad*, en ID., *Obras completas*, vol. XII (BAC), Madrid 1954, 138–227.
 - SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, vol. I (BAC), Madrid 1988.
 - SAN BERNARDO, *Obras completas*, vol. IV, “De resurrectione”, sermón 3.º (BAC), Madrid 1986, 103–111.
 - SAN BUENAVENTURA, *Obras Completas*, vol. II, c. “Las cinco festividades del Niño Jesús” (BAC), Madrid 1962, 365–387.
 - SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Carta a toda la Orden*, en ID., *Escritos, biografías, Documentos de la época* (BAC), Madrid 2011, 79–84.
 - SAN JUAN CLÍMACO, *La escala espiritual*, EN FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras*, vol. VI, (Imprenta de la Real Compañía), Madrid 1800, 423–449.
 - SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas* (Monte Carmelo), Burgos 2002.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate 23. Sobre la voluntad de Dios*, Cuadernos de anuario filosófico n. 148 (Publicaciones de la Universidad de Navarra), Pamplona 2002.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vol. (BAC), Madrid 2001.
 - SERVET, MIGUEL, *Obras completas*, (ed. de A. Alcalá), vol. I (Prensas Universitarias), Zaragoza 2003.
 - SPADARO, ANTONIO, *Entrevista al P. Adolfo Nicolás, Prepósito General de la Compañía de Jesús*: Razón y Fe 1415 (2016) 121–131.
 - UN MONJE DE MONTSERRAT, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, ed. Ciriaco Pérez, Barcelona 1614.
 - UN MONJE DE MONTSERRAT, *Compendio breve de Ejercicios Espirituales*, ed. de Javier Melloni (BAC), Madrid 2006.
 - URÍBARRI BILBAO, GABINO, *La vida cristiana como vocación*: MCom 59 (2001) 525–545.
 - URÍBARRI BILBAO, GABINO, *Reavivar el don de Dios (2Tim 1,6). Una respuesta de promoción vocacional* (Sal Terrae), Santander 1997, 107.

APÉNDICES

Hemos mostrado en capítulos anteriores los Comentarios al libro de los Ejercicios de varios autores a los que podemos denominar clásicos. Nos parece que (en lo referente a la rectitud de intención del que da los Ejercicios en el proceso de elección) el Comentario del P. Luis de la Palma es el más valioso por su extensión, profundidad, fidelidad al texto ignaciano y fundamentación teológica. Por esta razón nos parece justificado, al término de este trabajo, evocar de nuevo a este autor ofreciendo sobre él algunos datos ulteriores.

a. Cronología del P. Luis de la Palma (1560-1641)

AÑO	HECHO	LUGAR
1560	Nace en el seno de familia cristiana, noble y rica, de D. Gonzalo de la Palma y D ^a . Marina Hurtado.	Toledo
1573	Solicita entrar en la Compañía con 13 años. Espera hasta los 15 para ser admitido. Estudia en el Colegio de Alcalá con su hermano Fernando.	Toledo Alcalá de Henares
1575	Es recibido en la Compañía por el P. Provincial, Antonio de Cordeses, que le envía al Noviciado. Lo comienza en Alcalá y lo termina en Navacarnero. Hace sus votos.	Navacarnero (Madrid)
1577	Estudios brillantes de Artes (Filosofía, 3 años) y Teología (4 años).	Alcalá de Henares
1584	Imparte cursos de Arte (Filosofía) durante dos años.	Murcia

AÑO	HECHO	LUGAR
1586	Imparte cursos de Teología Moral durante otros dos años. Tiene que dejarlo por falta de salud. Duda poder ordenarse sacerdote por falta de salud.	Murcia
1590	Predicador en el Colegio Imperial. Destaca por su santidad y elocuencia. Lo estiman en la Corte y el rey Felipe II lo alaba en una carta por su gravedad y prudencia.	Madrid
1592	Nombrado Rector del Colegio.	Talavera de la Reina (Toledo)
1594	Enferma de nuevo. Es llevado a Toledo, donde asiste a su padre en el trance de la muerte, y allí hace su profesión solemne.	Toledo
1597	Predicador en el Colegio Imperial. Trata con el P. Ribadeneira, antes secretario de san Ignacio y ahora Provincial y Asistente de la Compañía. Ribadeneira llega a considerarlo como un segundo san Ignacio, el más digno de sucederle en el gobierno de la Compañía. Se le acercan a confesar hombres y damas de la Corte.	Madrid
1598	Tras la muerte del rey Felipe II sale de la Corte. Los colaboradores del rey Felipe III quieren distanciarse de los anteriores.	Madrid
1599	Nombrado por el P. General Aquaviva Inspector de la Provincia de Toledo, cargo nuevo y difícil que rozaba con los de Visitador, Provincial y Rector. Al tiempo son nombrados el P. Luis de la Puente (en Castilla) y el P. Alonso Rodríguez (en Andalucía). Al final del año propone suprimir este cargo delicado de incómodo informador sin atribuciones de gobierno y el P. General accede a la petición.	Madrid
1600	Es nombrado Maestro de Novicios.	Villarejo de Fuentes (Cuenca)
1603	No puede sostenerse el Noviciado de Villarejo por la escasez de medios. Pasan a vivir a una casa pobre en Alcalá donde ocurre lo mismo. Después en Madrid en una casa cedida por la Marquesa de Camarasa (en la calle san Bernardo).	Villarejo de Fuentes (Cuenca) Alcalá de Henares Madrid
1604	Enferma por frío. Se reparten los Novicios entre Villarejo y Madrid. Él vuelve a Villarejo con un grupo de novicios. Allí madura sus dos grandes obras.	Villarejo de Fuentes (Cuenca)
1608	Es nombrado Rector de Alcalá, principal Colegio-Seminario de la Provincia, desde donde impulsa una gran acción evangelizadora. Celebran los actos de la beatificación de san Ignacio el 21/11/1609 con gran provecho espiritual para toda la comarca.	Alcalá de Henares
Febrero de 1611	Deja el Noviciado después de más de 11 años y de haber formado casi 200 novicios. Se retira unos meses a la oración al Noviciado de Madrid. Comienza a escribir <i>Camino Espiritual</i> . Asiste al P. Ribadeneira en el trance de su muerte. Todo parece indicar que será elegido Provincial.	Madrid

AÑO	HECHO	LUGAR
1611-1612	Sorprendentemente es enviado como operario, confesor de pobres, y predicador en hospitales, cárceles y catequesis. Acoge con alegría y humildad este nuevo servicio.	Murcia
1612-1614	Es nombrado Rector del Colegio el 14 de agosto.	Murcia
1614-1617	Es nombrado Provincial de la Compañía en la provincia de Toledo.	Murcia
1615	En febrero fallece Aquaviva y marcha a Roma con dos padres a la VII Congregación General. Peligro de naufragio en el viaje en barco desde Barcelona. Desembarcan en Francia donde disputan con los hugonotes. A estos, sin argumentos, solo les queda intentar sobornarlos con riquezas. En la Congregación General es muy valorado por sus aportaciones, y el General elegido P. Vitelleschi le confía la provisión de rectores donde faltan.	Barcelona Francia Roma
1618-1622	Es nombrado Rector del Colegio Imperial. En 1620 celebran la beatificación de san Francisco Javier con gran fruto.	Madrid
1622	Después de un trienio queda como oficial y 2.º predicador en el Colegio. Publica <i>Práctica breve del ejercicio de la oración, Meditaciones y Oficio de la muerte, Piisima erga Dei Genitricem Devotio</i> y la traducción del libro <i>El médico religioso</i> .	Alcalá de Henares
1624-1627	Es nombrado de nuevo Provincial. Cambia de lugar la Casa Profesa. Funda Colegios en Alcaraz, Guadalajara y lo intenta sin éxito en Brozas (Extremadura). Tiene que dirimir cuatro asuntos complejos: los diezmos de Felipe IV, la intención del monarca de impartir estudios reales en el Colegio Imperial de la Compañía, el libro del P. Juan de Mariana, y el "aulicismo" de algunos jesuitas. Resuelve estos asuntos con enorme discreción y eficacia. Publica <i>Historia de La Pasión</i> en 1624 y <i>Camino Espiritual</i> en 1626.	Madrid
1627-1629	Nombrado Superior de la nueva Casa Profesa.	Madrid
1630-1633	Segundo Rectorado en el Colegio. Promueve la práctica de los Ejercicios, y funda Congregaciones de estudiantes, sacerdotes, seglares y abogados. Publica <i>Práctica y breve Declaración</i> en 1629.	Alcalá de Henares
1634	Retirado al descanso y como operario en el Colegio Imperial después de casi 40 años en tareas de gobierno. Poco después de su llegada enferma de la vista, que perdió totalmente en los años sucesivos. Sus cinco últimos años son de enfermedad, ceguera, virtud probada y sabios consejos.	Madrid
Sábado 20 de abril de 1641	Fallece a los 81 años (66 en la Compañía) en sábado -día de la Virgen- tal como deseaba.	Madrid

b. Itinerario geográfico del P. Luis de la Palma

Ofrecemos un mapa de España en el que señalamos las localidades en las que se desarrolló la mayor parte de la vida del P. Luis de la Palma (Toledo, Alcalá de Henares, Navacarnero, Madrid, Villarejo de Fuentes, Talavera de la Reina, Alcaraz y Brozas). Omite su efímero viaje a Roma.



c. Reconstrucción del proyecto original del P. La Palma

Incluimos a continuación los textos que nos han llegado del P. Luis de la Palma, asumiendo la hipótesis (ya explicada) de que buena parte de ellos sean los fragmentos de una obra que no pudo completar, y que –a juzgar por la calidad de lo que pudo escribir– habría sido un colosal comentario al libro de *Ejercicios*. Distribuimos estas obras en el orden que habrían de ocupar en ese proyecto original. En la columna izquierda, las partes de las que habría constado. En el centro, el texto

de Ejercicios que habría comentado en cada parte. Y a la derecha, las obras que consta que dejó escritas el autor.



Vida del Señor Gonzalo de la Palma (1595)
Vida y muerte del P. Alonso Escudero (1620)
Vida y muerte del P. Francisco Porres (1621)
Vida del P. Pedro de Ribadeneyra (1859)
Oficio de Nuestra Señora (1608): se duda de su autoría.

d. Texto completo del Comentario del P. Luis de la Palma¹¹⁰³

CAPITULO IX. Que el que da los Ejercicios no solo ha de ser prudente para con los hombres, sino también fiel para con Dios.

1. El maestro espiritual no solo ha de ser prudente para con el que hace los Ejercicios, sino también fiel para con Dios, para que llene las dos propiedades que dijo el Salvador: *Siervo fiel y prudente* es el que ha de poner el Señor sobre su familia (Mt 24,45); y de esta fidelidad se gloriaba el Apóstol cuando decía: *Fidem servavi* (2Tim 4,7). A esta fidelidad pertenece no hacerse dueño, ni de los criados, ni de las haciendas en que se ocupan. Porque, así como el mayordomo que pone el señor sobre los demás criados, para hacer su oficio fielmente ha de entender que ni los criados son suyos, ni el pan que les reparte es suyo, sino de su amo; y, por consiguiente, el negocio en que se han de ocupar ha de ser en provecho de su amo y a su gusto y voluntad, y que a él no le toca más que estar sobre la ejecución y repartirles el pan y las tareas; así también, el superior eclesiástico y maestro espiritual debe presuponer que no es señor de aquellos súbditos, sino siervo, como ellos y juntamente con ellos; ni la palabra que les dice es hacienda suya, sino pan que sale de los graneros de Dios; y que le han hecho a él esta honra y gracia de darle la llave, y abrirle el sentido con alguna inteligencia de las Escrituras, para que pueda repartir su ración a los pequeñuelos, a los cuales debe siempre enderezar al mayor servicio y gloria divina; y esto, no conforme a su traza y gusto, sino conforme a la divina voluntad. Este es punto de mucha importancia; y así conviene declararle más por menudo con algunos avisos particulares.

2. Y para proceder con más claridad, se debe advertir que el maestro espiritual puede faltar en la fidelidad, o respecto de las personas que trata, o respecto de los ejercicios que han de hacer. Respecto de las personas, cuando las pretende ganar para sí, y no para Jesucristo, contra lo que dijo el Apóstol: “No nos predicamos a nosotros, sino a Jesucristo, y a nosotros, siervos vuestros por respecto de Jesucristo” (2Cor 4,5). El querer ganar para sí los discípulos, puede ser de varias maneras: o porque quiere enseñorearse de ellos como de sus criados, por *soberbia*; o aprovecharse de su hacienda, por *avaricia*; o ganar crédito con otros, o alabanzas de ellos, por *vanagloria*; o por lo menos, les quiere ganar el amor y la voluntad, por *su gusto y entretenimiento*. Y todos estos hacen contra la debida fidelidad; porque, de una manera o de otra, en el trato de las almas “buscan lo que es suyo, y no lo que es de Jesucristo” (Flp 2,21). Cuanto a los ejercicios, no son fieles a Dios los que previenen la divina inspiración, y, antes de ella, inclinan al ejercitante al estado de vida, o al ejercicio y ocupación que ellos juzgan; o los que, sabida la inspiración de Dios y su santa voluntad, no ayudan, como pueden, a la debida ejecución.

3. El fundamento de esta fidelidad es la verdadera caridad, la cual en nada se busca a sí misma (1Cor 13,5); y, por eso, el Salvador examinó a San Pedro tres veces en el amor para encomendarle su ganado. Y no le hizo dueño de él, ni lo puso absolutamente en sus manos, como el Padre Eterno lo había puesto en las suyas, el cual le había dicho: “Pídemelo, y te

¹¹⁰³ L. DE LA PALMA, o.c., (BAC), l. IV, c. IX–XIV.

daré todas las gentes por herencia tuya, y por tu posesión los términos de la tierra” (Sal 2,8); antes, habiéndole hallado fiel en el amor, le dijo: Apacienta *mis corderos*, que no son tuyos: Apacienta *mis ovejas* (Jn 21,15), que no son tuyas. Lo cual se le imprimió al apóstol con tan particular ponderación, que, para persuadir a los demás pastores y obispos, que gobiernen con amor y no se hagan señores, les dice: “Apacentad el ganado de Dios que está entre vosotros” (1Pe 5,2). Y si el ganado es de Dios y no vuestro, habéisle de gobernar, no con violencia, no con imperio, no con dominio, sino con amor según Dios, y yendo delante con el ejemplo para que os sigan.

4. Porque hay algunos, que quieren hacer pompa y gravedad del magisterio espiritual, autorizándose con la muchedumbre de los súbditos y discípulos, sin hacer su oficio ni cumplir con su obligación para con ellos. A estos les dice Dios por Ezequiel: “Lo que estaba flaco no lo esforzasteis, lo enfermo no lo sanasteis, lo quebrado no lo atasteis, lo descarriado no lo recogisteis, lo perdido no lo buscasteis. Pues ¿en qué érades pastores, sino en que les mandábades con austeridad y con potencia?” (Ez 34,4). Esta tiranía no puede nacer sino de criados, que les parece que la ausencia de su señor va a la larga, y que darán la cuenta cuando y como a ellos les estuviere bien. Y para sacarlos de este engaño dijo nuestro Salvador: “Pero, si el mal siervo dijere en su corazón: Mi señor se tarda en venir; y animado con esto y prometiéndose vida larga, empezare a maltratar los demás criados y a herir los siervos y las esclavas; y, por otra parte, regalarse a sí, comer y beber y embriagarse; vendrá el señor de aquel siervo en el día que no espera, y en la hora que no sabe —esto es, la muerte le cogerá tan desapercibido, que no solamente no abra los ojos, ni vuelva sobre sí para prevenir el último día, pero ni para prevenir la última hora—; sin duda morirá en este mal estado en que él se aseguraba con la tardanza de su señor; el cual, por esta causa, le dividirá y apartará de los criados fieles y le hará participante de los castigos y penas de los que no guardaron fidelidad” (Lc 12,45–46). Todas estas son palabras de nuestro Salvador, en las cuales muestra ser este un grado de infidelidad (y parece el más grosero y descubierto), olvidarse tanto de su señor, que quiera dominar imperiosamente entre los demás criados. Y no sabemos que este mal siervo usase de este rigor por algún interés o negocio suyo; pero ¿qué importa que fuese por el negocio de su señor, si estándose él comiendo y bebiendo y tratando de su regalo, cargaba sobre los demás tareas pesadas y se las hacía cumplir a palos y con heridas, mandándoles, como dice el profeta, “con austeridad y con potencia”? (Ez 34,4). Y lo mismo es, en nuestro propósito, de los padres espirituales, que no tanto tienen espíritu de apacentar, cuanto de dominar; y están más atentos a mandar, que no a lo que los súbditos podrán cumplir; recetándoles ejercicios dificultosos, oraciones largas y penitencias rigurosas, y haciéndoles cumplir con rigor, sin compadecerse de su flaqueza; porque les parece que tanto son más superiores, cuanto mandan cosas mayores y con mayor imperio; y no miran, como debieran, lo que dijo aquel gran pastor de los ganados materiales: “Si los hiciere trabajar sobre sus fuerzas en el camino, en un día morirá todo el ganado” (Gén 33,13).

5. Cuánto cuidado tuvo nuestro santo Padre sobre este punto, bien se descubre por lo que dejamos dicho en los capítulos pasados: que siempre quiso que los Ejercicios se acomodasen a la salud, a la edad, al ingenio, a las letras, a las fuerzas, a la disposición y al fervor de cada uno. ¿Por qué causa, sino por la que dice en la anotación dieciocho: *Porque no se den a quien es rudo o de poca compleción cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con*

*ellas?*¹¹⁰⁴ ¿Qué es esto, sino lo que dice el apóstol San Pedro: Apacentad la grey del Señor, *providentes non coacte, sed spontanee, secundum Deum?* (1Pe 5,2). Esto es, proveyendo y ordenando tales cosas, que no se hayan de hacer por fuerza y con violencia, sino voluntariamente y con amor. Lo mismo es, que no les mandéis cosas *que no puedan descansadamente llevar y aprovecharse con ellas*. Porque así se declara este lugar de San Pedro muy cómodamente, conviene a saber, que veda la violencia y fuerza que se hace a los súbditos; y viene a ser lo mismo que luego dijo: “Ni gobernéis como dominantes; esto es, imperiosamente, como los príncipes seculares, los cuales son señores para que sus súbditos los lleven sobre sus hombros; pero vosotros sois pastores para llevar sobre los vuestros las ovejas flacas y perdidas” (1Pe 5,3).

CAPITULO X. De otro grado de poca fidelidad, que es la avaricia

1. Otro grado de infidelidad es enderezar la doctrina y enseñanza espiritual a interés y ganancias corporales, con avaricia. Porque, si es falta de fidelidad, en un mayordomo, aprovecharse de la hacienda de su señor para sus propias granjerías, principalmente cuando es con daño del señor, ¿cómo no lo será quererse servir del caudal que recibimos de Dios, para nuestras ganancias? Porque, si es infiel el mayordomo o administrador que de la hacienda temporal quiere sacar interés corporal, no más que porque es ajena, ¿cuánto más infiel será el que da las riquezas espirituales que ha recibido por interés temporal; esto es, que de la doctrina espiritual de la palabra de Dios, y de la inteligencia de las Escrituras quiere sacar con avaricia ganancias corporales? Y aquello primero, pocas veces se hace sin injuria y daño del Señor; y esto segundo, nunca. Porque el mayordomo temporal que atiende a sus granjerías, por lo menos ocupa su persona, hurta su industria, y embaraza el dinero, teniendo derecho su amo para aprovecharse de lo uno y de lo otro. Y si bien es verdad que los señores temporales no siempre quieren traer empleado su dinero; pero Dios nuestro Señor nunca quiere tenerle ocioso, sino que siempre ande empleado y en trato, y que se lo vuelvan con ganancia (Mt 25,27). ¿Con qué ganancia sino aquella en que se ocupaba San Pablo cuando decía: “Siendo como era libre entre todos, me hice siervo de todos, para granjearlos a todos; para ganar a los judíos, me hice como judío, y para ganar a los que estaban sujetos a la ley me hice como si yo estuviera sujeto, aunque en la verdad no lo estaba”? (1Cor 9,19–21). Pues ¿cuánta infidelidad es, y qué pena merece el que, habiendo recibido el talento para ganar las almas a Dios, le esconde debajo de la tierra, y le sepulta en la codicia de las riquezas temporales?

2. ¿Qué diré de otra infidelidad no menor, que, si una vez los ministros de Dios pican en avaricia, de menores principios se van adelantando hasta llegar a vender la verdad por dineros? Este yerro cometió antiguamente el profeta Balaán, que, habiendo sido prevenido y avisado de Dios que no maldijese a su pueblo, movido de las dádivas y ofertas del rey gentil se había resuelto y determinado a lo contrario (Núm 22,12–21). Así son, dice San Pedro, los hijos de la maldición, que, teniendo el corazón ejercitado en avaricia, dejan el camino derecho y se pierden siguiendo el camino de Balaán, que se acodició a la paga de la iniquidad (2Pe 2,14–15); y, como dice San Judas Tadeo, *erróre Balaam mercede effusi sunt* (Jud 11). Con el error de Balaán, viendo la paga a los ojos, se derraman, se alargan, se arrojan y

¹¹⁰⁴ *Ej.* 18.

despeñan a lo que no pensaban; como lo hizo Judas, que llegó a vender a su Maestro por vil precio y pocos dineros. Estos son los que, por interés, truecan la bendición en maldición, y al contrario también. Estos son los maestros espirituales, que, adonde esperan ganancia y aprovechamiento temporal, todo es lícito, todo es santo, todo conforme a la divina voluntad; y adonde no esperan, allí cargan todo el rigor de la ley, y las amenazas y castigos divinos. Estos son aquellos profetas de quienes dijo Miqueas que, “si tienen algo que morder y asir con los dientes, predicán paz; y, si alguno no les da nada que llevar a la boca, le amenazan y aperciben para guerra” (Miq 3,5). ¡Cuánta lástima es, y cuán grave daño, ver cómo el interés hace violencia a la teología, y la saca por fuerza de su lugar, y las dádivas y las ofertas eclipsan la luz y la vuelven en tinieblas! Cuando los doctores venden la verdad, y los poderosos compran la mentira; los profetas venden seguridad, y los ricos se ciegan de buena gana, y tienen por bien, a costa de dineros y de temporalidades, rescatar sus gustos y llevar hasta el cabo sus intentos; y a los maestros les parece que son tan dueños de la verdad para hacer de ella lo que quisieren, como lo son de su lengua para formar las palabras a su gusto; y así las fingen y componen, como dice San Pedro, como es más a propósito para negociar de sus discípulos con avaricia (2Pe 2,3). Porque ¿quién me darás ahora, dice San Bernardo¹¹⁰⁵, del número de los preladados, que no esté más atento con sus súbditos a sacarles sus dineros, que no a desarraigarles los vicios?» De los tales dijo el profeta Miqueas (Miq 3,11–12): Sus príncipes juzgaban por dádivas y presentes, sus sacerdotes enseñaban por su paga, y los profetas adivinaban por dinero. Y lo bueno es, que se aseguraban y estribaban sobre el Señor, diciendo: ¿Por ventura el Señor no está en medio de nosotros? Pues no vendrán sobre nosotros ningunos males. Y por esta falsa seguridad se vino a destruir y asolar el templo y la ciudad.

3. Pero dejemos ahora esta infidelidad de los que mudan la verdad de Dios en mentira, y tratemos más de cerca de los maestros espirituales que instruyen y enderezan a otros a la perfección, los cuales, aunque enseñan la verdad, pero muchas veces, como dice el Apóstol (Tit 1,11), enseñan, no lo que conviene ni lo que es a propósito; y esto por respecto de algún interés, que, por pretenderse por este camino, es torpe ganancia. Porque allí enseñan de mejor gana, y cosas más altas y delicadas del espíritu, donde hay más esperanza de sacar algún interés o regalo, que no donde hay mejor disposición para recibirlas y aprovecharse de ellas. A estas personas dan el tiempo sin tasa, y con ellas trabajan, como quien labra una mina de que esperan enriquecerse. De aquí nace el ornato y comodidad en sus celdas, y el regalo en salud y en enfermedad, con tanto exceso algunas veces, que, como dice el glorioso San Jerónimo, “la Iglesia gime y suspira de tener ricos a los que el mundo tuvo y conoció mendigos”¹¹⁰⁶. Y, por el mismo tenor, podemos decir, que las Religiones suspiran de ver algunos más acomodados y regalados después que empezaron a ser maestros de oración y de penitencia, que lo estaban cuando no lo eran. Y llanamente están en la misma culpa que nuestro Salvador reprendió a los fariseos, que se tragan y consumen las casas de las viudas, con pretexto y disimulación de oraciones largas (Mt 23,14). Porque, dándose por hombres de mucho espíritu y oración, las mujeres sencillas y devotas, por tener parte en sus oraciones y en su doctrina, y por parecerles que sustentan una lámpara que está ardiendo y

¹¹⁰⁵ “Quem dabis mihi de numero præpositorum, qui non plus invigilet subditorum vacuendis parsuppiis, quam vitiis extirpandis?”, en SAN BERNARDO, *Sermones in Cantica*, sermo 77, n. 1: PL 183, 1156; (BAC 130), 517.

¹¹⁰⁶ “Qui cum dives esset, pauper pro nobis factus est, nunc in nostris divitiis erubescit (1Cor 8)”, en SAN JERÓNIMO, *Commentaria in Jeremiam Prophetam*, l. 2, c. 7,11: PL 24,759.

luciendo en el acatamiento de Dios, se lo quitan de la boca y de su sudor, para sustentarlos y regalarlos. Y algunos padres espirituales son tan largos en admitir estas ofrendas, que no reparan en condescender con su devoción y consumirles el caudal; de manera, que cuando escapan de sus manos, pueden decir lo que la esposa: “Quitáronme mi capa a mí los que guardaban los muros” (Cant 5,7).

4. Y no por eso se quita a los fieles la obligación de sustentar a sus maestros, y la devoción de regalarlos, ni a ellos se les prohíbe el recibir y procurar su sustento; pero lo que se les pide es, que no quieran más de lo necesario, y se contenten con lo moderado, y con lo poco y lo sencillo, y que todo huela a la humildad y pobreza de Jesucristo. De este Señor deben esperar que les proveerá de los tesoros de su providencia, mejor que a los gusanos de la tierra y que a las aves del cielo, sin hacer negociación de la palabra divina para traer a sí las riquezas ajenas, los que por razón de la misma palabra deben repartir entre los pobres las suyas propias. Y es cierto que el que no sabe distribuir los bienes temporales, y se muestra despreciador de ellos, que no se le puede fiar que distribuya los espirituales; porque, como dijo nuestro Salvador a sus discípulos a este mismo propósito, el que es fiel en lo poco, indicio da y argumento de que lo será en lo mucho (Lc 16,10). Las riquezas y regalos temporales son *lo poco*, la doctrina de la verdad es *lo mucho*; las riquezas temporales son falsas, la luz espiritual son riquezas verdaderas; aquéllas son riquezas ajenas y como alhajas de la posada de este mundo, que usamos de ellas mientras vivimos en él, y las dejamos cuando salimos, como el huésped deja la ropa que no es suya al salir de la posada; las riquezas espirituales son verdaderas, pues las llevamos con nosotros para gozarlas por toda la eternidad. Pues con razón dijo nuestro Salvador (Lc 16,12): Si sois avarientos de bienes temporales, ¿cómo sabréis repartir la doctrina y el conocimiento de la verdad, que son riquezas espirituales? Si no sois fieles en estas riquezas que son falsas, ¿quién os fiará las de la divina palabra, que son verdaderas? Y si no sois fieles en las temporales, que son ajenas y no propias, ¿quién fiará de vosotros las riquezas que son propias vuestras? Como si dijera: Mucho menos sabréis repartirlas y administrarlas. Porque ¿cómo podrá poner estima de las riquezas espirituales y eternas el que por medio de esta misma predicación trata de granjear las temporales y terrenas?

5. Y es cierto que los Apóstoles, no tanto hacían creíble la grandeza de la gloria celestial y el desprecio de la prosperidad de este mundo con sus palabras, cuanto con sus ejemplos, y con ver los pueblos que los oían que hacían ellos en sí mismos la experiencia, y como la salva, de la doctrina que predicaban, con lo cual se animaban a la imitación de sus maestros; y no lo hicieran, si echaran de ver que recogían para sí los predicadores lo que renunciaban y desechaban sus oyentes. En lo cual tuvo tanto punto el bienaventurado apóstol San Pablo, que quiso más trabajar con sus manos, que recibir nada de los fieles, para poderles decir, como les dijo (Hch 20,33): “El oro y la plata, ni el vestido de nadie no le he codiciado, como vosotros bien sabéis; porque estas manos han trabajado para suplir las necesidades mías y de mis compañeros”. Y aunque, en la carta que escribe a los corintios, prueba con muchas razones que es lícito al predicador, y que tiene derecho a recibir el sustento de sus oyentes; pero yo, dice (1Cor 9,12.15), no he querido usar de esta potestad, sino antes sufrir toda necesidad y trabajo, por no poner algún estorbo o impedimento al Evangelio de Jesucristo. Ni quiero que se haga nada conmigo, porque tengo por mejor morir que no que me pueda dar nadie en rostro de que he recibido algo de él, y que ponga mengua en la gloria que tengo de haber predicado sin haceros gasto y sin admitir la costa. Tanta fue la limpieza con que

predicó este santo Apóstol, y tan lejos quiso estar de cualquier color y apariencia de codicia. Qué haya sentido nuestro santo Padre en este punto, no hay para qué detenernos en decirlo, porque se hallará fácilmente lo mucho que acerca de él nos dejó escrito en las *Constituciones*; y arriba¹¹⁰⁷ queda dicho no poco del amor de la santa pobreza y ejercicio de ella.

CAPITULO XI. Prosigue el mismo intento, de la sinceridad de intención que deben tener los padres y maestros espirituales

1. Queriendo el Apóstol dar razón a los tesalonicenses de la limpieza con que había predicado el Evangelio, sin pretender jamás tomar ocasión de él para enriquecerse; y, lo que es consiguiente a esto, de la entereza con que había dicho la verdad, sin tratar de lisonjear a nadie, juntó también con esto la pureza de su intención: que ni de ellos ni de otros no había pretendido honra ni alabanza. Porque este apetito de la gloria humana, no menos que del dinero, suele ser causa de adulterar la palabra divina y convertirla en mentira y en lisonja: “Nunca, dice, conversamos entre vosotros con palabras lisonjeras, como todos sabéis, ni queriendo tomar ocasión de avaricia, como Dios es testigo, ni buscando gloria humana, ni de vosotros, ni de otros ningunos” (1Tes 2,5–6).

2. Este vicio se suele arrimar demasiado a los predicadores y maestros de la vida espiritual. Porque, aunque entran en este oficio con deseo de aprovechar a sus prójimos, como se sigue las más veces el favor y estima y alabanza de los mismos prójimos; aficionados y saboreados de esto, suelen torcer la proa y volver las velas adonde cojan harto de este viento, y acomodar su doctrina a conservar y aumentar su buen crédito, más que al provecho de sus oyentes. En lo cual tienen menos fidelidad para con Dios que en otra cosa ninguna, pues se atraviesan a tomar para sí la honra que a él solo se debe, y quitan la fuerza a la palabra para que quede sin provecho. Esta honra vana, unos la ponen en tener muchos oyentes, o penitentes, o discípulos; otros, en que estos sean príncipes y señores, o gentes de mucho lustre en el mundo; otros, finalmente, en que sean hombres muy espirituales y conocidos por tales. Porque todas estas tres cosas descubren alguna excelencia en el padre espiritual, y causan reverencia y estimación de los hombres. Esta debieran despreciar los maestros del espíritu, tanto cuanto predicán que debe ser despreciada; pero, como buenos pilotos, navegan las más veces con viento contrario, y con lo mismo que dicen mal de ella, la pretenden.

3. Los que ponen su honra en la muchedumbre de los que los siguen y buscan, son muy semejantes a los príncipes, ministros y jueces, de los cuales dice la Sabiduría (Sab 6,3) que se agradan y se contentan de sí mismos, por la turba de los pueblos que andan tras ellos. Porque suelen fundar su autoridad y grandeza en que mucha gente los busque y los espere, y pretenda su audiencia, y vaya y venga muchos días sin alcanzarla; como quiera que los que la alcanzan suelen sacar poco más provecho que los que se van sin ella; porque muchas veces no atienden, y las más no entienden, y se retiran a descansar, contentos con haber hecho aquella representación de majestad. ¿De qué sirve querer trasladar estos vicios y vanidades seglares a los ministros del espíritu, en los cuales es menester instruir, consolar, medicinar y alimentar, a todos y a cada uno en particular? Con razón dijo nuestro P.

¹¹⁰⁷ L. DE LA PALMA, *o.c.*, l. 2, c. XV (BAC), 550–554.

Claudio¹¹⁰⁸: Débese procurar con toda diligencia, que nuestros confesores no se alegren más con el número de los penitentes que con el fruto espiritual de ellos; antes tengan mayor solicitud de que sus penitentes sean promovidos a la verdadera contrición, y que enmienden sus vicios, y de que sean enderezados y adelantados en el camino del espíritu. En verdad, nuestro Salvador, aunque le seguía mucha gente, ningún enfermo dejó de curar; todos volvían de su presencia sanos, como varias veces notaron los evangelistas (cf. Lc 6,19). Y aunque tuvo una vez cinco, y otra siete mil y más convidados, tuvo, empero, cuidado y providencia para que todos fuesen satisfechos y hartos (cf. Mc 8,1-9). Y lo que en nuestro propósito es digno de ponderación: yendo una vez tan cercado de gente, que le apretaba y afligía, reparó en una devota mujer que tocó su vestido, creyendo que, con este remedio, había de sanar de una molesta enfermedad que padecía, y dijo: “¿Quién me ha tocado?”; dando ocasión a los apóstoles para que reparasen y dijese: “Maestro, las turbas te aprietan y te afligen, y tú dices: ¿Quién me ha tocado?”. “No —dijo el Señor—, alguno me ha tocado, porque yo he sentido la virtud que ha salido de mí” (Lc 8,43-46), mostrando con esto claramente, que ningún caso hacía de los que le seguían, sino de los que se aprovechaban de seguirle; y que no contaba en el número de los que le tocaban, sino aquellos solos que con su virtud los tocaba él; pues, atropellándole en esta ocasión las turbas, dijo que le había tocado solo uno.

4. En el punto de tratar los príncipes o personas grandes, en que algunos ponen también su autoridad, no sé si se puede decir más ni mejor que lo que nuestro santo Padre nos dejó dicho en sus *Constituciones*,

a) Porque, primeramente, si estas tales personas tratan en la verdad del aprovechamiento de sus almas, y de ajustar sus acciones con la ley de Dios, el ayudarles es ocupación de mucha estima y que se debe anteponer a otros empleos. Dícelo el santo Padre por estas palabras: *Porque el bien, cuanto más universal es más divino, aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se extienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deben ser preferidos. Así, la ayuda espiritual que se hace a personas grandes y públicas, ora sean seculares, como príncipes y señores y magistrados o administradores de justicia; ora sean eclesiásticos, como prelados; y la que se hace a personas señaladas en letras y autoridad, debe tenerse por de más importancia, por la misma razón del bien ser más universal, etc.*¹¹⁰⁹

Por esta misma causa quiso que se haga oración especialmente por estas personas. Porque, tratando de las cosas en que la Compañía puede ayudar a sus prójimos, dice así: *Asimismo, se ayuda al prójimo con los deseos ante Dios nuestro Señor, y oraciones por toda la Iglesia; y en especial, por los que son de más importancia para el bien común en ella*¹¹¹⁰. Y añade en la *Declaración*: *Como son los príncipes, eclesiásticos y seculares, y otras personas, que mucho pueden ayudar o estragar el bien de las almas y el divino servicio*¹¹¹¹.

Por esta misma causa, y con este intento del bien de las almas, se debe procurar conservar el amor y benevolencia de tales personas. *A lo mismo, dice el santo Padre, en general, sirve procurar de mantenerse siempre en el amor y caridad de todos, aun fuera de la Compañía; en especial de aquellos cuya buena o mala voluntad importa mucho para que se abra o cierre la*

¹¹⁰⁸ C. AQUAVIVA, *Instructio pro Confessariis Societatis*, n. 12, en *Instit. S.I.*, vol. 3, Firenze 1893, 349.

¹¹⁰⁹ Co. 622.

¹¹¹⁰ Co. 638.

¹¹¹¹ Co. 639.

*puerta para el divino servicio y bien de las ánimas, etc.*¹¹¹² Y en la *Declaración* dice: *Principalmente se mantenga la benevolencia de la Sede Apostólica, a quien especialmente ha de servir la Compañía; y después, de los príncipes temporales, y de personas grandes y de valor, cuyo favor o disfavor hace mucho para que se abra o cierre la puerta del divino servicio y bien de las almas*¹¹¹³.

b) Pero ¿con qué medios se han de ganar y conservar estas benevolencias? No cierto con los que suelen usar los seglares, sino con medios religiosos: siendo humildes, mansos, sufridos, nada entremetidos, provechosos al bien público y celosos del particular de los pobres y de los rudos; procurando el bien espiritual de los príncipes y señores cuando nos llaman; y cuando no nos llaman, dejándolos, sin querer entrarnos importunamente por sus puertas. De esta manera, nuestros primeros padres ganaron estima y veneración para sí y para su Religión. Porque, si huelen que hacemos honra de tratar con ellos, ellos al contrario la hacen de servirse de nosotros como de criados; y en disfrutándonos en lo que somos de provecho para sus intentos, nos arrojan de sí, y desprecian nuestro espíritu y Religión, porque no tuvimos ánimo para despreciarlos a ellos; y con pretexto de ganarlos para Dios, nos perdemos a nosotros, y caemos en la enfermedad del *aulicismo*, esto es, de la desordenada afición de estar en las cortes y palacios, y de entrar en amistad con los príncipes, que viene a parar en seglaridad de las costumbres.

Oigamos lo que acerca de esto, nos dejó escrito nuestro P. Claudio, de buena memoria¹¹¹⁴. “Esta enfermedad —dice—es peligrosa; y se va entrando, sin entenderlo aun los mismos que la padecen, con color de ganar los príncipes, los prelados y magnates; de hacerlos amigos de la Religión para mayor servicio divino; de la ayuda que puede resultar de aquí para los prójimos, etc. Pero, en la verdad, buscámonos algunas veces a nosotros mismos, y, poco a poco, declinamos a la seglaridad; por lo cual se deben con cuidado prevenir los males y atajarlos con diligencia en sus principios. Conviene, pues, atender a las señales por donde se puede conocer este mal; y, entre otras no poco le descubren las que se siguen: Si los visita uno frecuentemente; si, cuando se detiene sin visitarlos, siente pena con el deseo de verlos y tratarlos; si siente el mismo afecto a sus cosas y negocios como si fueran propios; si de buena gana se encarga de negocios seglares; si los trata sin que su superior lo sepa; si estos príncipes y magnates los gana para sí y no para su Religión; si empieza a tener en poco y como a desdeñarse de la obediencia y de la observancia; si los ministerios de la Compañía, y lo demás que tiene menos resplandor, lo juzga por de poca importancia; si le parece que él no nació sino para cosas grandes; sí, por buscar comodidades y cosas más curiosas, empieza a llevar moleestamente nuestra pobreza; si tiene en poco y desprecia el trato de los nuestros, principalmente de los más sencillos; si sufre mal al superior que le avisa de estas cosas, como si naciera de envidia y de malevolencia. Porque, si hay estas o semejantes señales, cierto es que su espíritu está tomado de este humor y lleno de esta enfermedad, aunque le dé a entender otra cosa su intención engañadora y engañada”. Todo esto es de nuestro P. Claudio.

Y en lo que toca a las visitas y la comunicación familiar (que es la puerta por donde entra este mal, y el incentivo con que crece y se arraiga), ya lo tenía prevenido nuestro santo Padre en la sexta parte de las *Constituciones*, donde dice así: *Ni tampoco usen visitar semejantes*

¹¹¹² Co. 823.

¹¹¹³ Co. 824.

¹¹¹⁴ C. AQUAVIVA, *Industriæ*, c. 15, exordio y n. 1 en *Instit. S.I.*, vol.3, Firenze 1893, 432.

*personas grandes, si no fuese por respeto santo de obras pías, o, cuando fuesen íntimamente benévolos en el Señor nuestro, que parezca ser debido a las veces el tal oficio para con ellos*¹¹¹⁵. Porque de lo demás, ¿qué se puede esperar, sino que, no tratándolos con el espíritu que conviene para vencer su seglaridad, que su seglaridad ahogue nuestro espíritu, y traigamos a la Religión las leyes y sentimientos del mundo, tanto más malos de corregir y de remediar, cuanto se visten con el hábito de la Religión, y se mezclan con otros ejercicios y sentimientos religiosos? Así nos sucede lo que a Giezi, que, porque se acodició de los vestidos de Naamán, príncipe y privado del rey de Siria, se le pegó su lepra también (cf. 2Re 5,27), más incurable y de peor calidad; porque la de Naamán se curó con agua del río, y la de Giezi se le pegó a él y a todos sus descendientes para siempre.

CAPITULO XII. De otras dos cosas en que se suele torcer la intención del padre espiritual

1. Vengamos a los que ponen su vanidad en la santidad y aprovechamiento de sus hijos espirituales. Y es así verdad que, cuando el tiempo y la ocasión lo piden para mayor gloria de Dios y para que otros muchos se aprovechen de su doctrina, ningún modo hay más eficaz y más modesto de acreditarse como es el aprovechamiento de los que frecuentan su doctrina. Porque los médicos se acreditan por sus curas, y todos los oficiales por sus obras: y el apóstol San Pablo escribe a los corintios: *¿Por ventura tenemos necesidad de cartas de recomendación vuestras o para vosotros? Vosotros sois mi carta; porque es cosa manifiesta que sois carta en que está escrito Jesucristo por ministerio mío; pero no con tinta, sino con el espíritu de Dios vivo* (2Cor 3,1-3).

Pero esta alabanza, que es tan sólida en los que sencillamente pretenden la gloria de Dios, se hace vana en los que, por este camino, pretenden la de los hombres; cuyo indicio es el poco recato, o, por mejor decir, imprudencia, con que comunican indiferentemente a todos los favores que hace Dios a sus hijos espirituales, subiéndolos de punto y hallando casi en todas las cosas misterios y milagros. De esta manera tienen siempre, como los pintores, dos o tres santos o santas a la puerta de su tienda, patentes a los ojos de todos, para que por ellos descubran la excelencia de su arte. No trato ahora de los inconvenientes que resultan de esta falta de secreto, en unos de vanidad, en otros de envidia y emulación; y cuan necesario es esconder los dones de Dios—principalmente en los principiantes e imperfectos—de los demás, porque no los aojen con sus alabanzas, y de los mismos que los poseen (como solemos esconderles a los niños sus joyas), porque no las pierdan. Solamente digo, a nuestro propósito, que no es *siervo fiel* ni aun *prudente* (Mt 24,25) el que vende su trabajo por un precio tan vil como es esta vana opinión de los hombres. Si quiere guardar la debida fidelidad, escóndase y dé lugar a que obre Dios en lo secreto y escondido de los corazones y sea glorificado en todos y de todos como autor de todos los bienes. Pues, como dice el Apóstol, *ni el que planta es nada, ni es nada el que riega, sino Dios, que da la virtud y el aumento* (1Cor 3,7). Con este espíritu responde San Bernardo a un monje que le reconocía por padre y por maestro de su espíritu. “Tú, hermano—dice—, reconoce que has sido prevenido en bendiciones de dulzura; no de mí, que soy nada, sino de Aquel que con su gracia me previno a mí para que te amonestase de lo que convenía a tu salud. Porque, cuando mucho quieras atribuirme a mí, soy el que planto, soy el que riego, pero sin Aquel que da el aumento, ¿qué soy? A él te sujeta con toda humildad, a él te arrima con toda

¹¹¹⁵ Co. 568.

devoción; y sírvete de mí como de siervo de este Señor consiervo tuyo, compañero en la peregrinación, y que ha de ser juntamente heredero en la gloria”¹¹¹⁶.

2. En el último lugar propusimos, que había algunos maestros y padres espirituales que ya no pretenden otro interés ni honra de su ministerio, pero quieren ganar el amor y benevolencia de sus hijos o hijas espirituales, y fundar amistad humana con los que habían de procurar adelantar en el amor divino. Y que esto sea también un género de infidelidad en los ministros de Dios, ello mismo se lo dice, y se saca de lo que dice *Contemptus mundi*: “No pretendas ser especialmente amado de otros, ni que los otros se ocupen contigo en su corazón, porque esto a solo Dios pertenece”¹¹¹⁷. Y lo que pertenece a solo Dios, no quiera usurparlo para sí el hombre; y ya que se encarga de enseñar a las almas el camino para hallar a Dios, no las entretenga y embarace, de manera que no puedan andar por él.

Andando la Esposa a buscar a su Amado, y no habiéndole hallado, ni en su recogimiento de noche, ni por las calles y plazas de la ciudad, añade: *Halláronme los centinelas que guardan, la ciudad: ¿Habéis visto, por ventura, al que ama mi alma? Pasando un poco más adelante de ellos, hallé al que ama mi alma* (Cant 3,3-4). Sobre las cuales palabras pondera muy bien y a nuestro propósito San Bernardo: “Convenía—dice—que la Esposa pasase por ellos, porque habla de conocer por medio de ellos la verdad; pero también convenía que pasase un poco más adelante de ellos; porque, si no pasara más adelante, sin duda no hallara al que buscaba. Y no dudes sino que ellos mismos le persuadieron esto, porque no se predicaban a sí, sino a Cristo, Señor suyo, el cual está sobre y más adelante de ellos”¹¹¹⁸.

De esta manera advierte San Bernardo a los padres espirituales que no exhorten a la renunciación y a desembarazar el corazón de todo lo criado, para entrarse ellos en él y ocuparle, que es un agravio grande para las almas y descortesía muy fea para con Dios, sino que hagan su oficio con la fidelidad que le hizo el sacerdote Helí con Samuel. El cual, siendo muchacho y no teniendo uso ni experiencia de hablar con Dios, llamándole Dios, se iba a responder y hablar con Helí; ignorancia en que están muchas personas, que les parece que para un momento que están con Dios han menester muchas horas para comunicar con el confesor, y aun ese momento que están con Dios le gastarán muchas veces pensando lo que han de decir al confesor. Sean las tales instruidas del mismo confesor (como les advierte San Bernardo)¹¹¹⁹ que no se deben detener, en él ni con él, sino pasar más adelante de él, si quieren hallar a Dios nuestro Señor, que está sobre todos y sobre él. Así lo hizo Helí, que entendiendo que era Dios nuestro Señor el que llamaba a Samuel, no le detuvo consigo, esperando que le hablaría Dios delante de él, sino antes le dijo: *Vuélvete, hijo, y duerme; y si te llamare otra vez, dirás: Habla, Señor, que tu siervo oye* (1Sam 3,9). La cual instrucción fue brevísima y suficientísima con tres cosas que le encomendó que hiciese de su parte.—La primera volverse: esto es, a su soledad y recogimiento.—La segunda, dormirse; y si por este sueño entendemos, como lo entiende San Gregorio sobre este lugar¹¹²⁰, la contemplación, tanto fue como decirle que se quietase y se recogiese dentro de sí mismo, sin dar lugar a la vagueación de los sentidos.—La tercera, que oyese; esto es, que estuviese atento a entender la voluntad de Dios y pronto para cumplirla; y con estas tres palabras le despidió de sí,

¹¹¹⁶ SAN BERNARDO, *Epistola CXLVI ad Burchardum Balernensem Abbatem*, n. 2: PL 182,304.

¹¹¹⁷ T. DE KEMPIS, *o.c.*, l. 2, c. 8, n. 4.

¹¹¹⁸ SAN BERNARDO, *Sermones in Cantica*, sermo 79, n. 2: PL 183, 1163; (BAC 130), 528.

¹¹¹⁹ Cf. IBID.

¹¹²⁰ Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *In Primum Regum expositiones*, l. III, c. 1, n. 9-12: PL 79,148-149.

estando cierto, como sucedió, que, cumpliéndolas, se disponía para que le comunicase Dios sus secretos y le fiase su amistad.

3. De lo contrario, conviene a saber, de las aficiones particulares, y largas y frecuentes conversaciones, principalmente con mujeres, se siguen gravísimos inconvenientes; y los menores son murmuraciones, quejas, celos y contenciones sobre quién tiene más parte en el padre espiritual; cosa todas muy ajenas de los que tratan de espíritu. Y a los que se dejan llevar de ellas los llamó, por esa causa, el Apóstol *carnales*, porque sentían como hombres y se gobernaban por afectos humanos. Y así dice a los corintios: *Habiendo como hay entre vosotros celos, y contenciones, ¿por ventura no sois en eso carnales?* (1Cor 3,3). Esto es, que os gobernáis por sentimientos de carne y sangre y procedéis como hombres, según los afectos humanos. *Porque, como el uno diga: Yo soy de Pablo; y 'otro diga: Yo soy de Apolo, en esto, ¿por ventura no mostráis que sois hombres?* (1Cor 3,4). Pero que diré que estos afectos humanos, con el descuido de los hombres y cuidado de los demonios, que no duermen, se suelen torcer, de manera que vienen a ser menos puros y castos; y los que llamó el Apóstol *carnales*, porque eran humanos y no según Dios, lo vienen a ser de veras, aunque al principio parecía que se fundaban en espíritu.

San Buenaventura pone siete señales o indicaciones para conocer y distinguir el amor si es espiritual o lo va dejando de ser¹¹²¹. Pero ¿que son menester para esto señales? Basta, para cautela de todos, la caída de algunos y saber que es posible hacerse esta mudanza tan monstruosa, para desviarse muy lejos del peligro de ella. Principalmente sabiendo, como dice el mismo Santo, que el demonio anda tan cauteloso y astuto en este negocio, que no se declara ni descubre la tentación hasta que el amor está tan trabado y tan pegajoso y tenaz como la liga con que se prenden las avencillas; porque entonces el demonio se quita la máscara, y se halla preso de la ocasión y vencido de la tentación el que, por no haber sentido antes la tentación, se había asegurado para no huir de la ocasión. Y concluye el Santo con estas palabras: “Nuestro perverso enemigo es tal, que no se deja vencer del tedio ni se cansa con el trabajo ni con la diuturnidad, como él pueda, aunque sea después de muy largo tiempo, salir con su intento; porque no tiene otro negocio, ni otra preocupación, ni otro cuidado sino atender a derribar los buenos y a empeorar los malos y detenerlos en sus vicios y estorbarles su conversión y aprovechamiento”.

4. Sea, pues, la conclusión de todo lo dicho que el maestro espiritual que da a otros los Ejercicios tenga siempre delante de los ojos la mayor gloria divina y provecho de los que tratan con él, sin buscarse en nada a sí mismo. De manera que todos se satisfagan que no hace negociación de la palabra de Dios para su autoridad, o para su interés, o para sus vanas alabanzas, o para su entretenimiento. En sus palabras y en su modo de proceder ande siempre manifiesta la sinceridad de su intención, de manera que se lleguen con seguridad las almas, que son las aves del cielo, a beber de las aguas claras de su fuente y sustentarse con el pan de su doctrina, y se persuadan que el grano de la palabra de Dios que les pone delante es para alimentarlas y no para cazarlas. Lo cual resumió nuestro santo Padre en una palabra cuando dijo que para *ayudar a las almas son más eficaces los medios que disponen al instrumento para que se rija bien de la divina mano, que no los que le disponen para con los*

¹¹²¹ *De processu religionis* proc. 6.^o, c. 15 al final. Obra atribuida a san Buenaventura e incluida en su *Opusc. Theol.* II (apud Dominicum Nicolinum), fol.72.^a, ed. 1.^a, Bonave. Process. 6. Relig. C.16, Venetiis 1564.

*hombres. Como son, dice, los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio, y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción, y el celo sincero de las ánimas para gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interés*¹¹²².

CAPITULO XIII. De la fidelidad que debe guardar el maestro para con Dios, cuanto al ejercicio espiritual

1. No basta que el maestro y padre espiritual que da los Ejercicios sea fiel *cuanto a las personas* que trata, no pretendiendo de ellas ningún interés para sí, como habernos declarado en los capítulos pasados, sino que ha de pasar más adelante y ser fiel para con Dios: esto es, que el mismo provecho espiritual de las almas no le quiera encaminar por medios salidos de su traza y de su gusto, sino por los que entendiere que son conformes a la voluntad de Dios; ni quiera prevenir la divina inspiración, sino que la siga y se acomode a ella en todo. De esta manera, el celo de las almas tendrá las dos calidades que dijo nuestro santo Padre que eran necesarias para ser celo puro y sincero¹¹²³: primera, que sea *para gloria del que las crió y redimió*; segunda, que sea *sin ningún otro interés*. Hemos tratado de esto segundo y declarado cómo el que da los Ejercicios se debe desnudar de todo propio interés; resta tratar de lo primero, que sea *para gloria del que las crió y redimió*.

Y esto no consiste solamente en *la intención* del que da los Ejercicios: esto es, en que no pretenda en darlos, sino la gloria y servicio divino, porque esto lo mismo es que tener la intención recta y no pretender para sí ningún provecho o interés. Consiste, pues, el punto que tratamos, no solamente en la intención recta respecto del que los da, sino en enderezar los mismos ejercicios, respecto del que los hace, *conforme al beneplácito divino*; conviene a saber, que el que se los da los disponga y gobierne, no conforme a su gusto ni conforme a su dictamen o inclinación, sino conforme a la divina inspiración y a lo que entendiere que quiere Dios de su ejercitante, para mayor gloria de Su Divina Majestad. Este es el segundo punto que propusimos arriba de la fidelidad que debe tener el padre espiritual *cuanto a los mismos Ejercicios*. En el cual, por ventura, consiste toda o la mayor parte del magisterio espiritual; y así, iremos declarando en particular la doctrina que acerca de él se puede sacar de nuestro libro de los *Ejercicios*.

2. Pues, para dar principio a este punto, traigamos a la memoria la historia de Helí y de Samuel, que tocamos en el capítulo pasado, cuando Helí instruyó a Samuel para que oyese a Dios y Dios hablase con él. En la cual hallamos tres diferentes personas, conviene a saber: a Dios nuestro Señor, a Helí y a Samuel; y estos dos nos representan al maestro que da los *Ejercicios* y al discípulo que los hace. Y, si bien consideramos lo que sucedió en aquel caso, descubriremos lo que en el ejercicio espiritual pertenece a cada una de estas tres personas. Porque a Dios nuestro Señor le toca el hablar y descubrir sus secretos y su voluntad cuando y como y en la forma que él fuere servido. Al sacerdote no le toca adelantarse a decir lo que Dios quiere comunicar a cada uno, porque no lo sabe, como no sabía Helí lo que quería Dios revelar a Samuel, sino tan solamente instruirle en la cortesía y término con que ha de tratar con Dios; y después, pedirle cuenta de lo que hubiere sentido, para prevenir que no se atravesase algún engaño. Y al discípulo le toca ejercitar fielmente lo que su maestro le enseñare,

¹¹²² Co. 813.

¹¹²³ IBID.

como lo hizo Samuel, que, con toda sinceridad, cuando Dios le llamó, le respondió las mismas palabras que le había enseñado el sacerdote Helí: *Habla, que tu siervo oye* (1Sam 3,10): con que se le declaró Dios a toda su voluntad. Y, por tanto, si el maestro no está atento a instruir a su discípulo en el modo que ha de tener en tratar con Dios, es remiso y falta a la obligación de su oficio; y si quiere tomar el oficio de Dios nuestro Señor y hablar él, disponiendo a su traza y voluntad del estado de vida o de otras acciones tales del que está a su cargo, esto es ser atrevido y echar la hoz, como dicen, en la mies ajena; y así, para guardar la fidelidad debida en su ministerio, debe estar muy atento a dar a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios.

3. A Dios nuestro Señor, como a dueño de este negocio y autor de la gracia, le toca el dar principio a esta obra, llamando y despertando con su secreta inspiración, como llamó y despertó a Samuel, que dormía. El hombre no puede hacer este oficio, como lo confesó por dos veces Helí, cuando, pensando Samuel que era él el que le había llamado y despertado, le respondió: *No he sido yo, hijo mío, el que te ha llamado; vuélvete y duerme* (1Sam 3,5-6). Y a la tercera vez entendió que era Dios el que le llamaba. Sobre las cuales palabras dice San Gregorio¹¹²⁴: “Nuestros padres y mayores, que, por medio de la palabra divina, instruyen a los profetas y predicadores nuevos, como instruyó Helí a Samuel, no por eso son ellos los que los llaman, pero juzgan de sus revelaciones interiores cuáles sean. El llamar es de Dios, y es lo mismo que despertar las almas de sus escogidos con la inspiración de su gracia”. Esto es de San Gregorio. Los grados de perfección a que va Dios llamando son los que están declarados en los tres primeros tratados, desde el principio de la conversión hasta el fin de la perfección. Por cuán varios modos y caminos, ¿quién lo podrá declarar? Basta decir que esta sola razón convence ser esta obra de Dios y no de los hombres. Porque los hombres, así como tienen limitada la sabiduría y el poder, así para cualquier obra de sus manos están atados a ciertas reglas y leyes, de las cuales nunca exceden ni pueden. Pero a la sabiduría de Dios, ¿quién le pondrá reglas? Y a su poder, ¿quién le dará leyes?

Si revolvemos las historias eclesiásticas de las vidas de los santos, hallaremos que no son tan diversas las estrellas del cielo ni las flores y yerbas de los prados, ni hay tanta diferencia de animales en la tierra, ni de aves en el aire; ni de pescados en la mar, cuanto son diferentes, los caminos por donde Dios ha llevado los santos y guiádoslos a la perfección. Porque cuanto son más excelentes las obras de la gracia que las de la naturaleza, tanto es mayor la variedad y hermosura de ellas. Y lo menos es lo que está escrito, y lo más es lo que gozaremos en el cielo con la vista y compañía de todos los santos. Pues luego, el llamar los olvidados, y despertar los dormidos, y determinar el camino y los medios de su perfección a solo Dios pertenece.

4. Al maestro espiritual primeramente le conviene no contentarse con poco, sino poner la mira, no solamente en la salvación del que tiene a su cargo, sino también en su perfección cuanto le fuere posible. Esto pide claramente el santo Padre a todos los de la Compañía en el capítulo I del *Examen*, donde dice: *El fin de esta Compañía es, no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina; mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos*¹¹²⁵. Porque es cierto que según es el fin que uno se pone delante, así son los medios y el aliento que pone

¹¹²⁴ SAN GREGORIO MAGNO, *In Primum Regum expositiones*, l. II, c. 4, n. 10: PL 79,130-131.

¹¹²⁵ Co 3.

para conseguirle; y si, procurando lo más perfecto, apenas salimos con lo mediano, si nos contentamos con poco, no saldremos al cabo con nada. Los medios que debe poner para conseguir este intento son: – Primero, sustentar todo este negocio con oraciones y santos deseos intensamente, procurando en el acatamiento divino promover y adelantar al que ha tomado a su cargo y alcanzarle todos aquellos dones que le desea. – Segundo, le debe instruir, cómo ha de tratar con Dios y cómo se debe disponer para ser ilustrado y movido de él, en la forma que después diremos. – Tercero, estando así instruido, le debe remitir a la enseñanza e inspiración divina, sin persuadirle esto o aquello en particular, lo cual enseñó nuestro santo Padre en la anotación quince, que es admirable, donde dice así: *El que da los Ejercicios no debe, etc.*¹¹²⁶

Acerca de estas palabras se debe ponderar: Lo primero, la diferencia que pone el Santo entre los que hacen Ejercicios y los que no los hacen. Porque, dado caso que ni los unos ni los otros no deben elegir ni se les debe aconsejar sino lo que se entendiere que es conforme a la divina voluntad, porque, como está dicho, solo Dios es el que determina a cada uno su camino y el que llama y despierta para caminar por él; pero hay esta diferencia, que los que hacen Ejercicios buscan la divina voluntad y ponen medios y se disponen para saberla; de lo cual no tratan los que no los hacen, que suelen estar muy lejos y olvidados de este cuidado. Antes en esto solo había dicho el Santo que consiste la definición y la sustancia de lo que llamamos *Ejercicios espirituales*. Porque en la anotación primera dice: *Todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman Ejercicios espirituales*¹¹²⁷. Pues luego *hacer Ejercicios espirituales* es buscar la divina voluntad; la cual los que están fuera de ellos no tratan de buscarla ni se disponen para hallarla.—Y de esta diferencia nace otra de parte de los maestros y padres espirituales: que a los que no buscan por sí mismos la divina voluntad, sus padres espirituales la pueden buscar por ellos y aconsejarles y persuadirles toda perfección que juzgan que les conviene para mayor gloria divina. Pero a los que hacen Ejercicios, *más conveniente y mucho mejor es, buscando (como buscan) la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, etc.*¹¹²⁸ Lo segundo se debe advertir, que no se trata aquí solamente del estado de vida, sino de cualquier otra cosa que sea materia de elección perteneciente a la salud del alma; lo cual significó bastantemente nuestro santo Padre cuando dijo que, *fuera de los Ejercicios, podemos mover para elegir continencia, virginidad, religión*¹¹²⁹. Y porque estas cosas pertenecen a la elección de estado, para hacer la proposición más universal añadió: *Y toda manera de perfección evangélica*. Y más abajo, tratando de cómo se comunica Dios y declara su voluntad al ánima que la busca en los Ejercicios, puso aquella palabra generosa: *Y disponiéndola por la vía que podrá mejor servirle adelante*¹¹³⁰. Pues luego todo lo que está sujeto a nuestra elección, no solamente acerca del estado de la vida, sino en todas las demás cosas particulares, como son las que pertenecen a la reformación del estado y al tiempo y modo y materia en que se han de ejercitar las demás virtudes; todas estas cosas, en el que hace Ejercicios, se deben remitir a la *divina inspiración; y en el que no los hace se pueden aconsejar lícita y meritoriamente*.

¹¹²⁶ Ej. 15.

¹¹²⁷ Ej. 1.

¹¹²⁸ Ej. 15.

¹¹²⁹ IBID.

¹¹³⁰ IBID.

CAPITULO XIV. Que la elección que se hace por divina inspiración hace muchas ventajas a la que se hace por persuasión humana

1. Supuesto lo que se ha dicho en el capítulo pasado, veamos ahora las ventajas que hace aquel primer modo de conocer la divina voluntad por divina inspiración a este segundo, cuando se conoce por consejo y persuasión humana. Primeramente, el que quiere mover a otro a cualquiera manera de perfección evangélica ha de persuadirse probablemente que tiene *sujeto* apto para el estado o manera de perfección; que tanto es como decir que, según el sujeto y las circunstancias, ha de creer que aquello es lo que le conviene, y, por el consiguiente, que aquello es lo que Dios quiere de él; y en este juicio puede errar de muchas maneras: – *Lo primero*, si él por sus intenciones particulares pretende persuadir a otro con mentiras y con engaños y traerle a lo que él quiere, el cual es uno de los desórdenes que nota Santo Tomás en los que persuaden a otros que entren en religión: “Si le atrae, dice el Santo¹¹³¹ con mentiras; porque entonces tiene peligro el que es así persuadido de volver atrás cuando descubre que ha sido engañado, y vienen a ser sus fines peores que los principios”. – *Lo segundo*, cuando él no pretenda engañar, es muy fácil engañarse, por no conocer todas las condiciones y circunstancias del sujeto, o por no advertirlas con tanto cuidado, o porque su deseo e inclinación particular le hace que dé más fuerza a las razones de la que tienen. – *Lo tercero*, el hombre así inducido corre más peligro de creer, con el discurso del tiempo, que ha sido engañado, o con malicia o sin ella, de quien le persuadió; y de cualquiera manera que lo crea, tiene el mismo peligro de volver atrás, o de vivir desconsolado y sin contento, echando siempre la culpa de sus yerros a quien le persuadió.

2. Estos inconvenientes cesan, por la mayor parte, cuando uno en los Ejercicios hace su elección en el acatamiento divino. Porque a cargo de Dios está enseñar a hacer su voluntad a los que se llegan a él con sencillo corazón, según que lo pedía el profeta: *Enséñame, Señor, a hacer tu voluntad, porque tú eres mi Dios* (Sal 142,10). Y en otra parte nos promete el buen suceso de esta diligencia cuando dice: *Allegaos a él, y seréis alumbrados* (Sal 33,6). Porque este Señor es *la misma luz*, como dice San Juan (1Jn 1,5), sin rastro de sombras ni de tinieblas, que ni puede engañar ni ser engañado, y su oficio es *alumbrar a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Y aunque puede ser que el hombre se engañe, pensando que es luz e inspiración de Dios la que no lo es; pero debe tener confianza en Dios, que no le dejará errar entrando a tratar con Su Divina Majestad con la mejor disposición que debe, y siendo él mejor testigo que otro ninguno de lo que pasa dentro de sí, y teniendo mejor conocimiento de todo lo que puede haber en pro y en contra para pesarlo y conferirlo en el acatamiento divino; y dando cuenta de todo a su padre espiritual, para que juzgue por las reglas de discreción si por ventura se ha atravesado algún engaño; que son todos los pasos que hay en una acertada elección, como veremos, en su lugar.

3. Demás de esto, hay otras dos razones por las cuales esta manera de elección está menos sujeta a descontentarse y arrepentirse de ella, que es todo el peligro que decíamos que había en las persuasiones humanas. – La primera es que, cuando uno se determina por sí mismo, entiende mejor las razones por las cuales se resolvió y [como] tiene más gusto y sentimiento de ellas, hácenle después menos fuerza las contrarias; y cuanta más libertad tuvo al tiempo de determinarse, tanto más firme está en lo determinado; y si siente dificultad, llévala mejor,

¹¹³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. IV, II-II, q.189 a.9, 746.

por haber él entrado de su voluntad en ella. Y si alguna vez se le ofrece que ha errado, como no tiene a quién cargar la culpa de aquel yerro, de mala gana se quiere culpar a sí mismo, y busca razones para excusar lo hecho y para confirmarse en ello. Así que, miradas todas las razones de la prudencia humana, es más acertado dejarle a uno que se resuelva por sí mismo, cuando se espera que se resolverá conforme a la divina voluntad, y estando a la mira para que no se desvíe de ella. – La segunda razón está fundada en principios de la prudencia espiritual y divina. Porque, cuando Dios inspira alguna cosa, juntamente alumbra el entendimiento, regala la voluntad, quieta y asegura el espíritu, da firmeza al corazón y dispone y facilita la ejecución. Todo lo cual significó nuestro santo Padre cuando dijo que *el mismo Criador y Señor se comunica a la su ánima devota, la abraza en su amor y alabanza y la dispone por la vía que mejor podrá servirle adelante*¹¹³². Y como nada de esto puedan hacer los hombres, síguese que hace grande ventaja el ser uno inspirado y movido de Dios, o ser persuadido y movido de los hombres.

4. Pues, si es oficio propio de Dios el enseñar su santa voluntad, resta que el padre espiritual pueda hacer [su] oficio en solos dos tiempos: primero, antes de la oración, para instruir cómo se ha de haber en ella; segundo, después dé la oración, para examinar el espíritu que le ha movido, si es de Dios o no; y de ést[os] trataremos en el capítulo siguiente. Y al que hace los ejercicios le pertenecen otras tres cosas: primera, ejercitar puntualmente la instrucción que le fuere dada; segunda, dar cuenta fielmente de los sentimientos que hubiere tenido, de las resoluciones que hubiere tomado y motivos de ellas; tercera, ejecutar esforzadamente todo lo que se juzgare que es inspiración divina. De las cuales trataremos después, cuando se diga de las calidades que ha de tener el que hace los Ejercicios.

5. Ahora, por remate de este capítulo, de lo dicho se sacan dos cosas: – la primera, que, aunque, como dice nuestro santo Padre, al que está fuera de los Ejercicios, lícita y meritoriamente le podemos mover para el estado más perfecto cuando probablemente entendemos que será a propósito para él, pero mucho mejor será, en primer lugar, persuadirle y moverle a que haga los Ejercicios, para que en ellos, con más luz y mayor seguridad y firmeza, sea enseñado de Dios nuestro Señor; pues, como veremos después, esta es la ocasión que nuestro santo Padre juzgaba mejor para persuadir a uno que haga los Ejercicios, cuando está perplejo acerca del estado de su vida y desea deliberar de él. Pero, en caso que no se inclinase a hacer los tales Ejercicios, podría aconsejarle el padre espiritual con la cautela que está dicha, cuando, habiendo conocido las calidades del sujeto y hecha oración en el divino acatamiento, juzgase ser aquello lo mejor. – lo segundo, se saca que el que da los Ejercicios debe estar indiferente, cuanto es de su parte, a esto o aquello, a este estado o al otro, deseando solamente conocer lo que ha de ser de mayor servicio y gloria divina. Porque, si el que hace los Ejercicios es necesario que se disponga con esta indiferencia para que no yerre, el que se los da no es menos necesario que la tenga para que no le haga errar. Y si esto es menester para gobernar al que hace los Ejercicios, mucho más para aconsejar al que está fuera de ellos. Porque, en este caso, el que aconseja *hace la elección* por el otro; y si uno, para no errar, ha de estar indiferente antes de hacer la elección cuando la hace por sí, no menos es necesario que lo esté cuando la hace por otro para tomar la última resolución por motivos del mayor servicio divino. Este consejo da nuestro santo Padre al fin de esta anotación quince por estas palabras: *De manera que el que los da (los Ejercicios) no se decante ni se*

¹¹³² Ej. 15.

*incline a la una parte ni a la otra; mas, estando en medio como un peso, deje inmediatamente obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor*¹¹³³. Y en esto consiste la fidelidad que el maestro espiritual debe guardar para con Dios: que no prevenga sus inspiraciones, ni se haga dueño de las almas y de sus operaciones, pues no lo es, sino que en todo esté atento para encaminarlas y ayudarlas por donde Dios las guiare.

6. Finalmente, de todo el discurso de este capítulo se saca cuál sea la causa principal y la razón verdadera y ajustada por que nuestro santo Padre y grande maestro de la vida espiritual escribió este divino libro tan desnudo de palabras, tan sin erudición de los santos o de las Escrituras sagradas, tan sin elocuencia para persuadir o mover los afectos, proponiendo sencillamente las reglas y notas, y brevísimamente los puntos de la meditación, dejando a cada uno libre el discurso y el hacer reflexión sobre sí mismo, y el aplicar el discurso a los buenos propósitos y a la ejecución. La causa de esto es porque no pretendía más que introducir al ejercitante para tratar inmediatamente con Dios y que allí fuese alumbrado y enseñado de su divina voluntad. Y en esto hay mucho de provecho y menos de peligro, estando siempre, como ha de estar, a la vista el maestro espiritual para no dejarle errar, por medio de las reglas de discreción. No se puede negar sino que son muy provechosos los libros espirituales que andan escritos, llenos de elocuencia y de espíritu y que con testimonio de los santos y de las Escrituras eficazísimamente persuaden y mueven a la perfección; todos estos libros tienen su uso particular y son muy a propósito, unos para unas personas, y otros para otras; y del todo son necesarios para los que no hacen los Ejercicios ni se disponen a conocer en ellos la voluntad de Dios. Pero este nuestro libro, cuanto es más breve y sencillo, tanto es más provechoso a todo género de estados y de personas, y se puede acomodar a todos de cualquiera calidad y condición que sean, y todos se pueden ayudar de él para conocer la divina voluntad y cumplirla; y es excelentísimo para los que hacen estos Ejercicios ayudados de algún maestro espiritual que se los da; y en orden a este fin, tiene tanto más magisterio y mayor arte cuanto parece que está más desnudo de ella.

CAPÍTULO XVIII. De un testimonio del bienaventurado Padre San Ignacio en confirmación de la Anotación quince

En un cuaderno de los papeles antiguos que estaban en el Colegio de Alcalá hallé ciertos avisos para dar los Ejercicios con un título que decía así¹¹³⁴: *Anotaciones sobre los Ejercicios, y la manera que se ha de tener en darlos, sacada del original del padre doctor Victoria, dictado de nuestro Padre Maestro Ignacio, sanctæ memoriæ, lo más o la sustancia de ello.* Entre estas notas, hay una acerca de este punto que vamos tratando, que para mayor declaración y confirmación de él, me ha parecido poner aquí por sus mismas palabras, que dice así¹¹³⁵:

“Si al que da los Ejercicios le pareciere, que, para su mayor fruto espiritual, será bien que vaya de cuando en cuando alguno de los hermanos a visitar, lo podrá hacer; pero ninguno de fuera, si no fuere cosa inexcusable. Y cuando alguno de los nuestros le hablare, sea avisado que no ha de tratar con él sino cosas comunes y universales del servicio de Dios; pero ninguna cosa de la cual se pueda colegir, que *directe* o *indirecte* le quieren traer a la

¹¹³³ Ej. 15.

¹¹³⁴ Cf. MEX 1I, 785-794; D4, en M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 28-37.

¹¹³⁵ D4 (8-9), en M. LOP SEBASTIÀ (ed.), *Los Directorios...*, 31-32.

Compañía, y así, no ha de hablar de ella nada, ni preguntarle si se ha determinado, o qué dudas tiene, etc. Y si él le preguntase algo o quisiese comunicar alguna cosa, puede decir que el que le da los Ejercicios le responderá, y que él no tiene licencia de tratar de aquellas cosas. Y si la tuviere, hable cautamente y cosas pensadas, de que se puede edificar, y no le esfuerce a que haya de tomar un estado u otro, salvo si él se sintiere inclinado a algún estado, y esto le comunicase. Entonces, sobre bien pensado, le podría decir (teniendo como digo licencia para ello), lo que sintiese *coram Domino*, si pensase que decírselo entonces le podría confirmar en el buen propósito o ayudar a apartarle del menos bueno y ponerse de nuevo en las manos de Dios; para que [le guíe, guardándose, como digo, siempre de no tratar cosa en que] haya sospecha que le quiere incitar a la Compañía; porque es contra la regla de los Ejercicios y puridad del espíritu de la Compañía, que no quiere sino que, libremente y por divino instinto y beneplácito, *etiam* (si fuere posible, tan notorio que no haya que dudar), se muevan a entrar en la Compañía, y no otramente. Allende que hacer al contrario, es meter la hoz en la mies de Dios nuestro Señor, que, a la hora, se quiere haber con su ánima a su beneplácito. Y aun, siendo en tal tiempo movido el ejercitante por consejos o industria de algún hombre mortal, siempre quedaría abierta la puerta al demonio para le tentar, diciendo y sugiriéndole que, si él no se moviera por consejo [del tal, etc., que nunca hubiera hecho tal cosa; y que, al fin, consejo era] de hombre, y que casi siempre yerra, y así, le queda la tentación en la mano. Esta misma forma de se gobernar ha de tener el que da los Ejercicios, solícito que no ponga otra cosa de su casa, salvo el ministerio de darle los Ejercicios, como se han de dar, con mucha caridad y solicitud y oración, encomendándole muy de veras a Dios, para que no permita que, por los pecados del que le da los Ejercicios, aquella ánima sea engañada”.

Todo este capítulo está sacado de aquel cuaderno del padre doctor Victoria, en que se ve la sinceridad con que nuestro santo Padre quería que se diesen los Ejercicios, y la fidelidad que se había de guardar con personas que se ponen en nuestras manos para ser guiadas en lo que más les conviene para la salud de sus almas; no ayudándonos de esta confianza que hacen de nosotros para traerlos a la Compañía ni a otro estado particular, sino a aquello tan solamente que se juzgare ser del mayor servicio divino y provecho de sus almas.

Esto se ha dicho de las partes que ha de tener el que da los Ejercicios; digamos ahora de las calidades y disposición que ha de tener el que los hace.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ABAD, Camilo, 131, 226, 300, 301, 303, 306, 412, 416
ABELARDO, Pedro, 192
ACQUAVIVA, Claudio, 228
AKEN, Constantino Van, 230
ALBAREDA, Anselm María, 156, 414
ALBURQUERQUE, Antonio, 91, 414
ALCALÁ GALVE, Ángel, 388
ALDEA, Quintín, 55, 376, 377, 414
ALEGAMBE, Felipe, 299
ALEMANY, Carlos, 351, 408
ÁLVAREZ DE PAZ, Diego, 217, 229, 269, 274, 282, 303, 306, 307
ÁLVAREZ GASTÓN, Rosendo, 393
ÁLVAREZ, Baltasar, 218, 229
AMANN, Emile, 111, 408
ANCILLI, Ermanno, 138, 407
ANDRADE, Alonso, 296, 299, 305, 412
ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, 122, 298, 414, 416
ANDROZZI, Fulvio, 13, 93
Antiguo Testamento
ABRAHÁN, 180, 259
AMÓS, 1, 259
DAVID, 259
ELÍAS, 180, 181, 259
ELISEO, 181, 259
EZEQUIEL, 1, 182, 259, 425
GEDEÓN, 259
HELÍ, 312, 433, 435, 436
ISAÍAS, 1, 181, 183, 259
JEREMÍAS, 1, 259
JONÁS, 1, 259
JOSUÉ, 1, 181, 259
MOISÉS, 180, 181, 259
OSEAS, 1, 259
SAMUEL, 1, 181, 259, 312, 433, 435, 436
AQUAVIVA, Claudio, 96, 97, 217, 226, 228, 234, 251, 253, 268, 274, 297, 307, 420, 421, 430, 431
ARAGÓN, Hernando de, 114
ARANA, Germán, 365, 399
ARAOZ, Antonio de, 110, 119, 121, 125, 126, 237
ARCHINTO, Felipe, 110
ARELLANO, Tirso, 215, 302, 408
ARISTÓTELES, 307
ARREDONDO, Enrique, 369, 414
ARRUPE, Pedro, 370, 371, 398, 408
ARTEAGA, Juan de, 79
ARZUBIALDE, Santiago, 26, 31, 35, 39, 42, 43, 46, 50, 56, 57, 58, 60, 152, 215, 233, 234, 302, 343, 344, 345, 357, 358, 369, 408
ASIAIN, Miguel Ángel, 166, 167, 416
ASTRAIN, Antonio, 82, 107, 111, 112, 118, 119, 128, 218, 250, 251, 252, 298, 299, 305, 328, 414
AUGSBURGO, David de, 153
AVELLANEDA, Gaspar de Zúñiga y, 250
AVENDAÑO, Alonso de, 111
AYALA, Ángel, 136, 393, 412
AYERRA, Jacinto, 53
AZORÍN, José M^a. Ruiz, 220, 416

- BAINTON, Roland Herbert, 379, 414
 BALESTRIERI, Ortensio, 271
 BALTHASAR, Hans Urs von, 374, 375, 416, 417
 BÁÑEZ, Domingo, 111, 251, 259
 BASABE, Enrique, 26, 29, 32, 34, 39, 411
 BATAILLON, Marcel, 376
 BATLLORI, Miguel, 377, 378, 414
 Beato Antonio ROSMINI, 271
 BELLECIUS, Louis, 272
 BENCIO, Jerónimo, 95
 BENJAMIN, Walter, 208
 BERINZAGA, Isabel, 228, 229
 BERNAL DÍAZ DE LUCO, Juan, 248
 BERNARD, Charles André, 177, 178
 BERNARD, Henri, 19, 61, 86, 135, 272, 409
 BERTRAND, Guy-Marie, 178, 179, 180, 193
 BÉRULLE, Pierre de, 16, 200, 271, 417
 BETZ, Johannes, 178
 BEYREUTHER, Erich, 137, 407
 BIENAR, 287
 BIETENHARD, Hans, 137, 407
 BINET, Nicolas-Joseph, 277
 BIZEUL, Séverè, 269, 412
 BLEICH, David, 207
 BLONDO, Giuseppe, 91, 95, 216, 228
 BLOSIO, Ludovico, 109, 160, 270, 416
 BOBADILLA, Nicolás de, 79, 83
 BONÉ, Ignacio, 16, 50, 234, 412
 BORDIER, Jacques, 271
 BORGES, Jorge Luis, 221, 416
 BÖTLINGK, Arthur, 376
 BOURDALOUE, Louis, 273
 BOUYER, Louis, 178
 BRAVO, Bernardo, 95, 414
 BREMOND, Henri, 226, 227, 414
 BROET, Pascasio, 42, 82, 268
 BRZOWSKI, Tadeusz, 30
 BUONARROTI, Miguel Ángel, 379
 CABALLERO, Fermín, 113, 114, 414
 CABARRÚS, Carlos Rafael, 237, 345, 416
 CÁCERES, Lope de, 79
 CALCAGNO, Francisco Javier, 39, 56, 105, 106, 216, 223, 224, 405, 411
 CALVERAS, José, 20, 41, 42, 47, 48, 52, 54, 56, 58, 175, 233, 364, 369, 387, 408, 409, 411, 414
 CALVINO, Ítalo, 221, 417
 CALVINO, Juan, 378, 383, 388
 CÂMARA, Joaquim Mattoso, 311
 CÂMARA, Luis GONÇALVES DA, 45, 48, 77, 376, 415
 CAMARASA, Marquesa de, 420
 CANO, Melchor, 19, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 118, 125, 126, 129, 136, 164, 165, 194, 202, 203, 253, 381, 386, 396, 414
 CARLOS I de España, 383
 CARRANZA, Bartolomé de, 112, 383
 CASALE, Ubertino de, 153
 CASANOVAS, Ignacio, 26, 29, 43, 219, 221, 222, 409
 CASIANO, 44, 150, 153, 307, 391
 CASSADOR, Jaime, 247
 CASTAÑEDA, Aurelio, 16
 CASTELAR, Emilio, 387
 CASTELLIONE, Sebastián, 388
 CASTRO, Cristóbal de, 107, 132, 414
 CASTRO, Juan de, 79, 83
 CATARINO, Ambrosio, 117
 CATHERINET, M^{Gr}. F. M., 149
 CATTO, Michela, 92, 409
 CAUSSADE, Juan Pedro de, 229
 CAVALLERA, Ferdinand, 228
 CEBOLLADA, Pascual, 6, 21, 344, 345, 352, 354, 357, 360, 361, 364, 366, 368, 369, 376, 409, 411
 CECCOTTI, Juan, 91, 96, 99, 100, 103, 217, 283
 CENCINI, Amedeo, 393
 CERECEDA, Feliciano, 297, 298, 413
 CERVERA BARRANCO, Pablo, 399, 417
 CERVINI, Marcelo, 88, 107, 133
 CÉSARI, Octavio, 174
 CHAPPELLE, Albert, 26, 34, 39, 47, 69, 76, 234, 348, 358, 360, 409, 411
 CHAPPIN, Marcel, 30
 CHÉRCOLES, Adolfo, 350
 CICERÓN, 307
 CISNEROS, Francisco JIMÉNEZ DE, 14
 CISNEROS, García JIMÉNEZ DE, 44, 156, 161
 COATHALEM, Hervé, 31, 36, 39, 46, 347, 360, 409

- CODINA, Arturo, 8, 9, 21, 28, 34, 39, 40, 41, 44, 46, 56, 60, 61, 135, 387, 409, 417
- CODURI, Juan, 42, 82
- COENEN, Lothar, 137, 407
- COLODRÓN MORÁN, Victoriano, 299, 302, 413
- COLONNA, Ascanio, 247
- COLONNA, Hezio, 81
- COLUNGA, Emilio, 107, 108, 414
- CONGAR, Yves, 193, 417
- CONTARINI, Cardenal Gaspar, 10
- CONTI, Giovanni Battista, 287
- CORDARA, Giulio Cesarea, 328, 415
- CORDESES, Antonio de, 95, 99, 218, 234, 282, 295, 327, 419
- CÓRDOBA, Diego de, 130
- CORDOVILLA, Ángel, 177, 417
- COSTER, Frans de, 268, 277
- COTON, Pierre, 217
- COUPEAU, Carlos, 364
- COUREL, François, 58
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, 67, 311, 407
- CRÉTINEAU-JOLY, Jacques, 272, 298, 414
- CRUZ, Sor Magdalena de la, 122
- CUESTA, Doctor Andres, 107, 127
- CUSSON, Guilles, 50, 409
- DAELEMANS, Bert, 180, 193
- DALMASES, Cándido de, 7, 8, 20, 25, 40, 56, 58, 62, 407
- DANIÉLOU, Jean, 17, 51, 52, 341
- DE JOUVANCY, Joseph, 328, 415
- DECKERS, Juan, 268
- DELAUNAY, Louis, 271, 413
- DEMOUSTIER, Adrien, 21, 28, 51, 52, 57, 409
- DENIS, Antonio, 36, 37, 38, 39, 223, 224, 302
- DERVILLE, André, 228, 230, 327
- DÍAZ BAIZÁN, Jesús, 28, 29, 349, 350, 360, 411
- DIDEROT, Denis, 387
- DIERTINS, Ignacio, 222, 223, 224, 272, 281, 283, 302
- DILTHEY, Wilhelm, 209
- DINNBIEER Carrasco, Ignacio, 393
- DOMÉNECH, Jerónimo, 91, 93, 355
- DOMÍNGUEZ, Joaquín María, 3
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, 16, 355, 356, 357, 360, 409
- DOMÍNGUEZ PRIETO, Pablo, 380
- DRUZBICKI, Gaspard, 272
- DUCLOS, Paul, 119
- DUDON, Paul, 377
- DUPUY, Michel, 200, 417
- ECHÁNIZ, Ignacio, 330, 414
- ECHARTE, Ignacio, 161, 407
- ECO, Umberto, 208
- ECOLAMPADIO, Juan, 387
- ELDUAYEN, Amador de, 79, 83
- EMONET, Pierre, 345
- ENRIQUE IV de Francia, 384
- ENRIQUE VIII de Inglaterra, 383
- ESBROECK, Michel van, 358
- ESCUADERO, Alonso, 424
- ESPINOSA, Clemente, 53, 399, 409
- ESTRADA, Francisco de, 406
- FABI, Fabio de, 91, 93, 94, 95
- FEDERICI, Giulio Cesare, 26, 411
- FEINER, Johannes, 178
- FELIPE II de España, 114, 250, 296, 383, 420
- FELIPE III de España, 296, 420
- FELIPE IV de España, 296, 421
- FERNANDES, Urbano, 338
- FERNÁNDEZ, José M^a., 50, 65, 175, 409
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, 14, 114, 376, 383, 417
- FERNÁNDEZ DE BUENDÍA, José, 296, 299, 305, 412
- FERNÁNDEZ ZAPICO, Dionisio, 60
- FERNANDO II de Aragón (el Católico), 383
- FERRUSOLA, Pedro, 222, 283
- FESSARD, Gaston, 51, 234, 346, 349, 360, 409
- FICHTE, Johann Gottlieb, 380
- FILORAMO, Giovanni, 92, 228, 409
- FISH, Stanley, 207
- FLECHA ANDRÉS, José Román, 380, 417
- FOIS, Mario, 94, 97, 297
- FORTIS, Luigi, 30
- FOSCARARI, Egidio, 110
- FOTICÉ, Diadoco de, 307

- FOUQUERAY, Henri, 269, 272, 277, 278, 328, 414
- FRANSEN, Piet, 178
- FREUD, Sigmund, 356, 357, 417, 418
- FROGET, Barthélemy, 178
- FRUSIO, Andrés, 57, 81
- FÜLÖP-MILLER, René, 7
- GADAMER, Hans-Georg, 208, 209, 210, 211, 221, 417
- GAGLIARDI, Achille, II, III, 11, 23, 24, 91, 96, 103, 205, 216, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 239, 240, 242, 244, 245, 247, 248, 278, 282, 283, 291, 302, 303, 320, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 403, 405, 412, 413
- GAMARRA, Saturnino, 178
- GARCÍA, Láutico, 152, 409
- GARCÍA DE CASTRO, José, 16, 21, 40, 94, 163, 237, 364
- GARCÍA DE OÑAZ, Martín, 247
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis M^a, 16, 50, 234, 367, 370, 372, 373, 411, 412, 417
- GARCÍA HERNÁN, Enrique, 125, 417
- GARCÍA MATEO, Rogelio, 55, 377, 379, 409
- GARCÍA ORO, José, 14
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, 14, 21, 110, 113, 114, 123, 153, 156, 218, 298, 328, 376, 377, 414, 415
- GARCÍA-LOMAS, Juan Manuel, 385, 409
- GARCÍA-MONGE, José Antonio, 351, 408
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald, 178
- GENSAC, Henri de, 119, 267, 268, 270, 275, 277, 278, 282, 283, 284, 285, 327, 413
- GERSON, Juan, 153
- GERVAIS, Pierre, 69, 234, 358, 409
- GIL, Daniel, 216, 229
- GIMÉNEZ MELIÀ, Josep, 7, 111, 257, 412
- GODINHO, Manuel, 339
- GÓMEZ ISA, Felipe, 385
- GONTERY, Giovanni, 217
- GONZÁLEZ, Gonzalo, 112
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 131, 234, 320, 409
- GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio, 26, 34, 39, 41, 42, 164, 233, 345, 359, 360, 410, 411
- GONZÁLEZ RUIZ, Nicolás, 376
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Luis, 97, 220, 234, 273, 279, 283, 287, 302, 410, 412
- GOUVEA, Doctor, 106, 174
- GRACIANO, 391
- GRANADA, Fray Luis de, 109, 112, 113, 150, 300, 383, 418
- GRANDMAISON, Léonce, 51
- GUEYDAN, Edouard, 58
- GUIBERT, José de, 30, 53, 97, 119, 125, 152, 218, 219, 221, 222, 270, 271, 274, 275, 302, 307, 310, 335, 413
- GUY, Jean-Claude, 58
- GUZMÁN, Luis de, 328
- HAAS, Adolf, 26, 35, 39, 347, 360, 411
- HALES, Alejandro de, 191
- HARTMANN, Nicolai, 208
- HAUSHERR, Irénée, 362, 364, 417
- HAUSMAN, Noëlle, 69, 234, 358, 409
- HAYNCUVE, Julien, 272
- HÉDON, Agnès, 16
- HEIDEGGER, Martin, 208
- HELMI, César, 93
- HELYAR, John, 41, 43
- HENKEL, Annegret, 376, 377
- HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, 382
- HERNÁNDEZ MONTES, Benigno, 48, 77, 364, 376, 415
- HERNÁNDEZ, Eusebio, 13, 49, 54, 412
- HILTON, Walter, 155
- HOFFEO, Pablo, 94
- HOLLAND, Norman, 207
- HORTAL ALONSO, Augusto, 244
- HOSTIE, Raymond, 16
- HUERGA, Álvaro, 122, 415
- HURTADO, Marina, 419
- HUSSERL, Edmund, 207
- IGLESIAS, Ignacio, 21, 27, 53, 365, 370, 374, 410
- INFANTE, Cardenal, 126
- INGARDEN, Roman, 208
- IPARRAGUIRRE, Ignacio, 7, 10, 11, 14, 21, 25, 40, 41, 42, 51, 55, 56, 62, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 95, 97, 106, 107, 108, 109,

- 110, 113, 114, 115, 118, 119, 124, 125, 131, 132, 134, 135, 204, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 230, 234, 255, 256, 269, 271, 272, 273, 275, 279, 280, 283, 287, 302, 303, 327, 330, 335, 336, 368, 407, 408, 410, 411, 413, 417
- IRABURU, José M^a, 178, 179, 185, 191, 418
- ISABEL I de Castilla (la Católica), 14, 383, 417
- ISER, Wolfgang, 207, 210, 211, 417
- IVENS, Michael, 76, 352, 410
- JACKSON, Charles J., 16
- JASPERS, Karl, 208
- JAUSS, Hans Robert, 207, 210, 211, 417
- JAYO, Claudio, 42
- JERICÓ OJER, Leticia, 384
- JOURNET, Charles, 178
- JUAN III de Portugal, 125, 174, 247
- JUDDE, Claude, 272
- KAMEN, Henry, 122
- KANT, Immanuel, 380
- KEMPIS, Tomás de, 44, 141, 157, 158, 159, 417, 433
- KENNEDY, Paul, 53
- KESSEL, Leonardo, 81
- KÜNG, Hans, 200, 417
- LA PALMA, Gonzalo de, 301, 419, 424
- LA PALMA, Luis de, II, III, 6, 11, 20, 23, 24, 36, 38, 39, 205, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 234, 272, 278, 283, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 399, 403, 404, 405, 412, 413, 419, 422, 424, 429
- LA PUENTE, Luis de, 226, 274, 300, 303, 416, 420
- LADARIA, Luis, 178
- LAFONTAINE, René, 45, 69, 234, 358, 409, 417
- LAÍNEZ, Diego, 40, 42, 79, 81, 83, 88, 93, 121, 122, 133, 225, 327
- LALLEMANT, Louis, 229, 271, 272, 273, 274, 404, 406, 413
- LAMBINO, Antonio B., 385
- LAMET, Pedro Miguel, 370
- LANDÍVAR, Miguel, 106
- LANG, Veronique, 49, 345, 358, 359, 360, 410
- LAPIDE, Cornelius a, 268
- LARRAÑAGA, Victoriano, 41, 410
- LAS CASAS, Bartolomé de, 383
- LE GAUDIER, Antoine, II, III, 11, 20, 23, 24, 205, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 302, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 403, 405, 412, 413
- LEERNO, Felipe, 86, 93
- LEGRAND, Francis Joseph, 230
- LÉON-DUFOUR, Xavier, 147, 408
- LERA, José M^a, 179, 194, 410, 447
- LESSIUS, Leonardus, 268
- LETURIA, Pedro, 14, 20, 40, 41, 42, 44, 297, 298, 376, 377, 387, 410
- LEWIS, Jacques, 50, 412
- LIES, Lothar, 44
- LIEVIN, Inquisidor, 106
- LLORCA, Bernardino, 14, 113, 122, 125, 130, 153, 298, 415
- LOARTE, Gaspar, 93
- LOHNER, Tobie, 272, 283
- LÖHRER, Magnus, 178
- LOMBARDO, Pedro, 192
- LOP SEBASTIÀ, Miguel, 2, 21, 46, 47, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 103, 119, 173, 229, 230, 231, 261, 320, 326, 327, 350, 410, 440
- LÓPEZ IBOR, Juan José, 356, 417
- LÓPEZ TEJADA, Darío, 48, 410
- LOYOLA, Magdalena de, 247
- LOYOLA, Pedro de, 14
- LUKÁCS, Georg, 208
- LUTERO, Martín, 117, 376, 378, 380, 382, 388, 389
- MADRIGAL, Santiago, 369
- MAGGIO, Lorenzo, 92, 228
- MAIER, Martin, 370
- MANCIO DE CORPORE CHRISTI, Maestro, 126, 250
- MANDONNET, Pierre, 111

- MANES, 177
MANGENOT, Eugène, 111, 272, 408
MANNAERTS (Manareo), Olivier, 83, 268, 277, 282
MARCEN, Antonio, 327
MARCOS, Miguel, 250, 251
MARIANA, Juan de, 328, 421
MÁRQUEZ, Antonio, 122, 415
MARTEL, Gabriel, 272
MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, Nurya, 65, 163, 170, 171, 173, 175, 417
MARTINOV, Jean, 269, 276
MARTOS, Juan Carlos, 393
MARYKS, Aleksander, 364, 376, 389, 415
MEIS, Anneliese, 375, 417
MELLONI, Javier, 21, 50, 156, 157, 234, 364, 365, 366, 410, 412, 418
MENDIZÁBAL, Luis M^a., 167, 169, 362, 363, 364, 417
MENDOZA, Antonio de, 328
MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, 112, 113, 122, 415
MERCADO, Licenciado, 164
MERCURIANO, Everardo, 94, 96, 104, 226
MESA, Carlos Eduardo, 298, 413
MESCHLER, Moritz, 36, 39
MICHELETTI, Andrea M., 269
MIGNE, Jacques Paul, 3, 408
MIONA, Doctor, 8
MIRÓ, Diego, 25, 91, 94, 95, 101, 102, 103
MOLINA, Diego, 176
MOLINA, Luis de, 111, 226
MOLLÁ LLÁCER, Darío, 370
MOMBAER, Jan, 156
MONCADA, Baltasar de, 283
MONTALBÁN, Francisco Javier, 109, 153, 298, 415
MORETTI, Roberto, 178, 179, 180, 193
MORTA FIGULS, Ángel, 168, 412
MOSTACCIO, Silvia, 228
MUCCI, Giandomenico, 227
NADAL CAÑELLAS, Juan, 121, 415
NADAL, Jerónimo, 3, 10, 42, 58, 83, 91, 92, 93, 107, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 130, 131, 173, 247, 355, 364, 410
NATORP, Paul, 208
NAVARRO, Doctor, 126
NEBRIJA, Elio Antonio de, 67, 408
NEGRONE, Giulio, 217
NEPVEU, François, 270
NEWMAN, John Henry, 381, 382, 417
NICOLAI, Lorenzo, 95, 100
NICOLÁS, Adolfo, 367, 368, 373
NICOLAU, Miguel, 10, 107, 121, 123, 225, 410
NIEREMBERG, Juan Eusebio, 157, 296, 299, 305, 412, 417
NIETZSCHE, Friedrich, 379
NORWICH, Juliana de, 155
NOUET, Jacques, 270
Nuevo Testamento
 AGRIPA, 141
 FESTO, 141
 ONÉSIMO, 141
 SAN JUAN EVANGELISTA, 184, 185, 438
 SAN PABLO, 112, 138, 140, 141, 143, 145, 146, 148, 159, 183, 187, 189, 259, 310, 418, 426, 428, 429, 432, 434
 SAN PEDRO APÓSTOL, 282, 424, 426
 SANTIAGO APÓSTOL, 140
O'MALLEY, John W, 53, 54, 79, 133, 134, 415
O'NEILL, Charles, 3, 408
OLAIZOLA, José María, 16
ORAÁ, Antonino, 26, 36, 410
ORAÁ, Jaime, 385
ORÍGENES, 44, 149
ORLANDINI, Nicola, 307, 328, 415
ORTIZ, Doctor Pedro, 106
ORY, Mateo, 106
OSUNA, Javier, 79, 415
PÁEZ, Esteban, 251
PAGANI, Severino, 345
PALADIO DE GALACIA, 307
PARDO FARIÑA, Felipe, 148, 418
PASCHINI, Pío, 297, 408
PASTRANA, Fray Antonio de, 122
PAVONE, Francesco, 217
PEDROCHE, Tomás, II, 19, 107, 109, 115, 117, 118, 119, 121, 125, 129, 132, 136, 164, 165, 194, 199, 202, 203, 381, 386, 396, 410
PEETERS, Luis, 50, 51, 410

- PELLETIER, Juan, 93, 338
 PERALTA, Pedro, 79, 83, 109
 PEREDO, Jaime, 111
 PEREYRA, Duarte, 363
 PÉREZ, Joseph, 14
 PÉREZ GÓMEZ, Ángel, 370
 PETITDIDIER, Joseph, 222, 271, 272
 PIAMONTÉS, Agustín, 106
 PIEDRAHITA, Beata de, 122
 PINARD DE LA BOULLAYE, Henri, 273, 413, 418
 PINELLI, Luca, 216
 PIRRI, Pietro, 226
 PIZZARDO, Giuseppe, 297, 408
 PLATÓN, 307
 PLATZGUMMER, Helmut, 37
 PLAZA, Teresa de Jesús, 28, 411
 PLAZAOLA, Juan, 43, 44, 160, 377, 410
 PLUTARCO, 307
 POLAINO Lorente, Aquilino, 357, 418
 POLANCO, Juan Alfonso de, 2, 3, 40, 46, 53, 57, 61, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 101, 103, 107, 121, 132, 133, 135, 237, 261, 282, 327, 340, 355, 415
 POLGAR, László, 26, 215, 230, 252, 273, 299, 415
 PORRES, Francisco, 424
 POTTIER, Bernard, 69, 234, 358, 409
 PRADES, Javier, 178
 PRIETO, Martín, 399
 PRZYWARA, Erich, 35, 39, 410
 PUIGGRÒS, Luis, 303, 413
 RAHNER, Hugo, 44, 45, 51, 223, 224, 377, 389, 410, 411, 415, 418
 RAHNER, Karl, 51, 349, 370, 372, 377, 411
 RAJATI, 217
 RAMBLA BLANCH, Josep Maria, 247, 415
 RAMÍREZ DE VERGARA, Doctor, 87, 107, 127
 RANDLE, Guillermo, 16
 RANKE, Leopold von, 389
 REDEWIJNS, Florens, 156
 REJADELL, Teresa, 77, 247
 RENDINA, Sergio, 50, 411
 RESTREPO Moreno, Iván, 16
 RIBADENEIRA (Ribadeneyra), Pedro de, 3, 15, 83, 106, 172, 173, 295, 296, 300, 301, 307, 328, 415, 420, 424
 RICARD, Robert, 299, 300, 413, 418
 RICHEOME, Louis, 217
 RICHTER, Friedrich, 376
 RICOEUR, Paul, 211
 RIDDERBOS, Herman, 148, 418
 RIETSCHHEL, George Christian, 389
 RIFFATERRE, Michael, 207
 RIGOLEUC, Jean, 271
 RIVERA, José, 178, 179, 185, 191, 418
 ROBERT, Ricard, 273
 ROCA TRESCENTS, Josep, 16, 17
 RODRÍGUEZ, Alonso, 131, 226, 269, 274, 420
 RODRÍGUEZ, Félix, 252
 RODRÍGUEZ, Simón, 79
 RODRÍGUEZ MOLERO, Francisco Xavier, 11, 294, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 327, 412, 413
 ROOTHAAN, Jan Philip, 30, 63, 64, 222, 223, 224, 269, 271, 302, 408
 ROSSIGNOLI, Bernardino, 269
 ROTTERDAM, Erasmo de, 123, 376, 378, 379, 389, 414
 ROUWEZ, Jacques, 69, 234, 358, 409
 ROYO MARÍN, Antonio, 178
 RUFO, Juan M., 16
 RUIZ, Alfonso, 93
 RUIZ JURADO, Manuel, 7, 25, 44, 56, 58, 62, 87, 95, 124, 125, 160, 163, 172, 215, 218, 270, 408, 411, 415, 418
 RUIZ PÉREZ, Francisco José, 68, 237, 411, 418
 RUIZ SALVADOR, Federico, 178
 RUSSELL, Bertrand, 10, 418
 S.S. BENEDICTO XVI, 155, 373, 416
 S.S. CLEMENTE VIII, 251
 S.S. CLEMENTE XIV, 134
 S.S. FRANCISCO, 4, 15, 18, 259, 373, 416
 S.S. JUAN PABLO II, 4, 6, 212, 382, 394, 397, 416
 S.S. LEÓN XIII, 190, 191, 416
 S.S. PAULO III, 6, 7, 57, 110, 126, 131, 214
 S.S. PAULO V, 251
 S.S. PÍO XI, 7, 214, 396, 397, 416
 S.S. PÍO XII, 191, 416
 SA, Calixto de, 79
 SACCHINI, Francesco, 328, 415

- SAGÜÉS, José F., 188, 191, 192, 418
- SAINT-JURE, Jean Baptiste, 270, 271, 273, 277
- SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, 221, 418
- SALAZAR, Francisco, 217
- SALIN, Dominique, 161, 378, 379, 380, 385
- SALMERÓN, Alfonso, 43, 79, 83, 91, 133, 135, 226, 300
- SAMPAIO Costa, Alfredo, 21, 49, 50, 55, 92, 335, 337, 366, 399, 412
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, 150, 151, 153, 161, 185, 189, 270, 307, 308, 344, 418
- SAN ALBERTO MAGNO, 191
- SAN ALFONSO M^a. DE LIGORIO, 271
- SAN AMBROSIO DE MILÁN, 150, 186, 307, 416
- SAN ANTONIO ABAD, 259
- SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA, 189, 307, 416
- SAN BASILIO, 149, 307
- SAN BENITO DE NURSIA, 152, 390
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 153, 156, 161, 269, 270, 307, 310, 312, 418, 427, 432, 433
- SAN BRUNO, 259
- SAN BUENAVENTURA, 153, 154, 161, 191, 269, 270, 307, 312, 418, 434
- SAN CARLOS BORROMEIO, 105, 228, 328
- SAN CIRILO DE JERUSALÉN, 177, 417
- SAN CLAUDIO LA COLOMBIÈRE, 269, 271
- SAN CLEMENTE DE ROMA, 148, 417
- SAN DOROTEO DE GAZA, 307
- SAN FRANCISCO DE ASÍS, 152, 153, 259, 418
- SAN FRANCISCO DE BORJA, 96, 110, 112, 126, 131, 175, 176, 225, 264, 248, 383
- SAN FRANCISCO DE SALES, 105, 271
- SAN FRANCISCO JAVIER, 42, 79, 83, 89, 90, 225, 421
- SAN GREGORIO DE NISA, 306
- SAN GREGORIO MAGNO, 150, 153, 270, 307, 433, 436
- SAN GREGORIO NACIANCENO, 195
- SAN HILARIO DE POITIERS, 391
- SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, 185, 201
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, I, II, III, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 102, 103, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 150, 152, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 185, 197, 201, 203, 205, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 234, 236, 237, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 253, 254, 259, 263, 265, 268, 270, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 286, 287, 289, 290, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 307, 310, 311, 314, 315, 316, 317, 319, 321, 323, 325, 329, 330, 331, 334, 334, 335, 336, 337, 338, 341, 342, 344, 346, 348, 349, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 359, 361, 362, 363, 364, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 395, 396, 397, 396, 397, 399, 401, 402, 403, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 420, 440
- SAN IRENEO DE LYON, 185
- SAN JERÓNIMO, 150, 307, 310, 392, 427
- SAN JUAN CLÍMACO, 44, 150, 307, 418
- SAN JUAN CRISÓSTOMO, 149, 196, 270, 307
- SAN JUAN DE ÁVILA, 87, 107, 109, 112, 127, 135, 248, 299, 300, 383, 413
- SAN JUAN DE LA CRUZ, 138, 152, 185, 364
- SAN NILO DE ANCIRA, 307
- SAN PACOMIO, 149
- SAN PEDRO CANISIO, 83, 93
- SAN PEDRO FABRO, 41, 42, 43, 58, 79, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 225, 282, 327, 366, 414
- SAN ROBERTO BELARMINO, 227, 250, 328
- SÁNCHEZ, Alonso, 328
- SÁNCHEZ, Tomás, 226
- SANTA PAULA, 150
- SANTA TERESA DE JESÚS, 105, 185, 245, 259, 271, 366, 418
- SANTACRUZ, Martín, 366
- SANTO DOMINGO DE GUZMÁN, 111
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, 51, 111, 128, 138, 139, 140, 154, 178, 188, 190, 192, 250,

- 251, 252, 270, 282, 307, 335, 366, 390,
392, 396, 405, 418, 438
- SANTO TOMÁS MORO, 383
- SANZ DE DIEGO, Rafael M^a., 112
- SASTRE, Jesús, 393
- SCADUTO, Mario, 91, 328, 415
- SCARAMELLI, Giovanni Battista, 92, 229,
409
- SCHIAVONE, Michele, 377
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, 211
- SCHLICKER, José, 346, 411
- SCRIBANI, Carlos, 217, 301
- SEBASTIÁN, Juan, 251
- SEGISMUNDO II de Polonia, 384
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago, 61, 408
- SÉNECA, 307
- SERVET, Miguel, 379, 383, 387, 388, 389,
414, 418
- SEUDO-ARISTÓTELES, 307
- SEUDO-BASILIO, 307
- SEUDO-BUENAVENTURA, 307
- SEUDO-DIONISIO EL AREOPAGITA, 270, 307
- SEUDO-EFRÉN, 307
- SILÍCEO, Juan MARTÍNEZ (CARDENAL), II, 107,
109, 114, 115, 118, 122, 126, 136, 203
- SIMÓN MAGO, 177
- SLADECZEK, Francisco, 253, 327, 413
- SÓCRATES, 307
- SOMMERVOGEL, Carlos, 217, 300, 301, 408
- SORGE, Bartolomeo, 370
- SOTO, Domingo de, 117
- SOTO, Pedro de, 109
- SPADARO, Antonio, 367, 368, 373, 418
- SUÁREZ, Francisco, II, III, 7, 11, 23, 24, 111,
129, 198, 205, 217, 221, 223, 224, 225,
226, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257,
259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 269,
274, 278, 282, 283, 291, 302, 303, 308,
314, 321, 323, 325, 326, 327, 328, 329,
330, 331, 348, 360, 403, 405, 412, 413
- SUCQUET, Antonius, 217
- SUFFREN, Jean de, 272
- SUQUÍA, Ángel, 302
- SURIN, Jean-Joseph, 229, 273
- TABLARES, Pedro de, 126
- TACCHI VENTURI, Pietro, 328, 415
- TAVARA, Marqués de, 126
- TEJERA, Manuel, 50, 53, 412
- TESTORE, Celestino, 297, 408
- TORRES, Doctor Bartolomé de, 107, 126,
128, 130
- TRINKELIUS, Zakariás Ignác, 271, 283
- UN MONJE DE MONTSERRAT, 418
- URÍBARRI BILBAO, Gabino, 21, 50, 166, 400,
418
- VACANT, Alfred, 111, 272, 408
- VADO, María del, 125
- VALDÉS, Fernando de, 383
- VALENTINO, Antonio, 94
- VALERIO MÁXIMO, 307
- VALVERDE MUCIENTES, Carlos, 376, 384,
415
- VATIER, Antoine, 271
- VAZ DE CARVALHO, José Alvares, 45
- VÁZQUEZ, Gabriel, 226, 250, 328
- VELA, Jesús Andrés, 399
- VELASCO, Rafael, 16
- VELILLA, Julio, 350
- VERDOLAY, Juan de, 80, 247
- VERMEERSCH, Arthur, 168
- VIARD, Claude, 26, 27, 348, 360, 411
- VILLACASTÍN, Tomás, 217
- VILLANUEVA, Francisco, 87, 88, 91, 93, 110,
114, 135
- VIOLA, Juan Bautista, 57, 133
- VITELLESCHI, Mucio, 297, 305, 328, 421
- VITORIA, Francisco de, 382
- VITORIA, Juan, 47, 92, 95, 99, 100, 101, 103,
317, 319, 441
- WAMY, Pierre, 26, 411
- WATRIGANT, Henri, 41, 44, 387, 411
- WEINRICH, Harald, 210
- WIESER, Josef, 376
- WITTBERG, Patricia, 16
- ZAS FRIZ DE COL, Rossano, 218, 229, 269,
273, 274, 364, 413, 415
- ZWINGLIO, Ulrico, 378

ÍNDICE DE TEXTOS EXTRAIDOS DE *MHSI*¹¹³⁶

Autobiografía (Au.)

30: 162
46: 106, 162
54-70: 196
56: 79
62: 106
65: 115
71: 162, 196
77: 79
81: 106
82: 79, 89
84: 80
86: 41, 106
96: 162

Chronicon de Polanco (Chron.)

I, 64: 10
I, 433: 88, 135
III, 48: 88, 134
III, 370 - Nota 3: 121
III, 503-524: 107, 115
III, 509: 117, 118, 132
III, 510: 118, 132, 199
III, 519-520: 116
III, 520: 116
III, 527-573: 119

III, 530: 118
III, 563: 118
VI, 690: 118

Constituciones (Co.)

3: 440
51-52: 83
103: 362
180: 340
288: 12, 340
308: 257
340: 338
360-361: 338
464: 165
484: 81
568: 436
618: 341
622: 434
638-639: 434
649: 55
813: 290, 340
817: 175
823-824: 435
813: 439

¹¹³⁶ Incluimos: en negrita, el número (de la *Autobiografía, Ejercicios, Constituciones, y Directorios*); si lo hay, el volumen (en números romanos); y las páginas (en números arábigos). En fuente regular y números arábigos, las páginas de la presente tesis en las que aparecen.

Deliberaciones sobre la pobreza
(en *Monumenta Constitutionum*, vol. I,
86–158): 162

Diario Espiritual
(en *Monumenta Constitutionum*, vol. I,
78–83): 162

Directorios (D)

D4 (Vitoria): 440
8: 98, 99, 100, 102, 440
9: 99, 440

D5 (Instrucciones de San Ignacio):
27: 369

D7 (Jerónimo Nadal):
21: 98

D11 (Alfonso Ruiz):
14: 100
6: 369

D12 (autor desconocido):
13: 369

D17 (Pablo Hoffeo):
31: 98
35: 98

D18 (Breve instrucción...):
82: 369

D20 (Juan Alfonso de Polanco):
27: 369
75: 98
78: 54
82: 261
84: 98, 99

D21 (Lorenzo Nicolai): 350

10: 98, 99, 100, 101
11: 101

D22.23 (Diego Miró):
6–8: 25
77: 98, 100
83: 98, 99, 102

D31 (Gil González Dávila):
49: 354, 369
59: 320
100: 98
105: 99
111: 320
115: 98, 99
116: 98, 99, 102
117: 99

D32 (Antonio Cordeses):
127: 99, 100

D33.34.43 (Directorio oficial):
43: 98, 103
45: 369
48: 98, 99
162: 98
174: 98, 99, 102
175: 99

D46 (Achille Gagliardi):
41: 320
47: 98
48: 97, 99
49–52: 97, 98, 99
53: 98, 99

D47 (Ceccotti):
20: 98, 99
21–23: 99
24: 97, 98, 99
25: 99, 100
83: 369

D48 (Ceccotti):
4: 369

Ejercicios Espirituales (Ej.)

- 1:** 9, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 50, 69, 74, 168, 171, 363, 369, 437
2: 5, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 70, 71, 74, 358, 397, 410
3-4: 34, 35, 36, 37, 38, 43
5: 34, 35, 36, 37, 38, 43, 71, 74, 378
6: 34, 35, 36, 37, 38, 43, 349
7-8: 34, 35, 36, 37, 38, 43
9: 34, 35, 36, 37, 38
10: 34, 35, 36, 37, 38, 43
11-12: 34, 35, 36, 37, 38, 43, 116
13: 27, 34, 35, 36, 37, 38, 43
14: 34, 35, 36, 37, 38, 43, 60, 72, 74, 116, 236, 289
15: I, II, 6, 9, 10, 11, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 34, 35, 36, 38, 43, 48, 49, 55, 56, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 85, 97, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 117, 118, 119, 124, 126, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 195, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 211, 212, 225, 227, 231, 232, 235, 236, 239, 245, 247, 255, 256, 257, 259, 260, 263, 265, 267, 275, 278, 283, 286, 287, 288, 289, 291, 294, 307, 308, 310, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 331, 341, 346, 348, 351, 352, 353, 358, 359, 361, 370, 375, 378, 381, 382, 385, 386, 388, 390, 395, 396, 399, 401, 402, 403, 405, 437, 439, 440
16: 34, 35, 36, 37, 38, 43, 72, 74, 171
17: 34, 35, 36, 37, 38, 43, 73, 74, 319
18: 24, 27, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 53, 212, 287, 425, 426
19: 27, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 212
20: 27, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 212, 378
21: 52, 171, 245
22: 128
23: 52, 65, 350, 363, 378
32: 378
44: 60
46: 171, 336
50: 378
91-94: 72, 170
95: 50, 72, 165, 170, 171
96-97: 65, 72, 170, 171
98: 72, 170
102: 171
127: 60
135: 171, 337
142: 379
147: 65
149-150: 173
151: 171, 174
152-153: 173
154: 171, 173
155: 171, 173, 343
156: 173
157: 171
162-166: 54
167: 54, 350
168: 54
169: 49, 52, 54, 76, 171, 336
170: 49, 50, 54, 200
172: 49, 52, 54, 171
173: 49, 52, 54
174: 49, 52, 54, 320
175: 49, 52, 54, 171
176: 49, 52, 54
177: 49, 52, 54, 378
179: 49, 52, 54, 66, 76, 171, 350, 352, 363
180: 49, 52, 54, 171
181-183; 185-188: 49, 52, 54
189: 49, 52, 54, 321, 356
231: 26
234: 26, 171, 335, 378
271: 171
275: 50
299: 116
313: 26
313-336: 52, 116, 197
324: 52, 116, 171, 197
325-326: 52, 116, 197, 337
329: 26, 52, 116, 197
331-332: 52, 116, 197, 337
334: 52, 116, 197, 337
337: 52, 116
346: 378

353: 200, 386

354: 109

356: 289

357: 74

361: 200, 386

363: 150

365: 200, 384

366-368: 74

369: 74, 378

Cartas de San Ignacio (Epp.)

I, 79-83; 93-99: 247

I, 99-107, 77, 247

I, 105: 77

I, 113: 8

I, 118-123: 80, 247

I, 133: 174

I, 339-342: 248

I, 145-147; 170-171; 243-246; 254-255: 247

I, 296-298: 248

I, 457-460; 462-470: 175

I, 495-510: 236

I, 505: 237

I, 508: 339

I, 705: 164

II, 316-317: 248

III, 107-109: 248

III, 485-486: 81

III, 503: 338

III, 543: 339

IV, 126-127: 339

IV, 284: 176

V, 418: 174

VI, 50: 174

VI, 281: 86

IX, 626-627: 248

XII, 141-142: 13, 53

XII, 143: 53

XII, 239-242: 165

XII, 321: 80

XII, 331-338: 248

XII, 677: 88

Epistolæ mixtæ (Epp Mixtæ)

I, 128-129: 406

I, 257: 118

II, 257: 88, 133

II, 608: 114

III, 665: 118, 126

III, 666: 126

III, 667: 118, 126

III, 668-670: 126

III, 671: 126, 127

III, 672-673: 125, 126, 127

III, 674-675: 126, 127

III, 677: 127

Fontes Narrativi (FN)

I, 36: 89

I, 170: 80

I, 179: 83

I, 180: 84

I, 183: 82, 83, 85

I, 316: 115

I, 658: 91

II, 332: 106

Litteræ Quadrimestres (Litt Quad)

IV, 263: 118

Monumenta Borgia (MBor)

IV, 89: 112

Memorial de Câmara (Mem)

98: 374

204: 364

226: 91

245: 374

313: 48

368: 77

Monumenta Exercitiæ (*MEx*^{1I}, *MEx*^{2I},
MEx II)**1I, 4–33:** 56**1I, 200–212:** 56**1I, 238:** 60**1I, 649–700:** 107**1I, 653–671:** 128**1I, 657–658:** 129**1I, 785–794,** 444**1I, 676–677:** 127**1I, 678–684:** 128**2I, 152–155:** 59, 129**2I, 418–454:** 41**2I, 429:** 43**2I, 492–496:** 41**II:** 320**II, 498:** 320**II, 514:** 320**II, 67–87:** 47**Monumenta Beati Petri Fabri** (*MFab*)**III, 362:** 367**Appendix 9, 859:** 89**Monumenta Natalis** (*MNad*)**I, 243:** 130**IV, 820–873:** 119**IV, 845:** 118**Monumenta Pædagogica** (*MPæd*)**I, Nota 11, 527:** 81**Monumenta Ribadeneira** (*MRib*)**II, 306:** 15**Epistolæ P. Alphonsi Salmeronis** (*MSal*)**I, 18:** 88, 133**Polanci Complementa** (*PoCo*)**II, 726–729:** 84**Scripta de S. Ignacio de Loyola***(MScripta)***I, 103:** 40**I, 263:** 45**I, 306–307:** 48

