

Gabino Uríbarri Bilbao, SJ (ed.)

# DOGMÁTICA IGNACIANA

## «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]

Prólogo del cardenal  
Luis F. Ladaria, SJ

2.<sup>a</sup>  
edición

Mensajero - Sal Terrae  
Universidad Pontificia Comillas

Gabino Uríbarri Bilbao, SJ (ed.)

DOGMÁTICA IGNACIANA

67



COLECCIÓN MANRESA  
Dogmática ignaciana

*Dogmática ignaciana* es un título muy atractivo, pero también desconcertante. Ignacio no fue un teólogo dogmático en la acepción usual de la palabra; sin embargo, eso no significa que no tenga nada que decir a la teología ni que, en un sentido más amplio, no pueda ser calificado de «teólogo». Aunque dispersa en sus escritos y sin ninguna pretensión de síntesis escolástica, se puede descubrir en Ignacio una teología.

El conocimiento y el amor divinos van unidos en la espiritualidad de san Ignacio; en efecto, en numerosos pasajes de los *Ejercicios espirituales* se encuentran juntos. La teología y la mística de san Ignacio no se pueden separar. No en vano se ha insistido en la experiencia espiritual como fundamento de la teología de Ignacio y, por tanto, de quienes en ella quieren inspirarse. San Ignacio ofrece al teólogo un impulso y una inspiración espiritual, más que unos contenidos desarrollados. Estos deberán ser el fruto de la reflexión y del estudio, y también de la oración, de cada uno de los investigadores. Creo que los autores del volumen son bien conscientes de ello.

El esfuerzo no ha sido vano. Cabe esperar que los frutos ya alcanzados con esta publicación aumenten y se consoliden mediante sucesivos estudios (del Prólogo del cardenal Luis F. Ladaria, SJ).

Mensajero SAL TERRAE

UNIVERSIDAD PONTIFICIA  
ICAI ICADE  
COMILLAS  
MADRID

UNIJS  
universidades  
jesuitas

ISBN 978-84-271-4247-3



9 788427 142473

gcloyola.com

**GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ**, doctor en teología, es profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y miembro de la Comisión Teológica Internacional (Roma). Ha sido decano de las Facultades de Teología y Derecho Canónico de Comillas (2009-2015). Es autor de trabajos en el ámbito de la patrística, la dogmática y la espiritualidad.

En *Sal Terrae* ha publicado: *La mística de Jesús* (2.ª ed., 2017); *Raíz y viento. La vida consagrada en su peculiaridad* (2015), junto con Nurya Martínez-Gayol, ACI; *Reavivar el don de Dios* (1997); y, como editor y coautor, *La familia a la luz de la misericordia* (2015) y *El corazón de la fe* (2013). En el campo ignaciano ha escrito las voces «Escatología» y «Vocación» en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Además, los artículos «La escatología en la dinámica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola. Una aproximación»: *Manresa* 78 (2006), 333-355, y «El acceso a Jesús en los Ejercicios, la cristología y la exégesis científica»: *Manresa* 82 (2010), 355-367.

Autores y autoras que han colaborado en este volumen:

Pascual Cebollada Silvestre, SJ  
Ángel Cordovilla Pérez  
Bert Daelemans, SJ  
Luis María García Domínguez, SJ  
Enrique García Hernán  
Miren Junkal Guevara Llaguno, RJM  
Santiago Madrigal Terrazas, SJ  
Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI  
Diego M. Molina Molina, SJ  
Ignacio Ramos Riera, SJ  
Manuel Reus Canals, SJ  
Pedro Rodríguez Panizo

Dogmática ignaciana

Gabino Uríbarri Bilbao, SJ (ed.)

Pascual Cebollada Silvestre, SJ – Ángel Cordovilla Pérez  
Bert Daelemans, SJ – Luis María García Domínguez, SJ  
Enrique García Hernán – Miren Junkal Guevara Llaguno, RJM  
Santiago Madrigal Terrazas, SJ – Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI  
Diego M. Molina Molina, SJ – Ignacio Ramos Riera, SJ  
Manuel Reus Canals, SJ – Pedro Rodríguez Panizo

# Dogmática ignaciana

«Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]

Prólogo del cardenal  
Luis F. Ladaria Ferrer, SJ

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) / 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Diseño de cubierta:

Laura de la Iglesia Sanzo

© Universidad Pontificia Comillas, 2018  
C/ Universidad Comillas, 3  
28049 Madrid  
ISBN U. P. Comillas: 978-84-8468-759-7

© Editorial Sal Terrae, 2018  
Grupo de Comunicación Loyola  
ISBN Sal Terrae: 978-84-293-2786-1

© Ediciones Mensajero, 2018  
Grupo de Comunicación Loyola  
Padre Lojendio, 2  
48008 Bilbao – España  
Tfno.: +34 944 470 358  
[info@gcloyola.com](mailto:info@gcloyola.com) / [gcloyola.com](http://gcloyola.com)  
ISBN: 978-84-271-4247-3

Depósito legal: BI-1150-2018

Impreso en España. *Printed in Spain*

Fotocomposición:  
Rico Adrados, S.L. – Burgos / [www.ricoadrados.com](http://www.ricoadrados.com)

Impresión y encuadernación:  
Gráficas Cems, S.L. – Villatuerta (Navarra) / [www.graficascems.com](http://www.graficascems.com)

## Índice

|  |    |
|--|----|
| <i>Prólogo</i>   |    |
| CARDENAL LUIS F. LADARIA FERRER, SJ .....  | 11 |
| <i>Los autores</i> .....   | 15 |
| <i>Abreviaturas y siglas más usuales</i> .....   | 19 |
| <i>Introducción. Del «sentir y gustar» [Ej 2] a las «materias teólogas» [FN II, 198].</i>                      |    |
| <i>El sentido de una «dogmática ignaciana»</i>   |    |
| GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ – Universidad Pontificia Comillas .....   | 23 |
| <b>Primera parte</b>   |    |
| <b>Partiendo de Ignacio</b>  |    |
| 1. «¡He aquí a nuestro Padre teólogo!» [FN II, 202]<br><i>¿Qué es lo «ignaciano» y lo teológico ignaciano?</i> |    |
| IGNACIO RAMOS RIERA, SJ – Beijing Center .....   | 45 |
| <b>Segunda parte</b>   |    |
| <b>Un Dios que habla al hombre</b>   |    |
| 2. «Al hablar al Padre, mi amor se extendía a toda la Trinidad» [De 63]<br><i>Rasgos del Dios de Ignacio</i>   |    |
| ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ – Universidad Pontificia Comillas .....   | 73 |

3. «Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad» [Ej 180]  
*Voluntad general y voluntad particular en perspectiva ignaciana*  
NURYA MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, ACI – Universidad Pontificia Comillas ..... 97
4. «Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder» [De 114]  
*Líneas maestras de la cristología ignaciana*  
GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ – Universidad Pontificia Comillas ..... 133
5. «... juntamente contemplando su vida» [Ej 135]  
*Los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios*  
GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ – Universidad Pontificia Comillas ..... 177
6. «Unción del Espíritu Santo» [Co 414]  
*En el cruce de voluntades: pneumatología ignaciana*  
BERT DAELEMANS, SJ – Universidad Pontificia Comillas ... 205
7. «Soberanamente necesaria en los ministerios propios de la Compañía» [CG 13, d. 15]  
*Comprensión de la Biblia en la tradición ignaciana*  
MIREN JUNKAL GUEVARA LLAGUNO, RJM – Facultad de Teología de Granada ..... 241

## Tercera parte

## Un hombre que escucha a Dios

8. «... nos quiera dar su gracia cumplida» [Epp I, 222]  
*La gracia en Ignacio de Loyola*  
NURYA MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, ACI – Universidad Pontificia Comillas ..... 271
9. «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor» [Ej 23]  
*El Principio y Fundamento*  
PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO – Universidad Pontificia Comillas ..... 303

10. «Deje *inmediate* obrar al Criador con la criatura» [Ej 15]  
*La experiencia inmediata de Dios*  
MANUEL REUS CANALS, SJ – Universidad de Deusto ..... 329
11. «La persona que da a otro modo y orden» [Ej 2]  
*Ejemplos de este ministerio en la historia*  
PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE, SJ – Universidad Pontificia Comillas ..... 355
12. «Que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas» [Ej 46]  
*Voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento ignaciano*  
LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ – Universidad Pontificia Comillas ..... 381

## Cuarta parte

## En la Iglesia para el servicio del mundo

13. «... la vera sposa de Christo nuestro Señor» [Ej 353]  
*La Iglesia en la dogmática ignaciana*  
DIEGO M. MOLINA MOLINA, SJ – Facultad de Teología de Granada ..... 411
14. «... exhortando a las confesiones y comuniones» [FNI, 126]  
*Confesores de Ignacio de Loyola*  
ENRIQUE GARCÍA HERNÁN – Consejo Superior de Investigaciones Científicas ..... 437
15. «Nuestra sancta madre Iglesia hierárchica» [Ej 353]  
*La Iglesia de Jesucristo según los Commentarii de Salmerón*  
SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ – Universidad Pontificia Comillas ..... 469

- A modo de conclusión.* «Definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna» [Ej 363]  
*Arquitectura básica de la dogmática ignaciana*  
GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ – Universidad Pontificia Comillas ..... 503

*Bibliografía más citada* ..... 525

*Índice de citas bíblicas* ..... 535

*Índice ignaciano* ..... 539

*Índice de nombres* ..... 545

*Índice de materias* ..... 553

*Índice general* ..... 563

**«¡He aquí a nuestro Padre teólogo!»**  
**[FN II, 202]**

*¿Qué es lo «ignaciano» y lo teológico ignaciano?*

IGNACIO RAMOS RIERA, SJ

*RESUMEN: ¿Qué tipo de teología sería una «teología ignaciana»? Este capítulo introductorio analizará, en primer lugar, cuáles han sido los rasgos esenciales del «Ignacio recibido» dentro de la corriente de espiritualidad adjetivada a partir de él para, en un segundo momento, preguntarse qué sería lo específico de una teología o dogmática que queramos llamar ignaciana. Por último, llamará la atención sobre la necesidad de ser conscientes de los diferentes niveles de uso del término «ignaciano».*

*ABSTRACT: What kind of theology would be an «Ignatian» one? This introductory chapter will analyze, in the first place, which have been the main traits of that Ignatius received within the spiritual tradition named after him. This will enable to further ask about what would be the specifics of a theology or dogmatic we want to style as Ignatian. Lastly, it will point out the importance of being aware of different ways of using the term «Ignatian».*

Los adjetivos sobrevuelan siempre aquellos referentes de nuestro mundo común de experiencias que llamamos por su nombre. El nombre proporciona el contorno y el adjetivo colorea. Aquí interesa, ante todo, un sustantivo (Ignacio), para llegar a entender el atributo que a partir de él se ha acuñado (ignaciano) y así comenzar a introducir qué tipo de teología o dogmática sería esa que queremos apodar como «ignaciana».

Se trata, pues, en una primera parte del artículo, de contornear para que surja Ignacio. El epígrafe inicial presentará el horizonte de deseo en el que se inscribió todo lo que hizo y dijo Ignacio (también lo relacionado con la teología): «ayudar a las ánimas». Un primer fruto será poder comprender los textos básicos de Ignacio como «síntesis de fe para ayudar». Todavía dentro de este epígrafe, me propondré deconstruir algo el término «ayudar», para destacar que en el Ignacio desvalido de Manresa tal actitud bien pudo coexistir indisolublemente con la «necesidad de ser ayudado».

En una segunda parte sobre la articulación de mística y teología ignacianas esta investigación colige, como segundo fruto, que un atributo esencial de la dogmática ignaciana es el de ser una teología abierta, aspecto en el que [*Ej* 15] destaca como piedra de toque. Usando creativamente el estilo clasificador de Juan Mayr, que introdujo a comienzos del siglo XVI la distinción entre teología positiva y teología escolástica<sup>1</sup>, se afirma que, en el ámbito teológico, lo propio ignaciano habría sido, más allá de un cultivo armonizador de aquellas dos corrientes, dar nacimiento a un estilo genuino que permite hablar, sí, de la existencia de una dogmática ignaciana y calificarla como «teología examinativa».

Este volumen, al hablar de «lo teológico ignaciano», irá repasando los diferentes tratados y ámbitos del panorama teológico y presentando cómo Ignacio vivió y expresó esas diferentes dimensiones de la teología. Pero no solo Ignacio, como si fuese un estudio sobre la vida y teología concretas que es posible rescatar de las fuentes escritas por él o que tratan directamente sobre él; la dogmática o lo teológico ignacianos tienen como objeto lo que se atribuye a Ignacio y/o se pone en conexión directa con la inspiración que pasa por él, es decir, con la llamada «espiritualidad ignaciana». No hubiese sido descabellado, en este sentido, usar un título para este volumen como el de «Teología de la tradición espiritual ignaciana». Por eso, cabrá preguntarse, en una tercera parte del artículo, por el significado de este adjetivo —«ignaciano»— que será omnipresente a lo largo del volumen.

---

<sup>1</sup> Cf. M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, I, BAC, Madrid 1976, 41 y 183.



## 1. Una teología orientada por un deseo

Según los datos que arrojan las investigaciones sobre la vida de Ignacio, parece que fue en Manresa cuando el peregrino Íñigo comenzó a ser consciente de un deseo que, no mucho después, tras el fracaso del «ideal Jerusalén» y la vuelta pensativa a la península ibérica, se fue perfilando como vocación orientadora de su vida<sup>2</sup>. Se trata de un deseo tenaz que nació como sueño de comunicación: «ayudar a las ánimas»<sup>3</sup>. Era un deseo en contexto, con un alto factor disruptor del propio contexto: el de servir en la Iglesia siendo fermento de renovación, para lo cual el estudio no era más que un paso relativamente lógico, igual que lo había sido adquirir las dotes de escribano y el manejo de las armas cuando su objetivo existencial era medrar como gentilhomme en la corte. En efecto, el sueño de ayudar a otros tenía un elemento de formación, junto al de crear lazos en el Espíritu. Se trataba de posibilitar una dinámica de comunicación que debía ser articulada y experimentada en lo profundo a un tiempo, como hablaría un niño o un poeta: «comunicación teologada y misticada».

Este irrefrenable deseo que apuntaba a horizontes nuevos se mostró tenaz, precisamente, en el crisol de la formación humanístico-teológica, puesto que le «hacían dificultad» por no tener estudios<sup>4</sup>; Ignacio hubo de marchar, así, a tierra extranjera y someterse al rigor del concepto, obteniendo el título de «Magister Artium», que lo habilitaba para adentrarse en la ciencia teológica, a la vez que garantizaba que, de ahí en adelante, podría sentarse en paz frente a frente con un alma sedienta de Dios con vistas a mediar y a la vez impedir lo menos posible el trabajo directo del Creador con su criatura [*Ej* 15].

El foco teológico de Ignacio estuvo siempre marcado por este deseo y se comprende a su luz. Y en virtud de la patencia de este foco es legítimo plantear la cuestión de si el tipo de teología que se produce en este horizonte de la «ayuda a las ánimas», en vez de merecer la observación de que los desarrollos teológicos surgidos de Ignacio quedaron limitados o incluso atrofiados por un interés particular *per se* no académico, no debería más

---

<sup>2</sup> Cf. J.I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, Sígueme, Salamanca 1992<sup>4</sup>, 182-186.

<sup>3</sup> Cf. [*Au* 26]; [*Co* 3].

<sup>4</sup> [*Au* 59, 62-65, 70].

bien poder entenderse como teología que posee los rasgos de una síntesis creadora capaz de ofrecer nuevas posibilidades intelectuales de recepción de la entraña del Evangelio. Esta es una pregunta central, que se trata de responder en este texto: ¿existe algo así como una «dogmática ignaciana»? ¿Y en qué sentido?

Ciertamente, en el corpus que se nos ha conservado de Ignacio no es posible encontrar ninguna producción teológica de corte escolástico o académico como, por ejemplo, una exégesis técnica y sistemática de la Escritura, un desarrollo orgánico de *quaestiones fidei* o una exposición de fundamentos y contenidos de moral cristiana. Es posible, sin embargo, toparse con piezas concretas de destilado filosófico-teológico, que exudan sin duda el aroma de su paso por cuatro centros universitarios (Barcelona, Alcalá, Salamanca y París)<sup>5</sup> y que dan cuenta de su complejidad de creyente y pensante con grandes capacidades para arribar a síntesis de fe muy particulares y de alto valor intelectual<sup>6</sup>. Se trata, en cualquier caso, siempre de «síntesis de fe para ayudar»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ignacio no completó en París ningún tipo de grado teológico, porque partió hacia su tierra en 1535 antes de poder obtenerlo, después de un año y medio de estudios de teología. Había razones de salud y razones «fundacionales» para ello. Más adelante continuó, en Bolonia y Venecia, con vistas a poder completar el cuatrienio de rigor, pero las circunstancias y las prioridades apostólicas y fundacionales dictaron que no pudiese lograr su propósito. Cf. C. Pozo, «San Ignacio de Loyola y la teología», 166.

<sup>6</sup> Ejemplos clásicos de estas síntesis son, en los *Ejercicios espirituales*, el Principio y Fundamento [*Ej* 23], la contemplación de la encarnación [*Ej* 101-109], el preámbulo para considerar estados [*Ej* 135], las dos banderas [*Ej* 136-148], el preámbulo para hacer elección [*Ej* 169], la contemplación para alcanzar amor [*Ej* 230-237], etc. En las *Constituciones*, su doctrina sobre la imitación de Cristo pobre y humilde [*Co* 101-102]. En las *Cartas*, la exposición del sentido que tiene experimentar la pobreza como don de valencias soteriológicas [*Epp* I, 572-577].

<sup>7</sup> En las *Constituciones* se proyecta la expectativa de que el jesuita concreto será capaz de arribar a este tipo de síntesis de cara a la ayuda de las ánimas como principio orientador de su vida, para lo cual Ignacio considera el conocimiento a fondo de la teología como una herramienta indispensable: «Y así deben procurarse los medios humanos o adquisitos con diligencia, en especial la doctrina fundada y sólida, y modo de proponerla al pueblo en sermones y lecciones, y forma de tratar y conversar con las gentes» [*Co* 814]; «Como sea el fin de la Compañía y el de los estudios ayudar a los prójimos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas, siendo para esto el medio más propio la Facultad de Teología, en esta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía, tratándose diligentemente por muy buenos maestros lo

Es preciso comprender, pues, en primer lugar, qué hay detrás de esta cláusula, típica de Ignacio, del «para ayudar».

En la primavera de 1522 un peregrino cojitranco que bajaba de Montserrat entra en la aldea catalana de Manresa. Bajaba con altos ideales después de su vela de armas, en la que empuñó las de los santos caballeros de la caballería andante para peregrinar en pobreza por Cristo. Le dolía la suerte del pobre al que tomaron por ladrón de sus atavíos y ya había podido quizá empezar a preguntarse: «¿Cómo habría que ayudar mejor a la gente?». Por simple que parezca el cuestionamiento que le suponemos a Ignacio, se trata de una pregunta-germen de la que crecerá –de forma sorprendente para él mismo– una orientación apostólica que acaba dando forma, dentro de la Iglesia, a toda una nueva corriente de espiritualidad. Habrá que preguntarse cómo se combinan teología y mística en el ámbito de esta espiritualidad, y para ello ponerlas en relación con la hondura existencial de la palabra «ayuda».

Se puede tratar de ir a la raíz existencial, biográfica... histórica, si se quiere, del asunto: al fijar la mirada en esta idea tan característica y a la larga configuradora del proyecto de Ignacio que es el «ayudar», cabe preguntarse si lo que se pone de manifiesto en esas primeras «ayudas manresanas» no es el encuentro entre la necesidad de un peregrino desvalido, que ha puesto en cuestión lo que hasta hacía poco configuraba su vida de gentilhomme, y la genialidad de hacer de esa necesidad la mayor virtud. Una genialidad que habría que atribuir básicamente a la guía del Espíritu, y no tanto a los pasos conscientes del desesperado peregrino. En Manresa Ignacio entra en una situación de necesidad afectiva extrema en la que no halla consuelo, estado en el que llega a torturarse «muchas veces» [Au 24] con pensamientos suicidas. Los escrúpulos, la sequedad como recompensa a sus penitencias y oraciones espartanas, el desvalimiento de sentir que no hay quien lo comprenda del todo y lo confirme en lo razonable de su empeño... son factores que lo llevan a mirar obsesivamente, durante sus horas de oración, a aquel agujero negro y sin fondo que había en la celda en la que unos frailes lo alojaron por un tiempo.

En relación con este hecho, merece la pena fijarse en un detalle que podría parecer mera coyuntura: por lo que sabemos, Íñigo

---

que toca a la doctrina escolástica y Sacra Scriptura, y también de la positiva lo que conviene para el fin dicho, sin entrar en la parte de cánones, que sirve para el foro contencioso» [Co 446].

pensaba parar en Manresa solo unos días, pero su estancia se prolonga al final por once meses. Ahora bien, cuando uno percibe en las fuentes recopiladas para el proceso de beatificación de Ignacio y en el propio «relato del peregrino» la cantidad de cuidados, atención y afecto que este recibió desde el primer momento en que entró en aquella villa, especialmente por parte de las mujeres del lugar, con Inés Pascual a la cabeza, no puede descartarse, como clave relevante para interpretar aquellos días convertidos en casi un año, la sed ciega [Au 14] de Íñigo por satisfacer su necesidad de afecto. Íñigo se ejercita hasta el extremo, pero lo hace en un entorno que le proporciona el humus afectivo suficiente para no morir en el intento. No se puede negar que Manresa supuso para él, sin duda, un tiempo de probación extrema y de exploración de los recovecos más íntimos de la psique humana en relación con Dios; se trata de no pasar por alto el papel subliminal y poderoso de la necesidad de ser amado en cuerpo y alma. Y, en el acceder a esa necesidad, descubrir que, al ser ayudado, se puede ayudar más de lo que se pensaba.

De la misma forma, cabe preguntarse si la espiritualidad, en su faceta de comunicación mística de la persona con Dios y de toma de decisiones para hacer real el seguimiento de Cristo (que sin duda contó con una serie de presupuestos teológicos para entrar en un proceso de búsqueda y hallazgo de sentido), por un lado, y la teología como desarrollo orgánico de unas conclusiones dogmáticas (que sin duda necesitaron de la espiritualidad en un origen para llegar a decantarse y formularse como «verdades para ser creídas»), por otro, más allá de manifestar la una respecto de la otra una sublime vocación de iluminar a la parte contraria, lo que no estarán manifestando es a la vez un deseo y una necesidad muy profundos de comunicación, sin la atención a los cuales la integridad misma de la persona (o de un discurso teológico) puede venirse abajo. El resultado puede en un primer vistazo parecer el mismo: la teología dogmática, a través de sus imponentes herramientas (como puede ser un congreso convocado en la universidad, unas ponencias desarrolladas por profesores, un elegante volumen de investigación, etc.), ayuda a la espiritualidad ignaciana a articularse y entender su propio papel en la historia de salvación. Un deseo de ayuda y comunicación de lo más divino. Pero eso es solo una faceta de la realidad que probablemente está aconteciendo:

una serie de personas, en su desvalimiento personal y búsqueda concreta de afecto y sentido de la existencia, se ponen de acuerdo para pensar lo que tiene que ver con aquella fuente que el peregrino Ignacio buscó, alumbrado por su sed ciega, porque creen que esa forma de búsqueda puede aportarles algo que necesitan. Y para eso hacen lo que pueden: se reúnen para investigar juntos, organizan un congreso, publican un volumen... Sin duda, una necesidad también de lo más divina. Para la teología dogmática, ayudar a la espiritualidad es también manifestarse necesitado de ella.

En ese sentido, quizá habría que asimilar al Ignacio que descubre su vocación y la formula en categorías, digamos, luminosas y apolíneas («ayudar a las ánimas») con un quehacer teológico que se ocupa de articular esas intuiciones como desarrollos legítimos e interesantes de la revelación y, por otra parte, entender la mística como el ámbito de la necesidad, del Ignacio pobre, sediento de cualquier afecto: desde luego del afecto divino, pero también abrevando sin miramientos del afecto humano, e incluso sin descartar la compañía de un perrillo (cf. [Au 23]). La intuición del «buscar a Dios en todas las cosas»<sup>8</sup>, que muchos han vinculado con la visión extraordinaria del Cardoner, tiene también como base esta experiencia, que Ignacio ya había comenzado a vivir: el afecto divino se cuele en su vida a través de unas manos que recortan el pliegue de una túnica asimétrica, de otras manos que traen un plato de sencillez comparable al cariño que lo condimenta, o de una visita que le llega al peregrino en medio de su áspera brega diaria y está solo motivada por la atracción que genera ese joven extraño que venía de Montserrat y al que se le adivinan un porte noble y una belleza genuina<sup>9</sup>.

Al comienzo de este proyecto de «dogmática ignaciana» querría, pues, explicitar que lo que la dogmática sea capaz de llegar a expresar sobre la teología que Ignacio vivió (y que después fue interpretada como suya, recibida y hecha molde maleable en la llamada «espiritualidad ignaciana») ha de ser siempre puesto en relación con el ámbito de la necesidad de afecto, del afecto

---

<sup>8</sup> [Co 288]. Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, 578-579.

<sup>9</sup> Cf. J. I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, 144-150 y 161-162.

que nace de arriba y es capaz de canalizarse encarnatoriamente en todas las criaturas, lo cual es quizá una buena forma de definir la «mística»<sup>10</sup>. El dogma presente en Ignacio está surcado de lágrimas. El discreto piropo de una mujer manresana quizá tenga más hondura mística de lo que se sospechaba. Y este «ser ayudado en todas las cosas» desencadena una dinámica de ayuda a otros que tiene un interés radical en poder entenderse a sí misma (y explicarse a otros, también en términos teológicos) como concreción del Evangelio.

En resumen: si las fuentes primarias de la dogmática ignaciana pueden identificarse como las «síntesis de fe para ayudar» que se nos han conservado de Ignacio, habrá también que perforar existencialmente el término «ayuda» para reseñar que el «buscar a Dios en todas las cosas» (en otras palabras, el «ser ayudado en todo») es parte esencial del asunto. Con lo que una primera definición aproximativa de «dogmática ignaciana» –al menos la de un primer nivel, directamente referido a Ignacio– podría sonar de esta guisa: la dogmática ignaciana es una comprensión orgánica de aquellas «síntesis de fe para ayudar» legadas por Ignacio de Loyola, en donde el autor y el receptor de las síntesis aceptan existencial e intelectivamente que cualquier medio («cualquier cosa») puede ser cauce de comunicación divina. ¿Equivale esta presentación a relativizar dichas síntesis o, más radicalmente aún, a quebrar el marco teológico de lo que se ha transmitido como revelación dentro de la Iglesia? Desde luego, es una pregunta pertinente. En esta dogmática ignaciana los estudios subsiguientes irán desgranando la jerarquización de dichas síntesis y cómo, en último término, la intuición de Ignacio de que la comunicación

---

<sup>10</sup> «El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre» (FRANCISCO, *Laudato si'*, 233). En el desarrollo de las ponencias y discusiones dentro del grupo de investigación del que surge este volumen, se planteaba la objeción de si estas consideraciones acerca del elemento «necesidad» dentro del «deseo de ayudar de Ignacio» no significarían conceder demasiado a Freud, si no quedarían demasiado ceñidas a un planteamiento inmanente, etc. El lector habrá de juzgar al respecto; en cualquier caso, es importante reseñar que el objetivo principal de este análisis es el de proponer una interpretación de lo que el hombre concreto Ignacio, en aquella fase de su vida y aquellas circunstancias, pudo experimentar (también en el sentido de lo que le sobrevino), en la medida en que el «ayudar a las ánimas», devenido ideal universal, es puesto en relación con aquel «noviciado» peculiar de Íñigo.

directa con Dios es algo realmente posible [cf. *Ej 15*] conduce a tal definición<sup>11</sup>.

## 2. La articulación de mística y teología ignacianas

Toda experiencia genuina de fe puede entenderse como una experiencia mística que se basa en presupuestos teológicos y entra en un «círculo virtuoso» de retroalimentación con ellos. Una vez que se ha discutido cómo una tal experiencia basada en las síntesis de Ignacio se conjuga con el ideal de la ayuda a los otros y proveniente de los otros, procede preguntarse cómo correlaciona una experiencia mística, o como mínimo espiritual, con la «doctrina» que se vivencia y se propone vivenciar a otros<sup>12</sup>.

Desde mi propia percepción del asunto, respondería que afirmar la existencia de una dogmática acorde con esta «espiritualidad de una ayuda de doble sentido» que se destila de Ignacio –fundamentalmente del Ignacio plasmado en sus *Ejercicios*– implica también afirmar no solo que dichas síntesis son un cauce verdadero, ortodoxo y absolutamente fiable de expresión de la revelación, sino que la comunicación divina *puede* producirse verdaderamente de formas que rebasan la recepción que la Iglesia haya hecho de la revelación hasta ese momento, lo que es radicalmente coherente con la anotación 15 de los *Ejercicios espirituales*.

Habría que decir que, en coherencia con este desarrollo, un axioma esencial de la «dogmática ignaciana» es el de ser una «teología abierta» y con conciencia (dramática) de serlo, en la línea de una de las interpretaciones más sugerentes del principio del *subsistit in* enunciado en *Lumen gentium* 8<sup>13</sup>. Sería, al estilo

<sup>11</sup> Cf. K. RAHNER, «La lógica del conocimiento existencial en san Ignacio de Loyola», donde reflexiona sobre la consolación sin causa precedente; A. R. BATLOGG, «Karl Rahner und Ignatius von Loyola: Spiritualität als Quelle der Theologie. Hörende Theologie. Zum 100. Geburtstag von Karl Rahner SJ»: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 34/3 (2004), 6-8.

<sup>12</sup> Esta proposición de la doctrina a otros puede entenderse como una de las características básicas del programa teológico de Ignacio. En la meditación de las dos banderas, Cristo invita a sus seguidores a esparcir su «sagrada doctrina» por todos estados y condiciones de personas [*Ej 145*].

<sup>13</sup> Como es sabido, el Concilio Vaticano II habla de la Iglesia católica como lugar –ámbito de salvación– en el que subsiste la Iglesia de Cristo (*Lumen gentium* 8). Esta formulación, discutida y analizada prolijamente por muchos,

de cómo el Vaticano II empleó la categoría de «sacramento» para concebir a la misma Iglesia, una teología con vocación de ir a las fronteras para tratar de reconocer en ellas la sacramentalidad de que la humanidad está sedienta<sup>14</sup>.

Además, este tipo de experiencia mística, ligada a la ayuda de otros y a otros, pone en pie un tipo de formato teológico peculiar. Existen, a mi parecer, dos elementos clave de este *modus operandi theologicus*: el examen (ignaciano) y los *Ejercicios espirituales* como método mistagógico. Al igual que la teología positiva cuenta con la citación de pasajes escriturísticos y su consecuente comentario como forma clásica de proceder en el desarrollo teológico, y la teología escolástica cuenta con el esquema de *quaestio* y respuesta (*respondeo dicendum quod...*), puede decirse que la teología de corte ignaciano, haciendo pie en los rúditos de estas corrientes teológicas<sup>15</sup>, cuenta con el examen, en cuanto apropiación consciente

---

apunta, en definitiva, a que el hecho de afirmar que la Iglesia es espacio seguro y referente de salvación con continuidad histórica desde Cristo no excluye que fuera de su estructura puedan existir elementos de santificación y verdad, que merecen ser discernidos y reconocidos. Semejante perspectiva nos abre a la posibilidad de lanzar una mirada positiva sobre toda búsqueda espiritual llevada a cabo por los seres humanos, de cualquier origen y condición. Véase al respecto <https://bit.ly/1d4IAoG> (consultado el 20 de septiembre de 2017), así como A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des* subsistit in (LG 8). *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz Verlag, München 2002. Quizá no sea una mera casualidad que esta formulación se atribuya precisamente a un jesuita, Sebastian Tromp (1889-1975), al que se considera autor no declarado de la *Mystici corporis* (1943) y que fue asistente del cardenal Ottaviani durante el Concilio Vaticano II; cf. K. WENZEL, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2014, 69-72 y 267.

<sup>14</sup> Esta vocación de la dogmática ignaciana de descubrir lo inesperado, lo audaz, lo improbable como lugar teológico, lleva a poner el foco teológico no en lo ya formalizado, regulado y recibido, sino en lo que puede ser descubierta como salvífico y como lugar posible para la Iglesia, en la línea, por ejemplo, de la reacción de Inocencio III, que en 1206 usaba el concepto de sacramento *in voto* al referirse a aquel judío que se bautizó inválidamente y cuya posibilidad de salvación se discute («por la fe en el sacramento, aunque no por el sacramento de la fe») en su carta *Debitum pastoralis officii* a Bertoldo, obispo de Metz (*DH* 788). Se trataría de enfatizar la otra cara de la moneda de lo que expresa el principio del *subsistit in*, a saber, que Dios no reduce su acción salvífica a la gracia ritualmente operada de un sacramento —como aquí el bautismo—, aunque haya querido comprometer su presencia plena con ella para todo el que la recibe con sincero corazón.

<sup>15</sup> Ignacio hace una serie de recomendaciones precisas en cuanto al currículo conveniente para desplegar su *modus operandi* teológico: haciendo



y agradecida de lo vivido como presencia relevante de Dios en mi vida, y con los *Ejercicios*, en cuanto referencia teológica básica, como elementos diferenciadores. Ambos métodos presuponen que la persona puede ser ayudada a crecer, al menos en su percepción de cómo Dios se quiere servir de ella, para lo cual es necesario gustar y sentir, y también comprender y «reflexionar».

Ignacio remarca la diferencia de personas y la consiguiente diversa capacidad para madurar en esta síntesis de sentir y «reflexionar» (cf. [*Ej* 18]), pero el horizonte de posibilidad es claro: nadie está excluido de esta maduración posible en la fe. Este elemento de «universalidad» es un punto importante de la concepción místico-teológica de Ignacio; como dice Tellechea: «Ignacio, que inició su peregrinaje espiritual preguntándose, ante los colosos Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, ¿por qué ellos sí y yo no?, invierte los términos de la cuestión al plantearse: ¿por qué yo y los demás no? Ignacio canaliza, sistematiza, universaliza su propia experiencia; abre a los hombres a una singular llamada»<sup>16</sup>. Este es también, por cierto, el punto que, a mi entender, salva a la espiritualidad ignaciana, o a lo teológico ignaciano, de derivar en ideología: lo que vive la figura de referencia (Ignacio) puede ser en principio apropiado, vivido y recreado, en sus trazos básicos, por aquellos que se refieren a ella.

Habrá quien rebata que exista una dogmática ignaciana, en el sentido de una tradición teológica propia que aquí he querido tildar de «examinativa», pero cabe preguntar: ¿es casualidad, en épocas de alta tensión y confrontación teológicas, que el agustino Lutero (desde su tradición positiva) pugnase por devolver

---

referencia a la llamada «teología escolástica», es partidario de atenerse a la *Summa Theologiae* de santo Tomás, que habría conocido en el colegio dominico de Saint Jacques, donde se alojó en París, y a la vez exhorta a la consideración de la teología positiva (estudio básico de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de los concilios, etc.). Cf. [*Co* 351, 446, 464]; [*Ej* 363]. Una vez más, se ve que todo apunta a una teología relevante para la ayuda de las almas concretas con las que el jesuita enviado se topará. Por eso, en su época y en su contexto europeo, marcados por la necesidad de fundamentar el puesto razonable y radical de la fe en un edificio que abarca todos los saberes y todas las ciencias, la teología positiva se entiende como «complemento» de la escolástica, más que como base (cf. [*Co* 353]), y cabe decir que la propuesta teológica de Ignacio puede entenderse como «tomismo abierto». Cf. C. POZO, «San Ignacio de Loyola y la teología», 180.

<sup>16</sup> J.I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, 357.

la Sagrada Escritura al centro de la comunidad eclesial, que el dominico Bartolomé de las Casas (desde su tradición escolástica) argumentase exitosamente acerca de la existencia del alma de los indios, o que los jesuitas Alessandro Valignano y Matteo Ricci implementaran con éxito una inculturación de cotas difícilmente alcanzadas en la historia de la Iglesia? ¿No serían coherentes estos desarrollos, y sus consiguientes réditos teológicos, con el *modus theologicus* propio de cada tradición?

Cuando Przywara presenta, más allá de las concepciones de fe del Antiguo y del Nuevo Testamento, los seis tipos de desarrollo histórico-eclesial del fenómeno teológico que él llama *analogia entis* —es decir, las concepciones que las criaturas se hacen del Creador en virtud de la iniciativa revelatoria del propio Creador, que no pueden ser sino analogías de semejanza, siempre marcadas por una desemejanza radicalmente más profunda— y que han dado lugar a seis formas de piedad, de lógica filosófico-teológica y de vida religiosa (la del monacato oriental, trapenses, cartujos y carmelitas; la de los benedictinos; la de los dominicos; la de los franciscanos; la de los jesuitas; la representada por el cardenal Newman), al considerarse Przywara a sí mismo miembro del quinto tipo, aquel que se despoja de cualquier elemento marcadamente segregado de lo secular por mor de encontrar a Dios en todas las cosas, ¿sorprende acaso que no establezca ninguna valoración de cuál de ellas sea más genuina o fiel a algún tipo de estándar revelatorio (como podría ser «el Evangelio», «el mensaje de Jesús», «el corazón del mensaje bíblico», etc.), sino que, adoptando la sobria actitud examinativa que late en los *Ejercicios*, se limite a hacer una presentación orgánica y fenomenológica del objeto en cuestión, haciendo aparecer todas las tradiciones y escuelas en su lógica propia, su belleza y su hondura de ser?<sup>17</sup> ¿Es casualidad su apertura a valerse de perspectivas fenomenológicas, entrando en diálogo con las filosofías de Husserl y Scheler y con la teología de Barth, o es algo esperable desde las bases de una concreta tradición teológica preparada para ello?

---

<sup>17</sup> Cf. E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927), en *Schriften, II. Religionsphilosophische Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; J. SCHABER, «Christliches Ordensleben zwischen Abgeschiedenheit und Weltdienst. Erich Przywaras Analogie-Lehre als Grundlegung der christlichen Frömmigkeits-, Ordens- und Theologiegeschichte», *GuL* 76/4 (2003), 287-301.

Cuando Pedro Arrupe, en sus tres discursos más importantes de *aggiornamento* del carisma ignaciano (*El modo nuestro de proceder*, 1979; *La inspiración trinitaria del carisma ignaciano*, 1980; *Arrraigados y cimentados en la caridad*, 1981), en un tiempo de marejadas eclesiales e institucionales, viene a perfilar un elemento potencialmente dispersante –en lugar de «coagulante», como una situación de amenaza parecería aconsejar–, que es el ser enviado a los prójimos como núcleo de la identidad ignaciana<sup>18</sup>, ¿no estará haciendo pie en un *modus theologicus* ya firme, orientado *ad extra* para examinar y discernir a la intemperie, sin claustros de ningún tipo?

### 3. ¿Qué decimos cuando decimos «ignaciano»? Niveles de análisis

Partir de Ignacio es todo un ideal cuando se trata de pensar lo «ignaciano», es decir, lo que podríamos definir como «perteneciente a Ignacio o relativo a él». Pero ya el sabio taoísta 莊子 (Zhuāng Zǐ), antes que Paul Ricoeur en su teorización de la función hermenéutica de la distanciaci3n<sup>19</sup>, ponía de relieve algo de Perogrullo:

«Zhuāng Zǐ y Huì Zǐ paseaban sobre el puente del río Háo. Zhuāng Zǐ dice: “Esas carpas ah3 nadando tan afablemente... ¡son tan felices!” Huì Zǐ dice: “Tú no eres pez. ¿C3mo sabes que el pez es feliz?”. Zhuāng Zǐ dice: “Tú no eres yo. ¿C3mo sabes que yo no sé que el pez es feliz?”. Huì Zǐ dice: “Yo no soy tú, y es cierto que no puedo sondearte; ahora bien, tú no eres pez, y por eso es claro que no puedes saber si el pez es feliz”. Zhuāng Zǐ dice: “Por favor, vuelve al comienzo: cuando dices ‘¿De d3nde sabes que el pez es

<sup>18</sup> En «El modo nuestro de proceder» se resalta la disponibilidad y movilidad como elemento distintivo [nn. 8-9]; en «La inspiraci3n trinitaria del carisma ignaciano», Arrupe, adem3s de recordar que Ignacio pasaba por ducho en «materias te3logas» [n.º 34], muestra c3mo el env3o en pobreza a predicar es, en fin, la raz3n y moci3n que lleva a Ignacio ganar claridad en el tipo de servicio al que se siente llamado [n.º 61, 66-67]; en «Arrraigados y cimentados en la caridad», esta virtud aparece como proyecci3n apost3lica, servicio dinámico, ayuda a los prójimos saliendo hacia ellos, intensa actividad... [n.º 16, 31-33]. Cf. D. MOLLÁ (ed.), *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio*, CM 2015.

<sup>19</sup> P. RICOEUR, «La fonction herméneutique de la distanciation» (1975), en *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris 1986, 101-117.

feliz?', me preguntas asumiendo que lo sé; en efecto, lo sé desde el (puente sobre el) río Háo"»<sup>20</sup>.

Así es. Este diálogo de aproximadamente el siglo III a. C. viene a recordarnos que no es posible acceder a la mente, a la realidad vivenciada de otra persona, si no es por el camino de la interpretación, la creencia y el canal inexorable del testimonio<sup>21</sup>. Por eso, al pensar en «partir de Ignacio» para acercarse a los núcleos teológico-dogmáticos de la espiritualidad ignaciana, no solo conviene tener presente que esto significa «partir de la interpretación del testimonio de Ignacio», sino especialmente que «el testimonio de Ignacio» es un objeto complejo que tiene mucho de «testimonio sobre Ignacio», incluso en el caso de que las fuentes utilizadas fuesen solo textos del propio Ignacio. Como sucede con cualquier figura histórica sobre cuya memoria un grupo de personas articulan un modo común de proceder, unas actividades, proyectos, instituciones, reglas, relatos de sentido, celebraciones, pertenencias, compromisos, patrones de formación, quizá también una teología, la pregunta «¿Quién decís que soy yo?» (identidad), especialmente después de la muerte de la persona de referencia en cuestión (legado), se transforma en una pregunta con la complejidad propia de un universo de interpretaciones.

De cara a conectar, pues, con «lo ignaciano», conviene tener presente que, para empezar con la primera recepción de Ignacio y su pensamiento, en lo que hoy se tiene comúnmente por «ignaciano»

<sup>20</sup> «莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」». Se trata del relato breve «Aguas de otoño» (《秋水篇》) en ZHUANG ZI (戰國·莊子), *Zhuang zi, traducido y comentado hoy* (《莊子今註今譯》), edición y notas de CHÉN GŪ YĪNG (陳鼓應註譯), Taipei 1999, 462-463. A lo largo del texto la partícula 安 (ān) es ambivalente: por un lado, indica modalmente el «cómo», «basándose en qué»; por otro, apunta a un lugar físico («de dónde»). Así, 安知 (ān zhī) alude a cómo se conoce algo, pero, literalmente hablando, también puede significar el lugar donde se está pensando; la última intervención de Zhuāng Zǐ juega con esa ambivalencia, cosa que resalta la importancia de la perspectiva en el conocimiento.

<sup>21</sup> Cf. C. BRUAIRE, *Pour la métaphysique*, Fayard, Paris 1980.

hay mucho de «polanquiano», «lainiciano» y «nadaliano»<sup>22</sup>. En un segundo momento, desde luego, también la influencia de Francisco de Borja, tercer general de la Compañía –por citar a alguno de los más relevantes– tiene mucho peso; por ejemplo, en lo que toca a la dimensión pedagógica de «lo ignaciano». Comúnmente se tiene por un rasgo típicamente ignaciano la orientación hacia el ámbito educativo, aunque lo cierto es que lo que se puede considerar como muy nuclearmente procedente de Ignacio y sus deseos es más la prioridad expresada en el n. 1 de la bula de 1540 *Regimini militantis Ecclesiae* sobre la educación de niños y rudos en el catecismo; también puede, desde luego, considerarse como propio de la mente del ya provento Ignacio el que haya colegios para futuros jesuitas, como testimonia el n. 4 de la segunda versión de la fórmula fundacional del Instituto de la Compañía de Jesús, la bula *Exposcit debitum* de 1550.

Esto no supone afirmar que Ignacio no fuera consciente, antes de morir, del enorme potencial de la presencia en el ámbito educativo formal a través de colegios y universidades abiertos a toda clase de alumnos, dado que ya en 1546, con la fundación del colegio de Mesina, había comenzado a procurar y apoyar la fundación de este tipo de obras, sino resaltar que, ciertamente, su idea sobre este cauce de misión y servicio no alcanzó la madurez que sí se dio ya en sus inmediatos sucesores en el gobierno. Cabe aquí una pregunta-tipo respecto a este ejemplo del ámbito pedagógico: ¿habría que decir que la importancia del servicio académico y educativo fue un desarrollo cuyo germen puede reconocerse en la mente de Ignacio, o más bien sostener que el posterior potente desarrollo de lo educativo por parte de aquellos que se reconocían como herederos de Ignacio moduló lo que se tiene por «ignaciano», proveniente del fundador?

Se impone aquí trazar algunas fronteras a diversos niveles:

a) En un plano *conceptual*, se puede intentar distinguir metódicamente si el discurso sobre «lo ignaciano» toca directamente

---

<sup>22</sup> En referencia a Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), primer secretario de la Compañía; Diego Laínez (1512-1565), primer prepósito general de la Compañía tras Ignacio; y Jerónimo Nadal (1507-1580), sistematizador de una teología de fundación de la Compañía, para cuyo anuncio y expansión recibió múltiples envíos y comisiones del propio Ignacio y sus sucesores en el gobierno.

a la figura de Ignacio de Loyola (basándose en fuentes escritas por Ignacio o fuentes que conciernen directamente a su persona, su acción y dichos) o a otro nivel en el que las circunstancias concretas de la vida y obra de Ignacio no son tan relevantes para los resultados de la investigación. Por ejemplo, cuestionar si es «ignaciano», en el sentido de si Ignacio lo tenía en mente, peregrinar a Jerusalén con los jóvenes que se iban juntando a su grupo de amistades parisienses y, tocando el tema de la «mediación del que da los Ejercicios», preguntar historiográficamente hasta qué punto se ha mitificado el que cada uno por su cuenta, haciendo sus Ejercicios acompañados por Ignacio, decidiese ir a Jerusalén y *a posteriori* se descubriesen unidos por esta determinación y deseo... es una cuestión que pertenecería al primer nivel de reflexión sobre lo ignaciano.

Por otra parte, tratar de perfilar la teología «ignaciana» de la evangelización, tomando para ello como objeto de investigación no solo las instrucciones de Ignacio sino la presencia y labor de los jesuitas en las misiones de su tiempo o del siglo XVI, pertenecería a un nivel diferente de discurso sobre «lo ignaciano». Michael Sievernich y Günter Switek se hacen breve eco de esta ambivalencia y gradualidad en el preámbulo a su volumen *Ignatianisch*, publicado con motivo de los 500 años del nacimiento de Ignacio y 450 de la fundación de la Compañía de Jesús<sup>23</sup>. Ambos niveles son ciertamente legítimos y serán desarrollados en este volumen, pero el lector puede emplear esta distinción hermenéutica para poner cada una de estas contribuciones en su justo nivel dentro del contexto del desarrollo argumental de una tradición a la que este mismo volumen se adscribe: una tradición espiritual y eclesial que hoy apodamos como «ignaciana». Convendrá también tener en cuenta que el primer nivel, el de lo que toca directamente a la figura de Ignacio de Loyola, ha de ser siempre una referencia básica para el resto de esfuerzos argumentativos sobre «lo ignaciano».

b) En un plano *histórico*, es preciso notar que «lo ignaciano», como concepto de uso común, parece retrotraerse al tiempo del

---

<sup>23</sup> Cf. M. SIEVERNICH-G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1990, 11.

posconcilio, a partir de la CG 31 (1965-1966)<sup>24</sup>, donde la palabra aparece ya en 7 ocasiones<sup>25</sup>, pero se populariza especialmente a partir del momento en que las congregaciones generales comenzaron a tener lugar en lenguas vernáculas. En la CG 32 (1974-1975), dos textos clave se redactaron originalmente en inglés y francés. En dicha congregación el adjetivo «ignaciano» aparece en 10 ocasiones. En la CG 33, que produjo pocos documentos (dado que estuvo centrada en la elección del nuevo padre general, Peter-Hans Kolvenbach) y todos ellos redactados originalmente en latín –quién sabe si a modo de tentativa de mostrar fidelidad al papa Juan Pablo II y conjurar la desconfianza ambiente–, la palabra aparece en 4 ocasiones. En la CG 34 (1995), que ya no cuenta con versión latina en *Acta Romana* sino francesa, el uso del adjetivo «ignaciano» es manifiesto: hasta en 60 ocasiones. Desde luego, el quinto centenario del nacimiento de san Ignacio en 1991 contribuyó a esta popularización del adjetivo, así como el frecuente uso que el padre Kolvenbach hizo de él en su

<sup>24</sup> Antes de eso, aunque las congregaciones generales llegan a acuñar (o al menos utilizar) el adjetivo latino *ignatianum*, este es muy poco usado. Un par de textos aparecen como excepción que confirma la regla. Por ejemplo, la CG 28 (1938), d. 21, habla del «genuino ascetismo ignaciano» que ha de ser promovido especialmente en el ámbito de los jesuitas jóvenes, entre los que –por lo que parece, según la CG– estaba por aquel entonces en riesgo de ser minusvalorado: «Congregatio Generalis voluntatem suam declarat ut in dies magis foveatur et promoveatur plena cognitio genuinae asceseos Ignatianae, quae per securas semitas abnegationis ad summam perfectionem perducentis». Cf. *Decreta Congregationis Generalis XXVIII, AR IX* (1938) 24. Por su parte, la CG 30 (1957), en su decreto 22 (sobre la pobreza), se pregunta en el n. 7 «quae principia statuenda sint ad paupertatem ignatianam mutatis condicionibus nostrae aetatis adhibendam», esto es, que principios deben entrar en juego, dadas las diferentes circunstancias de la época presente, de cara a la práctica de la pobreza ignaciana. En estos casos, el adjetivo parece poder parafrasearse sin ningún menoscabo por «según la concepción de Ignacio».

<sup>25</sup> Pero nótese que en la versión alemana, por ejemplo, el adjetivo *ignatianisch* ya aparece más veces que el original *ignatianum*, porque expresiones como «secundum methodum sancti Ignatii» (CG 31, d. 14, n. 16) se vierten como «nach ignatianischer Methode», de modo que la citada ambivalencia del adjetivo «ignaciano» (por un lado, «lo perteneciente a Ignacio, lo que es según la concepción de Ignacio»; por otro, «lo que tiene que ver con el legado de Ignacio y su interpretación») comienza a hacer poso en el lenguaje al uso. Esto vuelve a suceder en la versión alemana de la CG 33, d. 1, n. 34.

generalato (1983-2008)<sup>26</sup>. Pero con la popularización llegó también la polisemia.

Esta relativamente joven popularización del concepto permite dirigir la atención a épocas pasadas y preguntarse qué atributos acompañaron a lo largo de la historia lo que hoy suele adjetivarse como «ignaciano». En referencia al tiempo de antes de la fundación de la Compañía es posible toparse con adjetivos como «iñiguista»<sup>27</sup>. Después de la fundación y hasta más allá de mediados del siglo XX, mucho de lo que hoy se predicaría como «ignaciano» fue considerado sin más como «jesuítico»<sup>28</sup>. Solo ha sido con la acentuación de la «mayoría de edad» del laicado, acontecida en virtud del Vaticano II, cuando el adjetivo «ignaciano» se ha tornado relevante y ha adquirido predominio. Hoy día es común, por ejemplo, hablar de la «familia ignaciana» en este sentido amplio que agrupa a jesuitas, congregaciones femeninas con inspiración y constituciones similares y grupos o movimientos de laicos inspirados por los Ejercicios y la colaboración en una misión común.

c) Desde el punto de vista *retórico*, especialmente por su carga emotiva y autoritativa, el adjetivo «ignaciano» puede sufrir

---

<sup>26</sup> Peter-Hans Kolvenbach empleó intencionalmente este concepto por su potencial para fomentar una identidad común: «Das Jubiläum gibt einen willkommenen Anlass zur kritischen Vergewisserung der typisch ignatianischen Weise “im Herrn voranzugehen” [Co 547], die zur Identität der Gesellschaft Jesu gehört. [...] Ebenso aber dürfte es zu einem Zeichen der Zeit gehören, dass in wachsendem Maße auch Laien, die durch die Freiheitsschule der Exerzitien gegangen sind, im ignatianischen Geist wirken wollen und mit Mitgliedern oder Institutionen der Gesellschaft Jesu zusammenarbeiten. Auf diese Weise wirkt die ignatianische Inspiration weit über die Grenzen des Ordens hinaus». Cf. P.-H. KOLVENBACH, «Geleitwort», en M. Sievernich-G. Switek (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, 8.

<sup>27</sup> «También mi confesor, el P. Miona, me inclinaba a Ignacio, a lo cual yo solía [responder]: “Si tú [no/ya] eres ‘iñiguista’, ¿por qué quieres hacerme a mí ‘iñiguista’?”» («7-. P. item Miona, meus confessarius, ad Ignatium me inclinabat, cui ego solebam [respondere:] “Cum tu ignigista [non sis/iam sis], cur me vis facere ignigistam?”»). Cf. *Chronicon Natalis iam inde a principio vocationis suae* (MNad I, 2). La conjetura asociada a *iam sis* ha sido introducida por mí.

<sup>28</sup> «Jesuítico» o bien el adjetivo propio equivalente que designa la pertenencia a otras congregaciones religiosas femeninas, instituciones o movimientos inspirados en las *Constituciones* redactadas por Ignacio y que han mantenido una relación cercana de filiación y colaboración con la Compañía de Jesús.



también diferentes niveles de uso: cuando, por ejemplo, al fin de la CG 34 el papa Juan Pablo II se dirige al padre general Kolvenbach para agradecerle el envío de la edición oficial de los decretos de la CG, emplea el adjetivo «ignaciano» –cambiando, además, súbitamente la persona verbal: de la segunda singular, en la que estaba redactada su misiva al general, a la segunda plural, dirigiéndose ahora a todos los miembros de la Compañía de Jesús– con el fin de conminar a no desviarse del carisma al que es preciso ser fieles.

«Carísimos, sed siempre fieles al genuino carisma ignaciano. Cuanto ha sido decidido en esta Congregación General 34 de la Compañía debe ser llevado a cabo con fidelidad al espíritu y a la intención original del fundador. Por lo mismo, no podrá ser interpretado de ningún modo como un debilitamiento de la estructura de los grados y de sus exigencias, porque sería contrario a cuanto san Ignacio ha querido para la Compañía, orden sacerdotal, que tiene como elemento esencial y característico el cuarto voto de obediencia al sumo pontífice.

Espero, por tanto, que todos los miembros de la Compañía de Jesús acojan con espíritu religioso los documentos emanados de la Congregación General 34 y los lleven a la práctica con generosidad y fidelidad, esforzándose por ser hijos cada vez más auténticos de san Ignacio y viviendo plenamente su inspiración y carisma original sin vacilaciones en este último tramo del siglo»<sup>29</sup>.

El papa está utilizando el adjetivo para reclamar autoritativamente la permanencia en una tradición que se predica como conectando con la intención original y firmemente clara de Ignacio en la cuestión de los grados dentro de la Compañía<sup>30</sup>. En un uso retórico complementario pero alternativo, que acentúa la creatividad dentro de una tradición, la CG 35, en su primer decreto, *Con renovado impulso y fervor*, observa en el n. 13:

<sup>29</sup> Carta de Juan Pablo II al padre general Kolvenbach de 27 de septiembre de 1995, en *Decretos de la Congregación General 34*, Curia del Prepósito General, Roma 1995, 14-15.

<sup>30</sup> En mi estudio sobre el pensamiento de Jerónimo Nadal con relación a Ignacio de Loyola, he analizado la ciertamente incierta postura de Ignacio respecto a los grados en la Compañía. Cf. I. RAMOS, *Jerónimo Nadal (1507-1580) und der «verschriftlichte» Ignatius. Die Konstruktion einer individuellen und kollektiven Identität*, Brill, Leiden-Boston 2016, 78-86.

«Vivir ese trabajo en las “nuevas fronteras” de nuestra época exige de nosotros que estemos arraigados de manera siempre renovada en el corazón de la Iglesia. Esta tensión, propia del carisma ignaciano, permitirá encontrar los caminos de una auténtica fidelidad creativa».

d) Puede distinguirse aún un nivel *hermenéutico*, que se complementa con el nivel conceptual y que quizá resulte de especial ayuda a la hora de buscar un núcleo a partir del cual pueda interpretarse autorizadamente a Ignacio en el entramado de textos, testimonios y referencias sobre su persona y su legado (espiritual, teológico o de cualquier tipo). Se impone ir a un objeto que sirva como lupa hermenéutica y como ayuda para orientarse en esa maraña de interpretaciones cruzadas que surgen de toda «acción social»<sup>31</sup> que pretenda situarse en referencia a la figura de Ignacio de Loyola. ¿Qué es lo nuclear en Ignacio, a partir de lo cual todo lo tocante a él puede ser interpretado? ¿Qué conforma el núcleo de lo «ignaciano»? Independientemente de lo que se responda, lo cierto es que, en el uso y práctica implícitos de este concepto adjetival, siempre hay latente una determinada orientación, susceptible de ser articulada reflexivamente como respuesta a esa pregunta.

Percibiendo la latencia de esta cuestión, Jerónimo Nadal, en sus textos más representativos, puso todo lo que tiene que ver con Ignacio en referencia al Ignacio que escribió los *Ejercicios espirituales* y a las intuiciones más fundantes contenidas en ellos, aunque lo hizo de forma no explícitamente argumentada en un modo sistemático. Esta es la línea que modernamente figuras como Karl Rahner o Christoph Theobald han vuelto a subrayar como la opción más genuina en la apropiación de «lo ignaciano»: entender a Ignacio y su legado desde la perspectiva del Ignacio autor de los

---

<sup>31</sup> Me refiero aquí a «acción social» en el sentido *weberiano* de una acción humana a la que el actor vincula un sentido subjetivo orientado a la interacción con otros. Cf. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980<sup>5</sup>, 1. En lo que toca a «lo ignaciano», esta acción social se refiere a cualquier acción que un sujeto pueda desarrollar desde la intención y conciencia de que lo que hace no solo lo integra en una comunidad de referencia –por difusa que sea– que libremente se autovincularía a Ignacio y sus intuiciones, sino que le permite expresar y practicar una visión congruente con esas intuiciones de Ignacio e incluso «recrearla».

*Ejercicios espirituales*, del Ignacio que experimentó la inmediatez de la comunicación con Dios y así lo reflejó, como núcleo de «lo ignaciano» (una posibilidad de inmediatez, por cierto, que no anula las mediaciones, sino que las comprende)<sup>32</sup>. Permítaseme presentar aquí el primer punto esencial de la «síntesis nadaliana» de «lo ignaciano», por medio de la cual es posible interpretar jerarquizada y gradualmente en momentos posteriores todo lo que, de una manera u otra, queda afectado en su esencia y sentido por este adjetivo<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Theobald se pregunta si la credibilidad de una institución espiritual como la Iglesia «ne dépend pas aujourd’hui de sa capacité “d’indiquer”, au coeur de notre histoire, la possibilité d’une expérience immédiate de Dieu» (CH. THEOBALD, «La “théologie spirituelle”. Point critique pour la théologie dogmatique»: *NRT* 117/2 (1995), 182-183 y 195-196). En cuanto a Karl Rahner, su texto de referencia en este punto es *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, de 1978: «Ich war überzeugt, dass ich zunächst anfängerhaft in meiner Krankheit in Loyola und dann entscheidend in meiner Einsiedlerzeit in Manresa unmittelbar Gott begegnet bin und solche Erfahrung ändern, so gut es geht, vermitteln wollte. [...]. Warum solche Unmittelbarkeit ein Verhältnis zu Jesus und davon abgeleitet zur Kirche nicht aufhebt, davon will ich später noch ein wenig sprechen. Zunächst aber: ich bin Gott begegnet; ich habe ihn selbst erfahren. Ich konnte auch damals schon unterscheiden zwischen Gott an sich und den Worten, den Bildern, den begrenzten Einzelerfahrungen, die auf Gott in irgendeiner Weise hinweisen. [...] Es bleibt dabei: von Manresa an habe ich in wachsendem Maße und immer reiner die weiselose Unbegreiflichkeit Gottes erfahren (Nadal, mein Freund, hat es auch in seiner philosophischeren Weise schon damals formuliert)», en K. RAHNER, *Das Alte neu sagen. Eine fiktive «Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute»*, Köln 2001, 6-7 (= *Wissenschaft und christlicher Glaube*, en ÍD., *Schriften zur Theologie*, XV, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 373-408).

<sup>33</sup> Esta «síntesis espiritual» realizada por Nadal no deja de ser una selección, un constructo teórico basado en una interpretación de sus textos y legado, que también incluye la influencia decisiva de otras figuras, al igual que le ocurre con referencia a «lo ignaciano». Por eso, desborda también el mero obrar y pensar del jesuita mallorquín. Cuenta además, en cuanto objeto de análisis, de forma decisiva con el producto social surgido de la atmósfera en la que ciertas figuras fundamentales actuaron de forma receptiva y creativa en puestos de influencia durante aproximadamente los primeros treinta años de vida de la Compañía de Jesús (hacia 1540-1570). En este tejido social, Nadal pasa por ser una figura determinante, en la medida en que recibió de forma especialmente perspicaz y sintetizó exitosamente no solo las intuiciones acerca de Ignacio que ya circulaban en su entorno, sino también la nueva forma de saberse persona consagrada mediante votos en una congregación.

Una investigación sobre la «síntesis espiritual» de Nadal debería, pues, ser siempre complementada con la consideración de la obra y el pensar de

Nadal quiere partir del Ignacio de los Ejercicios espirituales, donde para él mismo también empezó todo en su vocación, pero para esto necesita una determinada concepción de los propios Ejercicios. Una concepción narrativa. Que sean como una foto de la persona de Ignacio. Para Nadal, el citar los Ejercicios implica referirse, pues, no tanto a una serie de contenidos (de un texto concreto) metódicamente entrelazados para posibilitar una experiencia de oración, sino a una comprensión determinada de la oración<sup>34</sup>, y con ello a una teología espiritual capaz de ser interiorizada a través de ejercicios concretos, a una comprensión filosófica específica del modo en que Dios se autocomunica verdaderamente, tal como Ignacio lo vivió<sup>35</sup>.

En otras palabras, hablar de los «Ejercicios» no es para él, en primer lugar, hablar de ningún método concreto de oración que haya de ser aplicado, sino del efecto que este método causa cuando es practicado y que permite al ejercitante alcanzar un

---

otros «pulidores» del legado de Ignacio, a saber: Polanco, Laínez, Canisio, Francisco de Borja, Gonçalves da Câmara, Francisco Javier (a través de su implicación en Asia y sus cartas), Ribadeneira... Cabría, desde luego, contemplar en detalle otras figuras del entorno, como el cardenal Contarini, el papa Paulo III, el noble Juan de Vega, el emperador Fernando I, Juana de Austria –la hermana de Felipe II y única mujer jesuita que murió como tal, bajo el nombre de «Mateo Sánchez»–, Juan III de Portugal o el cardenal Otto Truchsess von Waldburg, entre otros. Cf. H. ZOLLNER, «Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im “Bericht des Pilgers” als Anregung für eine Theologie der Biographie», en Th. Gertler - S.C. Kessler - W. Lambert (eds.), *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Herder, Freiburg 2006, 270-287, especialmente 286.

<sup>34</sup> «Adviértase el modo que tiene por gracia del Señor la Compañía de aprovecharse en la oración. Primeramente da los Ejercicios espirituales con toda exactión [exactitud] a los que recibe, no solo por les aprovechar en alcanzar principios, modo y facultad en el Señor de hallar oración y aprovechar en ella; mas se les dan los Ejercicios por experiencia y probación, si para la oración son aptos» (*MNad* IV, 670).

<sup>35</sup> «Tiene esta regla principio y fundamento en los Ejercicios que nuestro Padre Ignacio instituyó y experimentó todos en sí» (J. NADAL, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, SJ, en Coimbra, 1561*, edición con introducción y notas de M. Nicolau, SJ, Facultad de Teología, Granada 1945, 112; también 185-197). Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio. II. Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial (1556-1599)*, Mensajero-IHSI, Bilbao-Roma 1955, 468-476; *MNad* V, 160, 690-691 y 842.

nuevo nivel de vida espiritual<sup>36</sup>. En la medida en que funcionan a modo de «clave hermenéutica», como una plasmación textual del Ignacio más genuino, el propio Ignacio puede ser interpretado, como en un círculo hermenéutico, basándose en ellos. Se trata, así, de concebir el término «Ejercicios» yendo más allá de la mera literalidad del texto escrito en los *Ejercicios espirituales*, de forma que uno pueda hacerse cargo de la forma concreta en que Dios ha de ser buscado y hallado, en la medida en que esto se muestra ejemplarmente en la biografía disponible de Ignacio: «Debe desearse de forma particular el modo de oración del padre Ignacio y pedírselo a Dios»<sup>37</sup>. De ahí que Nadal trate una y otra vez de hablar de los Ejercicios en conexión con la historia de la que –según su interpretación– han surgido:

«Muy especialmente se ha de tener devoción en los ejercicios y en guiarse por ellos; porque por aquel principio ha venido el P. Mtro. Ignacio a tan alta contemplación y oración, y a hazer Dios por él tan grandes effectos»<sup>38</sup>.

Es interesante observar que los hermanos Rahner traducen este texto de Nadal más «nadalíamente» aún si cabe, en la medida en que vierten la frase «a tan alta contemplación y oración» como «zu der Höhe seiner Beschauung und seines Gebetslebens»<sup>39</sup>, con lo que inciden implícitamente en la comprensión aquí sostenida de que Nadal percibe los *Ejercicios* como codificación –si se quiere, «textualización» o «textificación»– de lo más notable en la biografía de Ignacio, cuya experiencia espiritual queda así, de alguna forma, inmortalizada y disponible para otros.

Rahner hace decir a Ignacio, en relación con su experiencia consignada en los Ejercicios: «Fue Dios mismo. He experimentado a Dios mismo y no palabras humanas sobre él. [...] Aquella gracia de Manresa, todo el resto de mi vida, hasta la soledad del

<sup>36</sup> Esta nueva vida espiritual se hace real para Nadal en la praxis de vida y convierte la propia praxis en un ejercicio espiritual; cf. *MNad* IV, 670-675.

<sup>37</sup> «Ratio orandi P. Ignatii desideranda, et a Deo petenda unice» (J. NADAL, *Orationis observationes*, en *MNad*, 1964, 291 [1948]; cf. *MNad* V, 162).

<sup>38</sup> *MNad* IV, 681.

<sup>39</sup> J. NADAL, *Über die Gnade des Gebets in der Gesellschaft Jesu* (Mitteilungen aus den deutschen Provinzen 103), 1935, 14 (= *MNad* IV, 681).

morir dejado a mi suerte, no la tuve ciertamente por un privilegio especial concedido a un hombre elitistamente elegido. Y por eso di Ejercicios [darum gab ich Exerzitien]. [...] Esta simple y, no obstante, realmente inaudita convicción [ich habe Gott selbst erfahren = he experimentado a Dios mismo] me parece ser (junto a aquello de lo cual aún hablaré después) el meollo de eso que vosotros llamáis mi espiritualidad»<sup>40</sup>. De manera interesante, Rahner parece reconocer cierta distancia hermenéutica entre el texto de los *Ejercicios* y su esencia, esto es, el hecho de ser ofrecidos a otros, cuando omite el artículo definido al hablar de este punto: «Darum gab ich Exerzitien». La obra de Nadal carece básicamente de este tipo de precisiones terminológicas, dado que suele hablar de «Ejercicios» sin mayor distinción de si se refiere al texto, al método o a la práctica de estos.

El siguiente fragmento se encuentra en el opúsculo, traducido por los hermanos Rahner al alemán, «De la oración, especialmente para los de la Compañía»<sup>41</sup>. Esta obrita esclarece fantásticamente lo que Nadal entiende por el término «Ejercicios», a saber, una suerte de dinamismo que Dios mismo provoca en lo íntimo de la persona, que está llamado a la conformación de la vida entera y que tiene a Ignacio –desde luego, el Ignacio interpretado por Nadal– como icono y prenda de lo que ha de realizarse también en la persona concernida por dichos «Ejercicios»<sup>42</sup>. Y es que en la vida de aquel Ignacio peregrino, impotente e ignorante, se manifestaba, para Nadal, una sabiduría que, yendo mucho más allá de las expectativas de aquel, estaba llamada a dar forma a un gran número de realidades personales y sociales:

---

<sup>40</sup> K. RAHNER, *Das Alte neu sagen. Eine fiktive «Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute»*, 7-9 (= K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, XV, 373-408).

<sup>41</sup> Cf. J. NADAL, *Über die Gnade des Gebets in der Gesellschaft Jesu*, 7-8 y 14.

<sup>42</sup> «Creemos que el mismo privilegio que, entendemos, fue concedido a Ignacio, ha sido concedido a toda la Compañía. Además, confiamos en que su gracia de oración y de contemplación ha sido hecha accesible para todos en la Compañía, y confesamos que dicha gracia está unida con nuestra vocación» («Quod igitur privilegium Patri Ignatio factum intelligimus, idem toti Societati concessum esse credimus, et gratiam orationis illius et contemplationis in Societate omnibus nobis paratam esse confidimus, eamque cum vocatione nostra coniunctam esse confitemur», *MNad* IV, 652). Asimismo, cf. J. NADAL, *Scholia in constitutiones SI* (M. Ruiz Jurado, ed.), Granada 1976, 187 [648].

«En el tiempo de París [Ignacio] no solo perseguía el estudio humanístico, sino que simultáneamente se empeñaba en entender a dónde lo conducían el Espíritu y la divina vocación, que era hacia la fundación de una orden religiosa; sin embargo, con singular humildad, seguía al Espíritu que lo guiaba, no se le adelantaba. Y así, era llevado suavemente a donde no sabía, pues entonces [Ignacio, que llegó a París en 1528] no pensaba en la institución de una orden. Con todo, iba preparando paso a paso el camino que llevaba a ello, por el que él mismo discurría, cuasi sabiamente ignorante, con sencillez, puesto el corazón en Cristo»<sup>43</sup>.

¿Qué es, pues, lo ignaciano? Ciertamente, muchas cosas. Pero lo que en especial en este último apartado se ha tratado de poner de relieve es que todo aquello que caiga bajo este adjetivo, si se quiere seguir la intuición de Nadal, Rahner y otros<sup>44</sup>, habrá de poder ser «deconstruido», «reducido» o «puesto en relación» con este «Ignacio autor de los Ejercicios» que plasmó el meollo de su experiencia propia de comunicación inmediata con Dios. Es preciso dar con una clave hermenéutica –y aquí se ha ofrecido una– que sirva para realizar una interpretación jerarquizada, donde elementos de diferente índole y dimensión pueden articularse y hallar cabida en un universo de sentido en el que, en definitiva, la pregunta «¿Qué es lo más ignaciano en este caso?» quiera seguir teniendo el carácter de un criterio para la acción, la comprensión de la realidad y el discernimiento.

---

<sup>43</sup> Pasaje tomado de los *Dialogi: MNad* V, 625-626 (= *FN* II, 252): «Quo tempore Lutetiae fuit, non solum studia litterarum sectatus est, sed animus simul intendit quo Spiritus illum ac divina vocatio ducebat, ad ordinem religiosum instituendum; tametsi singulari animi modestia ducentem Spiritum sequebatur, non praeibat. Itaque deducebatur quo nesciebat suaviter, nec enim de ordinis institutione tunc cogitabat; et tamen pedetentim ad illum et viam muniebat et iter faciebat, quasi sapienter imprudens, in simplicitate cordis sui in Christo».

<sup>44</sup> Arrupe mismo fue muy profundamente influido por estas concepciones de Nadal; cf. C. COUPEAU, «Nadal en los discursos de Arrupe»: *Ignaziana* 4 (2007), 193-204.

