



FACULTAD DE TEOLOGÍA

UN SENTIMIENTO ESPIRITUAL
QUE NO ES DE NOSOTROS TRAER [322]

Un estudio de la devoción en Ignacio

Autor: Christopher M. Staab, SJ
Prof. Dr. José García de Castro Valdés, SJ

Madrid
Junio, 2018



FACULTAD DE TEOLOGÍA

UN SENTIMIENTO ESPIRITUAL QUE *NO ES DE NOSOTROS TRAER* [322]

Un estudio de la devoción en Ignacio

Por
Christopher M. Staab, SJ

Visto bueno del director
Prof. José García de Castro Valdés

Fdo.

Madrid, 11 de junio, 2018

AGRADECIMIENTOS

Con la entrega del presente trabajo, se culmina un año de estudio. Ante ello, quiero agradecer a mis compañeros del curso y a los profesores y a las profesoras. El buen ambiente de preguntas, observaciones y testimonio personal me ha motivado sobremanera durante la investigación de este trabajo. De modo que, espero que mi estudio corresponda a lo que he recibido de ellos.

A continuación, deseo expresar mi sincera gratitud al Padre José García de Castro, S.J., director del Master *Ignatiana* y de este estudio. Además de su profundo conocimiento de la espiritualidad ignaciana, su disponibilidad, su buen ánimo, y su buen sentido del humor me animaron en todos los pasos de esta investigación. Al entregar la misma, consciente de sus limitaciones, oigo su voz: "Don't worry, it's okay."

En parte, este estudio me ha ayudado a aprender a escribir en castellano. En esto, quiero manifestar mi agradecimiento a la profesora Macarena Moralejo quien ha participado, con esmero y empeño, en la corrección del mismo.

Finalmente, mi gratitud a Howard Gray, un gran amigo, cuya inspiración me ha acompañando a lo largo de este año de estudio y de investigación del presente trabajo. Con su testimonio de vida, me enseñó que existe una devoción ignaciana, una devoción propia de la Compañía de Jesús que no es intimista, sino que se vive en el mundo y se comparte con las personas, y, más aún, con compañeros jesuitas.

Abreviaturas

AHSI	<i>Archivum Historicum Societatis Iesu</i> , Roma
Au	<i>Autobiografía</i> de san Ignacio de Loyola
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis
Co	<i>Constituciones</i> de la Compañía de Jesús
DCECH	<i>Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico</i> , Madrid 1991
DEI	<i>Diccionario de Espiritualidad Ignaciana</i> , Bilbao – Santander 2007
DHCJ	<i>Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús</i> , Roma – Madrid 2001
DiccAut	<i>Diccionario de Autoridades</i>
DSp	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris 1932-1995.
Ej	<i>Ejercicios espirituales</i> de san Ignacio de Loyola
Epp	Cartas (Epistolae et instructiones sancti Ignatii Loyolae)
Ejercicios	Arzubialde, S., <i>Ejercicios Espirituales de San Ignacio</i>
FN	<i>Fontes Narrativi Societatis Iesu</i> (MHSI 66, 73, 85, 93)
IHSI	<i>Institutum Historicum Societatis Iesu</i>
Imitación	<i>Imitación de Cristo</i> de Tomás de Kempis
MCo	<i>Monumenta Constitutionum</i> (MHSI 63, 64, 65)
MEx	<i>Monumenta Exercitia</i> (MHSI 79, 100, 114, 126)
MFab	<i>Monumenta Fabri</i> (MHSI 48)
MHSI	<i>Monumenta Historica Societatis Iesu</i>
MNad	<i>Monumenta Natalis</i> (MHSI 13, 15, 21, 27, 90)
MScripta	<i>Scripta de Sancto Ignacio de Loyola</i> (MHSI 25, 56)
MRib	<i>Monumenta Ribadeneira</i> (MHSI 58, 60)
MXav	<i>Monumenta Xaveriana</i> (MHSI 67, 68)
Obras	García Jiménez de Cisneros, <i>Obras completas</i> (II)
RyF	Razón y Fe. Madrid
Selección	Kolvenbach, P.H., <i>Selección de Escritos I</i> (1983-1991)
The Way Sup.	The Way Supplement
TLC	Covarrubias, S. De, <i>Tesoro de la Lengua Castellana</i>

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente trabajo pretende investigar la experiencia de la devoción en San Ignacio de Loyola. La inquietud de indagar sobre dicho tema tiene un origen muy concreto. Al leer su *Diario Espiritual*, se nos abrió un aspecto en la vida de Ignacio hasta entonces desconocido, el de la devoción, y no solamente por la numerosa presencia del término, sino por el grado con el que Ignacio lo matizó. Parecía indicar, por lo menos en el primer cuaderno del dicho texto, algo nuclear en su experiencia de Dios. De modo que se nos presentó un tema de investigación que podía acercarnos a Ignacio, permitiéndonos entrar en su experiencia de Dios y descubrir la forma en la que él entendía dicha experiencia. Así que, con esmero y respecto por sus palabras y por la particularidad de los textos estudiados, intentamos reflexionar sobre su experiencia de devoción.

Al mismo tiempo, la devoción no es una experiencia espiritual solamente señalada en el *Diario*. Se encuentra en el libro de los *Ejercicios Espirituales* y en las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Por tanto, este tema nos ha permitido estudiar otros textos suyos con detenimiento, siempre buscando alcanzar un conocimiento más profundo, más completo de lo que Ignacio quería apuntar con devoción.

Así mismo, el tema de la devoción nos ha llamado la atención porque, de alguna forma, es un término cuyo uso, hoy en día, se encuentra poco matizado. Esto es, la devoción tiende a vincularse con las prácticas espirituales que una persona realiza, o, la forma en la que se lleva a cabo una práctica religiosa. En ambos casos, la persona es la protagonista de la experiencia. De manera que una experiencia de devoción ocurre debido a lo que uno hace. La pregunta que nos hemos hecho a lo largo de esta

investigación es: ¿sería posible, con un estudio de la devoción en Ignacio, descubrir otra forma de entenderla, recuperando un sentido más amplio de dicha experiencia espiritual? Creemos que sí, la devoción ignaciana nos permite ampliar su campo semántico y cuestionar la devoción pensada solamente a partir del sujeto.

Con esto, entramos en el título de nuestra investigación. Afirmamos que la devoción en la experiencia de Ignacio constituye una parte de la consolación espiritual. Dicho en otras palabras, la devoción es una de las formas en las que la consolación que viene de Dios o del buen ángel se manifiesta. Por tanto, si la consolación es este lenguaje que viene de Dios que el ser humano siente, conoce y recibe, la devoción puede ser entendida como una forma en la que se manifiesta en el ser humano este lenguaje. Dios habla al ser humano y este lenguaje le resulta descifrado. Al sentir, por tanto, devoción, el ser humano descubre la voluntad de Dios. Como resultado, nos encontramos lejos de la comprensión contemporánea de la devoción: no es lo que la persona hace, sino que es lo que Dios hace.

Para llegar a este acercamiento de la devoción en la experiencia espiritual de Ignacio, hemos optado por no comenzar con una definición de la misma. Con esto, nos referimos al número en la *Autobiografía* que se asemeja a una definición de la devoción cuando Luis Gonçalves da Câmara relata que Ignacio estaba “siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios” [Au 99]. Por más interesante que pueda haber sido un estudio a partir de esta formulación, hemos querido partir de los propios textos, esto es, tomando una cierta distancia de la enunciación de Gonçalves da Câmara. Por ello, al realizar nuestra investigación, hemos procedido en tres momentos. Primero, situamos cada texto en lo que concierne a su estructura compositiva, de tal forma que emerge una hermenéutica adecuada para poder interpretar la devoción en cada escrito. En segundo lugar, nos hemos detenido sobre las acepciones del término. En este paso de nuestro estudio, el método ha sido filológico. De ahí que intentamos descubrir, con esmero y atención, el significado de los contextos y el campo semántico en

él que la palabra se situaba. En un tercer momento, lanzamos una interpretación teológico-espiritual conforme al significado. Con ello, hemos señalado puntos teológicos-espirituales y antropológicos. De acuerdo con nuestro método, han emergido un abanico de significados de la devoción, de tal forma que creemos que es difícil mantener una definición tan acabada de ella como la de la *Autobiografía*.

Habida cuenta del método que ha orientado nuestra investigación, queremos señalar, brevemente, el contenido de los tres capítulos. Comenzamos nuestro estudio con un capítulo que versa sobre dos obras insignes del movimiento de la *devotio* moderna que ejercieron una influencia en Ignacio. Con esto, nos referimos al *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros y a la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Creemos conveniente partir de esos dos textos con los que Ignacio emprendió su crecimiento espiritual. La devoción en Ignacio tiene raíces hondas, y tratamos de señalar lo que Ignacio pudo haber aprehendido acerca de la devoción de acuerdo con dichas obras.

En el segundo capítulo, estudiamos con detenimiento el *Diario Espiritual* y el texto de los *Ejercicios*. El peso del capítulo se inclina hacia el *Diario* porque en él la devoción abunda; no obstante, por más que el texto hable de la devoción, no nos ha sido tan fácil desentrañar su significado. Sondar las intimidades de Ignacio durante el año en que él apuntó sus experiencias orantes *sugiere* aspectos de la devoción más que los *precisa*. Por eso, nos ha resultado sorprendente descubrir, aun cuando las acepciones son escasas, que los *Ejercicios* aclaran el pensamiento de Ignacio sobre la devoción. Más aún, nos inspiramos en el lenguaje de los *Ejercicios* para el título de nuestro trabajo.

En el tercer capítulo, indagamos acerca del lugar de la devoción en las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Este capítulo nos ha resultado gratamente sugestivo. El género del texto es otro, Ignacio es el líder de una nueva orden religiosa, y el texto se compone a partir de la íntima colaboración con su secretario Juan Alfonso de Polanco. Quizás por todo ello han emergido significados variopintos, y nos atrevemos a afirmar

que la devoción ocupa un lugar significativo dentro de la vida apostólica-espiritual del jesuita.

A continuación, queremos destacar las principales fuentes de nuestra bibliografía. Por un lado, como se puede esperar, hemos acudido a los textos de Ignacio, siempre manteniendo contacto con sus versiones editadas de la *Monumenta*. Aunque nuestra utilización de las cartas de Ignacio haya sido escasa, y de hecho presenta una limitación en nuestro estudio, estas han sido de un valor inestimable a la hora de intentar precisar el alcance de la devoción en su experiencia. Por otro lado, hemos leído lo que Ignacio leyó. Nos ha servido mucho adentrarnos en los textos que más orientaron sus primeros pasos en la *devotio* moderna. Así mismo, las voces del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* y del *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* forman elementos insoslayables de nuestra bibliografía. Son como los pilares sobre los cuales hemos tratado de levantar una interpretación conforme al conjunto de la espiritualidad ignaciana. Queremos subrayar, también, la importancia de la obra *La devoción en el espíritu de San Ignacio* de Alfonso de la Mora. Esta monografía, la única que hemos encontrado que versa explícitamente sobre la devoción, nos ha ofrecido una lectura penetrante e interesante de dicha experiencia. Así mismo, el escrito de Mora nos ha animado a creer, a lo largo de nuestra reflexión, que la devoción en Ignacio no es un tema ajeno a la espiritualidad ignaciana.

Finalmente, terminamos esta breve introducción con una palabra sobre lo que este trabajo nos ha aportado. No cabe duda que el esfuerzo de leer detenidamente los textos suyos nos ha enriquecido. Es por esto que apreciamos tanto el *Diario*, aunque nuestra curiosidad de dicho texto no se agota. Al mismo tiempo, este estudio nos ha permitido aprender a hacer un trabajo científico. Esperemos que su organización facilite una buena comprensión de nuestro tema. Si nuestro estudio peca de mucha síntesis es porque hemos procurado asimilar los textos, descubriendo y formulando nuestra palabra sobre ellos. Con todo, creemos que el fruto mayor de este trabajo es la idea de que es posible

hablar de una devoción ignaciana. De hecho, en nuestro lenguaje sobre nuestra experiencia de Dios, podemos decir “devoción”. Quizás, antes de emprender este estudio, teníamos la idea, equivocada, de que la devoción es para otros, es decir, otras congregaciones, o, lo que es peor, que es un término perteneciente a una espiritualidad desfasada. A día de hoy somos mucho más conscientes de este prejuicio y podemos afirmar que la devoción forma parte del lenguaje ignaciano sobre la experiencia de Dios. Al decir “devoción,” entraremos en el campo semántico de la elección, el seguimiento de Jesús, y nos estaremos refiriendo a la experiencia personal de Dios que siempre precisa ser discernida con otro. Hemos estudiado una parte de la consolación espiritual, y por eso creemos que estamos mejor posicionados para descubrir cuál es la voluntad de Dios, de quien viene todo don y gracia.

NOTA INTRODUCTORIA – EL ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE DEVOCIÓN

En esta nota introductoria, proponemos esbozar el campo semántico de la palabra “devoción”. Por ello, creemos conveniente indicar las varias acepciones de la palabra antes de entrar en nuestro estudio para ver en qué medida la utilización ignaciana diverge o más bien comparte matices presentes en el término. Para ello, hemos dividido esta reflexión en dos partes. En la primera, señalaremos los múltiples contextos de la palabra para tener un acercamiento a los usos más conocidos de la misma; en la segunda, proporcionaremos un breve resumen del movimiento de la *devotio* moderna.

En primer lugar, conviene constatar que la palabra “devoción” nos remite a la palabra “voto,” cuya procedencia viene del latín “votum.” Por tanto, el humus originario de la palabra “devoción” es el de una “promesa que se hace a los dioses, ruego ardiente, deseo.”¹ Otro rasgo del término es: “adoración, veneración y culto a que se dedica a Dios, a María Santísima y a los Santos.”² Quizás este es la definición con la que hoy estamos más acostumbrados: la devoción como la manera de atención, recogimiento, quietud con que se realiza un acto religioso.³ Ambas voces, es decir, las de los diccionarios críticos, subrayan dos aspectos de devoción. Por un lado, apunta al estado interior del sujeto en actos religiosos, y, por otro, hacia la realización de una promesa o voto. De modo que, la palabra traza un movimiento del interior al exterior.

Se debe agregar que existe la frase “estar a la devoción de alguno,” que señala “como una provincia o ciudad está voluntariamente sujeta a la obediencia de este o de aquel príncipe.”⁴ Siguiendo en este ámbito socio-político, nos resulta interesante evidenciar otra de las acepciones, aquella que se refiere a los devotos: “llamaron en España antiguamente devotos a los que, muerto su príncipe, se derrocaban sobre sus

¹ DCECH, “voto”.

² DiccAut, “devoción”.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

espadas y morían juntamente con él.”⁵ Aunque dicha tradición no parece vincularse con nuestro estudio, esta nos resulta sugestiva, puesto que Ignacio venía de tal ambiente.

A modo de resumen, constatamos los siguientes matices: promesa, deseo, actitud de recogimiento, sujeción e identificación hasta la muerte con el líder.

Para completar esta nota introductoria, señalamos algunos rasgos de la *devotio* moderna. En relación con el origen del movimiento, que constituye un tema que supera el enfoque de esta nota, constatamos que dicho movimiento nace en el umbral entre el claustro y el mundo.⁶ Tal acepción significa que la *devotio* moderna propone una espiritualidad de interioridad y recogimiento para vivir religiosamente en la vida cotidiana. En concreto, la *devotio* moderna se caracteriza por una metodización de la oración, por el acento en la humanidad de Jesús como “eje central de sus meditaciones,”⁷ por la importancia de la afectividad que, a su vez, conllevaba una tendencia a minusvalorar la especulación teológica y por el ideal de imitar a Jesús.⁸ La devoción, por tanto, recoge estos matices de la interioridad, la meditación metódica, la práctica de virtudes y el seguimiento de Cristo en la vida cotidiana⁹ con una alta dosis de realismo.¹⁰

Finalizamos nuestra exposición sintética de la *devotio* moderna apuntando hacia la cultura literaria que la impregnó.¹¹ Así, por ejemplo, la colección, la copia y la imprenta de libros formaron parte de los ámbitos en donde se practicaban los ideales de la escuela. Baste, como muestra, la existencia del “rapiarum,” esto es, un cuaderno personal, un diario, donde uno copiaba pasajes de textos religiosos, y “casi todos los miembros lo

⁵ TLC, “devoto”.

⁶ VAN DIJK, R., “Devotio Moderna”, en *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality* (Sheldrake, P., ed.), SCM Press, London 2005, 235-237, 236.

⁷ GARCÍA-VILLOSLADA, R., “Rasgos característicos de la *Devotio moderna*”, *Manresa* 28 (1956) 315-350, 317.

⁸ CONSTABLE, G., *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 238.

⁹ PRINCIPE, W., “Western Medieval Spirituality”, en *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Downey, M., ed.), Liturgical Press, Collegeville 1993, 1027-1039, 1036.

¹⁰ Esta última idea de realismo en la *devotio* moderna viene de apuntes proporcionados por José García de Castro cuyo título es “La devotio moderna”.

¹¹ VAN DIJK, R., “Devotio Moderna”, 235.

tenían.”¹² Con esto, completamos nuestro marco de la devoción, descubriendo que la devoción, también, contaba con un momento en que lo vivido en lo interior se exteriorizaba por escrito.

¹² *Ibid.*

CAPÍTULO I

Con la cabeza llena de imágenes de Cisneros y Kempis – la estancia en Montserrat y Manresa como formación en devoción

Introducción

Según la *Autobiografía*,¹³ Ignacio pasó una estancia muy breve en Montserrat.¹⁴ El escrito nos proporciona la siguiente información: el peregrino, con su entendimiento lleno de imágenes de la novela caballeresca *Amadis de Gaula*, decidió velar sus armas delante del altar de Nuestra Señora de Montserrat [Au 17]. Después de hacer esta oración, Ignacio emprendió otro ejercicio espiritual: se dedicó a preparar su confesión. El relato observa: “se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días” [Au 17]. Así mismo, el texto agrega este detalle acerca de su confesión: “éste fue el primer hombre a quien descubrió su determinación [para ir a Jerusalén], porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto” [Au 17].¹⁵

Debido a esta experiencia, Montserrat representa un lugar significativo en el itinerario espiritual de Ignacio. La vela de armas ante una imagen de María, el tiempo de preparar su confesión y la apertura que él sentía con su confesor, tanto con respecto a sus

¹³ Cf. “Acta Patris Ignatii”, en *FN I*, 353-507; utilizaremos la versión de la *Autobiografía* en *Obras* (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.) BAC, Madrid 2013, 23-105.

¹⁴ Otras fuentes sobre la vida de Ignacio, en concreto las de Laínez y Polanco, no definen el tiempo de la estancia en Montserrat. Es más, no es fácil detectar en los dos en qué momento Montserrat termina y cuándo la permanencia en Manresa comienza. Por ejemplo, Laínez sugiere que fue una noche en que Ignacio “estuvo haciendo oración y velando las armas.” Cf. “Epistola Patris Laynez de P. Ignatio”, en *FN I*, 54-145, 76-78. Polanco repite la misma información, sólo agregando que Ignacio veló las armas “para dedicarse al servicio de nuestro Señor.” Cf. “Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu auctore P. Ioanne de Polanco”, en *FN I*, 146-256, 159. En definitiva, el tiempo de la estancia, en ambos documentos, no queda claro.

¹⁵ Según las fuentes, el confesor era Juan Chanon. Cf. “De Fr. Joanne Xanones”, en *MScripta II*, 439-448, 445.

pecados, como respecto de su peregrinación a Jerusalén, sugieren que Ignacio estaba avanzando en su vida espiritual. Sin embargo, la *Autobiografía* limita su estancia en Montserrat a tres días, como si solamente fuese un tiempo dedicado a la devoción Mariana y a la confesión.¹⁶ Pese a esa estricta delimitación de tiempo, es posible imaginar que su estadía en Montserrat va mucho más allá de este marco restringido. Es más, se puede pensar que Ignacio mantuvo contacto con el monasterio benedictino y que la espiritualidad vigente en aquel momento en Montserrat formó parte de los once siguientes meses en Manresa.¹⁷ Esta espiritualidad, además de ser benedictina, incluyó las prácticas y la doctrina del movimiento de la *devotio* moderna. Al tratar con los monjes, cabe suponer que Ignacio aprendió los ideales de dicha corriente.

Por tanto, creemos que el contacto con el monasterio benedictino en Montserrat no fue tan pasajero, y pudo haber permitido que Ignacio tuviera en sus manos libros para seguir alimentando su vida espiritual. De manera que, así como sus primeros pasos en la vida espiritual en Loyola fueron alimentados por la lectura de la *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos, titulado *Legenda aurea* [Au 5], queremos explorar la idea de que esta misma práctica de lectura espiritual continuaba en Montserrat y Manresa. A este respecto, queremos investigar la influencia de dos textos en Ignacio: el *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros, y la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis.¹⁸ El estudio de los dos formarán los grandes apartados del presente capítulo.

¹⁶ Para García-Villoslada, Montserrat fue una estadía muy puntual: “Montserrat fue una etapa necesaria que Dios le preparó en el camino hacia la santidad; una especie de ducha purificadora o bautismo santificador, antes de sumergirse en el mar infinito de las comunicaciones divinas que le esperaban en Manresa.” Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 202.

¹⁷ En su nueva biografía de Ignacio, Enrique García Hernán asevera: “Hay que decir que, sin duda, fue con cierta frecuencia a Montserrat, donde es muy posible que pasara más tiempo que esos meros tres días de vigilia durante el mes de marzo. De lo contrario...[no] se entendería cómo, cuando llegó a Manresa, su fama le precedía, pues dijeron de él grandes cosas por lo de Montserrat que tuvo que ser algo más que tres meros días de examen de consciencia.” Cf. GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, 119; véase, también, sobre este mismo punto MELLONI, J., “Las influencias cisnerianas de los Ejercicios”, en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio* (Plazaola, J., ed.), Mensajero, Bilbao 1998, 353-377, 358-359.

¹⁸ De Guibert sostiene que a través de esas dos obras Ignacio entró en contacto con la *devotio* moderna. Véase DE GUIBERT, J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1955, xxii-xxiii.

1. INFLUENCIA DEL *EJERCITATORIO* DE GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS

1.1 Estancia en Montserrat, contacto con las reformas promovidas por Cisneros

En el tiempo que Ignacio pasó por el monasterio, velando sus armas y haciendo su confesión, este espacio religioso estaba experimentando un momento de renovación espiritual merced a la reforma del Abad García Jiménez de Cisneros.¹⁹ Aunque Cisneros había fallecido en 1510, doce años antes de la llegada de Ignacio, la impronta de la renovación espiritual que él trajo a la comunidad estaba presente. Como abad, desde 1493 hasta su fallecimiento, se había dedicado a “organizar la vida del monasterio, de los ermitaños y de los donantes, elaborando constituciones para cada grupo.”²⁰ Además de escribir textos normativos, su gran legado fue la composición y publicación de dos obras magnas: *El Ejercitatorio de la vida espiritual* y *El Directorio de las horas canónicas*.²¹ Ambas obras, publicadas en 1500²² “gracias a la imprenta que [el abad] había hecho instalar el año anterior” fueron determinantes en la vida espiritual del monasterio.²³

¹⁹ Véase ALAMO, M., “Cisneros”, en *DSp* II, 910-921; COLOMBÁS, G., *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos García Jiménez de Cisneros*, Abadía de Montserrat, 1955; VIVANCOS GÓMEZ, M., “Jiménez de Cisneros”, en *Diccionario Biográfico Español XXVII*, Real Academia de la Historia (ed.), Madrid, 809-812; MORAL, T., “Jiménez de Cisneros”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España II* (Vaquero, Q.A., Martínez, T.M., Gatell, J.V., eds.), Madrid 1972, 1239-1240.

²⁰ MELLONI, J., “Montserrat”, *DEI* II, 1284-1287, 1285; García-Villoslada reporta que, en aquel tiempo, la comunidad benedictina contaba con más de 50 monjes y 40 donados o hermanos legos “que atendían a los oficios domésticos.” La nota típica de monasterio era el canto. Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, 198.

²¹ JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., *Obras completas* II, (Dom C. Baraut, ed.), Abadía de Montserrat 1965; según Vivancos Gómez, el *Ejercitatorio* “se convirtió en el libro básico para formar a los jóvenes monjes en la oración mental,” cf. VIVANCOS GÓMEZ, “Jiménez de Cisneros”, en *Diccionario Biográfico Español XXVII*, 811;

²² Codina nos trae la información que, en 1500, 1006 ejemplares del *Ejercitatorio* fueron impresos; él deduce de este número y del número de peregrinos que habrían pasado por el monasterio que es poco probable que Ignacio hubiera recibido una copia de la obra. Cf. CODINA, A., *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Balmes, Barcelona 1926, 172.

²³ MELLONI, J., “Montserrat”, *DEI* II, 1285; es de notar, también, la importancia de la copia de manuscritos y de la imprenta de libros de devoción que formaba parte de la *devotio moderna*; sobre este punto, véase LETURIA, P., “La *devotio moderna* en el Montserrat de San Ignacio”, *RyF* 111 (1936) 371-385, 374; también VAN DIJK, R., “Devotio Moderna”, *op. cit.*, 236; para ver un estudio que problematiza la relación entre la devotio moderna y la imprenta, véase GOUDRIAAN, K., “The Devotio Moderna and the printing press”, *Church History and Religious Culture* 93 (2013) 579-606.

Es plausible que esas dos obras formasen parte de la experiencia espiritual de Ignacio.²⁴ El especialista Javier Melloni ha demostrado el contacto del peregrino con esta escuela espiritual: “Un dato indiscutible es que la confesión general que se le propuso hacer a Ignacio es el primer ejercicio que se indica tanto en el *Ejercitatorio* como en el *Compendio*.”²⁵ Con eso cabe suponer que Ignacio tenía familiaridad con esas obras²⁶ y que él se adentró en el movimiento de la *devotio* moderna, de la cual ambos escritos estaban impregnados. Una forma de estudiar más a fondo esa relación ha sido la de ver cómo los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio tienen raíces en las obras de Cisneros.²⁷ Sin embargo, nosotros queremos examinar cómo el texto del abad del monasterio benedictino le habría formado a Ignacio en la devoción. Es decir, proponemos estudiar el *Ejercitatorio* para ver cómo este libro pudo haber configurado el concepto de devoción en Ignacio.

En las siguientes secciones, nos acercaremos al *Ejercitatorio* de Cisneros para ver los múltiples significados de la devoción. Pero antes, deseamos señalar sintéticamente la estructura del escrito.

²⁴ RUIZ JURADO, M., “¿Influyó en S. Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?”, *Manresa* 51 (1979) 65-75. Notemos que Ruiz Jurado argumenta que es más probable que Ignacio tuviera en sus manos el *Compendio del Ejercitatorio* de Cisneros y no el *Ejercitatorio*. No obstante, concede que “el *Ejercitatorio*, cuya espiritualidad y método, reinaba el aquel monasterio.” Es decir, el *Ejercitatorio* orientaba toda la doctrina y práctica, y todo esto hubiera alcanzado al peregrino de Loyola. Sobre este mismo punto, Melloni sostiene: “Pero más allá del interés y de la dificultad de determinar si la influencia de García de Cisneros le llegó a Ignacio a través del *Compendio*, o bien directamente a través del *Ejercitatorio* y del *Directorio de las Horas Canónicas*, lo que nos parece imprescindible es reconocer la importancia de la obra de García de Cisneros sobre la génesis de los *Ejercicios*.” Cf. Melloni, J., “Las Influencias Cisnerianas de los Ejercicios”, 367.

²⁵ MELLONI, J., “Montserrat”, *DEI* II, 1285-1286; para ver una edición moderna y crítica del *Compendio*, véase MELLONI, J. (ed.), *Compendio breve de ejercicios espirituales*, BAC, Madrid 2006.

²⁶ Así creyó Ribadeneira: “es cosa muy probable, que nuestro B. Padre Ignacio haya tenido noticia en Montserrat del libro o ejercitatorio del padre Fray García de Cisneros, y que a los principios se haya aprovechado de él, para su oración y meditación, y que el padre Fray Juan Chanones le haya instruido, y enseñando algunas cosas de él.” Cf. *MRib* II, 503-505: Ribadeneira a P. Francisco Girón (Madrid, 18 de abril 1607).

²⁷ CODINA, A., *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, 167-177, y sobre todo el 3^a apéndice que compara los dos textos 261-283; GUILLÉN, D.G., “Ejercicios corporales y ejercicios espirituales”, en *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI* (Aldea, Q., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 227-238.

1.2 El *Ejercitatorio*: visión del conjunto

El libro de Cisneros se divide en cuatro secciones, y en las tres primeras se esbozan ejercicios espirituales conforme a las tres vías espirituales – la purgativa, la iluminativa y la unitiva – cuyo fin es el de “ayuntar el ánimo con Dios.”²⁸ De notable interés para nuestro estudio son los primeros capítulos que versan sobre temas preparatorios: la importancia de apartarse de los malos y juntarse a los de buena compañía [cap. 1], los frutos de los ejercicios [cap. 3], las condiciones en las que se han de realizarlos [cap. 4], y la importancia de ordenar y llevar a cabo moderadamente las meditaciones [cap. 5].

Al detallar cada una de las vías, el autor proporciona el contenido de las meditaciones destinadas a cada día de la semana. Pero no solamente suministra el material para cada día, sino que especifica los detalles más pormenorizados sobre cómo, cuándo y dónde practicar la oración.²⁹ Durante la etapa de la vía purgativa, por ejemplo, el ejercitante dedicará toda una semana a meditar sobre sus pecados, de lunes a domingo, “después de los maitines, a la hora establecida [en el] lugar acostumbrado.”³⁰ Así mismo, al entrar en la etapa iluminativa, Cisneros prescribe una semana de reflexiones que el ejercitante realizará a la hora después de las completas, porque “en esta hora conviene al religioso examinar la conciencia y dar gracias de los beneficios.”³¹ Al llegar a la última vía, la unitiva, las meditaciones serán hechas después de maitines.³² El texto, entonces, vela cuidadosamente por las meditaciones, los tiempos, los lugares, e inclusive detalla la postura corporal que el ejercitante debe asumir.³³

²⁸ JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., *Obras*, 90.

²⁹ “La metodización de la vida espiritual ha llegado a ser, para muchos, la nota más característica de la *Devotio moderna*.” Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., “Rasgos característicos de la *Devotio moderna*”, 320.

³⁰ JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., *Obras*, 146. Cabe indicar que Cisneros no delimita el tiempo de esos ejercicios de la vía purgativa, sino que sugiere que el paso a la próxima vía se hace cuando el fruto se ha alcanzado. En el caso de la vía purgativa, el fruto es “la firmeza contra toda negligencia, la severidad contra la concupiscencia, y la benignidad contra la desazón.” Cf. *Ibid.*, 186.

³¹ *Ibid.*, 192.

³² *Ibid.*, 238.

³³ *Ibid.*, 176. En las primeras instrucciones acerca de la meditación del lunes de la vía purgativa, el autor compagina la postura con la experiencia espiritual buscada. Esto es, el ejercitante comienza “al lugar acostumbrado, puesto de

1.3 Primera aproximación a la devoción: el orden y la moderación

La visión del conjunto del libro muestra la importancia del orden, esto es, Cisneros fija los tiempos, los lugares y organiza el contenido de las meditaciones. A partir de esta organización, se puede afirmar que el texto transmite el valor capital del *orden* en la vida espiritual. De modo que el libro pone en evidencia que un método y un orden forman parte de proceso de ayuntar la ánima con Dios. Para profundizar en esto, estudiaremos cómo el autor se dirige al lector y cómo él habla de la oración y sus frutos.

El libro se dirige al ejercitante, denominado a menudo el “varón devoto,” a quien se le introduce en las tres vías que, a su vez, tienen sus respectivas formas de orar y virtudes teologales.³⁴ De ahí que el hombre devoto es el que sigue una vía, ejercita una forma de orar, y cultiva una virtud. Aprende a rezar cada día un material, en un lugar establecido y a una hora fija. Así que el varón devoto se adentra en los ejercicios, nítidamente ordenados por el autor, que le inculcan el valor del orden.³⁵ En este contexto, es interesante notar la razón por la cual el ejercitante se apartará de la oración. Según Cisneros, la oración se deja de practicar no solamente por descuido, negligencia o torpeza, sino por desordenada ocupación.³⁶ Así mismo, nos resulta insigne la forma en la que Cisneros resume los ejercicios de las tres vías: “Hasta aquí havemos puesto en práctica las dichas tres vías, y cómo por ellas meditando y orando podrás *ordenadamente*

rodillas, signándote en la frente, en la boca y en el pecho.” Al meditar sobre sus pecados, el texto instruye: “humillando tu ánima, baja la cara sobre las rodillas, colocándola en los brazos, teniéndote por indigno de mirar el cielo.” Pero, la meditación no termina con los pecados, sino con la misericordia de Dios. Con ello, las instrucciones corporales siguen: “con gran confianza alza la cara que tenías ante las rodillas, y estando derecho descansando un poco, recoge tu ánima, y con dulcedumbre de la mente, álzate dentro de ti mismo.” Finalmente, la meditación termina con una acción de gracias: “y así, levántate en pie con mucha reverencia, diciendo el Salmo *Lauda anima mea.*” Así pues, el itinerario espiritual de la meditación conlleva un recorrido corporal. Cf. *Ibid.*, 146-158.

³⁴ *Ibid.*, 90.

³⁵ “Tanto es así que, con toda probabilidad, el *Ejercitatorio* no hubiera sido escrito si García de Cisneros no se hubiera sentido en el deber de iniciar a sus monjes en la vida espiritual, de enseñarles la práctica de la oración metódica.” Cf. COLOMBÁS, *Un reformador benedictino*, 232.

³⁶ JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., *Obras*, 228.

venir al fin deseado.”³⁷ El varón devoto, entonces, llega al objetivo deseado, la unión con Dios, y logra este fin, en parte, por haber puesto orden en sus prácticas espirituales. Para Cisneros, el varón devoto parece ser el varón ordenado en sus prácticas espirituales.

La forma en la que Cisneros entiende la oración, también, tiene mucho a ver con el orden. Cada meditación tiene sus partes explícitamente detalladas. Existe, en la mente del autor, la perfecta oración que cuenta con tres partes. Según el abad, una oración perfecta constará del reconocimiento de las culpas, de la imploración de la misericordia y de una acción de gracias.³⁸

Así mismo, es de esperar que la oración ordenada produce muchos frutos, y uno de ellos es el orden. En el tercer capítulo, Cisneros versa sobre “los frutos que se siguen al devoto religioso de los ciertos y ordenados ejercicios.”³⁹ Algunos frutos serán los de “evitar las malas y vagas cogitaciones,” conseguir un ánimo más estable y tener la conciencia de cuánto se aprovecha o no en los ejercicios.⁴⁰ El quinto fruto nos es muy significativo: “mucho más aprovecha y merece el que obra *ordenadamente* con recta y modesta intención que no aquel que obra muchas y dificultosas cosas, vago, sin cierto tino y orden.”⁴¹ Aunque el fruto no se especifica claramente, la idea parece ser que habrá mucho provecho con los ejercicios llevados a cabo “ordenadamente.” Podemos suponer que los ejercicios, ordenadamente realizados, harán que el ejercitante obre con orden en su vida. Sintetizando, el varón devoto reza ordenadamente, con oraciones de orden claro, y experimentará el fruto del orden en su vida.

³⁷ *Ibid.*, 272; cursiva nuestra.

³⁸ *Ibid.*, 216.

³⁹ *Ibid.*, 100-104.

⁴⁰ *Ibid.*, 100-102.

⁴¹ *Ibid.*, 104, cursiva nuestra.

a. *La moderación en los ejercicios.*

Además del orden, el libro recalca otro elemento fundamental en la práctica espiritual del varón devoto: la moderación. Así, al enumerar algunas consideraciones previas de los ejercicios, el autor subraya: “La quinta condición es que sea moderado, conviene a saber, que tenga discreción en tomar los ejercicios y en obrarlos.”⁴² Este tema es el núcleo del capítulo 5 cuyo título es “Que tales han de ser los ejercicios, y de la moderación que el religioso debe tener en ellos.”⁴³ La moderación, por tanto, forma parte del programa de Cisneros. En una frase feliz, él dice: “no todas las cosas convienen a todos, ni todos pueden hacer una cosa igualmente.”⁴⁴ Lo que motiva esta cuestión es su cuidado de la salud y del ánimo de la persona, porque el autor sabe que los ejercicios requieren un gran esfuerzo: “ocupándote tanto en ellos, que te traigan tedio o te causen enfermedad que en otra manera no serían durables.”⁴⁵ El abad encierra este breve apartado de introducción a los ejercicios con el siguiente resumen: “ejercitándose por ellas, y por la oración y contemplación, pueda ordenadamente venir al fin deseado que es ayuntar el ánimo con Dios.”⁴⁶

Este breve repaso del ejercitante, de la oración y de los frutos de los ejercicios explicita la importancia del orden y de la moderación en la visión de la vida espiritual de Cisneros. En definitiva, la estructura del libro y las consideraciones previas ofrecidas por Cisneros convergen para sugerir la importancia de tener método, disciplina y prácticas estables en la vida espiritual.⁴⁷ La devoción, en esta primera aproximación, mantiene una relación estrecha con el orden y la moderación.

⁴² *Ibid.*, 106.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 108.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 124.

⁴⁷ “En realidad, la obra ascética de García Jiménez de Cisneros nada tiene de abstracto; su autor la compuso para la propia utilidad espiritual y para la de sus monjes.” Cf. COLOMBÁS, *Un reformador benedictino*, xvi.

1.3.1 Segunda aproximación a la devoción: el lugar del afecto.⁴⁸

Dentro de un planteamiento que recalca el valor de la estructura, el método y el orden, Cisneros no deja de lado el corazón y los afectos del ejercitante. Es más, el abad muestra un interés en despertarlos y encenderlos. Esto se ve claramente en las partes finales de cada meditación. Al acabar una meditación, Cisneros aconseja un momento de oración vocal, y para ayudar al ejercitante, pone textos que pueden ser utilizados. Al detenernos sobre cómo el autor presenta este momento del ejercicio, se nos revela esta faceta afectiva de la devoción.

La forma en la que el autor introduce esas oraciones finales evidencia cómo él desea que el ejercitante experimente la oración. Al elaborar la oración vocal para las meditaciones de la vía purgativa, él aconseja: “Y con avivada afeción diga.”⁴⁹ Asimismo, al presentar la oración para las meditaciones de la vía iluminativa, Cisneros ofrece este consejo: “con mucha cautela y guarda de tu ánima, irte, has a dormir, no apartando de tu corazón palabras de jubilación.”⁵⁰ Agrega, también, una sugerencia: “este ejercicio de la vía iluminativa no está en que te apresures a cumplirlo todo, mas en que te detengas amorosamente en cada artículo.”⁵¹ Con respecto a la vía unitiva, que es la vía afectiva por excelencia puesto que se trata de la unión entre Dios y el ejercitante, sus consejos son múltiples. Después de indicar qué es la vía unitiva, sugiere una oración con estas palabras de prefacio: “debes despertar tu afecto en esta manera diciendo.”⁵² Y al introducir las palabras de la oración final, escribe: “levantando la mente en Dios con

⁴⁸ Según García-Villoslada, otra nota característica de la *Devotio moderna* es su carácter afectivo. El historiador jesuita llega a afirmar, en un contexto de análisis de textos de Groote, que la devoción es “esencialmente fervor, oración inflamada, deseo de Dios.” Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., “Rasgos característicos de la *Devotio moderna*”, 334.

⁴⁹ *Ibid.*, 150.

⁵⁰ *Ibid.*, 204.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, 236.

suspiros y deseos encendidos, hablando al Señor en tu corazón, diciendo amorosamente.”⁵³

El afecto y el sentir, por tanto, juegan un papel importante en la práctica espiritual esbozada en el libro. La función de la oración final parece ser la de encender los afectos; es el momento en que el ejercitante se mueve afectuosa y amorosamente a Dios. El lugar para la afectividad del ejercitante está bien situado en la práctica espiritual, y nos resulta importante apuntar que todo el orden y método seguido desembocan en una experiencia más espontánea y afectiva del ejercitante. El varón devoto, por ello, sigue un orden para despertar sus afectos y tener una experiencia de Dios muy cálida desde su corazón. Por todo esto, afirmamos que la devoción comprende una experiencia afectiva y espontánea con Dios.

1.3.2 Tercera aproximación: experiencia de Dios en el corazón⁵⁴

En los apartados anteriores, hemos visto que el texto se dirige al varón devoto, y conduce a este por las tres vías espirituales para que pueda llegar al fin tan deseado, a saber, la unión con Dios. El conjunto del libro y el fin tan claramente señalado ya nos proporcionan lo que puede ser uno de los significados de la devoción: un ordenado proceso espiritual de creciente intimidad con Dios. No obstante, en este último apartado de nuestro estudio del *Ejercitatorio*, queremos detenernos sobre los usos de la palabra “devoción” o “devoto” en el texto para escudriñar otros rasgos de la misma dentro de este movimiento hacia Dios.

Además de este significado global, las acepciones de la palabra en el texto nos descubren la predilección de Cisneros por una frase. Cisneros a menudo emplea la

⁵³ *Ibid.*, 240.

⁵⁴ “Por ventura no hay un rasgo que tan perfectamente caracterice a los seguidores de la Devoción moderna como la interioridad.” Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., “Rasgos característicos de la *Devotio moderna*”, 338.

oración “despertar la devoción.” Por ejemplo, al establecer las meditaciones de la vía purgativa, dice que el ejercitante debe “traer a la memoria y pensar cuanto Dios es ofendido por cada pecado...porque de la tal memoria seas compungido y despertado a la devoción.”⁵⁵ Así mismo, en la meditación del martes de la misma vía, sugiere que la oración es necesaria “para despertar la compunción y devoción.”⁵⁶ Esos usos evocan la idea de que la devoción forma parte del sujeto, pero necesita ser estimulada o acordada.

Al hablar de este despertar del ejercitante, Cisneros llega a precisar que es el corazón que estará encendido. Pongamos por el caso las consideraciones previas de los ejercicios. Según el autor, no son para la inteligencia o la mente del ejercitante, sino que son para situarlas en el corazón.⁵⁷ Así mismo, dice que los ejercicios convienen “al que quiere aprovechar, que con estudios continuados de oración y devoción haya de ejercitar su corazón.”⁵⁸ Indica, también, que el ejercitante, “orando en esta manera o en otra, según más te inclinare la contrición y devoción de tu corazón, suspira y gime con todas tus fuerzas.”⁵⁹ Es el corazón que, de alguna forma, se despierta en la experiencia de la devoción.

En esto, Cisneros precisa de dónde proviene este movimiento que enciende el corazón. Vislumbramos esto cuando el autor escribe que el ejercitante debe dar gracias a Dios por “la contrición y la devoción y de los otros dones allí recibidos.”⁶⁰ De la misma forma, aconseja que la persona no tenga prisa por cumplir los ejercicios, sino que se quede disfrutando de cómo el Señor la visita “con su gracia de devoción y compunción.”⁶¹ Estas últimas acepciones ensanchan nuestra aproximación a la devoción: es una gracia que Dios da al ejercitante.

⁵⁵ *Ibid.*, 146.

⁵⁶ *Ibid.*, 164.

⁵⁷ *Ibid.*, 112.

⁵⁸ *Ibid.*, 128.

⁵⁹ *Ibid.*, 152.

⁶⁰ *Ibid.*, 158.

⁶¹ *Ibid.*, 204.

1.3.3 La devoción: accesible a todos

Nuestro repaso por los usos de la palabra sería incompleto si no indagásemos en otra acepción. Acerca de la vía unitiva, Cisneros argumenta que esta no es la del entendimiento ni de la inteligencia del ejercitante. Para el abad, en la vía unitiva, lo que más vale es la propia experiencia. Anuncia esta tesis de esta forma: "...el varón devoto, primeramente, gusta por afición a Dios por verdadero amor, y después entiende aquello que por experiencia ha gustado el corazón."⁶² Su argumento es claro: es la experiencia de Dios en el corazón la que tiene primacía, y el entendimiento ocupa un lugar secundario. En el contexto de este argumento, entonces, es notable percibir los usos de "devoción." Cisneros postula que hay muchos devotos y contemplativos "que más aman que saben," y que "hay más devotos que los grandes escolásticos."⁶³ Existe una clara preferencia por lo experiencial y lo vivido de Dios que por lo estudiado y sabido. La siguiente frase resume bien la postura de nuestro autor: "el varón devoto así altamente levantado, antes *siente* el amor divinal que *sepa* qué es lo que siente."⁶⁴ El uso de "devoción" recalca su nítida asociación con la experiencia de Dios. Todos podemos llegar a ser personas devotas, esto es, sentir la presencia de Dios.⁶⁵

⁶² *Ibid.*, 260.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 262; cursivas nuestras.

⁶⁵ En esta cuestión de los letrados y los devotos, se nos revela una gran polémica que cae fuera del alcance de nuestra investigación: el idioma. Lo mencionamos porque habría sido decisivo para Ignacio en Montserrat tener el texto en castellano. Cisneros escribió en castellano, perfectamente consciente de que algunos le iban a criticar por escribir en vulgar. Para un análisis más amplio de este tema, véase, COLOMBÁS, *Un reformador benedictino*, 235-237.

1.4 Breve resumen de devoción en Cisneros

Nuestro estudio del *Ejercitatorio de la vida espiritual*, cuyo enfoque se ha limitado sobre la configuración de la devoción, nos ha hecho ver un abanico de significados. Hemos constatado que el ejercitante se introduce en un programa de ejercicios espirituales muy ordenados, y el orden es uno de los fines alcanzados por la persona que sigue el método esbozado. En este sentido, la devoción nos remite al ejercicio espiritual llevado a cabo ordenadamente. Sin embargo, la devoción no se alcanza simplemente haciendo ejercicios con método y disciplina. Hemos visto que Cisneros salvaguarda el lugar de la afectividad y el corazón. Por tanto, por más que el autor subraye el orden y el método, el movimiento del corazón constituye una parte considerable en la experiencia espiritual. La devoción “se despierta” en el ejercitante; lo que despierta el corazón es, en la frase del autor, la gracia de la devoción, esto es, el propio don de Dios mismo. Finalmente, al estudiar varias acepciones de la palabra, hemos llegado a considerar cómo la devoción es un término que Cisneros emplea para contrastar la experiencia espiritual con la intelectual. El autor opta por la experiencia espiritual directa con Dios que es accesible a todos, letrados o no. La devoción, por tanto, se refiere a una experiencia íntima de la presencia de Dios que mueve el interior del sujeto, específicamente, su corazón.

Este conjunto de significados de devoción pudo haber formado parte de la experiencia de Ignacio durante sus once meses en Manresa.⁶⁶ En contacto con la obra de Cisneros, que puede ser considerada una de las más importantes fuentes de la *devotio moderna* en España,⁶⁷ es probable imaginar que el peregrino hubiese practicado el orden

⁶⁶ Al reconocer la hondura espiritual y teológica del *Ejercitatorio*, y el contacto de Ignacio con dicha obra, Leturia declara: “A la luz de la historia surge aquí un contacto providencial de la mayor transcendencia.” Cf. LETURIA, P., “La *devotio moderna* en Montserrat”, 385.

⁶⁷ Conviene recordar las palabras de Leturia sobre el *Ejercitatorio*: “Hemos de recordar su arquitectura y sentido, no sólo por la importancia que tiene para San Ignacio, sino por ser tal vez el primer libro ascético escrito en castellano que alcanzó en Europa celebridad y notable difusión.” Cf. LETURIA, P., “La *devotio moderna* en Montserrat”, 382.

que Cisneros tanto alabó,⁶⁸ buscando, con ello, despertar su corazón con sus oraciones vocales, y descubriendo que la gracia de Dios pasa primero por el corazón y después al intelecto. Él se estaba formando como un varón devoto.⁶⁹

1.5 LA INFLUENCIA DE LA *IMITACIÓN DE CRISTO* DE TOMÁS DE KEMPIS

1.5.1 *Contacto e importancia*

Para profundizar aún más en el concepto de devoción aprehendido por Ignacio, pretendemos ahora estudiar la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis.⁷⁰ A este respecto, sabemos que él descubrió el libro en el mismo período en el que tenía contacto con el *Ejercitatorio* de Cisneros. Pero, a diferencia del texto de Cisneros, el libro de Kempis, al que Ignacio se refería con el nombre de *Gersoncito* porque en aquel tiempo se le atribuía a Juan Gersón, lo acompañó por toda su vida.⁷¹ Se relata que él lo llamaba la perdiz de los libros espirituales.⁷² En este primer apartado, señalaremos el contacto y la importancia del escrito para Ignacio.⁷³

⁶⁸ Traemos lo que Ruiz Jurado propone sobre la influencia de este texto en Ignacio: “Con todo, hay que reconocer que el contacto con un libro como el *Ejercitatorio* pudo despertar en Ignacio de Loyola el sentido de la oración metódica y una cierta intuición de etapas fundamentales a recorrer en la disposición del alma.” RUIZ JURADO, M., “¿Influyó en S. Ignacio el *Ejercitatorio* de Cisneros?”, 70.

⁶⁹ Comentando sobre el *Ejercitatorio* y lo aprendido en Montserrat, Ribadeneira ofrece: “Debemos los de la Compañía hacer gracias a Nuestro Señor, que nuestro bienaventurado Padre, echado de las ondas y tormentas del siglo, llegase a tan buen puerto, y topase con tan buen confesor y se aprovechase de tan buen libro.” Cf. *MRib* II, 503-505: Ribadeneira a P. Francisco Girón (Madrid, 18 de abril 1607).

⁷⁰ MULHERN, P., “Thomas à Kempis”, en *New Catholic Encyclopedia* XIV (Marthaler, B., ed.), Thomson – Gale, Washington 2003, 12-13; VAN DIJK, R., “Thomas Hemerken a Kempis”, en *DSp* XV, 818-826; en nuestro estudio, utilizaremos la versión KEMPIS, T. de., *Imitación de Cristo* (Magaña Méndez, A., ed.), Herder, España 2017.

⁷¹ Cf. “Memoriale seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara”, en *FNI*, 508-752, 584.

⁷² Cf. “Responsio P. Manarei ad quaedam”, en *MScripta* I, 506-524, 516; citada, también, en GARCÍA MATEO, R., “Imitación de Cristo”, *DEI* II, 994-1001, 998.

⁷³ De Guibert es, como acostumbra, elocuente sobre la influencia de la *Imitación* en Ignacio: “Pero sin quitar nada a la profunda originalidad que Ignacio debe a las abundantes luces recibidas inmediatamente de Dios, no sue puede poner en duda una influencia considerable de la *Imitación* en él, la más importante de las influencias humanas que han contribuido a la formación de su espiritualidad.” Véase, DE GUIBERT, J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, 106.

Resulta difícil minusvalorar el alcance del texto de Kempis,⁷⁴ no solamente en la vida de Ignacio, sino en la vida de la primera generación de jesuitas. En su *Memorial*⁷⁵ que relata su experiencia en Roma con Ignacio, el jesuita portugués Luis Gonçalves da Câmara,⁷⁶ evidencia la gran estima que Ignacio tenía por la *Imitación*. Conviene citar el párrafo completo por la información que el jesuita portugués nos proporciona:

Y dijo también que en Manresa había leído primero el Gersoncito, y que ya nunca había querido leer otro libro de devoción; y lo recomendaba a todos los que trataba, y leía cada día un capítulo por orden; y después de comer y a otras horas lo abría sin orden alguno, y siempre tropezaba con lo que entonces tenía en el corazón y con aquello de que tenía necesidad.⁷⁷

Esta observación de Gonçalves da Câmara nos hace considerar la rotunda importancia del libro de Kempis para Ignacio. Él lo había descubierto en Manresa y seguía acudiendo al texto para su lectura espiritual. Era su libro de devoción, como el jesuita portugués nos informa. En el siguiente número de su texto, agrega que Ignacio era “tan amigo de este libro” de modo que Gonçalves da Câmara postula: “me parecía ver y hallar escrito en su conversación todo lo que en él había leído.”⁷⁸ De modo que la vida de Ignacio parecía ser “una lección viva de Gersón.”⁷⁹ Con el libro de Kempis, por tanto, nos encontramos ante un texto fundamental para descubrir su pensamiento religioso-espiritual.

⁷⁴ Conviene subrayar la importancia de la obra de Kempis en la historia de espiritualidad. A este respecto, Arzubialde declara sobre la *Imitación*: “Ha sido desde finales del siglo XV hasta nuestros días el libro más editado y de mayor impacto en todas las capas sociales del pueblo cristiano.” Cf. ARZUBIALDE, S., “Lenguaje de Dios y crecimiento espiritual”, *Manresa* 60 (1988) 163-185, 173.

⁷⁵ Cf. “Memoriale seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara”, en *FN I*, 508-752; utilizaremos la versión del *Memoriale* en *Recuerdos Ignacianos*, (Hernández Montes, B., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992.

⁷⁶ El jesuita portugués entró en la Compañía en 1545, y pasó dos años en Roma (mayo 1553-octubre 1555) “en íntima comunicación con Ignacio de Loyola”. Fruto de esta intimidad son su *Acta Patris Ignatii* y su *Memoriale*, véase *FN I*, 364-507, 527-753; para un breve resumen de su vida, véase VAZ DE CARVALHO, J., “Câmara, Luís Gonçalves”, *DHCL*, 608-609.

⁷⁷ GONÇALVES DA CÂMARA, L., *Memoriale*, en *Recuerdos Ignacianos*, 92; notemos que Láinez y Polanco no nos traen noticias de esta lectura de Ignacio en Manresa, en cambio, ambos compañeros recalcan que Ignacio era un hombre simple “y no saber otras letras que leer y escribir en romance,” véase *FN I*, 82, 162.

⁷⁸ GONÇALVES DA CÂMARA, L., *Memoriale*, en *Recuerdos Ignacianos*, 92.

⁷⁹ *Ibid.*

Así mismo, cabe mencionar, como la citación de Gonçalves da Câmara nos hace ver, que el libro de Kempis formaba parte de la lectura espiritual de los jesuitas y “todos los que [Ignacio] trataba.” El historiador John O’Malley resalta esta información al estudiar la relación de los primeros jesuitas con la religiosidad católica vigente de su tiempo.⁸⁰ Aunque fueron varios y múltiples los libros de devoción en circulación en aquel tiempo, O’Malley declara que el libro más ensalzado por los primeros compañeros de Ignacio era la *Imitación*.⁸¹ El historiador norteamericano recoge que, en varios colegios, se vendieron un gran número de ejemplares del mismo dada la recomendación de los jesuitas.⁸² Así mismo, tenemos el testimonio de Nadal⁸³ a quien Ignacio aconsejó leer un capítulo del Gersonsito todos los días.⁸⁴ Conviene evidenciar también que, con los evangelios, es el libro explícitamente recomendado por Ignacio en los *Ejercicios* [Ej 100].⁸⁵ El alcance de Kempis, por tanto, es muy grande, y por ello forma una parte imprescindible de un estudio de la devoción de Ignacio.

1.5.2 Visión del conjunto: la estructura

En primer lugar, analizaremos el libro de Kempis a partir de un breve repaso por su estructura interna. La obra se divide en cuatro grandes secciones, denominados “libros”; el primer libro se titula “Exhortaciones útiles para la vida espiritual,” el segundo

⁸⁰ O’MALLEY, J., *Los Primeros Jesuitas*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, en particular, véase el capítulo 7, titulado “Cultura religiosa y teológica,” 299-348.

⁸¹ *Ibid.*, 325.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Para una bibliografía sobre Jerónimo Nadal, una de las grandes figuras de la primera generación de jesuitas, véase MARYKS, R., “Jerónimo Nadal”, *DEI* II, 1315-1318; RUIZ JURADO, M., “Jerónimo Nadal”, *DHJ* III, 2793-2796; NADAL CAÑELLAS, J., *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007; O’MALLEY, J., “To travel to any part of the world: Jerónimo Nadal and the Jesuit vocation”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16 (1984).

⁸⁴ Cf. “Chronicon Natalis”, en *MNad* I, 1-26, 19.

⁸⁵ Para ver un análisis de la influencia de la obra de Kempis en el texto de los *Ejercicios*, véase CODINA, A., *Los Orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, donde el autor sugiere que “no será, pues, de maravillar que en el libro de los *Ejercicios* hayan también penetrado la doctrina y la unción que brota de todas las hojas del Kempis” 155-157.

“Exhortaciones a vivir una vida interior,” el tercero “De la consolación interior,” mientras que el volumen se cierra con el epígrafe “Del sacramento del altar.” Conviene señalar que la obra “no presenta una doctrina sistemática sino más bien una colección de consejos ascético-espirituales y de prácticas de piedad.”⁸⁶ No obstante, creemos que, en su conjunto, el escrito conduce al lector a realizar consideraciones cada vez más hondas. De modo que la obra comienza con unas observaciones generales sobre la vida espiritual en el primer libro que se profundizan en la segunda parte, en la que se alude a la interioridad y, una vez detallada la vida interior, el autor guía al lector a una reflexión más profunda sobre esta en el tercer libro, que versa sobre la consolación. Finalmente, Kempis cierra su reflexión con una profunda meditación sobre la importancia de la recepción frecuente de la comunión. La estructura del texto, por tanto, delinea un tema de capital importancia en la visión de Kempis sobre la vida espiritual: el continuo crecimiento hacia mayor intimidad con Dios. A través de la meditación de la vida de Cristo, por tanto, el lector irá progresando, creciendo y avanzando en su camino espiritual hasta descubrir la eucaristía como la expresión máxima de su vínculo amoroso con Cristo.

1.5.3 *Visión del conjunto: el diálogo*

Hay otro aspecto estructural del texto que sugiere esta idea de progresión o crecimiento en la vida espiritual. Nos referimos al hecho de que, comenzando con el tercer libro y continuando en el cuarto, Kempis estructura cada capítulo en la forma de un diálogo entre Cristo y un discípulo.⁸⁷ Así que el narrador emplea la voz de Cristo para animar, corregir, o enseñar al discípulo, y este, a su vez, responde, lamenta, o anhela la

⁸⁶ GARCÍA MATEO, R., “Imitación de Cristo”, *DEI* II, 997.

⁸⁷ Esos dos libros, al aparecer, fueron dirigidos fundamentalmente a los curas, puesto que Cristo instruyó al discípulo a examinar su consciencia y confesarse antes de celebrar la eucaristía. Véase CONSTABLE, G., *Three studies in medieval religious and social thought*, 240.

presencia y la gracia de su salvador. De modo que el diálogo involucra al lector: este se siente convidado a pedir y rezar con la voz del discípulo, y también a sentir el aliento y el ánimo que Cristo quiere transmitir.⁸⁸ Un ejemplo, entre muchos, de esta intimidad que el diálogo crea se ve en la siguiente frase de Cristo dirigido al discípulo: “Me complaciera en conversar contigo y revelarte mis secretos, si me abrieras la puerta de tu corazón.”⁸⁹ Esta expresión pone de manifiesto la razón por la cual el autor estructura los dos últimos libros como un diálogo: Cristo se vuelve el compañero conocido e íntimo del discípulo, y el lector descubre que Cristo lo quiere acompañar. De tal forma que, con los textos en la voz del discípulo, el lector puede ensayar esta apertura a su salvador. Así mismo, conviene evidenciar que el diálogo colabora con lo que parece ser la idea central de la consolación. Para Kempis, la consolación mejor se define como la experiencia de escuchar una palabra que Cristo habla al corazón del discípulo: “si una palabra nos dice, gran consuelo nos sentimos.”⁹⁰ La estructura del texto, por tanto, resalta su contenido: la palabra de Cristo al corazón es lo que produce la consolación, y el propio texto quiere suscitar esta misma experiencia espiritual al poner al lector como oyente de su palabra.

1.5.4 Visión antropológica

Antes de estudiar más detenidamente la configuración de la devoción en la obra, queremos ofrecer una breve reflexión sobre la antropología que subyace en el texto. Tal análisis será importante a la hora de considerar el enfoque de nuestro estudio, pues, la devoción, necesariamente, forma parte de cómo el autor concibe el ser humano. El breve repaso de la estructura del texto, y, sobre todo, la organización de dos libros como un

⁸⁸ Sobre el tono de esta voz en el libro, Leturia comenta acertadamente: “el acento es tan digno del Salvador y tan eternamente humano, que ha hecho del libro el manual del hombre interior de todos los tiempos, aun de los más activos apóstoles de la Iglesia.” Cf. LETURIA, P., “La *devotio moderna* en Montserrat”, 375.

⁸⁹ KEMPIS, T., *Imitación de Cristo*, Libro III, capítulo 24.

⁹⁰ *Ibid.*, Libro II, capítulo 8.

diálogo, ya nos indica un elemento importante en el esquema antropológico del autor: el ser humano es capaz de dialogar, abrirse y sentir la presencia de Dios. Apuntamos aún más, que para Kempis, el ser humano es capaz de sentirse íntimamente relacionado con Cristo, y por ello puede expresar lo siguiente: “Tú tienes mayor solicitud de mí que todo el cuidado que yo puedo tener.”⁹¹ El ser humano está abierto a la solicitud y la consolación que Cristo le quiere dar. Además de esas ideas, explicitaremos otras dos en las siguientes secciones.

a. La fragilidad y las alternancias en la vida humana

Creemos que el gran hilo conductor en la antropología del libro es el de la fragilidad de la vida humana. Desde el inicio hasta el fin del libro, dicho tema atraviesa toda la reflexión. La idea se anuncia con toda clareza en el inicio del libro: “todos somos frágiles,” y se va repitiendo a lo largo de la obra.⁹² En algunos momentos, reviste una visión más pesimista, por ejemplo, cuando el autor declara que “hasta tedio nos causa la vida,”⁹³ o cuando escribe que “esta vida mortal está llena de miserias, poblada de cruces.”⁹⁴ Sin embargo, la cuestión de la fragilidad o debilidad humana tiende a apuntar más a un realismo: somos débiles, nunca estaremos seguros en la vida y no nos es posible permanecer siempre en el mismo estado de virtud. Según Kempis, la vida humana es una mezcla de fervor, amor, fatigas, tentaciones y angustias. Es una sucesión continua entre la consolación y la experiencia de alejamiento de Dios. Por eso, la virtud más recalcada en el texto es la paciencia. El autor siempre la recomienda como el remedio para acoger y vivir en tales variaciones. Un ejemplo insigne de esto es cuando escribe: “Eso [experimentar alternancias en la vida] no es cosa extraña o desacostumbrada para

⁹¹ *Ibid.*, Libro III, capítulo 17.

⁹² *Ibid.*, Libro I, capítulo 2.

⁹³ *Ibid.*, Libro I, capítulo 18.

⁹⁴ *Ibid.*, Libro II, capítulo 12.

hombres experimentados en el camino de Dios. Los grandes santos y los profetas del Antiguo Testamento sufrían a menudo tales alternativas.”⁹⁵

b. *El ser humana capaz de crecer*

El lector de Kempis, entonces, aprende una y otra vez que la vida humana y espiritual se compone de mudanzas, cambios y alternancias que no se pueden controlar. Sin embargo, Kempis nunca deja de sugerir que el ser humano puede avanzar y crecer en su vida. Esta es otra nota en la antropología del autor. El ser humano es un ser capaz de progresar, avanzar y crecer. En ese sentido, una de las palabras claves en su espiritualidad es la de “enmienda.” A lo largo de su obra enfatiza la enmienda de la vida y el progreso en la virtud. De hecho, encabeza uno de los capítulos del primer libro de esta forma: “De la ferverosa enmienda de toda la vida.”⁹⁶ Del mismo modo, en el libro que trata de la recepción de la comunión, hay otro capítulo que lleva la palabra “enmienda” en su título, y donde el autor escribe: “haz firme propósito de perseverar en la enmienda de tu vida y en el progreso de la virtud.”⁹⁷ Enmendar, ir hacia delante, progresar y crecer son sus verbos preferidos en el contexto de la vida humana.⁹⁸

Este acento en la capacidad de cambiar y progresar nos lleva a escuchar la voz del narrador, que anima al lector a enmendar su vida para crecer en la virtud. Es importante apostillar ese tono de voz alentador y estimulante que permea la obra y que le da un fuerte carácter positivo. Se escucha esta voz que quiere animar y alentar al lector en muchos momentos. Puntualizamos dos notables. Al versar sobre la muerte, dice: “haz ahora, querido amigo, lo que puedas,”⁹⁹ y “ya comenzamos a caminar... hermanos míos:

⁹⁵ *Ibid.*, Libro II, capítulo 12.

⁹⁶ *Ibid.*, Libro I, capítulo 25.

⁹⁷ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 7.

⁹⁸ García-Villoslada resalta el combate espiritual que forma parte de la *devotio* moderna: “es indudable que esa espiritualidad se caracteriza por un esfuerzo combativo, tenaz y constante del alma contra sus enemigos. Baste leer las páginas de la *Imitación de Cristo*.” Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., “Rasgos característicos de la *Devotio moderna*”, 345.

⁹⁹ KEMPIS, T., *Imitación*, Libro I, capítulo 23.

marchemos juntos.”¹⁰⁰ Kempis introduce al lector en su propio mundo de fragilidad y debilidad, pero no por eso deja de animarlo y solidarizarse con él. La devoción, pues, tomará lugar en esta humanidad variopinta y frágil, pero en donde siempre la persona será capaz de crecer.¹⁰¹

1.6 Primera aproximación a la devoción en el conjunto de la obra

A nuestro modo de ver, el tema de la devoción forma una parte importante de la obra. No obstante, conviene indicar que esta ocupa un lugar secundario en el texto, sobre todo en relación con los asuntos de la paciencia, la humildad, o la fragilidad de la vida. El autor no está explícitamente preocupado con la formación del lector en la devoción; parece mucho más interesado en animarlo y aconsejarle la práctica de la paciencia en su seguimiento de Cristo. Con todo, creemos que el texto de Kempis configura varios sentidos de la devoción que pudo haber aprehendido Ignacio.

Al mirar globalmente el texto, y el uso del término “devoción”, la primera constatación que se nos ofrece es que se usa en múltiples ocasiones. Se emplea como sustantivo, adjetivo y adverbio. Como adverbio el autor expresa el modo de llevar a cabo una práctica espiritual. Por ejemplo, afirma que uno se sentirá más contento si ha rezado “devotamente.”¹⁰² Igualmente, aconseja que la persona “se refugie devotamente en las llagas de Jesús”¹⁰³, y exhorta a la noción que la comunión se reciba “devotamente.”¹⁰⁴ A su vez, las expresiones adjetivales tienden a cualificar una persona o una práctica

¹⁰⁰ *Ibid.*, Libro III, capítulo 56.

¹⁰¹ Constable señala la feliz combinación entre perspectivas pesimistas y optimistas que, a su modo de ver, contribuyó a la popularidad del libro. Véase CONSTABLE, G., *Three studies in medieval religious and social thought*, 241-242.

¹⁰² KEMPIS, T., *Imitación*, Libro I, capítulo 24.

¹⁰³ *Ibid.*, Libro II, capítulo 1.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 2; Libro IV, capítulo 4; Libro IV, capítulo 12.

espiritual. Por ejemplo, se refiere a menudo a las almas devotas¹⁰⁵, a los fieles devotos¹⁰⁶, a los libros devotos¹⁰⁷ y a una devota meditación.¹⁰⁸ Como sustantivo, los usos son mucho más frecuentes, y pueden reducirse a tres significados principales. El primero señala a las personas, es decir, los devotos.¹⁰⁹ El segundo apunta a las prácticas espirituales, como la siguiente frase manifiesta: “dedícate a las devociones privadas.”¹¹⁰ Finalmente llegamos a la acepción más frecuente, y la que quizás más nos interesa: la experiencia interior que puede o no acompañar la práctica espiritual. Un ejemplo insigne de esta última acepción se ve en la siguiente frase: “Cuánta alegría y consuelo se siente de ver a los hermanos llenos de fervor y devoción.”¹¹¹ Este breve repaso de los usos del término en la obra nos sirve para ver que la devoción, de hecho, circula en el texto y conlleva un abanico de sentidos.

1.6.1 Devoción como un acto protagonizado por el que reza

La primera configuración que queremos estudiar es la que sitúa la devoción como una práctica espiritual. En este sentido, la devoción sería la oración en sí misma. Un ejemplo claro de esto se produce cuando el autor propone que los religiosos, durante las fiestas, hagan “con más fervor los ejercicios de devoción.”¹¹² Este uso nos resulta familiar: hasta hoy entendemos la devoción como una práctica piadosa que uno practica para acercarse a Dios. Por ello, y vinculado con este significado, tenemos la idea de la devoción como un fervor espiritual o una experiencia de proximidad de Dios que la persona puede

¹⁰⁵ *Ibid.*, Libro IV, capítulos 11 e 13.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 1.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Libro I, capítulo 5.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Libro III, capítulo 6.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Libro I, capítulo 14; Libro III, capítulo 3; Libro IV, capítulo 1; Libro IV, capítulo 4; Libro IV, capítulo 10; Libro IV, capítulo 14.

¹¹⁰ *Ibid.*, Libro I, capítulo 19.

¹¹¹ *Ibid.*, Libro I, capítulo 25.

¹¹² *Ibid.*, Libro I, capítulo 19.

provocar. Esa acepción, también, es frecuente en la obra de Kempis. Por ejemplo, el autor alaba a los que “con cuánta devoción oraban”¹¹³ y a las personas cuya devoción era “ferviente”¹¹⁴ o “mayor.”¹¹⁵ El autor parece sugerir que una ferviente o mayor devoción se debe a la persona. Escribe: “Algunos se sienten movidos a mayor devoción a unos santos que a otros; pero es por afecto natural más bien que sobrenatural.”¹¹⁶ De donde se infiere que la persona genera la devoción. Es decir, al rezar, la persona, por sus cualidades, inclinaciones o índole, puede lograrla. Esta primera aproximación nos parece decir que la devoción es lo que la persona hace, es decir, los ejercicios piadosos, o es una experiencia de intimidad con Dios que, de alguna forma, depende de la persona y su temperamento.

Sin embargo, hay indicios en el libro que este acercamiento no compagina bien con la visión espiritual que Kempis quiere transmitir. Por un lado, una devoción principalmente protagonizada por la persona no concuerda con los temas principales del libro: la humildad y la fragilidad en la vida humana. Kempis nos recuerda constantemente que la persona no es capaz de mantener el mismo estado espiritual, entonces, ¿cómo puede él o ella ser responsable de la devoción? A nuestro juicio, era importante el breve estudio de la antropología subyacente en la obra, porque si el ser humano está sujeto a alternancias continuas, la devoción espiritual no puede depender de él. Además de eso, Kempis es bastante crítico frente a los que sitúan su devoción sólo en prácticas exteriores. Citamos, a este respecto, un pasaje importante que aparece en los primeros capítulos de la obra: “Pronto se nos acabará la devoción, si hacemos consistir el progreso espiritual únicamente en observaciones espirituales.”¹¹⁷ Esto nos hace ver que la devoción es mucho más que las observaciones piadosas, y que la causa de ella no deriva

¹¹³ *Ibid.*, Libro I, capítulo 18.

¹¹⁴ *Ibid.*, Libro III, capítulo 57.

¹¹⁵ *Ibid.*, Libro III, capítulo 58.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, Libro I, capítulo 11.

del temperamento del sujeto. El autor tiene otra visión de devoción, y por ello, hemos de acercarnos a otras acepciones de la misma para entenderla.

1.6.2 Devoción como gracia de Dios

Kempis, siempre consciente que la persona experimenta alternancias rápidas en su estado espiritual, postula que la devoción no es un sentimiento que se pueda producir o mantener. Declara que es una gracia de Dios. En dos capítulos del libro III, en los que trata de la consolación espiritual, el autor pone en las palabras de Cristo la idea de que la devoción es el resultado de la acción de Dios en la persona. Depende de Dios y no de la persona. Citamos las palabras que Cristo dirige al discípulo:

No creas que ya está todo perdido porque a veces sientas menor amor a mí, o menos devoción a los santos, de lo que tú quisieras. Esos dulces y santos afectos que a veces sientes son efectos de la gracia actual; son como preludeo de la dulzura de la patria celestial; mas no hay que apoyarse mucho en ellos, porque van y vienen como el viento.¹¹⁸

Kempis claramente sitúa la devoción como un efecto de la gracia. Es la acción de Dios la que produce esa sensación de dulzura en el interior de la persona. Esa misma idea se repite dos veces en el siguiente capítulo donde él declara, también en la voz de Cristo, que la devoción es una gracia.¹¹⁹ La devoción, por tanto, no se debe a lo que la persona ha hecho, sino a lo que Dios le ha dado a sentir. En lo que nos parece un “himno” a la gracia, el autor escribe:

La gracia es maestra de la verdad, enseña la regla de la vida, es la luz del alma y consuelo en las angustias, espanta la tristeza, quita el temor, fomenta la devoción, hace brotar las lágrimas.¹²⁰

¹¹⁸ *Ibid.*, Libro III, capítulo 6.

¹¹⁹ *Ibid.*, Libro III, capítulo 7.

¹²⁰ *Ibid.*, Libro III, capítulo 55.

La devoción es, entonces, para Kempis, un fruto de la gracia. Es Dios quien es el protagonista en la experiencia espiritual de la persona, y Él “fomenta” esa experiencia interior.

1.6.3 Devoción como todo el ser humano buscando a Dios

El apartado anterior nos ha mostrado que la devoción es un fruto de la gracia de Dios. Por eso, afirmamos que esta está protagonizada por Dios; se recibe en la oración. Aun teniendo en cuenta esto, es importante observar que la intimidad con Dios tiene una manifestación muy concreta para Kempis: es la recepción frecuente de la comunión. Como ya hemos visto, el último libro de la obra, que trata de la recepción del sacramento, conduce al lector a tomar conciencia de la profunda intimidad que la Eucaristía le ofrece. Para el autor, la sagrada comunión se describe, a la vez, como sustento, remedio, alivio, consuelo y “cosa tan grande, nueva y deleitable.”¹²¹ Con todo, su definición más honda se encuentra en las palabras del discípulo cuando éste dice: “Tú en mí y yo en ti.”¹²² Comulgar es experimentar la unión con Cristo. No constituye, por tanto, una casualidad que la devoción figure prominentemente en esta sección. El uso frecuente de la palabra nos alerta de que la devoción forma parte de la misma experiencia espiritual que la recepción del sacramento. Así pues, al analizar la experiencia espiritual de la comunión, nos acercaremos aún más al planteamiento de la devoción en Kempis.

Además de ser sustento, remedio y una necesidad del ser humano, Kempis sugiere que la comunión es “la única consolación del alma fiel durante su peregrinación en esta vida mortal.”¹²³ Aunque suene un poco hiperbólico, es, de hecho, difícil subestimar la importancia de la eucaristía en su espiritualidad. Si antes era una palabra de Cristo que

¹²¹ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 2.

¹²² *Ibid.*, Libro IV, capítulo 13.

¹²³ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 3.

provocaba la consolación, ahora entramos en una experiencia de consolación mucho más honda. Comulgar es vincularse con Cristo, y el autor reflexiona acerca de esto adoptando un lenguaje mística esponsal: es la gracia “para sumergirme en ti, derretirme con el fuego de tu amor.”¹²⁴ Debido a tan grande nivel de unión, Kempis ayuda al lector a saber examinarse y prepararse para la recepción del sacramento. De modo que en este proceso de examen, el autor advierte cómo el “enemigo” se vale de falsas razones para impedir la recepción del sacramento. Conscientes de esas tácticas falsas para no acercarse a la comunión, Kempis anima al lector: “escupe el veneno, sacude esa pesadez, esa inercia.”¹²⁵ No hay una razón para no acercarse a la mesa del Señor, y si hay un impedimento, Kempis, en la voz de Cristo, dice: “Yo te convidé, yo supliré lo que te falte.”¹²⁶ Para el autor, entonces, la comunión es la iniciativa de Cristo quien quiere vincularse con la persona, y por eso no puede haber obstáculos a esa relación. La frecuente recepción de la comunión es mucho más que una práctica espiritual, es, podemos decir, la forma de vivir con Cristo. Por eso, no sorprende que el discípulo diga: “si a ti no me acerco, de la vida me alejo.”¹²⁷ Comulgar, en esta perspectiva, es estar en la vida; no hay nada más práctico que recibir frecuentemente el sacramento.

Además de proporcionar una teología eucarística muy relacional, el cuarto libro, a nuestro modo de ver, quiere, sobre todo, suscitar en el lector el deseo de la comunión. El lector termina convencido de que necesita, puede y desea comulgar. En su breve resumen de la obra, el historiador Rogelio García Mateo sintetiza el cuarto libro con estas palabras: “lo importante es siempre tener un fuerte deseo de recibir a Cristo.”¹²⁸ En ese contexto de crear un fuerte deseo para la comunión y suscitar el anhelo profundo para la relación con Cristo, aparecen notables acepciones de “devoción”. Como hemos visto, la

¹²⁴ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 4.

¹²⁵ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 10.

¹²⁶ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 12.

¹²⁷ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 6.

¹²⁸ GARCÍA MATEO, R., “Imitación de Cristo”, *DEI* II, 997.

devoción es una gracia de sentir a Dios cerca, pero ahora es una gracia que se pide.

Kempis escribe:

Es menester que insistas en alcanzar la gracia de la devoción, que con ardiente deseo la pidas, que con paciencia y constancia la esperes, que con agradecimiento la recibas, con humildad la guardes, y con ella cooperes diligentemente, dejando a Dios el tiempo y el modo de visitarte con esa gracia del cielo.¹²⁹

La devoción forma parte de este deseo y movimiento de la persona. El autor continúa aconsejando: “debes esperar la gracia de la devoción con esperanza firme, paciencia y humildad.”¹³⁰ Por todo esto, se infiere que, así como la comunión involucra toda la vida de la persona, la devoción, también, envuelve la totalidad del ser humano. La devoción es mucho más que sentir a Dios; es el movimiento de todo el ser de la persona hacia Dios. De ahí se puede inferir que la gracia de la devoción es aquello que pone en marcha este movimiento. Dicho en otras palabras, la devoción es la gracia de Dios que le hace caminar a la persona hacia Él.

1.7 Conclusiones generales del capítulo

Hemos intentado desentrañar los múltiples significados de devoción, tanto en el *Ejercitatorio* de Cisneros como en la *Imitación de Cristo* de Kempis, porque creemos que Ignacio atendió al término y asimiló, en sus propias prácticas, algo de lo que encontró. Es posible imaginar que todo el valor dado al orden en el libro de Cisneros le hubiera ayudado en sus primeros pasos hacia una vida espiritual más metódica.

Así mismo, es posible conjeturar que este orden le ayudó a despertar su corazón y a encontrar su propia voz en sus oraciones vocales que él hubiera dirigido a Dios al final de sus meditaciones. Nos resulta interesante considerar que la forma en que Cisneros

¹²⁹ KEMPIS, T., *Imitación*, Libro IV, capítulo 15.

¹³⁰ *Ibid.*, Libro IV, capítulo 15.

hace hincapié en la devoción como una experiencia abierta a todos y no exclusiva a los letrados, también hubiera marcada el pensamiento espiritual de Ignacio.

La obra de Kempis le habría aportado también mucho en su reflexión sobre la devoción, cómo ser devoto y cómo acercarse a Dios. Hemos intentado estudiar la devoción en el libro sin desatender a otros temas que son, de hecho, de gran calado. Con todo, hemos notado la devoción como una gracia de Dios y una experiencia parecida a la experiencia espiritual de la comunión. Para Kempis, comulgar es estar en Cristo, y el autor quiere cultivar en el lector el deseo de esta experiencia. En este contexto, hemos vislumbrado una asociación entre la comunión y la gracia de la devoción, donde la devoción apunta para este anhelo de estar con Dios. De modo que, afirmamos que la devoción forma parte del campo semántico de la unión con Dios.

Finalizamos este acercamiento a lo que Ignacio pudo haber asimilado en esos dos textos con una sencilla, pero importante constatación. Quizás el gran aprendizaje de Ignacio fue el de descubrir que la devoción es una experiencia espiritual protagonizada por Dios, pero que esta requiere un ordenado esfuerzo por parte de la persona. No obstante, es Dios quien actúa y proporciona la gracia de la devoción. Es así que podemos suponer que quizás Ignacio, a partir de lo aprendido en Montserrat y Manresa, dejara de razonar consigo mismo sobre lo que él tenía que hacer a partir de lo que hicieron Santo Domingo y San Francisco [Au 7].¹³¹ Quizás, a través de su contacto con el *Ejercitatorio* y la *Imitación de Cristo*, comenzó a hablar sobre lo que Dios, y no los otros, quería que él hiciera.

¹³¹ Notemos que este pensamiento, de imitar a Santo Domingo y a San Francisco, se produce de sus lecturas: “Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿Qué sería si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra” [Au 7]. Al constatar la importancia de la lectura en la vida espiritual de Ignacio, quizás esas lecturas en Montserrat y Manresa le hicieron discurrir por una nueva forma de entender su relación con Dios.

CAPÍTULO II

Un sentimiento espiritual que *no es de nosotros traer*: Un acercamiento a la devoción en el *Diario Espiritual* y en los *Ejercicios Espirituales*

Introducción

Habida cuenta de la configuración de la devoción en dos obras con las cuales Ignacio tuvo contacto en Manresa y Montserrat, estamos situados para poder investigar sus propios textos para ver en qué sentido él empleaba dicho término. Para ello, estudiaremos el *Diario Espiritual* y los *Ejercicios Espirituales*. Dentro de las obras de Ignacio, el texto que conocemos como el *Diario Espiritual*¹³² es un escrito de inmenso valor para investigar la experiencia de devoción en Ignacio, dado que se compone de sus apuntes acerca de los movimientos interiores que experimentó en su oración y mientras celebraba o preparaba la misa. Así pues, “el Diario Espiritual es un texto místico, esto es, una articulación lingüística que expresa la relación con lo Divino.”¹³³ Pero el escrito, que nos presenta la vida interior del santo desde el día 2 de febrero de 1544 hasta el 27 de febrero de 1545, tiene un ritmo muy desigual.¹³⁴ En este primer apartado de nuestro estudio capítulo, investigaremos este texto personal de Ignacio; en el segundo, veremos en qué medida la devoción forma parte del itinerario espiritual de los *Ejercicios*.

¹³² Cf. “Ephemeris S. P. N. Ignatii”, en *MCo* I, 86-159. Utilizaremos la versión del *Diario* en *Obras* (Iparraguirre I., Ruiz Jurado, M., eds.) BAC, Madrid 2013, 291-364.

¹³³ GARCÍA DE CASTRO, J., “Semántica y mística: el Diario Espiritual de Ignacio de Loyola”, *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 211-254, 219.

¹³⁴ THIÓ, S., “Diario Espiritual”, *DE* I, 592-596, 593.

2. LA DEVOCIÓN EN EL *DIARIO ESPIRITUAL*

2.1 Presentación del texto

El *Diario* se conoce como el escrito en que Ignacio relató su proceso de discernir un punto muy específico en la vida de la Compañía de Jesús: si las sacristías de las casas profesas de la Orden podían o no tener rentas.¹³⁵ En términos globales, la pobreza institucional de las casas fue el epígrafe que Ignacio trasladaba a su oración, y el texto nos muestra su experiencia de buscar la voluntad de Dios sobre dicho asunto. Quizás la mejor descripción del texto es la de Pedro de Ribadeneira, quien se juntó al grupo de Ignacio en Roma poco antes de la aprobación oficial de la Orden.¹³⁶ En su biografía sobre Ignacio, el jesuita toledano describió el documento de esta forma: “[Ignacio] escribía día por día las cosas que pasaban por su alma mientras hizo las Constituciones así tocantes a las visitaciones y resplandores celestiales con que Dios le regalaba.”¹³⁷ Así, el documento de Ignacio nos permite ver “las cosas que pasaban por su alma” para descubrir la voluntad divina. El escrito, por tanto, nos proporciona una inestimable ventana a su experiencia espiritual.¹³⁸ Merced al *Diario*, podemos “sondear la intimidad de Ignacio, el peregrino

¹³⁵ La bula “Regimini militantis Ecclesiae” del 27 de septiembre de 1540 que funda la Compañía especifica que “ni en particular ni en común puedan adquirir derecho civil alguno a cualesquiera bienes estables, o a proventos o ingresos algunos,” solamente permitiendo que los colegios y universidades tengan rentas para su sustentación. Cf. “Bulla Prima Pauli III”, en *MCo* I, 24-32. No obstante, en 1541, sobre este tema, hubo una reconsideración. En el documento “Constitutiones anni 1541” se decide que “la sacristía puede haber renta para todas las cosas menester.” Cf. “Constitutiones anni 1541”, en *MCo* I, 33-48, 34. En este punto nuclear de la pobreza se centrará la deliberación de Ignacio.

¹³⁶ El jesuita toledano se juntó al grupo de Ignacio y los primeros compañeros el 1 de septiembre en 1540, teniendo apenas 13 años. Para ver más sobre su larga trayectoria en la Orden que llegó a abarcar 71 años, véase PEGO PUIGBÓ, A., “Pedro de Ribadeneira”, en *Diccionario Biográfico Español* XLIII, Real Academia de la Historia, Madrid 276-277; RUIZ JURADO, M., “Ribadeneira, Pedro de”, *DHCJ* IV, 3345-3346; ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* I, Madrid 1912, 206-208; Ruiz Jurado observa: “Con su gran veneración hacia el fundador, es uno de los más autorizados testigos de sus detalles y modos propios de gobernar y dirigir.”

¹³⁷ Cf. “Vitae Ignatii Loyolae”, en *FN* IV, 611; así mismo, parece que Ribadeneira tenía en sus manos el manuscrito del texto por lo que ofrece: “Hoy día tenemos un cuaderno, escrito de su misma mano, que se halló después de su muerte en una arquilla, en el cual, así para ayudar su memoria...escribía día por día.” Cf. *FN* IV, 611.

¹³⁸ En su introducción al *Diario*, Thió sugiere que “cabe considerar el Diario como un auténtico capítulo de la Autobiografía” cf., THIÓ, S., “Introducción General”, en *La Intimidad del Peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990, 19-27, 22.

interior.”¹³⁹ Veremos, también, cómo la devoción era una experiencia espiritual de capital importancia para él a la hora de poner por escrito su experiencia de buscar la voluntad de Dios.

Así que, el texto detalla la experiencia espiritual diaria de Ignacio a lo largo de casi trece meses, pero de una forma desigual. El escrito consiste en dos cuadernillos. El primero abarca los primeros cuarenta días, del 2 de febrero al 12 de marzo. El segundo contiene los apuntes del 13 de marzo al 27 de febrero del año siguiente. Llama la atención que los primeros 40 días ocupan el mismo espacio que los trescientos cincuenta y dos días restantes.¹⁴⁰ Más aún, el primer cuadernillo se cierra el 12 de marzo, cuando Ignacio finaliza su discernimiento, escribiendo: “tenía todo por concluido, y de no buscar ni misas, ni visitación alguna, mas concluir en este día. Finido” [149, 150]. Sin embargo, él seguía anotando su experiencia espiritual en otro cuadernillo, ocupando más 12 folios, de tamaño 27,5 x 22,7, con más observaciones de su oración.¹⁴¹ Si bien es cierto que el texto es un recordatorio de su discernimiento sobre un punto concreto, hay que constatar que la presencia del segundo cuadernillo no encaja muy bien en esta comprensión; el texto es, de por sí, bastante enigmático.

2.1.1 Elemento esencial: la eucaristía¹⁴²

A partir de lo dicho anteriormente sobre el conjunto del texto, nos conviene señalar un rasgo esencial del mismo. Ignacio, por lo general, indica el día y también la misa que

¹³⁹ THIÓ, S., “Diario Espiritual”, *DEI* I, 593. Al mismo tiempo que trazaremos esa peregrinación interior, conviene no perder de vista las múltiples actividades apostólicas en las cuales Ignacio estaba inmerso. Para ver una breve descripción de este cuadro apostólica, véase MORA, A., *La devoción en el espíritu de san Ignacio*, CIS, Roma 1982, 40-48. Este estudio de Mora, quizás el mejor hasta la fecha que versa sobre la devoción en la experiencia espiritual de Ignacio, nos ha resultado muy importante, y estaremos dialogando con él a lo largo de este capítulo.

¹⁴⁰ No obstante, Larrañaga, en sus notas al *Diario*, parece sugerir que Ignacio tenía planificado terminar en 40 días. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, (Larrañaga, V., ed.) BAC, Madrid 1947, 740 nota 105, 742 nota 109.

¹⁴¹ THIÓ, S., “Diario Espiritual”, *DEI* I, 592-596, 592.

¹⁴² Para ver un estudio del lugar que la misa ocupa en la espiritualidad de Ignacio, véase SUQUÍA GOICOECHEA, A., *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola*, Relaciones Culturales, Madrid 1950.

él celebraba. Por ejemplo, las frases “de nuestra Señora,” “de la Trinidad,” o “Espíritu Santo,” que parecen encabezar sus anotaciones para cada día, advierten a quien celebraba la misa.¹⁴³ Este dato es fundamental porque, con ello, vislumbramos la centralidad de la eucaristía en su vida espiritual.¹⁴⁴ Aunque no sea el enfoque de nuestro estudio, es difícil minusvalorar la vivencia espiritual del santo en la misa o en su preparación para la misma.¹⁴⁵ Según el estudio de Mora, la misa era “el centro de su vida de unión íntima con Dios y venero de tantas gracias extraordinarias”¹⁴⁶ En efecto, el escrito pone de manifiesto que la eucaristía era el lugar privilegiado para buscar la voluntad de Dios y sentir, en su interior, cómo Dios le guiaba. Sin duda alguna, “el sacrificio eucarístico era la fuente diaria de sus planes apostólicos.”¹⁴⁷

2.1.2 Elementos textuales peculiares

Para completar nuestra mirada global del texto, ahora veamos algunas de sus peculiaridades. En primer lugar, hemos de constatar que el texto se muestra como un todo muy trabajado por parte de su autor. Con esto queremos decir que, al revisar su oración, Ignacio ejercía mucho cuidado al poner su experiencia en palabras, a menudo tachando lo que había escrito. En particular, la presencia de las tachaduras nos sugiere

¹⁴³ “Es una constante, pues, del *Diario Espiritual*: la misa de cada día se anota cuando decide decirla; y como esto lo decide de noche, de noche anota, al final de cada día, la misa del día siguiente, salvo muy contadas excepciones.” Cf. FIORITO, M.A., “La lucha en el Diario Espiritual”, *Boletín de Espiritualidad* 59 (diciembre 1978) 7.

¹⁴⁴ Para una reflexión sobre la manera en que Ignacio “apropia” las oraciones eucarísticas para dirigirse a las personas divinas véase FIORITO, M.A., “La vida espiritual de San Ignacio según su diario espiritual”, *Boletín de Espiritualidad* 57 (agosto 1978) 18-26.

¹⁴⁵ Tanto así que De Guibert habla de una mística eucarística en Ignacio. Cf. DE GUIBERT, J. De., *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús*, 24.

¹⁴⁶ MORA, *La devoción*, 140; véase también MUNITIZ, J., “Introduction to the Spiritual Diary of Ignatius of Loyola”, *The Way Sup* 16 (1972) 101-116, 113.

¹⁴⁷ LETURIA, P., “La primera Misa de San Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compañía”, *Estudios Ignacianos*, IHSI, Roma 1957, 223-235; SCHIAVONE, P., “Misa”, *DEI* II, 1233-1238; véase, también, la reflexión de Kolvenbach, quien afirma que “es justamente en el realismo eucarístico donde san Ignacio ha tomado la inspiración y la fuerza eficaz de su actividad,” en “A la Congregación de Provinciales en el 450 aniversario de la aprobación de la *Fórmula del Instituto* por el Papa Paulo III”, *Selección*, 253-268, 263.

“la complejidad de su experiencia espiritual y la dificultad de ponerla por escrito.”¹⁴⁸ Algunos ejemplos bastarán para mostrar eso. El día 5 de febrero, escribió que estaba “con mucha abundancia de devoción” [4]. Con todo, al revisar lo que había escrito, tachó “mucha”; al aparecer había experimentado solamente la abundancia de devoción y no “mucha abundancia” [4]. Casos como este, que muestran su “exquisita finura psicológica...de los más mínimos movimientos de su espíritu,” abundan en el texto.¹⁴⁹ En consonancia con el ejemplo anterior, vemos que, el día 7 de febrero, escribió que “todo el día [estaba] con un calor y devoción notable hasta la noche y siempre más estante” [6]. Pero, parece que esto no concordaba exactamente con su experiencia, ya que después tachó la frase “hasta la noche.” Es decir, Ignacio llegó a especificar con más exactitud la duración de la devoción: duraba todo el día, pero no duró hasta la noche. Por ello, afirmamos que el texto está muy trabajado por su autor; lo que él relata y pone por escrito, día tras día, también fue sometido a un examen y revisión.

Es así que las tachaduras, que el texto conserva, son muy importantes: ellas nos hacen ver cómo era importante para él ajustar la palabra con su experiencia.¹⁵⁰ Encontramos en Ignacio, por tanto, “una preocupación extrema por el lenguaje, tratando siempre de hallar la palabra más adecuada para cada experiencia.”¹⁵¹ De modo que su lenguaje no se apoya en un lenguaje poético y/o metafórico. Curiosamente, por su deseo de precisar bien su experiencia, sus expresiones caen, “no pocas veces, en la transgresión de la norma gramatical.”¹⁵² Así pues, cada palabra era pensada y revisada, y esto será importante para nosotros a la hora de tener presente al considerar su experiencia de devoción.

¹⁴⁸ BARRIENTOS, N., “El Diario Espiritual, lenguaje y experiencia de Dios”, *Manresa* 62 (1990) 307-324, 316.

¹⁴⁹ GENNARO, G., “La expresión literaria mística del Diario espiritual ignaciano”, *Manresa* 35 (1963) 25-46, 40.

¹⁵⁰ Me remito a la presentación de José García de Castro para esta idea.

¹⁵¹ GARCÍA DE CASTRO, J., “Semántica y mística”, 224.

¹⁵² *Ibid.*, 225.

Además de las tachaduras, nos conviene anotar otros elementos del texto. El autor diseña dos barras para indicar una visión [8, 9, 14], y, a menudo, encuadra algunas anotaciones suyas con líneas, que aparecen para sugerir la importancia de las mismas [48, 52, 54, 55, 63, 67, 70, 74, 75, 77, 83, 85, 87, 88, 89, 90]. Así mismo, emplea un sistema de numeración muy particular, siempre retrasando los números.¹⁵³ A partir del segundo cuadernillo, Ignacio comienza a utilizar solamente una letra (“a”, “l” o “d”) para indicar cuándo, con respecto a la misa, le sucedían las lágrimas (antes, a lo largo o después). Esto evoluciona con otro agregado de letras (“o”, “c” “y”) que sugieren dónde le ocurrían las lágrimas (oración preparatoria, cámara, o iglesia/capilla) antes de celebrar la misa.¹⁵⁴ Con respecto a esas abreviaturas y otras marcas textuales, puede ser pertinente la observación de Barrientos quien sugiere que Ignacio “usa un repertorio de signos no lingüísticos (iniciales, puntos, rayas) que le ayudarán para poder descifrar el lenguaje divino.”¹⁵⁵

2.1.3 Las anotaciones meta-textuales en el Diario

Además de esas marcas peculiares o códigos propios del autor, hay momentos en el escrito donde Ignacio hace comentarios acerca del propio texto. En el primer cuadernillo, en los primeros días de su discernimiento, él escribe: “Esto después leyendo, y juzgando estar bien escrito, venirme una nueva devoción” [9]. Tal circunstancia, como señalábamos antes, nos permite constatar que para él era muy importante “escribir bien,” es decir, encontrar palabras precisas para poder expresar bien su experiencia. Así que el *Diario* muestra que a Ignacio le interesaba “la fidelidad de la transcripción de la

¹⁵³ En la nomenclatura del santo, los números son “capítulos.” Vemos esto en sus apuntes para el día 20 de febrero cuando Ignacio reporta lo que le pasó dos días anteriores. Dice que reconoció el mal espíritu pasado que le hizo indignarse “contra la Santísima Trinidad, como está dicho en el capítulo 17,” que son los apuntes para el día 18.

¹⁵⁴ La interpretación ofrecida por Arturo Codina ofrece unas posibilidades de interpretación en “Prolegomena”, en *MCo I*, CVIII-CXI. La interpretación proporcionada por Larrañaga parece muy segura también, véase LARRAÑAGA, V., en *Obras*, BAC, Madrid 1947, 779-782, nota 36.

¹⁵⁵ BARRIENTOS, N., “El Diario Espiritual, lenguaje y experiencia de Dios”, 317.

experiencia habida.”¹⁵⁶ El escrito conserva, también, otra anotación meta-textual. Al inicio del segundo cuadernillo, parece que quiere aclarar el texto, y por eso anota en la parte derecha superior de la página: “Estos cuatro días tomé para no mirar cosa alguna de Constituciones” [154]. Esas glosas, meta-textuales en su carácter, nos muestran que Ignacio era un lector de su texto y que la organización del mismo le resultaba importante. Así pues, mencionamos esos elementos para indicar no solamente cómo el escrito fue evolucionando, sino que fue objeto de profunda reflexión y organización por parte del autor. Sin duda, no es fácil dar cuenta de la lógica o el significado de los signos, los códigos y las glosas intra-textuales; no obstante, todo ello nos lleva a reconsiderar el texto – en sus palabras, en sus expresiones y en su aparente extrañeza – con el mismo cuidado que tenía su autor.

2.2 La devoción en el *Diario*

2.2.1 Una mirada global de la devoción en el escrito

Esta mirada global acerca del texto nos permite, ahora, entrar en el tema de nuestro estudio. Primero, queremos acercarnos a la devoción en el conjunto de la obra para poder estudiarla con más detenimiento en los siguientes apartados.¹⁵⁷

En primer lugar, hay que constatar la presencia desbordante del término “devoción”. A lo largo del *Diario*, se utiliza ciento sesenta y seis veces.¹⁵⁸ En los primeros cuarenta días, anotados en el primer cuadernillo, no hay un día en que no la haya experimentado.¹⁵⁹ Hay días en que registra la experiencia de la devoción una vez, como,

¹⁵⁶ THIÓ, S., “Introducción General”, en *La Intimidad del Peregrino*, 22. En este punto, concordamos con Thió, aunque no estamos tan de acuerdo con su hipótesis que “el peregrino no dominaba la lengua en que escribía.” Al contrario, a nuestro modo de ver, el texto nos muestra su dominio del castellano y su gran destreza lingüística.

¹⁵⁷ Véase, también, THIÓ, S., “Devoción”, *DEI I*, 584-587.

¹⁵⁸ ECHARTE, I., (ed.), *Concordancia*, 367-371.

¹⁵⁹ En los días 3 y 4 de febrero, no escribe la palabra “devoción,” sin embargo, dice que sintió “lo mismo” que experimentó el día 2, que interpretamos como “abundancia de devoción.” Por eso afirmamos que sintió la devoción

por ejemplo, en su primera anotación del día 2 de febrero. Así mismo, hay días en que la experiencia de la misma abunda. Por ejemplo, durante el día 18 de febrero, Ignacio emplea la palabra “devoción” 10 veces y, desde nuestra lectura del texto, de las 10 ocasiones en las que la palabra aparece, en 8 de ellas se muestra una experiencia distinta de encontrarse con devoción. Aunque ese día parezca ser de exceso movimiento interno, el recorrido descrito sugiere que no lo era. En concreto, el día 11 de febrero la sentía 9 veces diferentes. De forma similar, el día 3 de marzo el santo experimentó un gran movimiento espiritual interior: sentía la devoción 6 veces, y llegó a agregar que, en una de sus oraciones de ese mismo día, “ni sentía querer hallar la devoción” [102]. Existen también varios días en los que él se encontró con la devoción en 5 momentos distintos (23 de febrero, 4 de marzo, 11 de marzo). Resumiendo: en este escrito personal de Ignacio la devoción parece ser una expresión privilegiada en la que él expresa su vivencia espiritual.

2.2.2 Una experiencia espiritual-corporal¹⁶⁰

Habida cuenta de la devoción en el conjunto del *Diario*, prosigamos nuestro estudio intentando demostrar cómo Ignacio la califica. En efecto, “la devoción era algo concreto que de alguna manera podía cualificar y aun medir.”¹⁶¹

Para empezar, es deslumbrante comprobar el número y la diversidad de adjetivos que Ignacio emplea para detallarla. Hemos identificado veinte y nueve adjetivos distintos que Ignacio usa a lo largo del escrito para describir su experiencia. En muchas instancias, la devoción se especifica por su cantidad: es para el “asaz” [11], “grande” [99] y “mucho” [26]. Con esos mismos adjetivos, Ignacio añade adverbios para describir su

los primeros cuarenta días. Conviene señalar, también, un aspecto curioso, del que nos ocuparemos después: el día 13 de marzo es el primero del segundo cuadernillo, el primero en que el santo no se ocupó del discernimiento sobre la pobreza de las sacristías, y es, también, el primer día en que no se registra la experiencia de la devoción.

¹⁶⁰ Véase, también, a Thió quien analiza este tema en su voz “Devoción”, *DEI I*, 586.

¹⁶¹ MORA, *La devoción*, 11.

tamaño e intensidad: “muchas grande” [24], “asaz grande” [76], “muy grande” [60], “tanta intensa” [121], e “intensísima” [8]. Vemos, así mismo, que, a menudo, la experiencia se percibe como “abundante” [1], “mayor” [16], “especial” [89], “notable” [7], “intensa” [18] y “tanta” [101]. En otras ocasiones, el santo describe la devoción con referencia a su duración o diferencia: “continua,” [11], “crecida” [25], “un continuarme” [136], “nueva” [9], la “misma” [14], “tal” [101]. Así mismo, anota que siente, a veces, una devoción “quieta” [119], “reposada” [81], “mucho suave” [120]. En un momento de plena lucha y agitación, Ignacio indica que la devoción fue “combatida” y “timorata de errar” [50]. Para terminar nuestra lista, indicamos otras calificaciones llamativas: “calorosa” [49], “muchas clara” [134], “lúcida” [89]. Tal vez los adjetivos que más nos resultan curiosos son los siguientes: “espiritual” [45] e “interna” [176].

Con esta relación de adjetivos, descubrimos la gran finura de Ignacio para detectar y describir su experiencia. Él supo distinguir entre una devoción asaz y asaz grande, y también logró anotar cuando la devoción era la misma que él experimentó antes o si esta era nueva. En su conjunto, los adjetivos nos hacen ver que la devoción, aunque a veces era quieta o reposada, en muchos casos era una experiencia dramática, es decir, “tanta intensa,” “muy grande,” e inclusive “intensísima.” Es más, el escrito pone de manifiesto que la devoción tendía a ser una vivencia muy fuerte, como si la misma lo sacudiese. En este sentido, el adjetivo “interno”, utilizado por Ignacio una vez, nos llama la atención, y nos da a entender que la devoción para Ignacio no era, sobre todo, una experiencia de quietud, recogimiento o silencio en su interioridad; más bien era una vivencia que afectaba su cuerpo. Por supuesto que en algunos momentos le traía paz, como él mismo relata en algunas ocasiones, pero la devoción quieta y reposada es la excepción de los casos, y de esta forma, la devoción ignaciana diverge, sobremanera, de la que configuraba la *devotio* moderna. Por el contrario, lo que vemos esta era una experiencia nítidamente corporal.

a. *Experiencias corporales que acompañan la devoción*¹⁶²

1. *Las lágrimas*¹⁶³

Para ilustrar mejor lo anteriormente afirmado, examinamos cómo Ignacio explicita la experiencia corporal que acompaña la devoción. En las ciento sesenta y seis acepciones de la palabra “devoción” en el texto, hemos identificado noventa y siete en las cuales el santo registra una experiencia corporal que la acompaña. En la mayoría de los casos, él constata la presencia de lágrimas (de las noventa y siete descripciones corporales-somáticas, las lágrimas lo acompañan setenta y seis veces). Conviene señalar, aunque no sea el enfoque de nuestro estudio, que Ignacio también pormenoriza la cantidad y la calidad de las lágrimas. Es así que podemos suponer que ellas fueron “un punto indefectible de sus exámenes,”¹⁶⁴ y nuestra lectura del *Diario* nos hace pensar que Ignacio buscaba el don de lágrimas.¹⁶⁵ Por lo cual, examinar la oración o el tiempo de la misa era examinar las lágrimas y su particular forma. En un artículo sobre el *Diario*, el jesuita Santiago Thió sugiere el siguiente esquema para orientar una interpretación de ellas: “Son un don, se pueden buscar y tienen un contenido o causa. En última instancia fluyen de la percepción de la inmediatez divina.”¹⁶⁶ Parece ser el caso que las lágrimas vienen, como Thió dice, de una percepción de la inmediatez divina. Le brotan las lágrimas al ver, sentir o descubrir la presencia divina.¹⁶⁷

¹⁶² Véase, también, MORA, *La devoción*, 109-115.

¹⁶³ THIO, S., “Lágrimas”, *DEI* II, 1101-1105.

¹⁶⁴ THIO, S., “La Experiencia de Dios en el *Diario Espiritual* de San Ignacio”, *Manresa* 75 (2003) 27-36, 28.

¹⁶⁵ En una carta a Francisco Borja, tres años y medio después del último apunte del *Diario*, Ignacio escribió: “en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, buscar más inmediatamente al Señor de todos, es a saber, sus santísimos dones, así como una infusión o gotas de lágrimas.” De alguna forma, el *Diario* da testimonio a la búsqueda del Señor y el don de lágrimas. Cf. *Epp* II, 233-237: Ignacio a Borja (Roma, 20 de septiembre de 1548), 235-236.

¹⁶⁶ THIO, S., “La Experiencia de Dios en el *Diario Espiritual* de San Ignacio”, 28.

¹⁶⁷ Más que sentir a Dios cerca, las lágrimas pueden ser un don que “tiene lugar cuando se alcanza un grado tan alto de amor que uno se identifica con el amor de Dios.” Cf. BORRIELLO, L., “Lágrimas”, en *Diccionario de Mística* (Borriello, L., Caruana, E., Del Genio M.R., Suffi, N., eds.) San Pablo, Madrid 2002, 1023.

2. *El calor*

Si bien es cierto que las lágrimas fueron la expresión corporal que más acompañaba la devoción, éstas no fueron las únicas. La otra experiencia corporal que más se asocia con la devoción es la del calor. En múltiples momentos, Ignacio anota que la devoción era “calorosa” [49, 56, 60, 71, 114, 126, 133, 134, 143, 144],¹⁶⁸ y en otros, emplea el sustantivo “calor” como una experiencia paralela a la de la devoción. Así, por ejemplo, el día 18 de febrero relata que, al ponerse a rezar, “sentía nuevo calor y devoción” y después “unas nuevas fuerzas y calor y devoción espiritual” [45]. Otro ejemplo que nos resulta significativo se encuentra al inicio del mismo día. Comienza el día 18 de febrero reportando lo que sentía la noche anterior, y escribe: “la noche pasada, antes un poco de acostar, con algún calor interior, devoción” [43]. Es interesante notar que Ignacio tachó la palabra “interior,” de modo que el texto final lee: “con algún calor, devoción.”¹⁶⁹

3. *Otras experiencias corporales*

En consonancia con las lágrimas y la sensación de calor, Ignacio revela otras ocasiones en que la devoción produjo una sensación física. El 19 de febrero relata una experiencia de “devoción intensa” en que sentía “hasta apretarme los pechos” [51]. De modo análogo, sintiendo “intensísima devoción” al comenzar la misa, agrega que con la devoción percibía “mucho grandes tocamientos” sobre su cuerpo [107].¹⁷⁰ Así mismo,

¹⁶⁸ Conviene señalar que la gracia, también, puede ser “calorosa” [64, 88].

¹⁶⁹ Al detenernos brevemente sobre la experiencia de calor en Ignacio, se nos abre otro aspecto fascinante en su experiencia espiritual: el de calor como signo de la presencia de Dios. Vemos que él anota la experiencia de “un calor mesclado” [92], “algún calor” [104], “un calor asistente” [111], y “un calor espiritual” [136]. Así mismo, recordemos cómo él puntualiza su lucha de espíritus: “yendo a la misa y en ella, un parecer que el calor de dentro pugnaba con el viento de fuera, pareciendo claro lo bueno de dentro y lo malo de fuera, y en este medio de la misa con calor y alguna devoción, no frialdad” [22]. Cf., GARCÍA DE CASTRO, J., “Calor”, *DEI I*, 255-259; y también GARCÍA DE CASTRO, J., “Semántica y mística”, 235.

¹⁷⁰ *DiccAut* informa que la palabra “tocamiento” también lleva un significado metafórico: “metaphoricamente vale llamamiento o inspiración,” con el ejemplo “este llamamiento, que es un tocamiento divino, que a nadie falta.” Puesto que muchos contextos de la devoción apuntan, sobremanera, a una experiencia corporal, creemos que los tocamientos se refieren “a la acción de tocar, o tentar alguna cosa con la mano, o llegar a ella sin intermedio de

describe la sensación de perder el habla [77, 101],¹⁷¹ y en otro momento la devoción le resulta más suave y “mucho dulce” [71].¹⁷² Finalmente, concluimos este breve repaso señalando otra experiencia: “en la misa con un calor exterior motivo a devoción y a hilaridad de mente” [139].

En suma, la experiencia de la devoción en Ignacio es una experiencia dramáticamente vivida en el cuerpo. En ella, su cuerpo reacciona y le ayuda a registrarla. Hay lágrimas de diversa intensidad, siente calor y en otros momentos se siente abrazado y tocado. Por tanto, al hablar de la experiencia de devoción como una experiencia espiritual, hay que tener en cuenta que esta experiencia “espiritual” se siente en el cuerpo.

2.3 Las diversas acepciones de la palabra “devoción” en el texto

2.3.1 Las acepciones inusuales

A continuación, para entrar más en la naturaleza de esta experiencia, conviene desentrañar, en esta mirada todavía general del texto, cómo Ignacio utiliza el sustantivo “devoción.” Al detenernos sobre los varios matices que conllevan el término, lo primero que hemos de constatar son los escasos contextos en los que la palabra se refiere a una práctica piadosa preferida o protagonizada por él. Hemos encontrado apenas tres acepciones que se refiere a un ejercicio piadoso del autor. Así, por ejemplo, en los

otra.” Por tanto, con “tocamientos”, vemos cómo Dios lo acaricia “sin intermedio de otra.” Véase, también, SCHIAVONE, P., “Toques divinos”, en *Diccionario de Mística*, 1699; MORA, *La devoción*, 103-104.

¹⁷¹ Kolvenbach precisa que cada vez que Ignacio utiliza la frase “perder el habla,” él evoca la manera en la que él conversa con una de las personas divinas. Cf. KOLVENBACH, P.H., “Language and anthropology in the *Spiritual Diary*,” en *The Road from La Storta* (Starkloff, C., ed.), Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2000, 125-135, 131. Al mismo tiempo, creemos que la “triple interpretación” sobre este fenómeno ofrecida por García de Castro es la más segura. De modo que la expresión puede referirse a la inefabilidad, a una invitación que Ignacio siente al silencio interior o al hecho de no poder hablar por la abundancia de las lágrimas. Cf. GARCÍA DE CASTRO, J., “Semántica y mística”, 230.

¹⁷² La palabra “dulce” aparece 3 veces y “dulzura” 2 veces en el *Diario*. Al comentar sobre esta percepción de la divinidad, García de Castro propone: “de la escasa presencia del término en los *Ejercicios* y en el *Diario espiritual* se puede concluir la parquedad y precisión con que Ignacio lo manejó, reservado para contextos de “íntima intimidad” con el Señor,” cf. GARCÍA DE CASTRO, J., “Dulzura”, *DEI I*, 663-667, 667.

primeros días de su discernimiento, piensa que está finalizando el proceso y escribe: “teniendo la cosa por acabada, si no fuere por dar gracias, y por devoción del Padre y de misa de la Trinidad” [19]. En la segunda acepción, encontramos a Ignacio con deseos de hacer “una oblación pasada por devoción de la santísima Trinidad” [42]. La tercera acepción ocurre cuando Ignacio observa: “me parecía que, si no fuese por la devoción de las misas por decir, que me hallaba satisfecho” [103]. Esos tres contextos nos hacen ver la devoción como una práctica espiritual que él quería hacer o se sentía obligado a realizar. En este sentido del término, Ignacio era el protagonista, y la devoción era una afición religiosa que él quería cumplir. Pero, conviene constatar, de forma notable, que este significado de la devoción, como una práctica religiosa preferida por él, es la excepción.

Conforme a esto, sorprende, también, que el escrito solamente nos revele un contexto en el que Ignacio, claramente, se atribuye a sí mismo la experiencia de la devoción. Al despertarse el día 18 de febrero, Ignacio hace su oración solita y reporta que encontró “muy poco gusto, y con esto una desconfianza de hallar la gracia en la santísima Trinidad” [44]. Con todo, vuelve a rezar, y resume la experiencia orante con estas palabras: “parece que hice [la oración] con asaz devoción” [44]. El significado de devoción en este contexto sería su forma o manera de rezar. Con todo, este es el único contexto en el documento en que Ignacio antepone a la experiencia de la devoción un verbo en la primera persona. De ahí que podemos concluir que él no se imagina no al agente ni al protagonista de la misma.

Finalmente, conviene señalar los dos usos del adjetivo “devoto” en el texto. En ambos contextos, el significado parece apuntar a la idea de una cierta disposición de encontrarse con Dios. Veamos los dos casos. El 20 de febrero anota: “antes de comenzar la oración, con un aliento devoto para entrar en ella” [56]; el día 5 de marzo, Ignacio reporta: “hallándome como de cansado quien reposa con ánimo tranquilo, devoto y

visitado” [115].¹⁷³ Al decir que se encontraba con un aliento o un ánimo devoto, Ignacio detalla cómo se sentía; se intuye que él se sentía inclinado hacia Dios. En todo caso, el significado de “devoto” subraya su estado anímico y no nos remite a la acción de Dios. Por tanto, podemos concluir con Mora que “una devoción puramente sensible, que tuviera por objeto prácticas puramente externas, de culto, no sería a nuestro juicio, devoción ignaciana.”¹⁷⁴

2.3.2 La frase predominante: con devoción

Habida cuenta de las acepciones infrecuentes en torno a la devoción cuando hace referencia a una práctica espiritual preferida y/o protagonizada por él, podemos acercarnos, de una manera aún global, del significado más habitual de la misma. En primer lugar, hemos de señalar que la locución predilecta para expresar su experiencia es “con devoción.” Al revisar detenidamente el texto, hemos identificado ochenta contextos, de ciento sesenta y seis, es decir, casi la mitad, en los que el santo utiliza la preposición “con.” Exploremos, brevemente, los rasgos generales del significado de esta expresión.

Esta frase preposicional “con devoción” parece sugerir que Ignacio, al revisar su oración, se preguntaba por la presencia de ella: ¿Estaba con o sin la devoción? Conforme a esto, nos parece muy probable que esta fuese una experiencia espiritual que él estaba buscando. El texto parece confirmar esto, puesto que un repaso del mismo nos hace ver las siguientes frases: “hallándome con devoción” [9], “no hallaba devoción ni en ella ni en la misa” [29], “devoción y grande fiducia de hallar las personas divinas” [43], “queriendo hallar devoción en la Trinidad” [63], “al principio no hallando” [65], y “a la

¹⁷³ Notemos en este número la agrupación de tres adjetivos calificando a un solo sustantivo, estilo compositivo del texto estudiado por GARCÍA DE CASTRO, J., en “Semántica y mística”, 247, nota 102.

¹⁷⁴ MORA, A., *La devoción*, 117.

oración s3lita sin trabajo de buscar devoci3n" [117]. As3 mismo, relata un d3a en que "no me adaptaba en crecer devoci3n" [126], y otro en que dice que "me parec3a que me adaptaba a devoci3n" [140]. Estas frases sugieren que Ignacio, en su oraci3n, se pon3a a buscarla.

Adem3s de ser una gracia que 3l estaba buscando, el contexto de su uso, tambi3n, nos hace suponer que la experiencia de la devoci3n le resultaba muy importante en este proceso de solucionar el problema de la pobreza.¹⁷⁵ De modo que, la devoci3n se podr3a entender como una respuesta de Dios a su pregunta acerca de la cuesti3n de las rentas. Si esto es as3, se nos ofrece la idea de que la devoci3n puede ser considerada bajo la categor3a de moci3n.¹⁷⁶ Para Ignacio, la moci3n era un t3rmino general que se3alaba movimientos interiores que precisaban ser examinadas para descubrir su origen y el fin al que lo estaba orientando. De manera que, la devoci3n puede referirse a una moci3n cuyo origen Ignacio ya percibe como viniendo de Dios. Esto es, con la locuci3n "con devoci3n," Ignacio ya est3 indicando que la moci3n tiene or3genes divinos. No obstante, 3l quiere ver el discurrir de la experiencia, por lo cual, la sujeta a un an3lisis. Es por esto que escribe minuciosamente sus experiencias de devoci3n para examinarlas y asegurar que, a lo largo del tiempo, ellas, de hecho, vienen de Dios y lo llevan a la voluntad divina. Por tanto, una posible hip3tesis del significado de la frase "con devoci3n," es que con ella Ignacio constata una moci3n de Dios, y el despliegue de dicha experiencia en su *Diario* le permitir3 conocer su origen y vislumbrar ad3nde lo est3 llevando.

Dicho lo anterior, queremos proponer la idea de que la frase "con devoci3n" forma parte de la estructura composicional m3s b3sica del primer cuadernillo del escrito. Esta estructura se compone, a nuestro modo de ver, de dos elementos: el momento de la oraci3n y la presencia o no de devoci3n. De modo que Ignacio suele acudir a una de estas

¹⁷⁵ Cf. GENNARO, G., "La expresi3n literaria m3stica", 32.

¹⁷⁶ GARC3A DE CASTRO, J., "Moci3n", *DEI* II, 1265-1268.

dos formulaciones al iniciar sus apuntes del día: “En la oración s3lita con devoci3n,”¹⁷⁷ o “Entrando en la misa con devoci3n.”¹⁷⁸ De acuerdo a la experiencia vivida, o la intensidad de la misma, la frase llevar3 adjetivos y otras descripciones, pero, por lo general, Ignacio tiende a formular su experiencia de esta forma. Al ver la repetici3n de esas frases a lo largo del texto, entramos, de alguna forma, en la mente del santo. Se intuye que, al poner sobre su mesa su cuaderno para anotar su oraci3n, 3l se preguntaba d3nde hab3a estado rezando y si hab3a recibido la gracia de la devoci3n. Puesto que la devoci3n aparece fundamentalmente en el cuadernillo de la deliberaci3n sobre un punto concreto, esto es, si las sacrist3as de las casas profesas pod3an o no tener rentas, se puede deducir que esta experiencia era, precisamente, la que m3s le ayud3 a descubrir la voluntad de Dios. No es que la devoci3n fuese la voluntad de Dios, pero existe una asociaci3n ineludible entre ella y este proceso de b3squeda intensa de la intenci3n divina. Por lo cual, creemos que la experiencia de la devoci3n era una gracia que Ignacia asociaba con la elecci3n.¹⁷⁹

2.3.3 *La ausencia del t3rmino en el segundo cuadernillo*

Llegados a este acercamiento sobre la devoci3n en el *Diario*, pretendemos aquilatar m3s detenidamente los diferentes matices de la misma. Antes de hacer esto, conviene completar nuestra mirada global del texto con una 3ltima observaci3n interesante: el t3rmino casi no se utiliza en el segundo cuadernillo. De los ciento sesenta y seis contextos, ciento cincuenta y nueve se encuentran en el primer cuadernillo. El escrito nos hace ver, por tanto, c3mo los primeros cuarenta d3as estaban muy marcados por la devoci3n, y, por el contrario, c3mo el resto del a3o ya no contaba con ella. Es m3s, la 3ltima vez que la

¹⁷⁷ V3ase, tambi3n, los n3meros 11, 26, 32, 56, 64, 65, 71, 82, 86, 88, 89, 91, 92, 97, 104, 111, 117, 126, 134, 141, 143, 144.

¹⁷⁸ V3ase, tambi3n, los n3meros 64, 85, 89, 93, 99, 101, 106, 127.

¹⁷⁹ V3ase SAMPAIO COSTA, A., “Elecci3n”, *DEI* I, 726-733; el autor de la voz constata que “todo el proceso de elecci3n s3lo se puede entender a partir de una profunda experiencia de contacto 3ntimo con el Se3or en la oraci3n” 726; v3ase, tambi3n, IPARRAGUIRRE, I., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*, CIS, Roma 1972, 92-102.

leemos es el día 12 de mayo, de modo que los nueve meses restantes no apuntan a esta gracia. Este desequilibrio de la devoción en el texto nos resulta sorprendente y no es fácil darnos cuenta de cómo o porqué el término, y la experiencia espiritual contenida en él, casi desaparece. El lector se podría preguntar: ¿cómo es posible que esta experiencia espiritual tan presente y vivida con tanta intensidad, casi por completo, deje de ser percibida y experimentada por Ignacio? En definitivo, el texto es enigmático.¹⁸⁰

Tres propuestas sobre esta ausencia de devoción en el segundo cuadernillo

a. Desplazada por otros dones

Habida cuenta de la ocurrencia muy desigual de la devoción en los dos cuadernos, nos incumbe indicar algunas ideas que puedan responder a este asunto. En primer lugar, es posible imaginar que Ignacio dejara de buscar la gracia de la misma en su oración. En consonancia con nuestra hipótesis que Ignacio se preguntara por la devoción, precisamente porque estaba pidiéndola, nos parece factible considerar que dejó de demandarla. Afirmamos esta posibilidad por haber constatado la exactitud con la que él relataba sus experiencias. Es decir, podemos suponer que, si no hubiese hallado la gracia de la devoción a lo largo de los días del segundo cuadernillo, nos lo hubiera dicho. Por tanto, parece que su búsqueda lo llevó a notar otras experiencias espirituales.¹⁸¹

b. Nueva forma de acercarse a Dios

Otra de las hipótesis que barajamos es que había un cambio en su forma de acercarse a Dios, y que eso fue uno de los frutos de su deliberación sobre la pobreza. Veamos el final del primer cuadernillo, el día 12 de marzo. En sus apuntes para dicho

¹⁸⁰ En su artículo, Joseph Munitiz declara: "If Ignatius is a diarist, then he must be one of the strangest." Cf. MUNITIZ, J., "Introduction to the Spiritual Diary of Ignatius of Loyola", 104.

¹⁸¹ En esta lectura, discordaríamos con Mora quien ve la devoción en todos los demás dones, de modo que, para él, la loquela, el acatamiento y la reverencia son para él "notas" de la devoción ignaciana. Cf. MORA, A., *La devoción*, 92, 104-105.

día, Ignacio escribe: “por una parte me parecía que quería buscar demasiadas señales” [146]. Esta intuición de examinar cómo buscaba fue aumentando, de modo que, al iniciar el segundo cuaderno, anota: “era en mi un pensamiento que me penetraba dentro del ánimo, con cuanto reverencia y acatamiento yendo a la misa debería nombrar a Dios” [156]. De modo parecido, Ignacio sigue relatando: “se me representaba el acatamiento, el cual siempre me aumentaba en devoción y en lágrimas; a tanto que me persuadía que ésta era la vía que el Señor me quería mostrar” [157]. Aunque esto no resuelva totalmente la ausencia de la devoción, puesto que en el texto citado el acatamiento produce “un aumento de devoción” en él, se le abre una nueva vía de relacionarse con Dios. De manera que el acatamiento y la reverencia pasan a ser las experiencias espirituales más buscadas, y la devoción, por estar asociada a “las demasiadas señales,” se deja de buscar.¹⁸²

c. *Cambio en su búsqueda*

La tercera idea, y la que nos parece interesante considerar, es que el objeto de su búsqueda cambió. Como afirmamos anteriormente, el segundo cuadernillo no está enfocado al deseo de descubrir la voluntad de Dios sobre un punto concreto. Aunque Ignacio dice en el quinto día del otro cuadernillo que “aquí comencé de prepararme y mirar primero acerca de las misiones” [161], el resto del texto no nos hace ver con claridad cuáles eran las misiones y los puntos considerados.¹⁸³ Con esto, no afirmamos que él dejara de buscar o discernir, sino que el modo, tan claro e intencional en el primer cuadernillo, ya no es lo mismo. Por tanto, lejos de presentarnos un problema o un enigma

¹⁸² Barrientos lanza la sugerente hipótesis de que los dos cuadernillos muestran cómo el lenguaje de Ignacio se fue silenciando. Según el autor, Ignacio fue perdiendo su palabra, dejándose abandonar totalmente a la voluntad de Dios; es por esto que “en la II parte del Diario, después de que Ignacio ha acatado esa voluntad de Dios con reverencia y humildad, sigue apuntando la pérdida de su palabra.” Cf. BARRIENTOS, N., “El Diario Espiritual, lenguaje y experiencia de Dios”, 317.

¹⁸³ Quizás el punto de referencia son los textos denominados “Constituciones circa misiones” y “Declaraciones circa misiones,” documentos elaborados por Ignacio durante los años 1544-1545, que esbozan su reflexión sobre las misiones. Los dos textos se encuentran en *MCo I*, 159-166.

en la experiencia espiritual de Ignacio, la ausencia de la devoción en el segundo cuadernillo, de alguna manera, nos hace estrechar el vínculo entre la devoción y la elección. Si esto es así, la devoción es una experiencia espiritual fundamental para descubrir la voluntad de Dios acerca de puntos concretos. Por eso, podemos afirmar, con el estudio de Mora, que en la devoción ignaciana lo que vemos es “la ocupación afectiva de la voluntad de Dios, pero de una ocupación no sólo afectiva, sino también efectiva.”¹⁸⁴ En suma, la devoción vincula lo afectivo con lo efectivo, de tal forma que esta experiencia espiritual lo acerca a Dios y lo lleva a querer efectuar la voluntad divina en su vida.

2.4 La devoción: un movimiento de Dios a Dios

Creemos, en nuestro estudio del *Diario*, que podemos entrar de un modo más profundo en esta experiencia de Ignacio. Es decir, una vez constatada que la devoción es una gracia que él está buscando y que, de alguna forma, le resulta importante en su búsqueda de la voluntad de Dios, aún quedan las preguntas más sencillas: ¿Qué es? ¿Cómo se produce o qué es lo que provoca en él? Por tanto, es necesario reflexionar más detenidamente sobre el texto para ahondar en esta vivencia tan compleja y rica de Dios. Aun cuando otros estudios han analizado el *Diario* a partir de los *Ejercicios Espirituales*, en concreto, los tiempos de la elección [Ej 175-188], nuestra investigación nos ha llevado a analizar el texto sin forzar interpretaciones de acuerdo con el libro de los *Ejercicios*.¹⁸⁵ Aun sabiendo las limitaciones de nuestra manera de abordar el escrito,¹⁸⁶ queremos ofrecer la

¹⁸⁴ MORA, A., *La devoción*, 15.

¹⁸⁵ Vease, CASANOVAS, I., “San Ignacio, modelo de las elecciones,” en *Ejercicios Espirituales de San Ignacio I*, Balmes, Barcelona 1945, 229-295; MORA, A., *La devoción*, 51-68; MUNITIZ, J., “Introduction to the Spiritual Diary of Ignatius of Loyola”, 101-116.

¹⁸⁶ Sin duda alguna, la lectura del *Diario* a partir de los *Ejercicios Espirituales* parece ser la más prometedora. Estamos de acuerdo, plenamente, con Thió en que “en el *Diario* resalta el grado de fidelidad y de identificación de Ignacio con los métodos de sus *Ejercicios*.” También, estamos conscientes de que “se da la coincidencia de que mientras Ignacio redactaba el *Diario*, supervisaba la transcripción del libro de los *Ejercicios*, que hoy se considera el ejemplar Autógrafo.” Aun teniendo en cuenta y estando de acuerdo con el aporte de Thió, queremos adherir a un análisis textual muy preciso. Cf. THIÓ, S., “Introducción General”, en *La Intimidad del Peregrino Loyola*, 22.

idea que la devoción encierra un movimiento. En particular, Ignacio tiende a situar la devoción entre dos tipos de movimiento. El primero es como una “respuesta” a la acción sentida y/o vista de Dios. Con esto, se vislumbra aquello que provoca o causa la devoción. El segundo movimiento, que la devoción parece encerrar, tiene a ver con el uso peculiar del verbo reflexivo “terminarse.” De acuerdo con esto, la devoción parece llevarlo a una mayor cercanía con la divinidad. De modo que lanzamos la hipótesis que la devoción es una experiencia espiritual de movimiento en la que Dios lo mueve y lo atrae. Por tanto, la hermenéutica de un movimiento hacia una mayor relación con la divinidad nos parece la más adecuada para interpretar la experiencia ignaciana de devoción. Detallamos, brevemente, el dinamismo que esta parece encerrar.

2.4.1 “El ver” y “el sentir” que provoca la devoción.¹⁸⁷

En varias ocasiones, Ignacio indica cómo la experiencia de la devoción se da o se asocia con la presencia de una de las personas trinitarias o de María. Por ejemplo, el día 11 de febrero, señala que estaba “coloquendo con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción o lágrimas me parecía verle o sentirle en claridad espesa” [14]. De modo análogo, en el mismo día, después de la misa, también en “una devoción intensa,” relata “un sentir o ver en cierto modo el Espíritu Santo” [18]. De forma similar, el día 6 de marzo, anota cómo se le representaba “la esencia divina [del] Padre, y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad,” por lo cual sentía “tanta intensa

¹⁸⁷ La *Concordancia* pone de manifiesto la importancia de esos dos verbos. El verbo “sentir,” sea conjugado, en la forma infinitiva, participio o gerundio, aparece 116 veces, de las cuales 108 están en los primeros 40 días; el “ver” se utiliza 68 veces, 65 en los primeros 40 días. Cf. ECHARTE, I., (ed.), *Concordancia*, 1159-1165, 1309-1315.

devoción a la cosa representada” [121].¹⁸⁸ En esos ejemplos, se nos dibuja una experiencia de la devoción que le brota por la profunda cercanía que él siente con la divinidad.¹⁸⁹

Este aspecto relacional aparece en otras experiencias en las que Ignacio se encuentra personalmente ayudado por María o por el Hijo. En los primeros días de su discernimiento, cuenta que se le venían “mucha grande devoción y muchas lágrimas...sintiendo ser la Madre y el Hijo intercesores” [24]. La misma experiencia se repite, el mismo día, cuando narra que, a lo largo e inclusive después de la misa, sentía “muy crecida devoción, y mucho abundantes lágrimas, viendo y sintiendo los mediadores, con grande seguridad de alcanzar lo perdido” [25]. Así mismo, el día siguiente, es decir, el 14 de febrero, experimenta grande devoción “sintiendo al Hijo muy propicio para interpelar” [27]. Veamos, también, otras experiencias de intimidad con Jesús que están nítidamente relacionadas con la devoción. En acordarse de Jesús, siente mucha devoción [79], al pensar¹⁹⁰ en Jesús, como la cabeza de la Compañía, se siente movido a la devoción y a las lágrimas [66], y en la misa, al orar a Jesús, siente a Él “de otro modo, es a saber, no así la humanidad sola, mas ser todo mi Dios,”¹⁹¹ y con esto “una nueva efusión de lágrimas y devoción grande” [87].

¹⁸⁸ En este número y en el anteriormente citado, aparecen infinitivos sustantivados (un sentir, ver, este representar y ver). De ahí vemos una pequeña muestra de un texto verdaderamente poblado por el uso de infinitivos y gerundios que son en muchos casos sustantivados. Gennaro nos trae la siguiente información: “las formas verbales del Diario son en su totalidad 1.714, de ellas, 1.245 (más del 72 por 100), corresponden a los infinitivos y a los gerundios.” Cf. GENNARO, G., “La expresión literaria mística”, 38. A este respecto, creemos interesante la interpretación de García de Castro: “Infinitivos y gerundios urden la trama que hace del *DE* un texto vivo y dinámico, reflejo de un tipo de experiencia mística centrada en el ejercicio espiritual, en la búsqueda, en el discernimiento, en el diálogo, alejada por tanto, de pretensiones estáticas.” Cf. GARCÍA DE CASTRO, J., “Semántica y mística”, 250. Creemos, también, que la devoción es un elemento constitutivo de esta mística dinámica y viva de Ignacio.

¹⁸⁹ Al discurrir sobre el sentir ignaciano, Melloni propone: “Sentir también es el término que utiliza a lo largo del *Diario* para referirse a la percepción de diversos fenómenos místicos. Su campo semántico se sitúa a medio camino entre un entender y un ver interiores.” Cf. MELLONI, J., “Sentir”, *DEI* II, 1631-1636, 1633.

¹⁹⁰ “Hemos de tener en cuenta que pensamiento en Ignacio es un término con un espectro semántico más amplio que el estrictamente racional que consiste en la elaboración de ideas; incluye la imaginación, la fantasía o los contenidos actualizados de la memoria.” Cf. GARCÍA DE CASTRO, J., “Moción”, *DEI* II, 1265-1268, 1265.

¹⁹¹ Por una reflexión acerca de la expresión “todo mi Dios,” véase KOLVENBACH, P.H., “La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola”, en *Decir... al “Indecible”* (Iglesias, I., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, 65-75.

En definitiva, Ignacio dialoga con el Espíritu Santo y lo ve como una claridad espesa, siente al Hijo propicio para interpelar por él, descubre que María y Jesús son sus intercesores, y ve que Jesús es “todo mi Dios.” Y todo esto le proporciona devoción. Por tanto, la devoción encuentra sus orígenes en la acción de Dios, quien se acerca a Ignacio. Evidenciamos que Ignacio va buscando la voluntad de Dios sobre un punto concreto, y simultáneamente se va descubriendo a sí mismo en una relación cada vez más personal con la divinidad.¹⁹²

2.4.2 La devoción que “se termina” a Dios

A continuación, vemos otro tipo de movimiento diseñado en la experiencia de la devoción. Con ello, queremos subrayar los momentos en los cuales Ignacio especifica que la experiencia “se terminaba” a una de las personas divinas.¹⁹³ Con el verbo reflexivo “terminarse”, creemos que estamos ante una expresión muy peculiar de Ignacio. Existen cuarenta y ocho acepciones del verbo “terminar” en el *Diario*, y treinta y dos de ellas emplean la forma reflexiva, de modo que Ignacio lo utiliza para describir cómo la vivencia espiritual “se terminaba a” una de las personas divinas, o al acatamiento, o a la reverencia o a la humildad amorosa.¹⁹⁴ La primera utilización de este verbo ocurre el día 20 de febrero cuando el santo dice que la devoción “calorosa o lúcida y suave...no se

¹⁹² Al mismo tiempo que vemos la devoción como una expresión de mayor relación e intimidad con la divinidad, conviene anotar un dato lingüístico. Rara es la ocasión en que Ignacio se dirige a Dios con “tú.” Hemos encontrado cuatro acepciones en que él utiliza el tú [53, 113, 114, 178]. Así mismo, un tú dirigido a él de Dios nunca aparece. Cf. KOLVENBACH, P.H., “Language and anthropology in the *Spiritual Diary*,” 134.

¹⁹³ No ha sido fácil precisar el significado de “terminarse.” *DiccAut* indica su raíz latina, *terminare*, y postula “poner fin, o término a alguna cosa” y trae el siguiente ejemplo de San Agustín: “En ti, por ti, y para ti he de comenzar, proseguir y terminar todos mis pensamientos.” Pero esto no parece ser lo que Ignacio quiere comunicar. *DCECH* solamente puntualiza: “de terminare, limitar, acabar.” Así mismo, una posible acepción se ha encontrado en el *Enciclopedia del Idioma* que reporta el siguiente significado: “ordenarse, dirigirse una cosa a otra como a su fin y objeto.” No obstante, este significado es muy tardío y data del siglo XVIII al XX. Con todo, nos anima a pensar, así como indica García de Castro, que “Ignacio es autor innovador;” por tanto, “terminarse” pudo haber sido una “innovación” suya para describir su experiencia en la mejor forma que pudo. Véase GARCÍA DE CASTRO, J., “Semántica y mística”, 229, nota 46.

¹⁹⁴ ECHARTE, I., (ed.), *Concordancia*, 1253-1254.

terminaba a alguna persona divina” [56]. Cuatro días después, utiliza la misma expresión: “todos los sentimientos se terminaban a Jesús” [72]. En otros momentos de oración, narra que la devoción “se terminaba a Jesús” [83, 86, 103]. No obstante, en la mayoría de los casos, ella se terminaba a la Santísima Trinidad [104, 106, 110, 115, 116, 117, 137, 156, 159, 162]. En otras experiencias, la devoción se termina a todas las personas de la divinidad, a María y a todos los santos: “terminándose cuándo a la santísima Trinidad, cuándo al Padre, cuándo en el Hijo, cuándo en nuestra Señora, cuándo en los santos aun particularmente, con muchas lágrimas” [129].¹⁹⁵ Con este verbo “terminarse,” nos asomamos a una experiencia repetida, y aunque no sea fácil descifrar la frase, esta parece indicar un movimiento hacia la divinidad.¹⁹⁶

2.4.3 Nítidamente relacional

Como venimos descubriendo, la devoción parece encerrar un movimiento que se termina hacia una de las personas de la Trinidad o a María. Con esto, el aspecto relacional queda más aclarado. Por ello, queremos indicar cómo esta experiencia señalada con el verbo “terminarse” cambia después de haber hecho la elección de no tener rentas en las casas. Esto es, Ignacio sigue utilizando el verbo reflexivo en el segundo cuadernillo, pero la experiencia orante ya no se termina a las personas divinas, sino a otra experiencia espiritual. Por ejemplo, el santo recoge que su oración se terminaba al acatamiento y a la reverencia [165, 166, 168, 170, 171, 173, 174, 181, 182]. Lo interesante para nosotros es que, en estos casos de terminarse al acatamiento o a la reverencia, Ignacio no constata la

¹⁹⁵ Conviene mencionar que Ignacio, a menudo, emplea la preposición “a” y, algunas veces, “en”. No está clara la distinción que Ignacio quiere marcar con las dos preposiciones.

¹⁹⁶ Tampoco nos es muy evidente porque Ignacio emplea a menudo la forma reflexiva del verbo y en otros momentos no. Por ejemplo, varias veces, e inclusive en el mismo día, emplea las dos formas. El 4 de marzo, escribe que “con nueva devoción y lágrimas, siempre terminándose en la Santísima Trinidad” [106]. Dos párrafos después, añade: “Después...cobrando alguna cosa de lo perdido, al decir: Placeat tibi Sancta Trinitas, etc., terminando a la su divina majestad” [108].

presencia de devoción. Son las lágrimas u otras mociones espirituales que se terminan al acatamiento, pero no es la devoción. Esta sólo se termina a o en una de las personas divinas; por ello, podemos afirmar su carácter nítidamente relacional.

De modo que sostenemos que la devoción en Ignacio nos remite a un movimiento hacia una relación más personal con Dios, donde Dios es el protagonista quien busca una relación más íntima con Ignacio.¹⁹⁷ La devoción, por tanto, nos habla de un movimiento provocado por Dios y hacia una mayor relación con la divinidad. Por ello, creemos que el *Diario* muestra a Ignacio en fase de aprender a relacionarse con Dios. Sin duda alguna, es la concentrada búsqueda de la voluntad divina, que es, al mismo tiempo, un aprendizaje de peregrinar hacia Dios.¹⁹⁸

2.5 Conclusiones acerca de la devoción en el *Diario*

En nuestro estudio del *Diario*, hemos intentado indagar y presentar la profundidad de la experiencia de la devoción en Ignacio. Por eso, estudiamos el texto, sus rasgos peculiares, y los contextos en los cuales el santo utiliza el sustantivo de la palabra. Raro es el caso en que Ignacio emplea el término para referirse a las prácticas pías o preferidas por él. Es, más bien, una gracia que Dios le da, y hemos visto cómo este don de Dios tiende a provocar una reacción corporal.

Además, nuestro análisis del sustantivo “devoción,” y, sobre todo, la frase “con devoción,” nos ha hecho sugerir que Ignacio, en su búsqueda de la voluntad divina,

¹⁹⁷ Al haber descubierto su carácter nítidamente relacional, creemos muy pertinente la tesis de Mora de que la devoción representa “una especie de dialogo entre Dios y el hombre, en el que la respuesta de Dios sería propiamente la devoción.” Mora estructura la relación de esta forma: “por parte del hombre que busca, y por parte de Dios, de hacerse encontradizo.” Cf., MORA, A., *La devoción*, 24. La única observación que haríamos es la siguiente: ¿por qué no pensar que Dios es el que busca y el hombre es el que se deja encontrar? Hacemos esta pregunta porque el texto nos revela que Dios hace mucho más que solamente dejarse encontrar; él busca también.

¹⁹⁸ Mora postula que Ignacio en el *Diario* “se mueve en dos círculos paralelos íntimamente unidos: el uno tiene por centro la solución del problema que le preocupa, es decir, encontrar la voluntad de Dios en la elección de la pobreza de las casas de la Compañía; el otro gira alrededor de sus relaciones personales con Dios.” Cf., MORA, A., *La devoción*, 76.

estaba pidiendo la gracia de la devoción porque en ella se sentía en movimiento hacia dicha voluntad. De modo que la devoción guarda una relación con la elección.

Al adentrarnos un poco más en la experiencia, hemos tratado de trazar las líneas de movimiento que esta profunda experiencia espiritual conlleva. Como resultado, vimos cómo el ver y el sentir provocan la devoción, y también, cómo esta “se terminaba a” una de las personas divinas. De donde se infiere que la devoción encierra un movimiento relacional hacia la divinidad.

De modo que lanzamos la hipótesis de que la devoción en el *Diario* mejor se entiende a partir de los dos matices anteriormente señalados. Esto es, guarda una relación con la elección y encierra un carácter nítidamente relacional. De modo que, al constatar la gracia de la devoción, Ignacio comunica su experiencia de estar más cerca de Dios y, también, más próxima a realizar una elección. Se descubre a sí mismo, en la experiencia de la devoción, más relacionado con la vida interior de la Trinidad, y, más inmerso en la historia, dispuesto para realizar la intención divina en su vida concreta. De modo que la devoción “supone una ocupación afectiva y atenta en Dios y una ocupación activa y amorosa en su servicio.”¹⁹⁹ Por tanto, la devoción tan buscada y matizada en el *Diario* nos lleva a lo que es medular en la mística ignaciana: el servicio.²⁰⁰

2.6 LA DEVOCIÓN EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Deseamos completar nuestro estudio sobre la devoción en la experiencia espiritual de Ignacio con un análisis de los *Ejercicios Espirituales*.²⁰¹ Si bien es cierto que una investigación de los mismos nos presenta un abanico muy amplio de estudios, tratados y

¹⁹⁹ MORA, A., *La devoción*, 158.

²⁰⁰ Cf. GENNARO, G., “La expresión literaria mística”, 46.

²⁰¹ Utilizaremos la versión de los *Ejercicios* en *Obras* (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.) BAC, Madrid 2013, 146-233.

comentarios, el tema elegido nos permite delimitar el campo de acción de nuestras observaciones. Así, investigaremos las acepciones de la palabra “devoción” en el texto. Aunque estas sean escasas, creemos que las mismas nos resultarán significativas, puesto que el libro expresa, de una manera singular, una sistematización de la espiritualidad de Ignacio dirigida hacia otras personas. Así pues, hemos de recordar que ya no estamos en el ambiente de los apuntes personales, sino en el de un texto aprobado por la Iglesia.²⁰² Por eso, las formulaciones particulares encontradas en él nos acercarán a una forma “ignaciana” de los grandes temas de la espiritualidad. Por tanto, la utilización de la palabra “devoción,” aunque no sea frecuente, nos revelará la forma en la que Ignacio la entiende.

Para aproximarnos al enfoque de nuestra investigación, proponemos considerar, brevemente, los grandes movimientos espirituales diseñados en ellos. Habida cuenta del itinerario espiritual propuesto en el escrito, nos detendremos sobre las acepciones de la palabra “devoción” para poder vislumbrar la forma ignaciana de concebirla.

2.6.1 Itinerario espiritual de los Ejercicios

Comenzamos indicando, brevemente, los grandes movimientos espirituales diseñados en la experiencia espiritual de los *Ejercicios*. No cabe duda que nos encontramos ante un tema muy estudiado.²⁰³ Con todo, queremos concentrarnos en el lenguaje del texto y cómo él nos anuncia su propia finalidad. En este sentido, la primera

²⁰² Con el breve *Pastoralis officii*, de 31 julio 1548, los *Ejercicios* fueron oficialmente aprobados por Paulo III; véase, “*Litterae apostolicae Pastoralis officii*” en *MEx I*, 74-78.

²⁰³ Como se puede esperar, la bibliografía es amplísima. Hemos optado por indicar los libros que más nos ayudaron durante este estudio: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009; CALVERAS, J., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1950; CASANOVAS, I., *Comentario y explicación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, (6 vols.), Balmes, Barcelona 1945-1948; FIORITO, M.A., *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, (2 vols.), Diego de Torres, Argentina 1988; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Cromwell Press, Wiltshire 1998; GARCÍA ESTÉBANEZ, A., “Ejercicios espirituales: método”, *DEI I*, 690-697.

anotación es insigne: “todo modo de preparar y 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 para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales” [Ej 1]. La definición es rotunda y densa: se señala un proceso de eliminar las afecciones desordenadas, lo cual constituye, en primer lugar, un proceso de descubrimiento, para, en un segundo estadio, identificar lo que Dios quiere del ejercitante. De modo semejante, el número 21 retoma este punto, pero con verbos diferentes: “Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” [Ej 21]. A través de esos dos números, “se forma una gran inclusión... en la que se define lo que son los Ejercicios y la finalidad a la que toda la experiencia se ordena.”²⁰⁴ Así que, se esboza una experiencia espiritual en la que el ejercitante irá adentrándose en el misterio de Dios, armonizando su voluntad con la de la divinidad.²⁰⁵ En definitiva, el itinerario espiritual, estructurado por las peticiones,²⁰⁶ las meditaciones,²⁰⁷ las contemplaciones,²⁰⁸ y sobre todo por una experiencia profunda de Jesucristo, propone un movimiento hacia Dios y su voluntad.²⁰⁹ Todo apunta a la finalidad última de los *Ejercicios*: la de crear una disposición en la vida para poder buscar y encontrar lo que Dios desea.²¹⁰ Y todo esto, “no en abstracto o de

²⁰⁴ ARZUBIALDE, *Ejercicios*, 73.

²⁰⁵ GARCÍA ESTÉBANEZ, A., “Ejercicios Espirituales: método”, *DEI I*, 690.

²⁰⁶ “La precisión de todas estas peticiones está en función del objetivo primordial de los *Ejercicios*: percibir la voluntad de Dios para sí.” Cf. MELLONI, J., *La mistagogía de los ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 113, 159.

²⁰⁷ Cf. TETLOW, J., “Meditación”, *DEI II*, 1205-1211.

²⁰⁸ Cf. GUILLÉN, A., “Contemplación”, *DEI I*, 445-452.

²⁰⁹ “Los ejercicios ayudan a lograr la verdadera libertad en Dios, a través de un texto bien organizado en semanas y días, preludios y puntos, exámenes y repeticiones.” Cf. KOLVENBACH, P.H. “Pensar con la Iglesia después del Vaticano II”, *Manresa* 77 (2005) 403-410, 403.

²¹⁰ Melloni identifica “tres estadios progresivos de la disposición” en los *Ejercicios*. El primero está en relación con la preparación para entrar en la primera semana, el segundo tiene a ver con la elección y el tercero tiene que ver “con la entrega integral de uno mismo tal como se expresa en la Contemplación para alcanzar amor.” Cf. MELLONI, J., “La elección, el nombre ignaciano de la unión”, *Manresa* 83 (2011) 123-133, 125.

manera teórica, sino aplicándolo al caso concreto de mi vida para saber lo que Dios quiere de mi.”²¹¹

Si aceptamos que los *Ejercicios* encierran un movimiento interno por parte del ejercitante para crear esta disposición de buscar y hallar la voluntad divina, se puede concluir, dado nuestro estudio de la devoción en el *Diario*, que existen puntos de contacto en los *Ejercicios* con el tema de nuestra investigación. En concreto, la búsqueda de la voluntad divina. Por tanto, uno podría esperar que el término hubiese formado parte del texto de los *Ejercicios*. No obstante, la utilización del vocablo es escaso. En definitiva, el libro de los *Ejercicios* no lanza una formulación ignaciana de la devoción de modo claro o patente. Aun teniendo en cuenta su poca utilización en el texto, hay razones para creer que Ignacio aporta algo nuevo en su forma de situarla. A continuación, veamos las acepciones de la palabra.

2.7 Acepciones del término

2.7.1 Las tres acepciones del adjetivo

El adjetivo “devoto/devota” aparece en tres contextos.²¹² En la decimoquinta anotación, leemos que Dios se comunica directamente “a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante” [*Ej* 15]. En la segunda acepción, Ignacio, al anunciar los tres tiempos para hacer una elección, detalla el primero en que “Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado;” [*Ej* 175]. En el último contexto, que se encuentra en las reglas de mayor discreción de la segunda

²¹¹ CASANOVAS, I., *Ejercicios de San Ignacio I*, 62.

²¹² ECHARTE, I., (ed.), *Concordancia*, 371.

semana, Ignacio indica la acción del mal espíritu: “propio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis entrar con la ánima devota y salir consigo;” [Ej 332].

Conviene subrayar que, en cada ocasión, Ignacio describe cómo puede darse la relación entre Dios y la persona o el mal espíritu y esta. Tanto la decimoquinta anotación como el primer tiempo de elección nos hablan de la inmediatez de la acción de Dios en la persona. Con esto, podríamos concluir que el alma devota es la que Dios mueve sin mediaciones. No obstante, es importante observar que el mal espíritu tiene acceso y puede “entrar” en el alma, por más devota que sea. De ahí que no podemos concluir que la ánima devota es aquella en la que solamente Dios puede entrar. Él alma devota puede ser tremendamente engañada.

Así mismo, nos resulta significativo que cada calificativo acompaña el mismo sustantivo: “ánima.” En efecto, “ánima” es una designación muy importante para Ignacio; es la dimensión religiosa del ser humano. En particular, el ánima “es el hombre en tanto que sujeto, es la instancia interior que hace del hombre una realidad personal...es capaz de Dios.”²¹³ Y como los contextos muestran, el ánima es el lugar de encuentro con los espíritus.²¹⁴ De modo que, descubrimos que el ánima devota se refiere a la persona en cuanto a su relación con Dios.

Otro rasgo de los contextos de la frase “ánima devota” nos remite a una fase espiritual en que se puede suponer, utilizando el lenguaje del texto, que el ejercitante procede “de bien en mejor subiendo” [Ej 315]. Es decir, la persona está creciendo en la vida espiritual y progresando hacia Dios. La decimoquinta anotación nos alerta que la persona “buscando la divina voluntad” puede recibir esta comunicación directa de Dios. De la misma forma, el primer tiempo de elección ocurre cuando la persona está en la fase de preguntarse por la voluntad divina. De igual modo, la regla de discreción de espíritus

²¹³ RUÍZ PÉREZ, F.J., “Alma”, *DEI I*, 121-130, 121. Ruíz Pérez sugiere una similitud entre “alma” y el “ánima” en la antropología de Ignacio.

²¹⁴ Agradezco a José García de Castro por esta idea.

de la segunda semana señala la acción enmascarada del mal espíritu que puede suceder cuando el ejercitante está avanzando hacia Dios. Por tanto, es posible concluir que el adjetivo quiere realzar este movimiento del ejercitante hacia la divinidad. El ánimo devota parece ser la que está en plena búsqueda de la voluntad divina, y por eso Ignacio, en los tres contextos, describe la naturaleza de los posibles encuentros con los diversos espíritus.

2.7.2 Las acepciones del sustantivo “devoción” en el texto

El sustantivo “devoción” se utiliza cuatro veces en tres contextos distintos: en una adición de la tercera semana [Ej 199,4], en la descripción del segundo modo de orar [Ej 252,1], y en una de las reglas de discreción de espíritus de la primera semana [Ej 322,3,4].²¹⁵ Indicaremos cada uno de los contextos para poder vislumbrar cuáles son sus sentidos teológicos-espirituales.

a. Según el lenguaje de Dios se hace el coloquio

La primera acepción aparece en una nota al final de la primera contemplación de la tercera semana. Después de esbozar los sólitos pasos de la contemplación, el autor introduce tres puntos nuevos que acompañarán todas las contemplaciones de dicha semana [Ej 195-197]. Posteriormente, él presenta el coloquio: “Acabar con un coloquio a Cristo nuestro Señor y al fin con un Pater noster” [Ej 198].²¹⁶ La nota 199, considerada un pequeño directorio,²¹⁷ en donde se utiliza la palabra “devoción,” viene a explicar con

²¹⁵ ECHARTE, I., (ed.), *Concordancia*, 365.

²¹⁶ Recordemos la forma en la que Ignacio define el coloquio: “El coloquio se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor, cuando pidiendo alguna gracia, cuando culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas;” [Ej 54].

²¹⁷ ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 497.

detalle en qué debe consistir el coloquio.²¹⁸ Ignacio urge al ejercitante a pedir lo que “más” necesite o quiera: “pidiendo aquello que más eficazmente acerca algunas cosas particulares deseo” [Ej 199]. De tal forma que se le invita al ejercitante a “hacer un solo coloquio a Cristo nuestro Señor o, si la materia o *la devoción* le conmueve, puede hacer tres coloquios” [Ej 199].²¹⁹ En esta observación, la devoción se distingue del contenido de la contemplación, de manera que parece referirse a lo que la persona ha sentido. De ahí que la devoción parece vincularse con la gracia pedida, la de “dolor, sentimiento y confusión porque por mis pecados va el Señor a la pasión” [Ej 193]. Según tales movimientos interiores, expresará su coloquio. Ahora bien, si aceptamos que el coloquio es un diálogo, podemos suponer que la devoción representa el lenguaje de Dios al que responderá el ejercitante.²²⁰ De tal forma que el ejercitante se expresará con sus palabras, respondiendo a lo que la divinidad ha suscitado “en el corazón humano por medio de movimientos y mociones.”²²¹ Con esta comprensión de devoción, queda manifiesto que ella forma parte del lenguaje de Dios, puesto que el coloquio es un modo de rezar nítidamente dialogal, “profundamente comunicativo, donde cada uno recibe y entrega.”²²²

Aun teniendo en cuenta este acercamiento a la devoción en este número, no queremos pasar por alto que, en los puntos anteriores, Ignacio invita al ejercitante a preguntarse ¿qué debo yo hacer y padecer por él? [Ej 197] Ante esto, es posible imaginar que la devoción se remite a las acciones concretas que el ejercitante quiere realizar por Jesús, quien padece todo por [sus] pecados [197]. De acuerdo con esta hipótesis,

²¹⁸ “En los *Ejercicios* [coloquio] tiene el significado de un término técnico. Se refiere al modo conversacional de concluir siempre cada ejercicio de oración.” Cf. ARANA, G., “Coloquios”, *DEI* I, 341-346; así mismo, nos resulta sugerente la aportación de Melloni: “En los coloquios finales, se recupera la palabra, esa palabra que se ha gestado durante el silencio de la oración y que emerge de nuevo transformada.” MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, 117. Con esto, se vislumbra la devoción como lugar de gestación de la palabra nueva, transformada y trasformadora del ejercitante.

²¹⁹ *Cursivas* nuestras.

²²⁰ KOLVENBACH, P.H., “Maestro Ignacio, hombre de la palabra”, en *Decir... al “Indecible”*, 15-31, 29.

²²¹ *Ibid.*

²²² ARANA, G., “Coloquios”, *DEI* I, 342.

Iparraguirre, al analizar el coloquio ignaciano a partir de sus resonancias bíblicas, propone que “el coloquio es sobre todo un compromiso, una respuesta a las exigencias de Dios.”²²³ Con esto, es posible suponer que la devoción mencionada en este número apunta para el compromiso real e histórica de la persona.

b. La devoción es la intimidad sentida en la oración

En la segunda acepción, Ignacio presenta el segundo modo de rezar. Dicho modo es el de considerar detenidamente una oración palabra por palabra, para hallar “significaciones, comparaciones, gustos y consolución en consideraciones pertinentes a la tal palabra” [Ej 252]. Ahora bien, al inicio de las notas acerca de esta manera de orar, encontramos el contexto de nuestra palabra: “el segundo modo de orar es que la persona, de rodillas o asentado, según la mayor disposición en que se halla y más *devoción* le acompaña...diga Pater” [Ej 252].

Para desentrañar el significado de devoción en este número, conviene detenernos en la dinámica espiritual de esta forma de acercarse a Dios. En este modo, el ejercitante rezará despacio, palabra por palabra, una oración conocida. Sobre las oraciones indicadas por Ignacio,²²⁴ Kolvenbach observa que “todos los textos...invitan a una conversación entre un yo y un tú.”²²⁵ En consonancia con esto, Arzubialde anota cómo el ejercitante, en este modo, “es el que descansadamente recibe y se va conformando con la palabra expresada a fuera.”²²⁶ El especialista añade: “El camino lo recorre así en dirección inversa de lo habitual, de fuera a dentro, en donde se establece un verdadero diálogo de comunión.”²²⁷ Esas dos observaciones sugieren el carácter nítidamente dialogal de este

²²³ IPARRAGUIRRE, I., *Vocabulario de los Ejercicios Espirituales*, 56.

²²⁴ Son las siguientes: “Pater noster, el cual acabado, dirá un Ave María, Credo, Anima Christi y Salve Regina vocal o mentalmente, según la manera acostumbrada.” [Ej 253]

²²⁵ KOLVENBACH, P.H., “Maestro Ignacio, hombre de la palabra”, en *Decir... al “Indecible”*, 24.

²²⁶ ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 603.

²²⁷ *Ibid.*

modo orante. La palabra de la tradición eclesial, “formulada bajo la inspiración del Espíritu,”²²⁸ suscitará el movimiento interior, esto es, lo que Dios quiere decirle.

c. La devoción es un don que descende de arriba

Finalmente, el último contexto de la palabra “devoción” ocurre en una de las reglas de discreción de los espíritus de la primera semana. En la nona regla [322], Ignacio sugiere tres razones por las que una persona puede padecer la desolación. La tercera de estas ofrece a una lección espiritual muy honda: “la tercera: por darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios” [Ej 322,3]. Ignacio continúa advirtiendo: no podemos alzar “nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes del espiritual consolación” [Ej 322,4].

Este tercer contexto del término representa para nosotros una formulación muy significativa, puesto que Ignacio nos da a entender que la devoción “es don y gracia de Dios nuestro Señor” [Ej 322,3]. No es un patrimonio del ejercitante el hecho de gestarla, sino que esta viene de Dios. En el lenguaje de la contemplación para alcanzar amor, es un don que descende de arriba [Ej 237]. Conviene destacar, también, las otras experiencias espirituales a las que la devoción se equipara. La devoción es una experiencia espiritual como la del amor intenso, las lágrimas y otras consolaciones espirituales [Ej 322,3]. Esta conceptualización de la devoción alcanza una claridad mayor en la segunda utilización del término en este mismo contexto, cuando Ignacio iguala la devoción a “las otras partes del spiritual consolación.” Lo que esto muestra es que, para Ignacio, existe una relación estrecha entre la devoción y la consolación. Dicho de otra manera, la devoción se nos presenta como un don de Dios que forma parte de la

²²⁸ KOLVENBACH, P.H., “Maestro Ignacio, hombre de la palabra”, en *Decir... al “Indecible”*, 25.

consolación espiritual, “el signo sensible de la presencia de Dios comunicándose a su criatura.”²²⁹ Por tanto, lanzamos la hipótesis de que, en los *Ejercicios*, y en la experiencia espiritual de Ignacio, la devoción es una de las formas en la que la consolación espiritual se manifiesta. Es una de las maneras en que la consolación que viene de Dios o del buen ángel alcanza al ser humano.

2.8 Conclusiones generales acerca de ambos textos

Deseamos concluir este capítulo con algunas observaciones que intentan recoger nuestro análisis del *Diario* y de los *Ejercicios*. En primer lugar, ambos textos muestran que la devoción es una gracia gratuitamente dada por Dios. Esta nos parece la constatación más segura y clara.

Con esto, tomamos distancia de lo que la *Autobiografía* sugiere sobre la devoción. En dicho texto, el autor, Gonçalves da Câmara, relata que Ignacio estaba “siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios” [Au 99]. Hemos visto que raro es el caso en que Ignacio se le atribuye la experiencia de devoción en el *Diario*. Por otro lado, acabamos de leer en el libro de los *Ejercicios* que “no es de nosotros traer la devoción.” Por tanto, la constatación ofrecida en la *Autobiografía* sobre la devoción en Ignacio nos parece ser un comentario hagiográfico o, por lo menos, de menos fiabilidad.

En segundo lugar, creemos que el texto de los *Ejercicios* nos permite situar la devoción conceptualmente en el marco teológico-espiritual de Ignacio. Con ello, queremos sugerir que la devoción forma parte de la experiencia espiritual de la consolación. De modo que la devoción es un signo de la consolación. Dicho en otras palabras, la consolación espiritual, así como se puede manifestar en amor crecido y lágrimas, se puede manifestar en devoción. Aun teniendo en cuenta que ella no entra en

²²⁹ CORELLA, J., “Consolación”, *DEI* I, 413-424, 413.

la definición de consolación ofrecida por Ignacio en regla 316, creemos que la regla 322 nos permite afirmar esto.

En tercer lugar, es sorprendente ver la gran diferencia en la utilización del término en los textos. En el *Diario* la devoción es el término preferido para marcar el paso de Dios. En cambio, en los *Ejercicios*, la devoción pasa bastante desapercibida. Más aun, prácticamente no juega un papel. Nos resulta difícil evitar la conclusión que el *Diario* es un texto bastante enigmático. Para ser más específicos: por más que deseemos que el *Diario* nos hable de aspectos perdurables o trascendentes en la vida espiritual de Ignacio, el texto no deja de evidenciar su carácter puntual.

En cuarto lugar, el vínculo que existe entre la devoción y la elección en el *Diario* nos parece importante. La devoción forma parte del campo teológico-espiritual de la elección. No es una experiencia intimista, sino que apunta para una decisión a realizar. No obstante, esta comprensión apenas puede ser vislumbrada en los *Ejercicios*. En la nota de la tercera semana [199], hay la posibilidad de que la devoción apunte para lo que el ejercitante quiere “hacer y padecer por Cristo”. Aun admitiendo esto, hemos de reconocer que la devoción no se considera en el proceso de la elección de los *Ejercicios*.

Finalmente, destaquemos otra nota que creemos característica de la devoción en Ignacio. En los *Ejercicios*, la devoción aparece en puntos donde Ignacio esboza la relación que se da entre Dios y el ejercitante. En dichos puntos, hemos notado las pocas acepciones del adjetivo “devoto”. Esto nos recuerda del *Diario* y el carácter relacional que conlleva la devoción. Esto nos permite pensar que la devoción en Ignacio tiene un acento relacional que es, a la vez, afectiva y efectiva. Es sentir la relación con la divinidad y querer vivirla en la historia.

CAPÍTULO III

La vera devoción – Un acercamiento a la devoción en las *Constituciones*

Introducción

En este último capítulo de nuestra investigación, estudiaremos el texto de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*.²³⁰ Con este escrito, entramos en otro género literario: un documento legislativo que dispone el modo de proceder de la Orden. Analizaremos el escrito para verificar en qué medida la devoción forma parte de la vida espiritual-apostólica de la Compañía. Así mismo, nos damos cuenta de que estamos ante un texto que nos proporciona otros rasgos sobre Ignacio. Él es el prepósito general y el legislador, dando forma a una nueva orden religiosa que tendrá un estilo novedoso.²³¹ Es así que nuestro estudio de la devoción en los escritos ignacianos nos va acercando a Ignacio. Así pues, a través de una lectura detenida de sus textos, como hemos intentado realizar, se nos revela una imagen dinámica del santo.²³² Conforme a esto, creemos, también, que su experiencia de la devoción fue evolucionando.

²³⁰ Utilizaremos la versión de las *Constituciones* en *Obras* (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.) BAC, Madrid 2013, 401-582.

²³¹ COUPEAU, C., “Five personae of Ignatius of Loyola”, en *The Cambridge Companion to the Jesuits* (Worcester, T., ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, 33-51, 36; reconocemos, como adelante mostraremos, que Ignacio no es el único autor del texto. No obstante, aludiremos al santo como si realmente fuese su artífice.

²³² O’MALLEY, J., *¿Santos o demonios?*, Mensajero, Bilbao 2016, 105-106. O’Malley agrega: “Esta verdad [que fue cambiando a medida que cumplía años] requiere ser afirmada.” Según el historiador norteamericano, “pocas figuras del siglo XVI manifiestan, incluso a nivel superficial, tantos cambios en lo que de manera suave podríamos llamar *estilo de vida*.”

3. UN ACERCAMIENTO A LA DEVOCIÓN EN LAS *CONSTITUCIONES*

3.1 Introducción a las Constituciones

Después de la *Fórmula del Instituto*, aprobada el 21 de julio 1550 en la Bula *Exposcit debitum*,²³³ las *Constituciones* se consideran el escrito de mayor autoridad jurídica.²³⁴ Aun teniendo en cuenta su carácter legalista, abordaremos el texto como “una expresión privilegiada del carisma y espiritualidad de la Compañía: en una palabra, como la identidad del jesuita.”²³⁵ Esto es, sin olvidar que el documento establece el régimen de la Orden dentro de los procedimientos legales de la Iglesia, deseamos acercarnos a una lectura carismática del mismo.²³⁶ Para ello, situaremos primero la redacción del texto y, luego, el itinerario espiritual esbozado en él: dos puntos imprescindibles para descubrir una hermenéutica capaz de despuntar su hondura espiritual para poder situar la devoción. De ahí, entraremos en una lectura detenida de las acepciones de la palabra “devoción” para ver en qué medida esta experiencia espiritual constituye el modo de proceder de la vida de un jesuita y del cuerpo apostólico de la Compañía. Adelantamos brevemente el fruto de nuestro estudio: es sorprendente ver cómo la devoción aparece en algunos momentos claves de la vida espiritual-apostólica del miembro de la Orden.

3.1.1 Historia de la redacción del texto²³⁷

²³³ Cf. “Exposcit debitum”, en *MCo* I, 372-383.

²³⁴ RUIZ JURADO, M., “Constituciones”, *DHCl*, 928-935, 928.

²³⁵ CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995, 54; COUPEAU, C., “Constituciones”, *DEI* I, 435-444, 435; cf. DÍAZ MORENO, J.M^a., “San Ignacio y la ley”, *Manresa* 68 (1996) 133-160, 141.

²³⁶ Nos interesa explorar el espíritu del texto. No obstante, creemos importante la lectura de Díaz Moreno que afirma que “no puede negarse que, a la vez que manual de discernimiento, por su clara y lógica conexión con los Ejercicios Espirituales ignacianos, es [el texto de las Constituciones] además, y en una misma línea de valor, *un auténtico Código legal* que se escribió, se promulgó y sigue vigente, como ordenador de la vida y de la misión de la Compañía.” Cf. DÍAZ MORENO, J.M^a., “San Ignacio y la ley”, 157.

²³⁷ Hasta la fecha, el artículo más completo sobre la redacción de las *Constituciones* es ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, *AHSI* 42 (1973) 200-245.

Con la aprobación de la Orden por el Papa Paulo III en la Bula *Regimini militantis Ecclesiae* en el 27 de septiembre de 1540,²³⁸ la Santa Sede les otorgó a Ignacio y a sus compañeros la facultad de redactar constituciones.²³⁹ Durante el inicio del siguiente año, alrededor de marzo, se reunieron para comenzar esta inmensa tarea.²⁴⁰ Este cometido fue encomendado a Ignacio y a Jean Coduri.²⁴¹ Desafortunadamente, el jesuita francés falleció ese mismo año,²⁴² y este infeliz acontecimiento “dejó a Ignacio solo, con el trabajo apenas comenzado: el puñado de determinaciones, tomadas hasta entonces, y los documentos sobre cómo fundar colegios y casas.”²⁴³ No es fácil detectar cómo Ignacio y los secretarios posteriores fueron avanzando en el trabajo de redactar el texto. Dada la inmensidad de las tareas apostólicas y la coordinación de las mismas, se piensa que la elaboración se fue retrasando.²⁴⁴ Nadal recoge que “antes del año 1546 no aplicó [Ignacio] seriamente las manos al asunto.”²⁴⁵ No obstante, esto no quiere decir que Ignacio dejara de preocuparse por su composición. Es más, la recepción de dos bulas, la de *Iniunctum nobis* (1544),²⁴⁶ que suprimió la limitación de los sesenta profesos, y la de *Exponi nobis* (1546),²⁴⁷ que les otorgó la facultad de admitir coadjutores, nombrar provinciales y superiores locales, sugiere que el proceso de

²³⁸ Cf. *MCo* I, 24-32.

²³⁹ Se lee en la *Fórmula del Instituto* de 1540 la siguiente afirmación: “Este Preósito, con el Consejo de sus hermanos (correspondiendo siempre a la mayoría de votos el derecho a decidir), tendrá autoridad para hacer en Consejo Constituciones, que ayuden a la realización de este fin que nos hemos propuesto.” Cf. *MCo* I, 24-32; versión de la *Fórmula* tomada de ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao / Santander 1993, 31.

²⁴⁰ Eran seis quienes se reunieron (Ignacio, Jayo, Laínez, Broet, Salmerón y Coduri), y ellos eligieron a dos, a Ignacio y a Coduri, quienes compusieron las “Constitutiones anni 1541.” Cf. *MCo* I, 34-48; véase también ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. (eds.), *Constituciones*, 10-12.

²⁴¹ DALMASES, C., “Coduri, Jean”, *DHCJ* I, 833: “En la redacción de los primeros textos constitutivos de la CJ, Coduri tuvo una parte importante.” Así mismo, véase el breve, pero muy tierno esbozo que Ribadeneira proporciona de la vida de Coduri en “*Vitae Ignatii Loyolae*”, en *FN* IV, 371-373.

²⁴² “En este mismo año de 1541, en Roma, el que fue el primero que hizo la profesión después de nuestro B.P. Ignacio, fue también el primero de los diez que pasó de esta vida, a los veintinueve de agosto, día de San Juan degollado.” Cf. “*Vitae Ignatii Loyolae*”, *FN* IV, 371.

²⁴³ RUIZ JURADO, M., “Constituciones”, *DHCJ* I, 929.

²⁴⁴ COUPEAU, C., “Constituciones”, *DEI* I, 436.

²⁴⁵ Cf. “Apología contra censuram facultatis theologiae parisiensis”, en *FN* II, 38-113, 100. Citada, también, en GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, 488; Aldama, A.M., “La composición de las Constituciones” 203.

²⁴⁶ Cf. *MCo* I, 81-86.

²⁴⁷ Cf. *MCo* I, 170-173.

estructuración de la Orden fue evolucionando.²⁴⁸ Así mismo, hemos visto en nuestra lectura del *Diario* cómo la cuestión de las rentas de las sacristías de las casas profesas fue sometida a un riguroso proceso de discernimiento; este asunto, no obstante, no fue el único, también fueron deliberadas las misiones. Recordemos que el día 16 de marzo, en dicho texto, Ignacio anotó: “Aquí comencé de prepararme y mirar primero cerca las misiones” [*De* 161]. Por tanto, los primeros años de la década de 1540 fueron tiempos en que él se dedicaba a considerar cómo poner “fundamentos firmes a esta Compañía de Jesús.”²⁴⁹

Esos fundamentos firmes recibieron un nuevo impulso con la llegada de un nuevo secretario, Juan Alfonso de Polanco, en 1547.²⁵⁰ El jesuita, proveniente de Burgos, comenzó a recopilar textos de otras reglas y a organizar el material de tal forma que los dos podían estructurar un nuevo texto legislativo.²⁵¹ En tres años, este proceso llegó a su fin, y Ignacio y Polanco presentaron a los padres congregados en Roma entre los últimos meses de 1550 y los primeros de 1551.²⁵² Con sus aportaciones, que tenían en cuenta los últimos diez años de experiencia apostólica, fue gestándose el texto definitivo aun cuando Ignacio seguía

²⁴⁸ Es más, según Aldama, “el año 1546 fue particularmente fecundo en documentos legislativos.” El gran estudioso de las *Constituciones* señala la existencia de tres documentos que datan antes de la llegada de Polanco como indicio de la labor de Ignacio; véase ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, 204. Para ver los tres documentos, “Determinaciones in Domino,” “Notas para determinar,” y “Determinaciones antiguas y nuevas,” véase *MCo* I, 187-219. ²⁴⁹ *Epp* I, 148-151, 150: Ignacio a Beltrán de Loyola (Roma, 24 de septiembre de 1539). Esta carta, que data del año 1539, sugiere cuán temprana era la preocupación de edificar bien la naciente orden. Es de notar que esta preocupación parece haber estado muy presente para Ignacio. Se lee en un documento de 1549 “pues, las Constituciones, en parte están hechas, en parte se hacen todavía; y aun en las bulas algunas cosas se han comenzado a remirar, encomendando a Dios N.S. el todo, y no con pocas misas y oraciones y lágrimas, y no para relajar lo bien fundado, mas para perfeccionar, porque de bien en mejor se pueda proceder a mayor gloria divina.” Cf. “Judicium de quibusdam opinionibus”, en *Epp* XII, 632-654, 645.

²⁵⁰ Sobre su llegada en Roma que significó “un cambio de ritmo, intensidad y eficacia en la estructuración, composición y redacción de las Constituciones,” véase GARCÍA DE CASTRO, J., *Polanco, el humanismo de los jesuitas*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2012, 115-120, 219-232; DALMASES, C., “Polanco, Juan Alfonso de”, *DHCJ* IV, 3168-3169; GARCÍA DE CASTRO, J. “Polanco”, *DEI* II, 1462-1471.

²⁵¹ Aldama reporta que Polanco estudió las Reglas de san Benito, san Basilio, san Agustín y san Francisco. Cf. ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, 208.

²⁵² Se constatan las observaciones de los padres Láinez, Salmerón, Araoz y Bobadilla, “pero sin duda fueron más las que se hicieron de palabra o las que no se conservan.” Cf. ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, 225; para ver las observaciones de los padres congregados, véase “Observata patrum”, en *MCo*, I, 390-396; Polanco “redactó casi en su totalidad el primer texto de las *Constituciones* (texto *a*, fin de 1549), preparó el segundo (*A*, septiembre de 1550) que contiene numerosas correcciones de Ignacio, y que fue presentado en 1551 a los profesos congregados en Roma.” Cf. GARCÍA DE CASTRO, J., “Polanco”, *DEI* II, 1465.

trabajando sobre el escrito;²⁵³ no obstante, una copia ya estaba en las manos de Jerónimo Nadal, cuya misión en ese tiempo era la de comunicar el modo de proceder de la Compañía a las comunidades dispersas por Europa.²⁵⁴

Esta breve mirada acerca de la redacción del texto, además de mostrarnos un largo período de gestación, evidencia las experiencias claves en las que el texto se formó: la oración personal de Ignacio,²⁵⁵ la colaboración con Polanco, cuyo talento espiritual es difícil de subestimar,²⁵⁶ y la experiencia apostólica y comunitaria de los primeros compañeros.²⁵⁷ Así pues, el escrito, cuyos redactores fueron Ignacio y Polanco, nace de una experiencia de discernimiento, no solamente de los primeros compañeros en el año 1539, sino la de estar en misión en tierras distantes dentro de la Iglesia. Como resultado de un proceso de discernimiento, escucha y reflexión, este texto “legisla” las mismas actitudes y procesos. A este propósito, se puede decir que legislar para Ignacio y Polanco “significa ayudarles [a los jesuitas] a que pregunten, se pregunten, se dejen preguntar, piensen, confronten con el Evangelio, decidan, se comprometan, experimenten, aprendan de lo experimentado.”²⁵⁸ Por tanto, a la hora de considerar las múltiples acepciones de la palabra “devoción,” nos resultará insoslayable tener presente este humus de discernimiento, reflexión y auto-crítica.

²⁵³ “Entre el 1551 y 1553, con todas las correcciones hechas, se redacta el texto B llamado autógrafo porque Ignacio lo siguió corrigiendo hasta su muerte. En realidad, este es el texto definitivo de las Constituciones.” Cf. ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. (eds.), *Constituciones*, 11.

²⁵⁴ COUPEAU, C., “Constituciones”, *DEII*, 436; RUIZ JURADO, M., *Jerónimo Nadal, El teólogo de la gracia de la vocación*, BAC, Madrid 2011, 45-46; ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, 226.

²⁵⁵ “Cuando escribía las Constituciones no tenía en su aposento durante los siete meses enteros en que le serví, más libros que el Misal para repasar la Misa. En los días serenos, para tomarse un descanso, se retiraba al huerto de un amigo romano, y allí, colocando la mesa en medio del huerto con el escritorio y los papeles, escribía las cosas que se le ofrecían, hasta la hora de vísperas en que se recogía en su aposento para pensar en Dios y en sus asuntos.” Cf. “Fragmentum Litterarum Patris Cuadretti”, en *MScripta* I, 772-573, 572; citada, también, en GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, 493.

²⁵⁶ Acerca de Polanco, García-Villoslada comenta: “Por mucho que se ponderen los méritos de Polanco, nunca se dirá bastante.” Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, 491.

²⁵⁷ “La lectura de las Constituciones, nos demuestra, en múltiples pasajes, que no es la ley (preexistente) la que configura la Compañía, sino la Compañía y su carisma fundacional, en su dinámica evolutiva, la que configura las leyes propias de la Compañía.” Cf. DÍAZ MORENO, J.M^a., “San Ignacio y la ley”, 149.

²⁵⁸ IGLESIAS, I., “Constituciones para hacer Constituciones”, *Manresa* 68 (1996) 157-171, 161.

3.1.2 Itinerario espiritual diseñado en las Constituciones

En este breve apartado, deseamos señalar la dinámica interna esbozada en el escrito. Conviene anotar, primero, el texto en su conjunto. Se pueden considerar las *Constituciones* a partir de una configuración interna de dos partes, por un lado, *el Examen Primero y General* y, por otro, las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Ambos textos se componen de constituciones, *strictu sensu*, y declaraciones que “quieren instruir en cómo particularizar las constituciones.”²⁵⁹ Tanto las constituciones como las declaraciones nos resultarán importantes en nuestro estudio de la devoción.²⁶⁰

El Examen Primero y General, como su título anuncia, pretende ser un documento utilizado para el examen de los candidatos destinados a entrar en la Orden y, aunque forme parte y preceda a las *Constituciones*, conserva su propia identidad.²⁶¹ Se concibe como un texto para la presentación de la Orden y para la evaluación del que procura formar parte de ella. De ahí que se articula a partir de ocho capítulos que pretenden reproducir el diálogo que se producirá entre un candidato y un representante de la Orden.²⁶² Al introducir al candidato en un diálogo de creciente intimidad y hondura, y al ofrecer un esbozo de la vocación en la Compañía de Jesús, también, de progresiva profundidad, *el Examen* procura establecer un diálogo honesto y transparente entre los dos interlocutores. Así pues, existe la gran preocupación que “todas las partes sean contentas y satisfechas, en todo procediendo con mayor claridad” [133]. Por ello, *el Examen* expone con claridad la misión y la vida en la

²⁵⁹ COUPEAU, C., “Constituciones”, *DEI* I, 442.

²⁶⁰ Conviene señalar que las declaraciones no formaron parte de la primera redacción del texto *a*, sino solamente con el borrador *A*, el texto presentado a fines de 1550, ya se encuentran “una serie completa de las Declaraciones.” Cf. ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, 223; así mismo, nos resulta interesante la observación de Salmerón, uno de los padres congregados en 1550-51 para revisar el escrito, quien sostenía lo siguiente: “Digo cuanto más cortas y abreviadas fuesen las Constituciones, me parecería mejor, y poner en Declaraciones muchas cosas.” Cf. “Observata patrum”, en *MCo*, I, 390-396, 395.

²⁶¹ Para ver la evolución de la redacción del *Examen*, tanto en sus constituciones como en sus declaraciones, véase ALDAMA, A.M., “La composición de las Constituciones”, 230-234; CORELLA, J., “Primero examen general introducción”, en *Constituciones* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. eds.), 42.

²⁶² COUPEAU, C., “Constituciones”, *DEI* I, 436.

Compañía, y, a su vez, adentra al candidato en su propia interioridad para que este pondere y examine, con lucidez, lo que le mueve a buscar la admisión en la Orden.

Por su parte, el texto de las *Constituciones* consta del *Proemio de las Constituciones*²⁶³ y las diez partes principales. El *Proemio* ofrece el fundamento teológico del documento: “la suave disposición de la divina Providencia pide cooperación de sus criaturas...y tenemos por necesario se escriban Constituciones, que ayuden para mejor proceder” [134]. Así que el escrito se sitúa como una respuesta a la acción de Dios que es lo que realmente funda la Orden.²⁶⁴ Así mismo, el *Proemio* introduce la disposición de las partes del texto, que van a seguir “el orden de la ejecución.”²⁶⁵ De modo que las primeras cuatro partes señalan, respectivamente, la admisión (I), la posible dimisión (II), la formación espiritual (III) y la formación académica del jesuita (IV). En la V parte se detalla el proceso de incorporación en la Orden. Luego, las siguientes cuatro partes (VI-IX) se ocupan del cuerpo de la Compañía, versando sobre la vida del jesuita (VI), la misión (VII), la unión entre los miembros (VIII) y el gobierno (IX). Se vislumbra, en el ordenamiento de las partes, la perspectiva genética que ha guiado su redacción, es decir, el texto muestra toda la trayectoria de admisión, formación, incorporación y misión en el cuerpo apostólico de la Orden. Así mismo, creemos que este proceso genético ya ofrece una importante clave de lectura teológico-espiritual. El libro diseña un camino hacia la progresiva integración en la Orden. Recordemos que, en las palabras de la *Fórmula*, el Instituto de la Compañía es un camino para ir a Dios [FI 1]. Estamos, por tanto, lejos de un texto legislativo que versa jurídicamente sobre la oración, los votos y otros aspectos de la vida religiosa; por el contrario, estamos ante una obra que

²⁶³ Véase CORELLA, J., “Proemio de las Constituciones”, *DEI* II, 1499-1502. Corella abre su voz postulando que “este proemio contiene el fondo más rico en espiritualidad ignaciana.” Para un comentario contemporáneo del *Proemio*, véase BAUMANN, R., “Our Jesuit Constitutions: Cooperation as Union”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 49/4 (2017). Para Baumann, el número 134 del texto “constitutes the heart of the constitutions and the Jesuit charism.”

²⁶⁴ “La necesidad de Constituciones escritas le viene a la CJ por su vertiente humana, aunque lo que realmente fundamenta la CJ es la acción descendente de Dios sobre ella.” Cf. CORELLA, J., “Proemio de las Constituciones”, *DEI* II, 1500.

²⁶⁵ CORELLA, J., “Proemio de las Constituciones”, *DEI* II, 1501; RUIZ JURADO, M., “Constituciones”, *DHCJ* IV, 929.

propone un camino de crecimiento espiritual y apostólico.²⁶⁶ Todo este proceso culmina en la décima parte, que es la sección que orienta todo lo anterior: “la conservación y el aumento del cuerpo de la Compañía en su buen ser.”

Indicamos el título de la décima parte porque, a nuestro juicio, es mucho más que un resumen de todo lo anterior. En concreto, la décima parte señala “lo que Ignacio pretendía en un primer término al componer las *Constituciones*: conservar y desarrollar aquella mínima Compañía.”²⁶⁷ De ahí se puede considerar cómo la última sección nos proporciona una clave hermenéutica para el texto. Esto es, todo en el documento apunta para conservar lo que Dios se ha dignado hacer y para aumentar la acción de esta obra divina en el mundo. En definitiva, creemos que estos dos verbos, conservar y aumentar, son verbos de una gran densidad teológica para Ignacio. Dios obra en el ser humano y este, a su vez, está llamado a conservar el don recibido, y no solamente conservar, sino trabajar para que aumente la acción divina.²⁶⁸ A la hora de entrar con más detalle sobre el lugar de la devoción en la vida del jesuita, nos resultará importante tener presente la idea de que el texto esboza un camino para conservar y aumentar lo que Dios obra en, por y para la Compañía.

²⁶⁶ DECLoux, S., “Las Constituciones, Manual de Formación”, *Manresa* 66 (1994) 19-34, 22. Así mismo, queremos citar a un jesuita cuya inspiración ha marcado toda esta investigación: Howard Gray. En un artículo suyo, acerca del carácter progresivo de las partes de las *Constituciones*, el recién fallecido jesuita sostiene: “This movement is the progressive personal assimilation of one’s vocation, of moving into that sacred place where each Jesuit can say *I am the Society of Jesus, its life is entrusted to me; I have journeyed into the maturity of spiritual ownership before God*. For it is neither geographic space nor specific work nor distinctive religious garb, custom or devotions which establish a Jesuit’s identity. Rather it is his commitment to move with God.” Cf. GRAY, H., “What kind of document?”, *The Way Sup.* 61 (1998) 21-34, 25.

²⁶⁷ ROYÓN, E., “Introducción décima parte principal”, en *Constituciones* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. eds.), 335.

²⁶⁸ Conviene anotar que no solamente Dios busca conservar y aumentar su gracia en el ser humano, sino el mal espíritu: “en las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes...por más los *conservar* y *aumentar* en sus vicios y pecados,” [Ej 314], cursiva nuestra. Así mismo, nos parece interesante constatar la presencia de este mismo binomio en el voto de Francisco Xavier por Ignacio de ser general de la Orden: “que sea el Prelado nuestro antiguo y verdadero Padre Don Ignacio, el cual, pues nos juntó a todos no con pocos trabajos, no sin ellos nos sabrá mejor *conservar*, *governar* y *aumentar* de bien en mejor.” Cf. “Suffragium pro electione S. Ignatii in praepositum generalem Societatis Jesu”, en *MXav* I, 812; cursiva nuestra.

3.2 Mirada global de la devoción en las Constituciones

Al haber señalado brevemente la redacción de las *Constituciones* y al haber visto el itinerario espiritual-formativo propuesto en las diez partes principales, estamos mejor posicionados para estudiar la devoción en el texto. A continuación, veremos de manera general las acepciones del término.

La palabra “devoción” aparece cuarenta y ocho veces.²⁶⁹ Aun teniendo en cuenta este número global, conviene detenernos en su distribución a lo largo del texto. El término no se utiliza en todas las partes del escrito. No se menciona en la segunda parte, sobre la dimisión, en la octava, que trata de la unión entre los miembros de la Orden, ni en la novena, que discurre sobre el perfil del prepósito general y el modo de gobernar del mismo. En las otras partes del libro, existen acepciones repartidas de un modo bastante parejo. Las esbozamos brevemente: cinco contextos en el *Examen*, tres en la 1ª parte, nueve en la 3ª, trece en la 4ª, seis en la 5ª, seis en la 6ª, tres en la 7ª, y dos en la 10ª parte.

Este breve repaso nos sirve para evidenciar el tipo de sesgo y peso que tiene la devoción en el texto. Notemos que el vocablo cae mucho más en lo que se puede llamar el primer bloque de las *Constituciones*, esto es, en las partes que tratan de la formación inicial del jesuita. Existen un total de veinticinco acepciones del término en las primeras cuatro partes. Tal planteamiento nos sugiere la idea, aún por explorar con más detalle, de que la devoción tiene un lugar importante en la configuración de un jesuita en su camino de integración de la Compañía. No obstante, al referirnos a las secciones acerca de la formación de un jesuita, no queremos limitar la aplicación de nuestro análisis solamente a lo que concierne al noviciado y a las primeras etapas de formación. Conviene tener en cuenta lo que Simon Decloux sugiere sobre la 3ª y la 4ª parte de las *Constituciones*:

Se puede decir que, en muchos aspectos, define de manera magistral lo que se podría llamar el espíritu de nuestra vocación; algunas recomendaciones y exigencias

²⁶⁹ ECHARTE, I., (ed.), *Concordancia*, 365-366.

subrayadas en ella deben de hecho ser vividos por todos los jesuitas en todo el curso de su vida.²⁷⁰

3.2.1 *Manera de abordar la devoción*

Llegados a este punto, queremos explicitar nuestra manera de abordar los múltiples contextos de devoción en el texto. Pensamos que la mejor manera de proceder es la de analizar agrupaciones de significados parecidos del término. En efecto, nuestra lectura ha encontrado constelaciones de acepciones que apuntan hacia unos determinados significados que circulan por el escrito. Por tanto, no iremos parte por parte, viendo los contextos que aparecen, sino que reuniremos los contextos cuyos matices nos parecen referirse a un mismo ámbito de significado. Creemos que esta manera de estructurar el estudio nos proporciona dos ventajas: por un lado, nuestra lectura sosegada del texto nos ha hecho ver que, de hecho, existen agrupaciones de significados que se verifican a lo largo del texto. La prioridad es, por lo tanto, poder atender mejor el texto. Y, por otro lado, llegaremos a descubrir la particular densidad del significado de devoción estudiado. Es decir, algunas agrupaciones son llamativas por la repetición y la claridad con la que Ignacio utiliza el término “devoción”. La ventaja, en este sentido, será la de descubrir, con mayor precisión, de qué manera el fundador entendía la devoción en la vida apostólica de la Compañía.

3.3 Los ámbitos semánticos de la devoción

a. Crecer en la vera devoción

²⁷⁰ DECLoux, S., “Las Constituciones, Manual de Formación”, 23. En esta misma línea, Rambla afirma que los destinatarios de la 3ª parte son, sin duda alguna, los novicios; no obstante, declara: “Con todo puesto que doctrina tan importante como la contenida en los dos capítulos de esta parte permite una aplicación progresiva, resulta de utilidad permanente para todo jesuita en cualquier momento de su vida.” Cf. RAMBLA, J.M., “Introducción tercera parte principal”, en *Constituciones* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. eds.), 133-141, 134.

El primer grupo de contextos que vamos a analizar es el que señala la devoción nítidamente como una experiencia espiritual. Esbozaremos, brevemente, las múltiples acepciones, para ofrecer, después, una interpretación de lo que se entiende por dicha experiencia.

En el *Examen*, al candidato se le interroga sobre su vida espiritual. El examinador le preguntará acerca de las oraciones y “con qué devoción o sentimiento espiritual” reza [46]. En cuanto a la admisión de coadjutores, el documento sugiere que deben ser “amadores de la virtud y perfección, inclinados a devoción” [148]. Acerca de los coadjutores, el escrito vuelve a insistir en la importancia de su vida espiritual. Por ejemplo, en la 4ª parte, se les recomienda ser instruidos en el rezo del rosario “porque con mayor atención y devoción puedan ejercitar en él” [345].²⁷¹ Así mismo, en la 5ª parte, Ignacio manifiesta su deseo de que ellos sean admitidos a la Compañía por ser “beneméritas y por su mucha devoción, aunque no tengan tanta doctrina” [521]. Observamos cómo la devoción constituye un criterio importante para la admisión. Por otro lado, una desenfocada devoción es un criterio para no admitir el candidato. Así pues, uno de los impedimentos señalados en la segunda parte es el de “indiscretas devociones que hacen caer en ilusiones y errores de importancia” [182].²⁷² Esta misma idea de las ilusiones que pueden producirse en las devociones, se repite en la 3ª parte, en donde se les advierte a los novicios que sean “instruidos y saber de las ilusiones del demonio en sus devociones” [260].

²⁷¹ En una instrucción a los hermanos coadjutores, Nadal resalta la importancia de la formación espiritual de los mismos. Citamos las primeras líneas que nos resultan relevantes: “Sean instruidos todos según su capacidad, para que conozcan al Señor y su vocación, y para que en la oración sientan alguna devoción, y sepan todos la doctrina cristiana.” Cf. “Instructio, quam accepti P. Oliuerius primus, commissarius galliarum, anno 1562, sub generali praeposito P.N. Laynez, quae poterit accommodari prouincialibus quando visitant”, en *MNad* IV, 364-614, 452; citada, también, en AICARDO, R., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* II (6 vols.), Blass, Madrid 1919-1932, 533.

²⁷² Creemos pertinente indicar la importancia y el significado del adjetivo “discreta” en las *Constituciones*. Al reflexionar sobre dicho adjetivo, normalmente modificando la caridad, Ignacio Iglesias observa: “El adjetivo discreto cualifica a la caridad como un nuevo modo, el más penetrante, de conocimiento y discernimiento de las cosas de Dios. Siempre en orden a la vida y a la acción.” Con esto, podemos deducir que una indiscreta devoción es la que no está discernida y que no apunta para la vida ni para una acción. Cf. IGLESIAS, I., “Discreta caritas”, *DEI* I, 616-623, 618.

Durante la etapa de los estudios, Ignacio acomoda la oración al tiempo requerido para estudiar. Después de indicar el tiempo de una hora de oración, especifica que además de hacer dos exámenes de conciencia, el escolar puede acudir a “algunas otras oraciones a devoción de cada uno hasta el cumplimiento de la hora” [342]. No obstante, el tiempo de los estudios debe estar dedicado a estudiar, y por eso han de quitar “los impedimentos que distraen del estudio, así de devociones y mortificaciones demasiadas” [362]. En otro contexto, se señala que el escolar debe ser instruido en cómo celebrar la misa: “ultra de la inteligencia y devoción interna, con buen modo exterior” [401]. En este marco, la devoción es importante, pero hace falta “modo exterior.” En otra acepción, vemos el intento de ajustar la devoción con el estudio: si uno tuviese necesidad de “darse a las devociones,” este procedimiento quedaría a la discreción del superior [363]. Lo más importante parece ser, en la lógica de Ignacio, buscar lo que más ayude a cada uno. Por tanto, en una declaración, se lee: “en los Escolares, se podrá mudar con más facilidad a tiempos en meditaciones y otros ejercicios espirituales...teniéndose miramiento a la vera devoción” [343]. Así que existe un lugar de devoción verdadera y medida que encaja con las exigencias académicas.

Con todo, las expresiones más nítidas y claras de la devoción en la vida del jesuita se explicitan en la 3ª parte. Durante esta etapa inicial de formación, Ignacio pone de manifiesto el lugar de la devoción en la vida espiritual del joven jesuita. Todos deben dar tiempo a las cosas espirituales, “procurando devoción quanta la divina gracia les comunicare” [277]. Los novicios, también, han de abrir sus conciencias a su maestro y manifestarle sus devociones y virtudes [263]. Así mismo, deben hacer los oficios “con toda devoción posible” [282].²⁷³ Del mismo modo, los estudios están, en esta etapa, destinados a ayudarles en su abnegación,

²⁷³ Acerca del hacer los oficios con toda devoción posible, Aicardo vincula la forma en la que Ignacio estudiaba con el hacer todos los oficios con devoción. El comentarista cita la *Autobiografía*, donde Ignacio estudiaba, “imaginando que el maestro sería Cristo, y a uno de los escolares ponía nombre San Pedro, y a otro San Juan.” [Au 75] Concluye diciendo que “seguro que él siempre ejercitó los oficios humildes en esta o parecida actuación y viva fe.” Cf. AICARDO, *Comentario II*, 130-131.

y “para más crecer en la virtud y devoción” [289]. Por último, en uno de los epígrafes más significativos de la 3ª, leemos lo siguiente sobre la formación espiritual del novicio:

En todo procurando y deseando dar ventaja a los otros, estimándolos en su ánima todos como si les fuesen Superiores, y exteriormente teniéndoles el respecto y reverencia, que sufre el estado de cada uno, con llaneza y simplicidad religiosa; en manera que considerando los unos a los otros, crezcan en devoción y alaben a Dios nuestro Señor a quien cada uno debe procurar de reconocer en el otro como en su imagen. [250]

Este último número, leído en su conjunto a partir de los anteriormente citados, nos proporciona la idea de que la devoción forma una parte de capital importancia en la vida espiritual del miembro de la Orden. Tal axioma se confirma al leer uno de los números más importantes de la 10ª parte que sugiere que uno de los medios para la conservación y aumento de la Compañía es “la familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción” [813].

Todo lo anterior nos hace ver que la devoción, glosada en la última cita por ser familiaridad con Dios, configura el estilo de la vida espiritual y apostólica de la Compañía. Resumimos lo que hemos señalado. En las entrevistas iniciales con el candidato, se le pregunta sobre su devoción; es decir, tiene que haber una devoción o “sentimiento espiritual” al iniciar el proceso. Al mismo tiempo, las devociones indiscretas son una clara advertencia de que la persona no es adecuada para la Compañía. Así mismo, la devoción se procura en la oración y se vive con los otros. Otro rasgo importante es que no es una experiencia espiritual vivida aisladamente, dado que esta se comparte con el maestro, con el fin de verificar si es verdadera devoción o si se trata de un engaño del demonio.²⁷⁴ Por tanto, la devoción, como una experiencia espiritual, precisa ser discernida junto a la “persona

²⁷⁴ Aicardo ofrece una interpretación perspicaz sobre lo que se pueden significar las ilusiones: “son primeramente todas aquellas que ofuscan el alma y la hacen buscar consuelos, recogimiento, devoción y oración a costa y con detrimento del fin de la Compañía y del espíritu de la vocación.” Cf. AICARDO, *Comentario II*, 598.

espiritual” que aparece en las reglas de discernimiento.²⁷⁵ Tal diálogo con el maestro y el superior ayudan al jesuita a que encuentren las meditaciones y los ejercicios espirituales que miren “la vera devoción.”

1. *La vera devoción procura la gracia de servir a Dios.*

La cuestión que debemos verificar es la del significado de esta vera devoción. Podemos acercarnos a ella con dos frases tomadas de la 3ª parte que nos resultan muy significativas. La primera es lo que el número 277 nos dice sobre la procura de la devoción de Dios. Con esta descripción, comprobamos, con claridad, que la devoción no procede de la persona, no es un ejercicio piadoso y no se refiere a la manera de hacer un acto religioso.²⁷⁶ En las palabras de Ignacio, “la divina gracia” comunica la devoción, por tanto, es una gracia.

Creemos que podemos iluminar aún más lo que Ignacio quiere exponer con la procura de devoción. Para ello, una carta suya a Bartolomé Hernández nos resulta sugerente. Al aconsejar el rector del colegio de Salamanca sobre la vida espiritual de los estudiantes, Ignacio puntualiza la devoción de esta forma: “cuando el estudio es ordenado al divino servicio, es harto buena devoción.”²⁷⁷ Esto nos hace ver que la devoción, para Ignacio, tiene una finalidad: el servicio. Este mismo aspecto aparece en una carta de Polanco, quien, en nombre de Ignacio, se dirige al rector del colegio de Coimbra. En dicha epístola, Polanco escribe: “y este mismo espíritu desea ver en los de la Compañía: que no hallen (si es posible) menos devoción en cualquier obra de caridad y obediencia que en la oración o

²⁷⁵ Decloux amplía este punto: “La ley, que da a los jesuitas este texto de las Constituciones, es la de una apertura total: así la vida de cada uno se puede desposeer de sí misma y también abrirse a las indicaciones y recomendaciones que, en nombre de Dios, le puede dar la persona acompañante.” Cf. DECLoux, S., “Las Constituciones, Manual de Formación”, 33.

²⁷⁶ La única acepción de “devoción” que nos remite a una práctica piadosa o espiritual de la persona se encuentra en número 251: “En la refección corporal...precediendo la bendición, y siguiéndose la acción de gracias, que todos deben dar con la devoción y reverencia conveniente.” A nuestro modo de ver, este contexto es el único que postula la devoción como práctica espiritual o manera de llevar a cabo un acto religioso.

²⁷⁷ *Epp* VII, 268-270, 270: Ignacio a Bartolomé Hernández (Roma, 21 de julio de 1554). Citamos otra parte del texto que nos resulta relevante: “De que todos los colegiales nuestros no sientan aquel gusto de devoción que se podría desear, no es de maravillarse, porque a quien toca dispensar esta gracia, la dispensa donde y cuando conviene.” Ignacio añade: “pero cuando el estudio es puramente ordenado al divino servicio, es harto buena devoción.”

meditación.”²⁷⁸ De modo que la procura de la devoción, en la Compañía, apunta para las obras. El joven jesuita, por tanto, procura la devoción que Dios le comunica porque con ella sabrá de qué forma puede servir a la divinidad.²⁷⁹ En definitiva, la procura de la devoción encierra una nítida finalidad apostólica.

2. *La vera devoción es ayudar a las personas*

Complementamos nuestro acercamiento a la vera devoción con un análisis de lo formulado en el insigne número 250. Dicho texto, anteriormente citado, esboza cómo el novicio debe procurar relacionarse con los otros. Se le pide una actitud de reverencia y estima respecto a su relación con los otros que es de “una simplicidad religiosa.” Lo que nos resulta importante es cómo Ignacio resume y describe la finalidad de esta actitud. Ignacio sintetiza lo que quiere decir con esas palabras: “en manera que considerando los unos a los otros, crezcan en devoción y alaben a Dios nuestro Señor a quien cada uno debe procurar de reconocer en el otro como en su imagen” [250]. Esto es, la reverencia para con el otro, que se funda y se origina en el reconocimiento de Dios en la persona, es el modo de ser del jesuita, y esto se glosa como “crecer en devoción.”²⁸⁰ Por tanto, crecer en devoción aparece como una de las finalidades de la formación espiritual en la Compañía.

Es así que observamos que esta actitud de reverencia, estima y apertura al otro es “crecer en devoción.” Es una experiencia espiritual que se verifica en la relación con la otra persona. De modo que la devoción también se experimenta en la vida comunitaria y cotidiana con los otros.²⁸¹ La forma de estar presente en el mundo es aquella que es capaz

²⁷⁸ *Epp* III, 499-503, 502: Polanco a Urbano Fernández (Roma, 1 de junio de 1551).

²⁷⁹ En una de sus conclusiones sobre la devoción en Ignacio, Mora recalca la importancia de procurarla: “San Ignacio no cree que debamos esperar pasivamente que Dios nos conceda el don y gracia de la devoción; por el contrario, quiere que pongamos de nuestra parte todo lo que está en nuestra mano para disponernos.” Cf. MORA, A., *La devoción*, 156.

²⁸⁰ “Este amor y reverencia está fundado en que debemos reconocer a Dios en los demás y con esto crecerá la devoción que San Ignacio quiere que encontremos en todas las cosas.” Cf. MORA, A., *La devoción*, 96.

²⁸¹ Sobre el número 250, Rambla comenta: “esa iniciación espiritual integra al hombre entero con todas sus actividades.” RAMBLA, J.M., “Introducción tercera parte principal”, en *Constituciones* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. eds.), 135.

de considerar al otro como imagen de Dios y, a la vez, servirle. Dios se revela y se comunica al jesuita, y crecer en devoción no es sino una respuesta a esta acción de Dios. Dicho en las palabras de Ignacio, es ayudar a las personas. Así pues, el jesuita procura la devoción, es decir, la comunicación y la revelación de Dios, en su oración y en su vida diaria con los otros, y crecer en esta gracia es responder con acciones concretas al otro. En suma, afirmamos que la devoción ocupa un lugar de capital importancia en la espiritualidad de la Compañía de Jesús, y esta experiencia espiritual se define y se rige por la finalidad apostólica de la misma: el servicio de Dios y ayuda de los prójimos.²⁸²

b. Mirar la devoción del otro

Hemos constatado la importancia de la devoción en la experiencia espiritual de los jesuitas. Pero esta experiencia espiritual también ocurre en otras personas. En definitiva, la devoción no es una gracia de Dios solamente dirigida a los jesuitas. Por tanto, existen acepciones del término que apuntan para esta misma experiencia de la divinidad en los otros. En este apartado, señalaremos los contextos e intentaremos indicar su importancia para la misión apostólica de la Compañía.

La 4ª parte de *Constituciones* (números 307-509) versa sobre la formación académica y pastoral del joven jesuita, y también sobre la organización de los colegios y universidades. Abarcando un total de 17 capítulos, dicha sección reflexiona sobre los estudios, tanto en los colegios como en las universidades. Llama la atención cómo Ignacio reconoce, en el primer capítulo, a los bienhechores. En el primer número del primer capítulo, se declaran que misas deben ser celebradas “perpetuamente en cualquiera Colegio por el fundador y bienhechores

²⁸² Nuestra interpretación de la devoción como vinculada con el fin apostólico de la Orden se apoya en el marco general de la 3ª parte. Esto es, “a lo largo de toda esta Parte, el fin específico de la Compañía, en el que se funden servicio y ayuda de los próximos, aparece repetidamente y marca las distintas orientaciones espirituales que Ignacio propone.” Cf. RAMBLA, J.M., “Introducción tercera parte principal”, en *Constituciones* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. eds.), 139.

del vivos y muertos” [309]. Más pertinente para nuestra investigación es entender cómo Ignacio entiende la donación y la colaboración del bienhechor. El texto detalla la generosidad de los bienhechores de esta forma: “es muy debido corresponder de nuestra parte a la devoción y beneficencia que usan con la Compañía los ministros que toma la divina Bondad para fundar y dotar colegios” [309]. Para Ignacio, la fundación de un colegio por un bienhechor es un acto de devoción. De modo que una obra educativa es un signo y fruto de la acción de Dios en las personas.²⁸³ Esta misma comprensión de los bienhechores se repite, en la misma parte, cuando el escrito indica que la Compañía servirá los Colegios, “que con más liberalidad y devoción se han fundado,” con las obras propias del Instituto. Existe, también, otra acepción del término “devoción” en este mismo contexto de los bienhechores. En el aniversario de la fundación de un colegio, además de celebrar misas, la Compañía regalará una candela al fundador “con sus armas o devociones” [312].

Además de considerar la devoción de los bienhechores, existen otros momentos en el texto que consideran la devoción de las personas. Por ejemplo, en una de las pocas instrucciones sobre cómo presidir la misa, el texto indica lo siguiente: “En las misas mayores, que se dijeren, aunque rezadas, mirando a la devoción y decencia, podrán ser asistentes dos...según se pudiere *in Domino*” [587]. Así mismo, antes de comenzar una lección, el texto aconseja una oración “que dé edificación y devoción” [487]. De modo parecido, y aún más explícito, en una de las instrucciones sobre los posibles lugares de misión, el escrito aconseja que se considere la disposición de la gente, “la cual consiste en su mayor devoción y deseo” [622].²⁸⁴ De modo parecido, leemos, en uno de los últimos números del texto, que todos los

²⁸³ Sobre este número 309, Decloux comenta: “Es sumamente iluminadora la forma de ver a los fundadores y bienhechores que aquí nos ofrece Ignacio, como servidores o colaboradores que toma la divina Bondad para fundar y dotar los Colegios de la Compañía; un ejemplo sugerente de cómo descubrir y encontrar a Dios en todo.” Cf. DECLOUX, S., “Introducción cuarta parte principal”, en *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. eds.), 169, nota de número 309.

²⁸⁴ Al señalar numerosas cartas que apuntan para los deseos de las personas por los ministerios de la Compañía, Aicardo postula: “atendió San Ignacio a este grande y poderoso motivo de la disposición de los ánimos, para preferir unas partes a otras en la distribución de los Nuestros.” Cf. AICARDO, *Comentario* III, 770.

medios utilizados por la Compañía, tanto divinos como naturales, “aumentarán la devoción de las personas para ayudarse de la Compañía” [825].

Este breve repaso nos sirve para mostrar la consciencia y la atención de Ignacio a la devoción de las personas. Esto es, ve la empresa educativa de la Compañía, que no fue vislumbrada en los orígenes de la Orden, como fruto de devoción, es decir, de la acción de Dios en las personas. Por eso, para Ignacio, los bienhechores son “ministros” quienes están siguiendo la voluntad divina. Así mismo, la devoción de las personas, en los números citados anteriormente, constituye un criterio de discernimiento para el jesuita en cuanto a su misión. Es decir, el jesuita celebra una misa con miras a la devoción de la gente. Y además del discernimiento personal, el discernimiento apostólica toma en cuenta la devoción de las personas. De modo que un lugar de misión se elige porque se puede ver cómo los ministerios de la Compañía pueden cultivar dicha experiencia espiritual en la gente.

Para concluir, lanzamos dos ideas que este apartado nos ofrece. Por un lado, la devoción parece ser una óptica a través de la cual Ignacio ve el crecimiento de la Compañía. Esto es, la acción de Dios en las personas, su devoción, es lo que contribuye a que las obras de la Compañía aumenten. Por otro lado, la devoción forma parte del humus del discernimiento, escucha y apertura, tan importantes a lo largo del documento. No es que la devoción sea *el* criterio de la misión, pero el texto ignaciano constata, claramente, cómo la Compañía se ocupa y se preocupa de la devoción de la gente. Ayudar a las ánimas, es, de alguna forma, aumentar la devoción de las personas.

c. La devoción “para”

Otro contexto significativo de la utilización del término de nuestra investigación se vincula con los votos. No sorprende, dada nuestra nota introductoria que indicaba la raíz de la palabra “devoción” con el voto, que en el texto ignaciano abundan acepciones del

término en el contexto de los votos. Definitivamente, el voto es un lugar denso de devoción. Veamos las múltiples acepciones para descubrir cómo Ignacio relaciona la devoción con los votos.

La primera acepción de la palabra “devoción” en el texto se produce en el primer capítulo del *Examen*. En dicha sección, el escrito esboza cómo el novicio cumplirá un período de formación de dos años antes de hacer sus votos. Aunque es solamente al final de los dos años cuando se le invita hacer sus votos, el texto permite a una profesión más personal. Dice: “Aunque tengan dos años de término, no se quita la libertad ni devoción ni provecho o mérito que hay en ligarse con Cristo...antes de este término” [17].²⁸⁵ En efecto, parece que esta profesión personal era muy importante para Ignacio, puesto que él vuelve a comentarla en otros apartados del documento. En la 3ª parte, se señala cómo se puede hacer dicha profesión: “Y si de su devoción espontáneamente se moviesen a anticipar el voto, no se debe admitir en manos de nadie, ...sino que cada uno le ofrezca a Dios nuestro Señor en el secreto de su ánima” [283]. De forma similar, en la 5ª parte, la que trata de la incorporación a la Orden, Ignacio instruye a los que, “por su propia devoción” han anticipado la profesión pública [544].

Pero no solamente la profesión anticipada de los votos se hace por devoción, sino que los votos del bienio, son también un acto, en parte, motivado por la devoción. El documento postula que los escolares “se ligan de su parte perpetuamente por su devoción y estabilidad” [536]. De forma análoga, el escrito recurre a la devoción en lo que concierne la profesión de los últimos votos. Dicha profesión incluye una promesa de enseñar a los niños, y la razón para hacer este compromiso particular dentro de la fórmula es para que este servicio apostólico se haga “con más devoción” [528].²⁸⁶ Conviene subrayar, brevemente, cómo para

²⁸⁵ “Los votos de devoción eran los mismos votos del bienio, pero anticipados.” Cf. OLIVARES, E., “Apéndice: votos de devoción”, *DHCL IV*, 4004.

²⁸⁶ Aicardo introduce su comentario sobre esta promesa diciendo que los primeros padres tuvieron “amor...a la humildad de este ministerio.” Cf. AICARDO, *Comentario V*, 686; véase, también, a OLIVARES, E., “Votos públicos de incorporación a la CJ”, *DHCL IV*, 4001.

Ignacio era muy importante hacer un voto. Tal coyuntura se confirma con una frase de la decimocuarta anotación de los *Ejercicios* donde el santo sugiere que “la buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él” [Ej 14]. Por tanto, no cabe duda de que para Ignacio el voto era de capital importancia. Y lo que vemos es que la experiencia de la devoción se encuentra a la raíz de este movimiento para seguir a Cristo por un voto.

Existe, también, otro momento en el texto que vincula la devoción con los votos. Para que la profesión y la vivencia de los votos sigan estando presentes en la vida del jesuita, Ignacio hace hincapié en la importancia de hacer una renovación de los mismos.²⁸⁷ Consciente de las exigencias de la vida académica y la larga formación intelectual que se les pide a los escolares, las *Constituciones* establecen momentos específicos para dicha renovación: “para mayor devoción, y para renovar la memoria de la obligación que tienen, y confirmarse más los Escolares en su vocación, dos veces cada año... será bien que renueven sus votos simples” [346]. No sorprende que, para Ignacio, la renovación de los votos tiene la finalidad de mejor observar lo que fue prometido. Sugiere: “para lo mismo [ofrecerse a Dios nuestro Señor] y para aumento de devoción es bien... renueven sus votos” [544]. Esto se explicita en la declaración correspondiente: “para más ejercitarse a devoción de observar lo que han prometido a Dios nuestro Señor, y tener más ante los ojos lo que son obligados en el mismo” [546].

Todo lo anterior nos lleva a ahondar en cómo Ignacio entendía la devoción en la vida del jesuita. En primer lugar, él daba mucha importancia a la devoción propia del sujeto que pudiera llevarlo a hacer una profesión personal. Ignacio primaba la experiencia de la devoción, como una relación íntima y única entre la persona y Dios. Si Dios movía a la

²⁸⁷ La renovación de los votos goza de una larga tradición: “Ya los primeros compañeros comenzaron por renovar sus votos hechos en Montmartre los dos años que siguieron en París después de 1534. Se tienen noticias de la renovación de votos como tradición establecida en la CJ ya en tiempos de Ignacio.” Cf. RUIZ JURADO, M., “Renovación de votos”, *DHCJ* IV, 4003. Tal vez Fabro es el compañero cuyos escritos más ponen de manifiesto la renovación de los votos de los primeros compañeros: “Asimismo los dos años siguientes, en el mismo día de Nuestra Señora de Agosto, íbamos todos al mismo lugar a reconfirmar los dichos propósitos, para los cuales cada vez hallábamos mucho aumento espiritual.” Cf. “Memorialis B. Petri Fabri exemplum hispanicum”, en *MFab*, 856-886, 860; citada, también, en AICARDO, *Comentario I*, 390.

persona a hacer tal compromiso, inclusive antes del término de los dos años, Ignacio lo valoraba y confiaba en ello. De manera que, por el concepto de devoción, Ignacio fundamenta su valoración de la libertad del sujeto.²⁸⁸ Pero la conclusión más segura a la que esta agrupación nos conduce es la de considerar cómo la devoción pone a la persona en movimiento. Es decir, la devoción no es una experiencia de fervor religioso para el individuo que se queda en lo personal, sino que esta provoca un compromiso histórico.²⁸⁹ Recordemos que los votos en la Compañía de Jesús “tienen una naturaleza apostólica,” y son “la expresión del seguimiento de Cristo pobre, virgen y obediente, repudio profético de los ídolos del mundo.”²⁹⁰ Por tanto, se nos hace más claro el vínculo existente entre el seguimiento de Cristo,²⁹¹ la elección y la experiencia espiritual de la devoción. En cuanto a la renovación de los mismos, subrayamos la creencia ignaciana que el ser humano precisa colaborar para conservar lo que Dios ha obrado en él. De modo que, la renovación de los votos estimula y aumenta la vivencia del compromiso. Para finalizar, esta agrupación nos ha hecho ver que la devoción es un don de Dios que mueve a la persona a elegir un estado de vida, y tal estado requiere ser conservado y aumentado a través de medios adecuados.

d. Según la propia devoción

Intentamos mostrar en el apartado anterior que Ignacio daba importancia a la propia devoción del sujeto y que esta, en algunos casos, podía haber llevado al novicio a hacer una profesión de votos antes de cumplir los dos años de formación. Con esto, nos asomamos a

²⁸⁸ “No es ninguna exageración afirmar que el respeto a las personas es una constante de la ley ignaciana.” DÍAZ MORENO, J.M^a., “San Ignacio y la ley”, 153.

²⁸⁹ Traemos una carta de Ignacio a Borja donde el preposición general aconseja al Duque de Gandía que busque los dones de Dios como las lágrimas, la consolación intensa, elevación de mente” porque “sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino.” Los dones de Dios, como la devoción, son para nuestros pensamientos, palabras y obras. Cf. *Epp* II, 233-237, 236: Ignacio a Borja (Roma, 20 de septiembre de 1548).

²⁹⁰ ETXEBERRÍA, J.J., “Votos”, *DEI* II, 1790-1794, 1791.

²⁹¹ CASTILLO, J.M^a., “Seguimiento de Cristo”, *DEI* II, 1619-1623.

cómo Ignacio reconoce que la experiencia de la devoción en cada persona es singular. A causa de ello, Ignacio honra la libertad del sujeto: cada persona tiene una experiencia personal con Dios. Nos resulta interesante constatar que esta consciencia de lo distintivo de la devoción de la persona se manifiesta por todo el texto. A este respecto, la devoción aparece en otras instancias de la vida del jesuita, y no solamente en lo que concierne a los votos. A nuestro modo de ver, esta concepción forma una agrupación muy significativa. A continuación, veremos varias acepciones que apuntan hacia la libertad y la autonomía del sujeto enraizadas en su propia experiencia de devoción.²⁹²

Uno de los temas vinculados con el voto de la pobreza era el de las herencias que uno podía tener a la hora de entrar en la Orden. El *Examen* y las *Constituciones*, por tanto, intentan indicar cómo proceder ante esta temática. En el capítulo 4 del *Examen*, tal vez uno de los textos de más hondura espiritual,²⁹³ Ignacio afronta la cuestión de los bienes o, en el caso que el candidato fuese eclesiástico, de los beneficios. Con respecto a la desposesión de dicha heredad del candidato, el escrito aconseja: “haciendo la tal distribución conforme a la propia devoción y apartando de sí toda confianza de poder haber en tiempo alguno los tales bienes” [53]. Así mismo, con respecto a los beneficios eclesiásticos, encontramos la misma sugerencia: “deben disponer de ellos a su devoción, resignándolos al que se los confirió, o dándoles para obras pías” [59]. Queda de manifiesto la idea de despojarse de los bienes, pero nos resulta llamativo cómo Ignacio indica que esto se hace conforme a la devoción de la persona, es decir, la propia y personal experiencia de Dios sobre dicho asunto tiene que primar y guiar al sujeto.

Con todo, no sólo se trata de esta temática en el *Examen*, sino a lo largo de las *Constituciones*. Por ejemplo, en la misma que alude a cómo el novicio debe desprenderse de

²⁹² Creemos que la devoción nos proporciona un dato muy interesante sobre la antropología teológica de Ignacio. A causa de la devoción, Ignacio pone la responsabilidad de discernir y decidir en el sujeto porque ve a la persona en una relación única con Dios. Dicho de otra manera, “lo humano tiene en la trascendencia una referencia que no es accidental, sino constitutiva.” Cf. RUÍZ PÉREZ, F., “Hombre”, *DEI* II, 942-947, 943.

²⁹³ Para De Guibert, se trata de un “capítulo capital para el conocimiento de la espiritualidad ignaciana.” Cf. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, 94.

sus cosas y/o terrenos, Ignacio observa: “en tal caso el disponer sea conforme a los consejos de Cristo nuestro Señor, pero queda a la devoción de cada uno el emplear su hacienda o parte de ella, más en una obra pía que en otra,” [254]. Y si uno quiere dejar sus bienes a la Compañía, el texto advierte que esto sería de “mayor perfección,” solo a condición de que la persona “tuviera devoción de disponer de sus bienes temporales” de esta forma [258]. Este mismo tema vuelve en la 6ª parte, y más de una vez descubrimos cómo el santo concede libertad al sujeto sobre la disposición de los bienes. Ignacio reconoce la posibilidad de mantener una herencia con tal de que el jesuita, “movido de su devoción y santa intención,” ponga dicho bien a la disposición del propósito general [571].²⁹⁴ Conviene subrayar cómo una excepción a la norma se establece a partir de la devoción de la persona.

Hasta este momento hemos visto ejemplos de esta configuración de la devoción con respecto a la pobreza. No obstante, varios otros aspectos de la vida se encuentran descritos por esta misma comprensión. Por ejemplo, cuando el candidato empieza la primera probación, “podrá entrar vestido según solía, o como cada uno más devoción tuviere, no pareciendo otro al Superior,” [197]. Al hablar sobre la experiencia de la peregrinación y la importancia de obtener informes de las personas para evaluar al novicio, el *Examen* detalla que se busque “testimonio de algunas personas o persona fidedigna” para saber cómo el novicio “llegó allá siguiendo su devoción,” [75]. Así mismo, vislumbramos en otros números el mismo respecto hacia la experiencia espiritual de la persona. Por ejemplo, cuando un jesuita muere, todos los sacerdotes de la casa celebrarán una misa por su ánima. Otras oraciones por el difunto se harán “según el arbitrio del Superior y la devoción de cada uno y obligaciones que hay en el Señor nuestro” [598]. De modo parecido, las prácticas espirituales de los coadjutores temporales pueden contar con el examen, hecho dos veces en el día, “o algunas otras oraciones a su devoción, como está dicho de los escolares,” [344].

²⁹⁴ Nos atrevemos a pensar que detrás de esta declaración es la experiencia de Jerónimo Doménech y Pedro Canisio, dos jesuitas de la primera generación cuyas fortunas fueron puestas al servicio de la Compañía. Sus herencias mantuvieron los estudiantes en París, Roma y en Louvain. Cf. AICARDO, *Comentario* I, 490.

Con esta agrupación, descubrimos la importancia que Ignacio daba a la propia experiencia de Dios en la vida concreta e histórica de la persona. Y lo que vemos en esos contextos no puede ser minusvalorado. Para Ignacio, la devoción incide sobre las cuestiones “mundanas”. Con ello nos referimos a las decisiones sobre el dinero y los bienes, la forma de orar, el rumbo de la peregrinación, la ropa con la que el novicio se viste, todo ello son ejemplos cotidianos y sencillos que precisan ser rezados e informados por la devoción. De ahí podemos afirmar que “crecer en devoción,” del insigne número 250, es implicarse cada vez más en la vida concreta, real e histórica desde la relación con Dios.²⁹⁵ Simultáneamente, es importante recalcar que Ignacio no legisla sobre las particularidades o los pequeños detalles de la vida, sino que él ofrece a la persona la responsabilidad de discernir. A este respecto, parece que él desea inculcar en el sujeto la actitud de discernimiento. La lógica de este planteamiento está clara: a través de su familiaridad con Dios y la comunicación de la gracia divina, y por ello, la persona sabrá elegir. De modo que la frase “según la devoción” o “a la devoción” del jesuita no es sino una llamada a aprender a discernir y examinar lo que Dios está pidiendo. Para Ignacio, la persona y su experiencia de Dios son únicas, así del mismo modo que también lo es la exigencia de discernir esta historia con otro.

3.3.1 Breve conceptualización de la devoción en el cuerpo apostólico

Nuestro recorrido en este capítulo nos ha mostrado que la devoción siempre se dialoga y se comparte con el superior. El superior necesita ser informado de la devoción del sujeto. En definitiva, no todo lo que viene de la devoción de la persona se aprueba. Ya hemos visto que una persona de devociones indiscretas, es decir, de devociones que no son

²⁹⁵ Un artículo de José M^a Rambla nos ayudó a hacer esta conexión entre la devoción y la mundanidad de la vida. Específicamente, cuando escribe: “La vida del jesuita no presenta una imagen social o religiosa. En su vida religiosa, se revela la mundanidad de Dios, en cuanto no circunscribe su experiencia de Dios a la oración o prácticas espirituales o a sectores religiosos de la vida.” Cf. RAMBLA, J.M^a., “El hombre de las Constituciones como prolongación del hombre de los Ejercicios”, *Manresa* 70 (1997) 359-372, 366.

informadas por Dios, constituyen signos de que la persona no es apta para la Compañía. Al mismo tiempo, la devoción aparece como este lugar de experiencia personal de Dios. Esto es, la frase “a su devoción,” no pocas veces utilizada, parece ser el concepto que asegura y ancla la experiencia espiritual personal de Dios en el cuerpo apostólico. De modo que lanzamos la idea de que uno de los significados de la devoción que merece ser considerado, a partir de las *Constituciones*, es la de la relación personal y única de Dios con el jesuita. En las palabras de la decimoquinta anotación de los *Ejercicios*, es Dios quien se comunica a la persona, “disponiéndolo por la vía que mejor podrá servirle” [Ej 15]. Así pues, la devoción parece ser el concepto espiritual que permite salvaguardar la experiencia *immediate* de Dios de la persona dentro de la Orden. El cuerpo apostólico no puede prescindir de este *immediate*, siempre y cuando sea dialogado, compartido y sometido a la discreta caritas del superior. Es más, quizás el dinamismo del cuerpo dependa de la devoción de sus miembros.

3.4 Conclusiones

Al recorrer las múltiples acepciones del término “devoción” en las *Constituciones*, se nos ofrece un abanico rico de significados. En primer lugar, la devoción parece ser este sentimiento espiritual [46], esta familiaridad con Dios [813], que el jesuita procura en su vida espiritual. Esto es, la devoción viene de Dios y es la comunicación de una gracia de la divinidad.

En relación con esta coyuntura, nuestra lectura del texto sugiere que la comunicación de esta gracia dispone al jesuita para el servicio. Es así que creemos que la dimensión apostólica de la devoción forma una parte constitutiva de la misma. Hemos vislumbrado esta característica en nuestro análisis de los números 250 y 277 que sitúan la devoción como la capacidad de reconocer en el otro la imagen de Dios, de tal forma que el jesuita puede servirlo.

Este aspecto apostólico de la devoción se ve claramente en la reflexión ignaciana sobre los votos que se hacen en la Orden. En este contexto, hemos constatado el vínculo entre la devoción y el voto, viendo cómo la experiencia espiritual pone al jesuita en movimiento; de la devoción nace un compromiso hacia Cristo. Puesto que los votos en la Compañía de Jesús son nítidamente apostólicos, afirmamos que la devoción ignaciana es apostólica y debe relacionarse con la elección y el seguimiento de Cristo. La devoción de un jesuita lo lleva a incidir en la historia humana.

Así mismo, nuestro estudio nos ha diseñado la relación entre la devoción y el discernimiento; la devoción es un criterio para el discernimiento de la misión. El texto ignaciano apunta hacia la devoción de la gente como un factor considerable en la elección de un lugar de misión. Todo ello que puede aumentar la devoción de la gente debe tenerse en cuenta a la hora de considerar la misión de la Compañía.

Finalmente, la devoción es la experiencia única y personal de Dios donde Ignacio resalta la experiencia *immediate* de Dios. Creemos que la devoción es el concepto espiritual que le permite “legislar” la decimoquinta anotación de los *Ejercicios*. Con esto, Ignacio adentra al jesuita en una pedagogía de discernimiento. Su experiencia de devoción le descubre la voluntad de Dios, de tal forma que el jesuita se compromete con la misión de la Compañía con la totalidad de su vida a partir del discernimiento y del diálogo con su superior. De modo que la devoción se comparte y se somete a la discreta caritas del superior. Así pues, existe en el texto ignaciano un gran respeto a la propia devoción del sujeto, esto es, a la propia experiencia de Dios de la que el cuerpo apostólico no puede prescindir.

CONCLUSIONES GENERALES

Al llegar al final de nuestro trabajo, creemos que nuestra investigación nos ha aproximado a la vida de Ignacio. Hemos estudiado dos obras que, posiblemente, él leyó en su estancia en Montserrat y en Manresa. Así, hemos reflexionado acerca de su intenso período de discernimiento durante febrero y marzo de 1544, y nos hemos asomado a su forma de configurar la vida apostólica-espiritual de la Compañía de Jesús en las *Constituciones*. En cada una de esas etapas, nos hemos preguntado por una vivencia espiritual particular suya: la devoción. El deseo de sondear la naturaleza y la índole de dicha vivencia con Dios nos ha hecho ponderar sus textos con cuidado y esmero, esto es, con la misma atención con la que él los escribió. Para finalizar nuestro estudio, queremos destacar los puntos más sobresalientes que han emergido en lo que concierne a la devoción ignaciana.

Todos nuestros capítulos ponen de manifiesto que la devoción es un don de Dios. El gran protagonista de esta vivencia espiritual es Dios. De modo que Dios es el que suscita en el ser humano lo que este llama “devoción.” Por tanto, nos resulta difícil hablar de la devoción como algo que se refiere a una práctica espiritual o a la forma serena y quieta con la que se realiza un acto religioso. Así mismo, esta divergencia entre lo comúnmente entendido acerca de la devoción no es la única que la experiencia ignaciana desvela. Hemos visto que, en Cisneros y Kempis, la devoción apunta hacia una experiencia interior de quietud y recogimiento. En cambio, para Ignacio, dicha vivencia con Dios se vive en el cuerpo, y muchas veces dramáticamente. Viene con lágrimas, calor e inclusive con tocamientos. Con esto, vislumbramos un aspecto nuclear de la

antropología-teológica de Ignacio, es decir, es la totalidad del ser humano que se relaciona con Dios. La mística ignaciana no prescinde del cuerpo.

Todas esas observaciones sobre cómo él experimentaba la devoción nos han conducido a preguntarnos por el lugar de dicha vivencia dentro de su marco teológico-espiritual. Creemos que la devoción es uno de los sentimientos espirituales que forma parte de la consolación espiritual. En efecto, la devoción es una de las formas en la que la consolación espiritual que llega de Dios o del buen ángel se manifiesta. De acuerdo con esto, nos ha resultado plausible sostener que dicha experiencia mantiene una relación con el seguimiento de Cristo y la elección. Por ello, la devoción ignaciana se vive en las cosas “mundanas,” intentando vivirlas a partir de la voluntad de Dios. En definitiva, no es intimista y no se trata de un gozo de recogimiento interno; apunta, sobremanera, a la historia humana.

Al mismo tiempo, nuestro estudio, a partir del *Diario* y de los *Ejercicios*, ha evidenciado un rasgo específico de la devoción dentro de los otros sentimientos espirituales de la consolación. De manera puntual nos referimos a nuestra hipótesis acerca de cómo la devoción traza un movimiento que es nítidamente relacional. Creemos que nuestro estudio ha despuntado una cierta regla o lógica en la devoción, y que esta encierra un movimiento hacia una mayor relación con la divinidad. Este es un aspecto que ha ido apareciendo a lo largo de nuestro estudio. El primer indicio de esto se ha encontrado en Kempis cuando nos hemos detenido en la relación entre la devoción y la comunión. Así mismo, las acepciones del término, tanto el *Diario* como en los *Ejercicios*, han revelado cómo dicha experiencia configura lazos nuevos y más densos con la divinidad. Si bien es cierto que la devoción nos pone en movimiento hacia Dios, afirmamos, también, que esta gracia, vivida y sentida desde lo alto, no es sino un ensayo de un movimiento concreto y encarnado hacia Dios que se realiza en la “mundanidad” de la vida. Con la devoción ignaciana, estamos ante una devoción mucho más moderna que la de la *devotio* moderna.

Quizás este sea el aporte más significativo de nuestro estudio a la comunidad científica ignaciana. Existe una cierta lógica en la experiencia de la devoción en Ignacio y podemos trazarla. Comienza con un ver y sentir, que alcanza todas las facultades y sentidos del ser humano, y esto se termina con una sorprendente proximidad a una de las personas divinas o a María. Es Dios quien inicia dicha experiencia, proporcionando lo que sentimos y interpretamos como “devoción,” pero esta no se termina ahí, sino que se termina a una relación mayor con Él. Con la devoción ignaciana, nos descubrimos como verdaderos peregrinos, conducidos *de y a* Dios, y nos damos cuenta de que todo es don y gracia suya.

A nivel más personal, quizás esta haya sido la aportación sobre la que más he reflexionado. No me refiero solamente al hecho de señalar un “camino” en la devoción, sino a la sensación de que, de alguna forma, el verdadero peregrino en esta experiencia de la devoción es Dios. Es decir, estamos muy acostumbrados a pensar que Ignacio era *el* peregrino, siempre en búsqueda de Dios. Al reiterar esto, no estamos equivocados. Es más, podemos afinar esta observación constatando que quizás el mejor texto que ofrece un testimonio a esta faceta de Ignacio no es la *Autobiografía* sino el *Diario*, puesto que este evidencia, sobremanera, su empeño de buscar lo que Dios quiere. Pero, a lo largo de este estudio, hemos ponderado a otro peregrino, es decir, a Dios. Dios es el que se pone en camino, con el firme deseo de encontrar al ser humano y conducirlo hacia Él. La devoción nos permite vislumbrar a este Dios que trabaja y labora para el ser humano. De manera que, quizás, la mejor definición de la devoción ignaciana no se encuentra en las palabras de Luís Gonçalves da Câmara al final de la *Autobiografía*, sino en las de Jesús: “Mi padre sigue trabajando, así trabajo yo también” [Juan 5, 17].

Conforme a esta frase evangélica, nuestro estudio no nos permite olvidar la segunda parte de la misma: nuestro trabajo. Así pues, no podemos descuidar nuestra responsabilidad con esta gracia. De manera puntual aludimos a nuestra indagación sobre las *Constituciones* donde hemos sopesado la feliz frase “a su devoción.” Nos ha emergido

en dicha locución, tal vez no demasiado conocida o valorada, el verdadero despliegue de la devoción, que se puede manifestar en todos los ámbitos de la vida. Es así que “a su devoción” nos remite a la exigencia de someter nuestra experiencia humana, en toda su “mundanidad,” a un discernimiento personal y a un diálogo sincero con otro, más versado en las reglas de discernimiento, para descubrir la voluntad de Dios. Por tanto, hemos de liberar la devoción de su campo meramente religioso-espiritual y contemplarla informando e incidiendo en la totalidad de la experiencia humana. De modo que, la devoción, según la experiencia de Ignacio, nos hace ensanchar el campo semántico de la misma. No hay ámbitos de la vida que caigan fuera de una posible experiencia de devoción. Así pues, nuestra investigación nos permite asociar asuntos como presupuestos, compras y encuentros con amigos con la devoción. Hasta un trabajo final de un Master *Ignatiana* puede ser informado por la devoción.

Finalizamos nuestras conclusiones generales tomando consciencia de que estas, de alguna manera, bosquejan un cierto movimiento. Esto es, nuestras reflexiones, en primer lugar, han sido teológicas, y luego, han desembocado en consideraciones antropológicas. De modo que, al hablar del Dios, hemos estado conducidos a discurrir acerca del ser humano. Contemplamos a nuestro Señor y Creador, nuestro Padre trabajando por nosotros, y queremos hacer lo mismo. En síntesis, se trata de lo que la devoción en Ignacio nos ha enseñando: la intimidad y la relación con la divinidad nos devuelve al mundo. Pero, el mundo se ensancha y se nos vuelve mayor. Dios realmente trabaja y labora en todo. Creemos que esta fue la gracia de la devoción que experimentó Ignacio.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

ALONSO, M., *Enciclopedia del Idioma*, (3 vols.) Aguilar, Madrid 1958.

COROMINAS, J., PASCUAL, J.A., (colab.) *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* (6 vols.), Gredos, Madrid 1980 (reimp. 1991).

COVARRUBIAS, S. de, *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), Altafulla, Barcelona 1987.

FABRO, P., "Memorialis B. Petri Fabri exemplum hispanicum", en *Monumenta Beati Petri Fabri. Epistolae, Memoriale et processus*, Madrid 1914 (reimp. 1972) (MHSI 48), 856-886.

GONÇALVES DA CÂMARA, L., "Acta Patris Ignatii", en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis I* (4 vols.), Roma 1943 (MHSI 66), 353-507.

- "Memoriale seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara", en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis I* (4 vols.), Roma 1943 (MHSI 66), 508-752.

+GONÇALVES DA CÂMARA, L., *Memoriale en Recuerdos Ignacianos* (Hernández Montes, B., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992.

IGNACIO DE LOYOLA, "Ephemeris S. P. N. Ignatii", en *Monumenta Constitutionum I* (I Praevia), Roma 1934 (MHSI 63), 86-159.

IGNACIO DE LOYOLA, *Epistolae et instructiones I, II, III, VII, XII*, Madrid 1903-1911 (reimp. 1964-1968) (MHSI 22, 26, 28, 34, 42).

+IGNACIO DE LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola* (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.), BAC, Madrid 2013.

JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., *Obras completas II* (Dom C. Baraut, ed.), Abadía de Montserrat 1965.

KEMPIS, T. de., *Imitación de Cristo* (Magaña Méndez, A., ed.), Herder, España 2017.

LAÍNEZ, D., "Epistola Patris Laynez de P. Ignatio", en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis I*, Roma 1943 (MHSI 66), 54-145.

Monumenta Constitutionum (I Praevia; II *Textus Hispanus*; III *Textus latinus*), Roma 1934-1938 (MHSI 63, 64, 65).

Monumenta Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Iesu sacerdotis. Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita (2 vols.), Madrid 1920-1923 (MHSI 58, 60).

NADAL, J., "Apologia contra censuram facultatis theologiae parisiensis", en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis II*, Roma 1943 (MHSI 73) 38-113.

- "Chronicon Natalis", en *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alias cripta)* I, Madrid-Roma 1898 (MHSI 13) 1-26.
- "Instructio, quam accepti P. Oliuerius primus, commissarius galliarum, anno 1562, sub generali praeposito P.N. Laynez, quae poterit accommodari prouincialibus quando visitant", en *Monumenta Natalis. Epistolae*

Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alias cripta) IV, Madrid-Roma 1905 (MHSI 27) 364-614.

MELLONI, J., (ed.), *Compendio breve de ejercicios espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006.

PEDRALBES, F., "De Fr. Joanne Xanones", en *Monumenta Scripta de Sancto Ignacio de Loyola* II, Madrid 1904-1918 (56), 439-448.

POLANCO, J.A. de, "Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu auctore P. Ioanne de Polanco", en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* I, Roma 1943 (MHSI 66), 146-256.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, (ed.), *Diccionario de Autoridades* (3 vols.), Gredos, Madrid 1990.

RIBADENIERA, P., "Vitae Ignatii Loyolae", en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* IV, Roma 1965 (MHSI93).

XAVIER, F., "Suffragium pro electione S. Ignatii en praepositum generalem Societatis Iesu", en *Monumenta Xaveriana. Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius scripta* I, Roma 1899-1900 (MHSI 67), 812.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AICARDO, R., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* (6 vols.), Blass, Madrid 1919-1932.

ALAMO, M., "Cisneros", en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* II, Beauchesne, Paris 1937-1955, 910-921.

ALDAMA, A.M., "La composición de las Constituciones", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 42 (1973) 200-245.

ARANA, G., "Coloquios", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* I, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 341-346.

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 1991.

- "Lenguaje de Dios y crecimiento espiritual", *Manresa* 60 (1988) 163-185.

ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993.

ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (7 vols.), Razón y Fe, Madrid 1905-1925.

BARRIENTOS, N., "El Diario Espiritual, lenguaje y experiencia de Dios", *Manresa* 62 (1990) 307-324.

BAUMANN, R., "Our Jesuit Constitutions: Cooperation as Union", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 49/4 (2017).

BORRIELLO, L., "Lágrimas", en *Diccionario de Mística* (Borriello, L., Caruana, E., Del Genio M.R., Suffi, N., eds.), San Pablo, Madrid 2002, 1023.

CALVERAS, J., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1950.

CASANOVAS, I., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (6 vols.), Balmes, Barcelona 1945-1948.

- CASTILLO, J.M^a, “Seguimiento de Cristo”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1619-1623.
- CODINA, A., *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Balmes, Barcelona 1926.
- COLOMBÁS, G., *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos García Jiménez de Cisneros*, Abadía de Montserrat, 1955.
- CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.
- CONSTABLE, G., *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- CORELLA, J., “Consolación”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 413-424.
- “Proemio de las Constituciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1499-1502.
- COUPEAU, C., “Constituciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 435-444.
- “Five personae of Ignatius of Loyola”, en *The Cambridge Companion to the Jesuits* (Worcester, T., ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- DALMASES, C. de, “Coduri, Jean”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús I* (O’Neill, Ch. E. / Domínguez, J. M^a, dirs.) (4 vols.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 833.
- “Polanco, Juan Alfonso de”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús IV* (O’Neill, Ch. E. / Domínguez, J. M^a, dirs.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 3168-3169.
- DECLoux, S., “Introducción cuarta parte principal”, en *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M., eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 155-166.
- “Las Constituciones, Manual de Formación”, *Manresa* 66 (1994) 19-34.
- DE GUIBERT, J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1955.
- DÍAZ MORENO, J.M^a, “San Ignacio y la ley”, *Manresa* 68 (1996) 133-160.
- ECHARTE, I., *Concordancia Ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae – Institute of Jesuit Sources, Bilbao – Santander – St. Louis, 1996.
- ETXEBERRÍA, J.J., “Votos”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1790-1794.
- FIORITO, M.A., *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, (2 vols.), Diego de Torres, Argentina 1988.
- “La lucha en el Diario Espiritual”, *Boletín de Espiritualidad* 59 (diciembre 1978).
 - “La vida espiritual de San Ignacio según su diario espiritual”, *Boletín de Espiritualidad* 57 (agosto 1978).

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., “Calor”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 255-259.

- “Dulzura”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 663-667.
- “Moción”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1265-1268.
- *Polanco, el humanismo de los jesuitas*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2012.
- “Polanco”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1462-1471.
- “Semántica y mística: el Diario Espiritual de Ignacio de Loyola”, *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 211-254.

GARCÍA ESTÉBANEZ, A., “Ejercicios espirituales: método”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 690-697.

GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013.

GARCÍA MATEO, R., “Imitación de Cristo”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 994-1001.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., “Rasgos característicos de la *Devotio moderna*”, *Manresa* 28 (1956) 315-350.

- *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

GENNARO, G., “La expresión literaria mística del Diario espiritual ignaciano”, *Manresa* 35 (1963) 25-46.

GOUDRIAAN, K., “The *Devotio Moderna* and the printing press”, *Church History and Religious Culture* 93 (2013) 579-606.

GRAY, H., “What kind of document?”, *The Way Supplement* 61 (1998) 21-34.

GUILLÉN, A., “Contemplación”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 445-452.

GUILLÉN, D.G., “Ejercicios corporales y ejercicios espirituales”, en *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI* (Aldea, Q., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993.

IGLESIAS, I., “Constituciones para hacer Constituciones”, *Manresa* 68 (1996) 157-171.

- “Discreta caritas”, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 616-623.

IPARRAGUIRRE, I., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1972.

IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Cromwell Press, Wiltshire 1998.

KOLVENBACH, P.H., "A la Congregación de Provinciales en el 450 aniversario de la aprobación de la *Fórmula del Instituto* por el Papa Paulo III", en *Selección de escritos del P. Peter Hans Kolvenbach (1983-1990)*, Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid 1992, 253-268.

- "La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola", en *Decir... al "Indecible"* (Iglesias, I., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, 65-75.
- "Language and anthropology in the *Spiritual Diary*," en *The Road from La Storta* (Starkloff, C., ed.), Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2000, 125-135.
- "Maestro Ignacio, hombre de la palabra", en *Decir... al "Indecible"* (Iglesias, I., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, 15-31.
- "Pensar con la Iglesia después del Vaticano II", *Manresa* 77 (2005) 403-410.

LARRAÑAGA, V., (ed.), *Obras Completas de San Ignacio de Loyola I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947.

LETURIA, P., "La *devotio moderna* en el Montserrat de San Ignacio", *Razón y Fe* 111 (1936) 371-385.

- "La primera Misa de San Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compañía", *Estudios Ignacianos*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1957, 223-235.

MARYKS, R., "Jerónimo Nadal", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1315-1318.

MELLONI, J., "La elección, el nombre ignaciano de la unión", *Manresa* 83 (2011) 123-133.

- "Las Influencias Cisnerianas de los Ejercicios", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio* (Plazaola, J., ed.), Mensajero, Bilbao 1998.
- "Manresa", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1192-1195.
- *La mistagogía de los ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- "Montserrat", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1284-1287.
- "Sentir", *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1631-1636.

MORA, A., *La devoción en el espíritu de san Ignacio*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1982.

MORAL, T., "Jiménez de Cisneros", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España II* (Vaquero, Q.A., Martínez, T.M., Gatell, J.V., eds.), Madrid 1972.

MULHERN, P., "Thomas à Kempis", en *New Catholic Encyclopedia XIV* (Marthaler, B., ed.), Thomson – Gale, Washington 2003.

MUNITIZ, J., "Introduction to the Spiritual Diary of Ignatius of Loyola", *The Way Supplement* 16 (1972) 101-116.

NADAL CAÑELLAS, J., *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

OLIVARES, E., “Apéndice: votos de devoción”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* IV (O’Neill, Ch. E., Domínguez, J. M^a., dirs.) (4 vols.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 4004.

O’MALLEY, J., *Los Primeros Jesuitas*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993.

- *¿Santos o demonios?*, Mensajero, Bilbao 2016.
- “To travel to any part of the world: Jerónimo Nadal and the Jesuit vocation”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16 (1984).

PEGO PUIGBÓ, A., “Pedro de Ribadeneira”, *Diccionario Biográfico Español* XLIII, Real Academia de la Historia, Madrid 276-277.

PRINCIPE, W., “Western Medieval Spirituality”, en *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Downey, M., ed.), Liturgical Press, Collegeville 1993, 1027-1039.

RAMBLA, J.M^a., “El hombre de las Constituciones como prolongación del hombre de los Ejercicios”, *Manresa* 70 (1997) 359-372.

- “Introducción tercera parte principal”, en *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M., eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 133-141.

ROYÓN, E., “Introducción décima parte principal”, en *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA-LOMAS, J.M., eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 335-344.

RUIZ JURADO, M., “Constituciones”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* I (O’Neill, Ch. E., Domínguez, J. M^a., dirs.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 928-935.

- “¿Influyó en S. Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?”, *Manresa* 51 (1979) 65-75.
- *Jerónimo Nadal, El teólogo de la gracia de la vocación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011.
- “Jerónimo Nadal”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* III (O’Neill, Ch. E., Domínguez, J. M^a., dirs.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 2793-2796.
- “Renovación de votos”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* IV (O’Neill, Ch. E., Domínguez, J. M^a., dirs.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 4003.
- “Ribadeneira, Pedro de”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* IV (O’Neill, Ch. E., Domínguez, J. M^a., dirs.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 3345-3346.

RUIZ PÉREZ, F.J., “Alma”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* I, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 121-130.

- “Hombre”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* II, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 942-947.

SAMPAIO COSTA, A., “Elección”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* I, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 726-733.

SCHIAVONE, P., "Misa", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1233-1238.

- "Toques divinos", en *Diccionario de Mística* (Borriello, L., Caruana, E., Del Genio M.R., Suffi, N., eds.), San Pablo, Madrid 2002, 1699.

SUQUIA GOICOECHEA, A., *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola*, Relaciones Culturales, Madrid 1950.

TETLOW, J., "Meditación", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1205-1211.

THIÓ, S., "Devoción", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 584-587.

- "Diario Espiritual", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 592-596.
- "La Experiencia de Dios en el *Diario Espiritual* de San Ignacio", *Manresa* 75 (2003) 27-36.
- "Introducción General", en *La Intimidad del Peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990, 19-27.
- "Lágrimas", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1101-1105.

VAN DIJK, R., "Devotio Moderna", en *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, (Sheldrake, P., ed.) SCM Press, London 2005, 235-237.

- "Thomas Hemerken a Kempis", en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique XV*, Beauchesne, Paris 1937-1955, 818-826.

VAZ DE CARVALHO, J., "Câmara, Luís Gonçalves da", en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús II* (O'Neill, Ch. E., Domínguez, J. M^a, dirs.), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 608-609.

VIVANCOS GÓMEZ, M., "Jiménez de Cisneros", en *Diccionario Biográfico Español XXVII*, Real Academia de la Historia (ed.), Madrid, 809-812.

INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
NOTA INTRODUCTORIA – EL ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE DEVOCIÓN ..	6
CAPÍTULO I	9
Con la cabeza llena de imágenes de Cisneros y Kempis – la estancia en Montserrat y Manresa como formación en devoción.....	9
1. INFLUENCIA DEL <i>EJERCITATORIO</i> DE GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS.....	11
1.1 Estancia en Montserrat, contacto con las reformas promovidas por Cisneros	11
1.2 El Ejercitatorio: visión del conjunto	13
1.3 Primera aproximación a la devoción: el orden y la moderación	14
1.3.1 <i>Segunda aproximación a la devoción: el lugar del afecto.</i>	17
1.3.2 <i>Tercera aproximación: experiencia de Dios en el corazón</i>	18
1.3.3 <i>La devoción: accesible a todos</i>	20
1.4 Breve resumen de devoción en Cisneros	21
1.5 LA INFLUENCIA DE LA <i>IMITACIÓN DE CRISTO</i> DE TOMÁS DE KEMPIS.....	22
1.5.1 <i>Contacto e importancia</i>	22
1.5.2 <i>Visión del conjunto: la estructura</i>	24
1.5.3 <i>Visión del conjunto: el diálogo</i>	25
1.5.4 <i>Visión antropológica</i>	26
1.6 Primera aproximación a la devoción en el conjunto de la obra	29
1.6.1 <i>Devoción como un acto protagonizado por el que reza</i>	30

1.6.2 <i>Devoción como gracia de Dios</i>	32
1.6.3 <i>Devoción como todo el ser humano buscando a Dios</i>	33
1.7 Conclusiones generales del capítulo	35
CAPÍTULO II	38
Un sentimiento espiritual que <i>no es de nosotros traer</i> : Un acercamiento a la devoción en el <i>Diario Espiritual</i> y en los <i>Ejercicios Espirituales</i>	38
2. LA DEVOCIÓN EN EL DIARIO ESPIRITUAL	39
2.1 Presentación del texto	39
2.1.1 <i>Elemento esencial: la eucaristía</i>	40
2.1.2 <i>Elementos textuales peculiares</i>	41
2.1.3 <i>Las anotaciones meta-textuales en el Diario</i>	43
2.2 La devoción en el Diario	44
2.2.1 <i>Una mirada global de la devoción en el escrito</i>	44
2.2.2 <i>Una experiencia espiritual-corporal</i>	45
2.3 Las diversas acepciones de la palabra “devoción” en el texto	49
2.3.1 <i>Las acepciones inusuales</i>	49
2.3.2 <i>La frase predominante: con devoción</i>	51
2.3.3 <i>La ausencia del término en el segundo cuadernillo</i>	53
2.4 La devoción: un movimiento de Dios a Dios	56
2.4.1 <i>“El ver” y “el sentir” que provoca la devoción</i>	57
2.4.2 <i>La devoción que “se termina” a Dios</i>	59
2.4.3 <i>Nítidamente relacional</i>	60
2.5 Conclusiones acerca de la devoción en el Diario	61
2.6 LA DEVOCIÓN EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES	62
2.6.1 <i>Itinerario espiritual de los Ejercicios</i>	63
2.7 Acepciones del término	65
2.7.1 <i>Las tres acepciones del adjetivo</i>	65
2.7.2 <i>Las acepciones del sustantivo “devoción” en el texto</i>	67

2.8 Conclusiones generales acerca de ambos textos	71
CAPÍTULO III.....	73
La vera devoción – Un acercamiento a la devoción en las <i>Constituciones</i>	73
3. UN ACERCAMIENTO A LA DEVOCIÓN EN LAS CONSTITUCIONES.....	74
3.1 Introducción a las Constituciones	74
3.1.1 Historia de la redacción del texto	74
3.1.2 Itinerario espiritual diseñado en las <i>Constituciones</i>	78
3.2 Mirada global de la devoción en las <i>Constituciones</i>	81
3.2.1 Manera de abordar la devoción	82
3.3 Los ámbitos semánticos de la devoción	82
a. Crecer en la vera devoción	82
b. Mirar la devoción del otro.....	88
c. La devoción “para”	90
d. Según la propia devoción.....	93
3.3.1 Breve conceptualización de la devoción en el cuerpo apostólico.....	96
3.4 Conclusiones	97
CONCLUSIONES GENERALES	99
BIBLIOGRAFÍA.....	103
INDICE.....	110