

**El Tercer Abecedario Espiritual  
y los Ejercicios Espirituales de san Ignacio  
Observaciones comunes**

EDUARD LÓPEZ

Facultad de Teología

Universidad Pontificia Comillas

elopezh@comillas.edu

 <https://orcid.org/0000-0001-6881-0796>

*Resumen:* El presente artículo analiza una serie de observaciones comunes de dos obras y procesos que fueron relevantes en la España del siglo XVI: *El Tercer Abecedario Espiritual* (1527) de Francisco de Osuna y los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. Ambos representan dos escuelas centrales en la historia de la espiritualidad aparentemente contrarios: la franciscana y la ignaciana. Sin embargo, y mediante el análisis intertextual, tras ofrecer un marco descriptivo del contexto, estudiamos una serie de confluencias de relevancia para la teología y la espiritualidad: 1) La experiencia inmediata de Dios; 2) El recogimiento o no fragmentación del entendimiento en el proceso transformativo en Dios; 3) La luz o la lucidez como don del discernimiento espiritual y la adhesión a Cristo, visible a través del don de lágrimas.

*Palabras claves:* historia, espiritualidad, franciscanismo, ejercicios espirituales

*Abstract:* This article analyzes the common theological and spiritual places of two works and processes that were relevant in the 16th century in Spain: *Third Spiritual Alphabet* (1527) by Francisco de Osuna and the *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius of Loyola. Both represent two seemingly opposite central schools in the history of spirituality—the Franciscan Mysticism and the Ignatian Spirituality. However, through intertextual analysis and after offering a descriptive framework of the context, we study a series of relevant confluences for Theology and Spirituality: 1) The immediate Experience of God; 2) The recollection or non-fragmentation of the understanding in the transformative process in God; and 3) Light or Lucidity as a gift of spiritual discernment and adherence to Christ, visible through the gift of tears.

*Keywords:* history, spirituality, Franciscan mysticism, Spiritual Exercises

No es nuestro objeto de estudio<sup>1</sup> desmenuzar los factores políticos y religiosos de la España del siglo XVI<sup>2</sup>, sino situarnos en ese lugar teológico y espiritual a partir de la tradición reformadora de la Iglesia desde el ámbito de la espiritualidad. Para ello, realizaremos un estudio de *El Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna en relación con algunos números de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Dos grandes obras y procesos espirituales, que abarcan, por un lado, la escuela franciscana (en particular, la observancia franciscana) y la escuela ignaciana, cuyo denominador común es el regreso a lo más nuclear del Evangelio (la pobreza y la humildad) y, por otro lado, una experiencia de la fe movida por la adhesión a la vida de Cristo desde el afecto (*fides qua creditur*).

## 1. SITUACIÓN Y CONTEXTO

La observancia franciscana y, en particular, la vía espiritual del recogimiento se enmarca en la denominada espiritualidad afectiva, aunque conviene recordar que por “afecto” se refiere más, aquí, a un tecnicismo que a una devoción<sup>3</sup>. Afecto resulta un sinónimo de transformación del alma en Dios. La Castilla de los albores del siglo XVI florece<sup>4</sup> con obras como *Hun brevissimo atajo e arte de amar a Dios* (1513) de Amorós, *Sol de contemplativos* (1514) de Hugo de Balma, o el *Arte de servir a Dios* (1521) de Alonso de Madrid. Sin embargo, aún más, la simiente fue sembrada por el abad García de Cisneros con su *Exercitatorio* (1500) y del sacerdote toledano Gómez García con el *Carro de dos vidas* en la misma fecha. Este ahonda en toda la experiencia contemplativa siguiendo la tradición victoriana, relacionada con la quietud.

La imaginación va gateando; la meditación anda pomposamente e no corre mucho; mas la contemplación permanece todas las cosas vuela en cerco [...] La

---

<sup>1</sup> Este artículo proviene en buena parte del material investigado de mi tesis doctoral, en acceso abierto, aunque allí me ocupé de la relación entre el ojo interior en la mística castellana, en el surrealismo y en la experiencia espiritual, que recibe Ignacio de Loyola: E. LÓPEZ, “Poética y forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: «Imaginando...» (Ej 53)”, *Tesis doctoral*, en línea: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/9911> (consulta: 5/06/2021).

<sup>2</sup> E. GARBAY - VELÁZQUEZ, “Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario Espiritual* (1527) y la *Ley de Amor* (1530) de Francisco de Osuna”, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* 3 (2017), en línea: [https://cecil-univ.eu/c3\\_2/](https://cecil-univ.eu/c3_2/) (consulta: 30/01/2021).

<sup>3</sup> M. ANDRÉS, “La vía espiritual del recogimiento”, *Salmanticensis* 20/3 (1973) 663.

<sup>4</sup> M. ANDRÉS, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (FUE, Madrid 1976) 64-87.

imaginación es sin trabajo e sin fruto; en la meditación es trabajo con fruto; la contemplación permanece con fruto sin trabajo<sup>5</sup>.

Con el *Sol de contemplativos* se profundiza en la distinción entre especulación y experiencia, es decir, entre teología especulativa y mística; pero, también corrobora la hipótesis –más que razonable y creíble de entrada– de la espiritualidad centroeuropea en España, siendo el *Sol* una adaptación al castellano de *Theologia mystica* del cartujo Hugo de Balma (c.1305) realizada por un monje del ambiente cisneriano del monasterio de San Juan de los Reyes<sup>6</sup>.

Ahora bien, Requesens demostró que Hugo de Balma y su *Theologia Mystica* se advierten ya en la *Scala Dei* o *Tractat de contemplació* de Francesc d'Eiximenis (c.1330-1409), franciscano catalán<sup>7</sup>. Todo esto es una evidencia de la intertextualidad de las corrientes espirituales, por un lado, franciscana y la de san Buenaventura; por otro, neerlandesa y española<sup>8</sup>. Pacho puso en valor las traducciones realizadas ya desde finales del siglo XV de escritos centroeuropeos: *Imitación de Cristo*, *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen, *Cuatro novísimos* de atribución errónea a Dionisio Ryckel y *Ascensiones espirituales* de Zerbolt de Zutphen<sup>9</sup>. En catalán, aparecen las *Revelaciones* de Ángela de Foligno el año 1489 y su versión castellana de *El Libro de la vida* en el Toledo de 1510.

Sin embargo, para Gómez Redondo, la figura de García de Cisneros –primo del cardenal Cisneros– y abad, reformador y escritor del *Exercitatorio* (1500), emerge como la principal fuente de referencia para las obras posteriores a 1500 abriendo camino a los *Abecedarios*<sup>10</sup> de Francisco de Osuna (c.1492-1540). No debemos olvidar su estancia en Flandes de donde las deudas y los préstamos entre unos y otros serían notables, aspecto por el cual “el franciscano español

---

<sup>5</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Maior 44; BAC, Madrid 1994) 25.

<sup>6</sup> F. GÓMEZ, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*, I (Crítica y Estudios Literarios 192; Cátedra, Madrid 2012) 1131.

<sup>7</sup> J. REQUESENS, “Hug de Balma (s. XIII) en català (s. XV): la seva *Theologia Mystica* en el *Tractat de Contemplació* de Francesc d'Eiximenis i edició del pròleg traduït”, *Arxiu de textos catalans antics* 26 (2007) 569-615; M. ANDRÉS, “Estrenuidad, severidad y benignidad, armas del caballero español, en *Carro de dos vidas* (1500)”, *Cuadernos de investigación de la literatura hispánica* 14 (1991) 141-154; M. ANDRÉS, “*Carro de dos vidas* (1500). Primer tratado español de mística de la Edad de Oro”, *Burgense: collectanea científica* 23/2 (1982) 455-496.

<sup>8</sup> E. PACHO, “Simiente neerlandesa en la espiritualidad clásica española”, en M. N. UBARRI - L. BEHIELS (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española* (Paradigmas 37; Trotta, Madrid 2005) 28-29.

<sup>9</sup> E. PACHO, “Simiente neerlandesa”, 25.

<sup>10</sup> F. GÓMEZ, *Historia de la prosa*, 1137.

bebe a raudales [...] en la literatura meditativa, devocional y ascética de esa región: el Kempis, el Cartujano y, sobre todo, el *Rosetum* de J. Mombaer”<sup>11</sup>.

Las convulsiones vividas por la descendencia de los Reyes Católicos, a la vez que su legado cultural y bibliográfico, y la sospecha, fruto de las envidias entre los cristianos viejos y los nuevos (conversos), dan paso al inicio del siglo XVI, añadiéndose el problema sucesorio. Tales convulsiones se enmarcan en esos otros tiempos, representados por las corrientes espirituales florecientes y, en particular, por los alumbrados, por los humanistas y por los luteranos, posteriormente.

Concluidas estas consideraciones, pasemos a un análisis más preciso sobre la observancia franciscana de la mano de Francisco de Osuna y su *Terceer Abecedario* (1527), cuyo movimiento del ojo interior define lo que significa la contemplación en la experiencia teológica y espiritual, y los *Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, puesto que Castilla será un lugar teologal común donde rezuma ese imaginario espiritual que, sin duda alguna, tocará e influenciará el mundo de Ignacio de Loyola.

## 2. OBSERVANCIA EN LO ESENCIAL

Por un lado, hay que enmarcar la espiritualidad de los recogidos en la observancia franciscana<sup>12</sup>. Su espíritu es evangélico, estimula la pobreza material y espiritual, la humildad, la simplicidad, la caridad, la libertad y la alegría. La observancia franciscana criticaba una parte de la Orden que se había alejado de este espíritu, volviendo a la letra (*sine glossa*), es decir, a la primitiva regla. Sus primeros destellos se sitúan hacia 1480 y, especialmente, en el contexto de la atención a los laicos (*cura laicorum*).

Frente a la teología en exceso lógica y sutil, que Martínez de Osma llamó verbosista, Sánchez Ciruelo flamígera y los observantes franciscanos curiosa [de

<sup>11</sup> E. PACHO, “Simiente neerlandesa”, 33. Sobre la influencia de la *Devotio Moderna* y el Cartujano en los *Ejercicios* de san Ignacio me remito a los siguientes estudios más recientes: E. LÓPEZ, «Imaginando... (Ej 53)». *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana* (Manresa 74; Mensajero, Bilbao 2020) 53-57; 70-72; F. RAMÍREZ, *El Evangelio según san Ignacio. La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la Vita Christi del Cartujano* (Manresa 77; Mensajero, Bilbao 2020).

<sup>12</sup> M. ANDRÉS, “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)”, *Studia historica. Historia Moderna* 6 (1988) 465-479; J. GARCÍA, “Conventualismo y Observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, III (Maior 21; BAC, Madrid 1980) 211-349; “Reforma y reformas en la familia franciscana en el Renacimiento”, en M<sup>ra</sup>. M. GRAÑA - A. BOADAS (eds.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional, septiembre 2003* (GBG, Madrid 2005) 235-254.

esta manera] los místicos buscaron ardientemente el contacto con Dios directo, cálido, consolante, accesible a cualquier persona<sup>13</sup>.

Por otro lado, autores y obras, junto a Osuna –escritor que por su representatividad trazaremos aquí–, otros dos serán de especial relevancia. Primero, Bernabé de Palma (1469-1532) con su *Via Spiritus* (1532) y segundo, Bernardino de Laredo (1482-1540) con su obra *Subida del Monte Sión* (1535). Ambos desvelan una línea de renovación y de un interés floreciente por esa vida mística, provista de otro tipo de hacer teología a través de la experiencia – el arte de amar– con

las insistencias peculiares de cada autor en cada momento: asombro, alabanza, petición, ofrecimiento, oración de propio conocimiento, de seguimiento de Cristo, de cumplimiento de la voluntad de Dios, perfección, deseo, fruición, servicio, temor en sentido bíblico, presencia del reino de Dios, revestirse de Cristo, vivir en el cuerpo místico, gracia actual y habitual, estar siempre muriendo, contemplación, transformación... La esencia es la unión. Ella incluye todo lo que Dios hace por el hombre y todo lo que es el hombre al servicio de Dios. La unión entraña pasión entre los dos extremos<sup>14</sup>.

El ideal de observancia franciscana apunta a la creación de eremitorios o conventos rurales franciscanos donde viven en oración, trabajan manualmente y predicán a las poblaciones en pobreza y humildad. Fray Pedro de Villacreces creó varios como el de La Salceda, en la Alcarria, fundado en 1397, cuando san Diego de Alcalá buscó allí su retiro en 1450 o bien, otros de ese estilo en Abrojo, cerca de Valladolid o la casa de San Francisco del Monte, cercana a Sevilla. De esta manera, entre 1502 y 1523 se institucionalizan las casas de oración y de recolección con el ánimo de ejercitarse “en el conocimiento de sí mismo, en el seguimiento de la Pasión de Cristo y en la transformación del alma en Dios”<sup>15</sup>. Aquí nace la mística experimental y afectiva llamada el recogimiento, auspiciada por la nobleza castellana tal y como lo atestigua la dedicatoria del *Abecedario*: “Dirigido al ilustrísimo y muy magnífico señor don Diego López Pacheco, duque de Escalona, marqués de Villena, conde de san Esteban, mayordomo mayor de la Casa Real de Castilla”<sup>16</sup>.

Se empieza a practicar la oración mental metódica como vía espiritual de unión con Dios, técnica que –según Iris Roebing-Grau<sup>17</sup>, con el uso de la

<sup>13</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 20.

<sup>14</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 7.

<sup>15</sup> M. ANDRÉS, “La vía espiritual del recogimiento”, 655-665.

<sup>16</sup> F. DE OSUNA, *Tercer abecedario Espiritual. Sexto Tratado. La vía del recogimiento* (BAC, Madrid 1972) 121. Desde ahora, lo abreviamos como *Tercer abecedario*, tr. (tratado) y su número, el capítulo y la página de esta edición.

<sup>17</sup> I. ROEBLING-GRAU, “Cómo escribir sobre una técnica de la oración. *El Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna”, *Olivar* 23 (2015), en línea:

memoria— se perfeccionó con los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Mediante este ejercicio el creyente se reforma y también la Iglesia en su vocación de ir hacia Dios. En la oración afectiva, el entendimiento se detiene, porque es limitado. No se entiende si no hay de ello alguna experiencia que sea indecible, inexplicable. El engrandecimiento del alma es la unión con Dios de tal manera que se llega a amar sin medida a Aquel que ama sin medida. Tanto las palabras abecedario, vía y subida son, entre tantas otras, creadoras de un amplio espectro semántico en torno a la progresión espiritual donde se conjugan experiencia y reflexión sobre esta.

Muchos títulos de sus libros reflejan un ascetismo riguroso: ejercicio, arte, guía, camino, subida, ejercitatorio, noche oscura... y describen etapas de purificación, de oración de propio conocimiento, de seguimiento de Cristo [...]. La palabra ejercicio se encuentra en no menos de 76 títulos de obras espirituales españolas a lo largo de la Edad de Oro; camino, en no menos de 34; guía, en 15; unión, en 11; monte, en 8; noche, en 6; subida, en 4. Dentro de ellas aparecen constantemente términos de sabor activo como engrandecimiento, reflexión de las potencias al centro, subir entre sí, bajar sobre sí, entrar, determinarse, entregarse, esforzarse, vaciarse, desear<sup>18</sup>.

En esta misma perspectiva, el inicio de los *Ejercicios* alude a este sentido: “Por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras operaciones espirituales” (*Ej* 1)<sup>19</sup>. El claustro y los ambientes monacales se abren para que la oración mental pueda ejercitarla cualquier cristiano en la insaciable búsqueda de Dios (*cura laicorum*). En esta llamada universal, los recogidos ahondan en el conocimiento de la propia limitación sin ser una espiritualidad penitencial, sino agradecida por lo que se recibe de Dios. Nótese la proximidad con la experiencia de los *Ejercicios*, por ejemplo, en el examen general que como primer punto se propone “dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos” (*Ej* 43). Y por beneficios de Dios se entienden creación, redención, santificación. Al igual que muchos de los observantes de lo esencial, la meditación de la Pasión de Cristo adquiere un sabor y color especiales. Esta aproxima más el alma a Dios. Es el lugar donde se contempla el perdón de los pecados y el máximo beneficio de Dios para el hombre. El eco con la petición de tercera semana en los *Ejercicios* ignacianos es notable: “Demandar lo que quiero, lo cual es propio de demandar en la pasión, dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas pena interna

---

<https://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Olivar2015v16n23a03/7107> (consulta: 30/01/2021).

<sup>18</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 21.

<sup>19</sup> C. DE DALMASES (ed.), *Ejercicios Espirituales* (Sal Terrae, Santander <sup>3</sup>1990). En adelante, abreviamos con *Ej*.

de tanta pena que Cristo pasó por mí” (*Ej*:203). Estamos ante una espiritualidad afectiva. No se ama lo que se entiende, sino que se entiende lo que se ama. Los recogidos propugnan un conocimiento de Dios por ignorancia, que es como un don de Dios. Su silencio interior acalla los sentidos y el entendimiento. Es una espiritualidad transformante al igual que la experiencia ignaciana, pero esta se aleja de los recogidos al sumergirse en los sentidos como medio de encuentro con el Criador. En Ignacio de Loyola, la aplicación de los sentidos adquiere un valor teológico, un modo de oración<sup>20</sup>.

### 3. RECOGER EL CORAZÓN O EL ALMA

Uno de los autores codificadores de este movimiento espiritual es Francisco de Osuna (c.1492-1540). De entrada, leemos en su *Tercer Abecedario Espiritual* (1527):

Si el corazón ha de guardar silencio, primero lo debe guardar la boca [...] debemos guardar el corazón cuanto el pensamiento, y esta guarda [...] ha de ser general y con toda guarda, vaciando de él todo lo criado, porque así mejor proceda de él la vida, que es Dios, el cual no procede sino para dar vida al ánima y la juntar consigo, como la vida que del corazón procede vivifica y junta el cuerpo con ánima<sup>21</sup>.

Ya nos situamos en una confrontación entre la *cogitatio*, el discurso y el corazón. Este último emerge como el receptáculo de la experiencia de Dios. Su modo queda netamente definido: recoger el corazón o la ánima. Analicémoslos desde dos puntos de vista: el ojo del corazón y la batalla interior.

#### 3.1 El ojo interior o del corazón

Se trata de avivar la experiencia afectiva mediante el ojo interior, que trasciende al ojo exterior. Este, meramente perceptivo, debe cerrarse para ver otra cosa diferente. El recogimiento del corazón toma como punto de partida la turbulencia “guerreando de cada parte, queriendo cumplir con cada uno de estos movimientos”<sup>22</sup>. De la misma manera, los cinco sentidos, los pensamientos, la memoria y la disposición corporal son motivo de guerra para el corazón y, en consecuencia, promueven lo contrario al recogimiento:

Suelen darnos también guerra de pensamientos nuestros cinco sentidos cuando nos da enojo en la oración lo que vimos y lo que oímos, viniendo con mayor tropel cuando nos ven de más espacio orar [...] Causan también guerra de

<sup>20</sup> PH. ENDEAN, “Aplicación de sentidos”, en J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, (Manresa 38; Mensajero, Bilbao 2007) 184-192; M. ALARCÓN, “Aplicación de sentidos”, *Manresa* 65/254 (1993) 33-46.

<sup>21</sup> *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. V, 210.

<sup>22</sup> *Tercer abecedario*, tr. 1, cap. III, 139.

pensamientos las cuatro pasiones del corazón [...] Danos también guerra nuestra misma memoria, que de sí misma se desmanda y se le anda la cabeza, no pudiendo estar firme en una cosa; mas de su misma flaqueza, sin otra causa alguna, se cae a una parte y a otra, pensando diestros y siniestros pensamientos [...] Causa también guerra de pensamientos en nuestro corazón la disposición corporal, porque así como los enfermos suelen más desvariar que no los sanos, así suelen pensar en más vanidades<sup>23</sup>.

Aparentemente, en este sentido, Ignacio de Loyola se distancia de esta perspectiva. En *Ejercicios*, los cinco sentidos resultan un motor de la actividad mental en la experiencia espiritual; los pensamientos devienen signo de examen y de discernimiento a través de la proliferación de los verbos del entendimiento que se ejerciten<sup>24</sup>; la memoria subyace como facultad humana capital, “traer la memoria” (*Ej* 50) o “traer la historia de la cosa que tengo de contemplar” (*Ej* 102); la disposición corporal es motivo de vigilancia,

entrar en la contemplación, cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo en pie; andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que, si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante; y si postrado, asimismo, etcétera; la segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga (*Ej* 76).

Esta guerra no solo atañe a los sentidos sino también a los pensamientos. Sentidos y pensamientos configuran una batalla interior para quien desee el recogimiento. De hecho, de la batalla de pensamientos, se establecen cuatro categorías o maneras de hombres. La primera se resume como la de los hombres “que han edificado casa y no la han estrenado”<sup>25</sup>, por lo que se presenta a modo de principiantes. Para la segunda, Osuna los clasifica como los que “se desechan de la batalla del recogimiento”<sup>26</sup>, es decir, quienes se dejan mover por la codicia cuyo ejemplo exponencial son los clérigos codiciosos. Un tercer modo de hombres que no entran en esta batalla interior y, en consecuencia, en el proceso espiritual del recogimiento, son los apegados a lo mundano y que “aman malamente las cosas carnales”<sup>27</sup>. El esquema final se resuelve con los temerosos por entrar en el recogimiento: “Hombres medrosos, que de temor no osan comenzar el recogimiento donde les mandan

<sup>23</sup> *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. V, 262-263.

<sup>24</sup> J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad verbal del ejercitante a través de sus verbos”, *Manresa* 74/290 (2002) 11-40; E. CARRERA, “The Emotions in Sixteenth-Century Spanish Spirituality”, *Journal of Religious History* 31/3 (2007) 235-252.

<sup>25</sup> *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VI, 266.

<sup>26</sup> *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VI, 266.

<sup>27</sup> *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VI, 267.

vencer la guerra de los pensamientos, lo cual tienen por imposible”<sup>28</sup>. En realidad, estamos ante cuatro grandes impedimentos. A estas resistencias (inexperiencia, codicia, mundaneidad y miedo) se les añade las “torpes imaginaciones y pensamientos muy desconcertados y muy diversos”<sup>29</sup>. Precisamente, la diversidad de espíritus y la alternancia de pensamientos son la génesis de la *discretio spirituale* en Ignacio de Loyola y los *Ejercicios*:

Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. [Este fue el primer discurso que hizo en las cosas de Dios; y después, cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus]<sup>30</sup>.

Es decir, el ejercicio del examen o del examinar(se), “el que da ejercicios, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios espíritus, mucho le debe interrogar cerca los ejercicios” (*Ej* 6). Dicho esto, los *Ejercicios* se caracterizan por ser una escuela o pedagogía de la discreción espiritual<sup>31</sup>, lo que no significa que el proceso ignaciano se aleje de la quietud y del recogimiento. Más bien, son dos de las condiciones que lo favorecen pues

tanto más se aprovechará cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena [...] Del cual apartamiento se siguen tres provechos principales, entre otros muchos: el primero es que, en apartarse hombre de muchos amigos y conocidos y, asimismo, de muchos negocios no bien ordenados, por servir y alabar a Dios nuestro Señor, no poco merece delante su divina majestad; el segundo, estando así apartado, no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en una sola, es a saber, en servir a su Criador, y aprovechar a su propia ánima, usa de sus potencias más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea; el

<sup>28</sup> Tercer abecedario, tr. 7, cap. VI, 267.

<sup>29</sup> Tercer abecedario, tr. 7, cap. VIII, 274.

<sup>30</sup> J. M. RAMBLA (ed.), *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (Manresa 2; Mensajero, Bilbao 72015) n.8.

<sup>31</sup> Véase E. LÓPEZ, “Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, *Estudios Eclesiásticos* 93/364 (2018) 131-163.

tercero, cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor (*Ej* 20).

El recogimiento (*Tercer Abecedario*) o apartamiento (*Ejercicios*) genera, por consiguiente, la irradiación lumínica unida a ese tránsito hacia otro espacio transformativo y creador. El corazón no solo tiene ojos sino también puertas. El corazón como castillo se abre mediante tres puertas: el entendimiento, la voluntad y la sensualidad (o el hombre exterior). Ellas guardan el corazón. Mejor dicho, guardan “el fuego del divino amor que mucho le conviene [...] que aparta las cosas diferentes y junta las semejantes, y así el amor encendido de Dios admite y da lugar a lo bueno y ahuyenta y lanza lo malo y contrario a la santidad”<sup>32</sup>. Y prosigue, más adelante, insistiendo en la apertura de esas tres puertas por donde entra todo aquello que no es semejante al fuego del amor divino:

Aunque por la primera puerta, que es el entendimiento, venga la soberbia con sus vanas imaginaciones, será vencida por la sujeción que dará a Dios la lumbre de la razón; y aunque por la segunda puerta de la voluntad venga la avaricia, quemarle ha el amor de Dios todo su ejército, amando enteramente las cosas celestiales y teniendo por muy pocas las terrenales; y aunque por la puerta de la sensualidad venga la lujuria, el temor de Dios, que es cuchillo muy agudo, circuncidará a todas las demasías de la carne y la hará estar sujeta al espíritu, para que así esté el corazón guardado con toda guarda<sup>33</sup>.

Esas tres puertas son custodiadas por la lumbre de la razón, el amor de Dios y el espíritu. Se dibuja un marco teórico y práctico. Algunos aspectos destacables: a) El recogimiento toma como punto de partida una dimensión ascética, esto es, “limpiar la casa de toda inmundicia”, de esa potencia sensitiva (no solo precisamente sexual) “para que la sensualidad obedezca a la razón (*Ej* 87) cuyo horizonte es

la fuente de la vida tan cerca de nosotros, que no hemos de menester salir fuera, bien sería que entrásemos dentro y limpiásemos la fuente del corazón, desembarazándolo, y después lo guardásemos con toda guarda para que de él procediese la vida<sup>34</sup>,

y de los impedimentos que embarazan el ojo del corazón; b) No solo los vicios son impedimentos, sino cualquier tipo de pensamiento que disturba el corazón para el cual está llamado a desembarazarse y vaciarse, en lenguaje ignaciano, “mucho aprovecha el intenso mudarse contra la tal desolación” (*Ej* 319). Esta consolación o fuente de la vida es el horizonte del recogido y del ejercitante, puesto que a este último en el primer modo para hacer sana y buena

<sup>32</sup> *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. III, 205.

<sup>33</sup> *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. IV, 205.

<sup>34</sup> *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. V, 208-209.

elección se le propone “mirar dónde más la razón se inclina; y así, según la mayor moción racional, y no moción sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita” (Ej 182); c) Frente a lo que cabría esperar el vacío del que habla el recogimiento no es la vacuidad de la nada, sino la interioridad que únicamente se llega entrando hacia dentro “en cuanto el entendimiento es elucidado por la virtud divina” (Ej 2).

### 3.2 Batalla interior o impedimentos

Al igual que la distribución cuaternaria de Osuna para hablar sobre los impedimentos al recogimiento, la meditación de los tres binarios de hombres (cf. Ej 149-157) es también un ejercicio que explora las maniobras y alianzas que impiden un afecto ordenado en Cristo. La construcción, ahora tripartita, de este ejercicio se realiza a partir de la dialéctica entre el hombre viejo y el nuevo (binarios) y mediante el lenguaje parabólico para despertar en el ejercitante un orden nuevo en sus afectos. Así, la finalidad no es otra que adentrarse en la desposesión y en la pobreza (el hombre nuevo en Cristo). Sus contrarios, la posesión y la riqueza son los principales obstáculos (hombre viejo)<sup>35</sup> en el seguimiento de Cristo:

El primer preámbulo es la historia, la cual es de tres binarios de hombres, y cada uno dellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o debidamente por amor de Dios; y quieren todos salvarse [...] quitando de sí la gravedad e impedimento que tienen para ello, en la afección de la cosa adquisita (Ej 150).

Cabe recordar que este ejercicio se plantea justo en el cuarto día de la Segunda Semana tras la meditación de las dos banderas (Ej 136-147) que, en ambos casos, instan al sujeto a desear lo que se pide en su triple coloquio: “Ser recibido debajo de su bandera [de Cristo], primero en suma pobreza espiritual” (Ej 147). Mediante la figuración de los tres tipos de hombres, el ejercicio propone abrazar el mejor de ellos. El texto sobre los dos primeros dice así:

El primer binario querría quitar el afecto que a la cosa adquisita tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor, y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte (Ej 153). El segundo quiere quitar el afecto, más así le quiere quitar, que quede con la cosa adquisita, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina de dejarla, para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él (Ej 154).

El primer binario responde a ese primera y cuarta manera de hombre que expone el *Tercer Abecedario*, que quieren quitar los apegos, pero no ponen ni los medios ni osan a poner remedio. El segundo binario expresa un deseo de

---

<sup>35</sup> A. ALBURQUERQUE, “Binarios”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, 230-238; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis* (Manresa 1; Mensajero, Bilbao 2009) 403-417.

quitarlos, un deseo de seguir la voluntad de Dios, pero como Osuna, en su segundo y tercer modo de hombres, la codicia y el amor mundano no solo le impiden actuar con recta intención, sino que atraen la voluntad de Dios sibilinamente a la propia para justificarse. Y el mejor es el tercer tipo de hombre definido como la persona que su “afección a tener la cosa adquirita o no la tener” le permite ordenar su afecto y su voluntad movidas únicamente en “el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla” (*Ej* 155). Esta tercera manera corresponde a lo que Osuna señala con ser imagen de Dios. Si la memoria debe acallarse para no dar motivo a pensamientos y recuerdos que disipen al recogido, solo debe utilizarse para no olvidar que es imagen de Dios: “No seas, pues, tú, ¡oh hombre que eres imagen de Dios! tan olvidadizo que parezcas imagen contrahecha y muy al revés de aquello que representa; porque si en Dios todas las cosas viven y en ti todas las cosas mueren, seréis muy contrarios”<sup>36</sup>.

De entrada, se diferencia entre ser imagen y parecer imagen contrahecha. Mientras que la segunda está asociada a la costumbre y continua ocasión de pecar, la primera indica una actividad del entendimiento aun en su silencio: “Debes tener continuo en la memoria aquel día en que te vestiste el hombre nuevo, para que así te conserves mejor en el buen deseo que entonces tenías”<sup>37</sup>. La memoria recuerda esta dicha, presenta un estatus superior a la memoria que disturba con pensamientos aquí y allá. De hecho, se distinguen dos acepciones: memoria como memorizar algo y la memoria de Dios. Parecen relacionadas, pero son distintas. Mientras la primera significa una acumulación de datos sin que la persona se implique afectivamente en lo que recuerda, la segunda actualiza y reaviva aquello en lo que se involucra. Rambla las diferencia como memoria-recuerdo, que incluso puede disturbar al ejercitante o al recogido, y como memoria-experiencia<sup>38</sup>. Para el recogimiento, la memoria de la imagen del hombre nuevo, revestido por Dios, no tiene nada que ver con un parecerse (*similitudo*) ni con un recuerdo, sino que, directamente, es. Por este motivo,

esta memoria de Dios hace que obren todas las cosas interiores y exteriores del hombre, dándoles una operación sencilla que se compadece con el recogimiento; la cual no es sino una representación de Dios en su desnudo ser. Si es acostumbrada sobre el recogimiento, revístese en el hombre y parece que

---

<sup>36</sup> *Tercer abecedario*, tr. 11, cap. II, 356.

<sup>37</sup> *Tercer abecedario*, tr. 11, cap. II, 357.

<sup>38</sup> J. M. RAMBLA, “La memoria en el proceso humano-espiritual de Ignacio”, *Manresa* 74/291 (2002) 125-135; A. ALBURQUERQUE, “La memoria en los Ejercicios. «Traer la memoria sobre...» [50]: «Traer en memoria» [50]”, *Manresa* 74/291 (2002) 137-152.

de muerto por lo hace vivo, y le aviva las entrañas y el corazón y los ojos; no a otra cosa sino a Dios, porque esta memoria es de solo Dios<sup>39</sup>.

Se trata de esa misma memoria de “los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares” (*Ej* 234), por lo tanto, aquella de Dios, de naturaleza diferente a la que turba al hombre, y que “como quien ofrece afectándose mucho” dice “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo distes; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro” (*Ej* 234). Así, en la guerra de los sentidos, de los pensamientos y de la memoria, el recogimiento y el proceso ignaciano tocan lo más profundo, lo más interior: entrañas, corazón y ojos. En esta interioridad, “la sacratísima humanidad del Señor no impide el alto recogimiento de la ánima a solo Dios”<sup>40</sup>. Al contrario, ella es camino o tránsito de una imitación exterior en su seguimiento hacia una imitación mucho más interior: “Será seguirlo en cuanto hombre y otra seguirlo en cuanto Dios”<sup>41</sup>, una pieza clave en los *Ejercicios* desde la Segunda Semana en adelante con el llamamiento del rey temporal (*Ej* 91) y las contemplaciones de la vida de Cristo.

Precisamente, “los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento” (*Ej* 97). Vemos lo exterior y lo interior, lo carnal y lo espiritual. Sin desdeñar el primero respecto al segundo, no se contraponen ni son contrarios por una sencilla razón: admiten un abanico de posibilidades. Por ejemplo, al distinguir los dos tipos de amores (carnal y espiritual) el *Tercer Abecedario* advierte que existen, a su vez, cuatro maneras de amar:

Dos amores hay: el uno es carnal y el otro espiritual, de los cuales se cogen cuatro maneras de amar, que son amar la carne carnalmente y el espíritu carnalmente, la carne espiritualmente y el espíritu espiritualmente, y en estas cuatro maneras se hace un aprovechamiento y subimiento de las cosas más bajas a las más altas, porque Dios se hizo carne para que los hombres, que solo solían amar la carne carnalmente, aprovecharan hasta amar a Dios espiritualmente, y hablando y conversando con los hombres, primero fue de ellos amado carnalmente, más cuando por sus amigos quiso poner su ánima, ya amaban el espíritu<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> *Tercer abecedario*, tr. 11, cap. III, 361.

<sup>40</sup> *Tercer abecedario*, “Prólogo”, 124.

<sup>41</sup> *Tercer abecedario*, tr. 17, cap. V, 507.

<sup>42</sup> *Tercer abecedario*, “Prólogo”, 127.

Sin embargo, para Osuna el amor se figura a un corazón semejante (*similitudo*) a una rueda. Esta imagen, con una larga tradición antigua y presente en culturas diversas<sup>43</sup>, como indicó Cirlot, hace visible “los óculos ornamentados de las iglesias románicas y los rosetones góticos”<sup>44</sup>. Formada por círculos, visibiliza ese ojo interior y el movimiento del corazón que para Osuna se traduce en una rueda de cuatro faces, a saber, las cuatro pasiones (gozo, tristeza, esperanza y temor). Y en ella se mitigan dichas pasiones “dando fuerza contra ellas a las cuatro virtudes cardinales, a las cuales como adormidas la gracia despierta”<sup>45</sup>.

#### 4. LUZ, LUCIDEZ Y DON DE LÁGRIMAS

Pero hay además otro aspecto común: la guerra de los sentidos y de los pensamientos, auspiciada por la gracia y el ojo —la rueda del corazón—, se purifica mediante un arma ocular: las lágrimas, “manera de fuerza con que la de Dios se vence”<sup>46</sup>. Las lágrimas resultan el líquido y la luz, agua y luz purifican al recogido y a quien se ejercite en una extraordinaria simbiosis y sinestesia. Para ello, los sentidos deben cerrarse (*Tercer Abecedario*) u ordenarse (*Ejercicios*). Así, se abre la posibilidad de recibir el don de las lágrimas, “don perfecto que es de arriba y descende del Padre de las lumbres”<sup>47</sup>. El carácter líquido y lumínico se relacionan en la experiencia de fe la cual debe llevar al recogido a ese alto don, que torna “las tinieblas que antes tenía, negando el propio entender [...] en medio día muy claro, donde el esposo apacienta”<sup>48</sup>. Ese descanso proporciona al recogido una unión de carácter sponsal —claramente afectiva— y ese otro tipo de conocimiento divino. La luz, el agua mediante las lágrimas y el abandono por la fe son el triunvirato necesario para ese descanso en Dios.

El don de lágrimas y el de la luz no son ajenos el uno al otro. Gonçalves da Câmara nos da noticia de ello refiriéndose a Ignacio de Loyola en un contexto claramente eucarístico: “En particular me habló de las determinaciones sobre las que estuvo diciendo misa cada día durante cuarenta días, y siempre con muchas lágrimas” (*Au* 100). Y continúa: “El método que tenía para redactar

<sup>43</sup> J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos* (El Árbol del Paraíso 1; Siruela, Madrid 2004) 394-395.

<sup>44</sup> J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, 395; V. CIRLOT, *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo* (El Árbol del Paraíso 68; Siruela, Madrid 2010) 122-126.

<sup>45</sup> *Tercer abecedario*, tr. 1, cap. III, 139.

<sup>46</sup> *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. I, 335. P. ADNÈS, “Larmes”, en M. VILLER y otros, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IX (Beauchesne, Paris 1937-1995) 287-303; G. PERRET, “Les larmes dans la prière”, *Christus* 47/185 (2000) 104-113.

<sup>47</sup> *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. II, 337.

<sup>48</sup> *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. II, 337.

las Constituciones era decir misa cada día, presentar a Dios el punto que trataba y hacer oración sobre ello. Y siempre hacía la oración y decía la misa con lágrimas” (*Au* 101). En efecto, desde el contexto eucarístico, se experimenta la gracia del don de lágrimas en Ignacio como lo muestra su *Diario Espiritual*<sup>49</sup>. Y en la descripción que realiza Ribadeneira en su *Vita Ignatii*, describe cómo Ignacio rezaba:

Subíase a un terrado o açutea de donde se descubría el cielo libremente; allí se ponía en pie, quitado su bonete, y sin menearse estava un rato, fixos los ojos en el cielo; luego, hincadas las rodillas hazía una humillación a Dios; después se assentava en un banquillo baxo, porque la flaqueza del cuerpo no le permitía hazer otra cosa; allí se estava, la cabeça descubierta, derramando lágrimas hilo a hilo, con tanta suavidad y silencio, que no se le sentía ni sollozo, ni gemido, ni ruydo, ni movimiento alguno del cuerpo<sup>50</sup>.

De la misma manera, Laínez habla en los siguientes términos: “Es tan tierno en lágrimas de cosas eternas y abstractas, que me decía que comúnmente seis o siete veces al día lloraba”<sup>51</sup>. Ahora bien, para Ignacio de Loyola a diferencia de los recogidos, los sentidos no deben cerrarse, sino, al contrario, abrirse a la experiencia de Dios de quien proviene todo bien, es decir, la consolación cuya una de sus formas visibles es el don de “lágrimas motivadas a amor de su Señor, ahora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza” (*Ej* 316). Este don de lágrimas presenta una cierta graduación según el momento del recogido. Por un lado, aquellos principiantes quienes en la soledad necesaria para el corazón y en el silencio centran su atención en alcanzar las lágrimas como una obra más. Por otro, las lágrimas se suceden en los deseos de apartarse de las propias actividades y de recogerse a Dios.

Este sentido purificador de las lágrimas adviene con el reconocimiento de lo turbio y oscuro, amarañado y ciego provocados por los impedimentos. Las lágrimas se derraman desde el cielo, desde Dios, por lo tanto, para purificar el interior –el ánima– del recogido de forma que esta se define como cristalina, transparente:

Como al cielo, que antes que llueva está turbio y oscuro, todo amarañado y ciego; más después que echa de sí el agua queda claro y descubierto, alegre y sereno, que parece reírse mostrando su hermosura, quitado todo impedimento. Así de esta manera los que lloran, según hemos dicho, por lavar sus ojos para

<sup>49</sup> S. THIÓ, “Lágrimas”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, II, 1101-1105.

<sup>50</sup> D. FERNÁNDEZ - C DE DALMASES (eds.), “Vita Ignatii Loyolae”, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, IV (Roma 1943) 748-749.

<sup>51</sup> D. FERNÁNDEZ - C DE DALMASES (eds.), “Epistola P. Lainii”, en *Fontes Narrativi*, 140; A. ALBURQUERQUE (ed.), *Diego Laínez, SJ. Primer biógrafo de S. Ignacio* (Manresa 33; Mensajero, Bilbao 2005).

ver espiritualmente a Dios, después de las lágrimas que han manado y descendido de las nubes de sus ojos que se abrieron, apártase del cielo de sus ánimas toda oscuridad y niebla de tristeza, quedando con toda claridad interior, que les parece tener ánimas cristalinas y muy claras todas, penetradas con la divina claridad<sup>52</sup>.

Así, el sentido del líquido se une, otra vez, con el lumínico: divina claridad. Si el agua de las lágrimas tiene ese efecto purificador, la dimensión líquida se enfatiza al presentar también el óleo<sup>53</sup>. Sin duda, este líquido de tradición bíblica representa la unción derramada de la gracia, aquella que abraza la unión esponsal, entre el recogido y el ejercitante y Dios, porque “propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce; del cual es propio militar contra la tal alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias” (*Ej* 329). Por eso, las lágrimas adquieren una densidad expansiva y extensiva. Siguiendo los bestiarios, el búho, la lechuza y el murciélago son prototipos de la oscuridad. En *El Fisiólogo* podemos leer acerca del búho:

Me asemejo al búho de las ruinas. El búho gusta más de las tinieblas que de la luz. Es una especie de volátil [...] El búho es un volátil inmundo. Mas el apóstol dijo también: Quien no había conocido el pecado, se hizo por nosotros pecado, y: Me he hecho todo para todos, a fin de conquistarlos a todos<sup>54</sup>.

Por otra parte, “en el sistema jeroglífico egipcio, la lechuza simboliza la muerte, la noche, el frío y la pasividad. También concierne al reino del sol muerto, es decir, del sol bajo el horizonte, cuando atraviesa el lago o el mar de las tinieblas”<sup>55</sup>. Osuna se sirve de ello para aclarar cómo los ojos del exterior no pueden tener acceso a la visión y al conocimiento de Dios:

Nuestro conocimiento se haya en las cosas de Dios a manera de lechuza o murciélago, con la claridad del sol, al cual no pueden conocer ni mirar siquiera sus rayos, por la improporción o la poca lumbre que tienen, siendo sus ojos muy oscuros, menester es que, como aquellas aves de poca vista, nos escondamos<sup>56</sup>.

El binomio entre la luz natural o exterior y la interior o espiritual se resuelve en una simbiosis entre ambas:

Para ver y conocer las cosas corporales, no basta la lumbre del sol, pues con ella los ciegos no ven; ni basta la lumbre de nuestros ojos, pues de noche, a

<sup>52</sup> *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. II, 339.

<sup>53</sup> *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. VI, 346-351.

<sup>54</sup> N. GUGLIELMI (ed.), *El Fisiólogo* (Bestiarios 3; Encida, Madrid 2002) 73.

<sup>55</sup> J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, 278.

<sup>56</sup> *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. I, 177.

oscuras, aunque tengamos los ojos abiertos, no vemos; mas es menester que entrambas estas dos luces se mezclen: la luz de fuera y la que está dentro en nuestros ojos se han de juntar para que en la tal mezcla veamos las cosas visibles<sup>57</sup>.

Y de la misma manera, “en lo espiritual, es menester, para que se cause conocimiento, que con la lumbre natural que está impresa en nuestra ánima se junte la lumbre divina y celestial, para que en esta mezcla veamos lo que antes no conocíamos”<sup>58</sup>. Hay una imperiosa necesidad de quietud y de recogimiento del corazón cuya finalidad consiste en abrirlo, por lo que “debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel” (*Ej* 333). El ojo y el oído, situados en lo interior, son sujetos a un movimiento de apertura:

Abriendo bien los ojos del corazón, que son las noticias y conocimientos de las cosas, y escuchando y parando mientes en las correspondencias de los misterios, y hablando, esto es, argumentando dentro de sí, deduciendo y sacando unas cosas por otras, y trayendo muy convenientes congruencias y probaciones para mejor conocer<sup>59</sup>.

La apertura del ojo lleva consigo su cierre, cierre de menosprecio al soberbio Lucifer: “Así en estotro el cerrar los ojos menospreciarlo y pasar adelante es perseverar en oración y buenas obras”<sup>60</sup>. Por este motivo, los *Ejercicios* insisten

si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna (*Ej* 333).

En efecto, a estos ojos del corazón, parecería que le es necesario la ceguera y la sordera no solo de lo exterior como condición *sine qua non* para su recogimiento, sino incluso de los sentidos espirituales que están unidos a lo corporal:

El que sube a la cumbre de la contemplación, donde más padece que obra y más es movido que mueve, no se aprovecha de los conocimientos y noticias que eran como ojos con que su ánima conocía las cosas; porque la alta contemplación es acerca de la divinidad, que por nuestros sentidos no puede ser conocida, ni tampoco por los sentidos espirituales del ánima que aún está unida a este cuerpo mortal<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. I, 177.

<sup>58</sup> *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. I, 178.

<sup>59</sup> *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. I, 178.

<sup>60</sup> *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VIII, 274.

<sup>61</sup> *Tercer abecedario*, tr. 2, cap. II, 181.

En efecto, lo espiritual y lo corporal parecen ir unidos. No obstante, se exige para tal alto fin –el de la contemplación– “destirpar el sentido exterior, lo cual no solamente se ha de entender del oficio de los sentidos de fuera, mas también de los sentidos de dentro”<sup>62</sup>. Por lo tanto, exige una extirpación del ojo y del oído exteriores siendo estos ciegos, sordos y mudos. En este sentido, se pide la “gracia a nuestro Señor para que no sea sordo a su llamamiento, más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad” (*Ej* 91). En pleno siglo XX, Merleau-Ponty lanza la que sin duda es la misma cuestión sobre la apertura y el cierre del ojo: “¿Qué sería la visión sin ningún movimiento de los ojos, y cómo el movimiento de estos no embarullaría las cosas si fuera reflejo o ciego, si no tuviera sus antenas, su clarividencia, si la visión no se precediera en él?”<sup>63</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

Como hemos analizado, existen tres observaciones comunes en ambos textos y procesos espirituales: el corazón o el alma que debe abrirse para su transformación u ordenamiento en Dios, las actividades mentales (entendimiento, memoria y voluntad) como medios para alcanzar la contemplación y la experiencia inmediata, aun mediada, de Dios. En primer lugar, Osuna se sitúa en una tradición: la del examen de la conciencia<sup>64</sup>. Debemos notar cómo la ascesis se aborda siempre desde el afecto, desde ese ojo del corazón, que debe abrirse y cerrarse. Precisamente, en el vocablo observancia se condensa todo lo relativo a lo visible, a lo visual y a lo transformativo. Andrés subrayó la observancia como el término análogo, que afecta y recorre la renovación eclesial desde la peste negra a finales del siglo XIV hasta la reforma de Trento en pleno siglo XVI y que, a su vez, encuentra el paralelo renovador con el humanismo y el renacimiento junto al impulso demográfico y económico<sup>65</sup>. En este contexto, el ojo es un motivo recurrente a lo largo del *Tercer Abecedario* o la “vista imaginativa”<sup>66</sup> en el caso de los *Ejercicios*. Si los ojos son objeto de una apertura y de un cierre, de la misma manera, los ojos devienen lugar de la imitación de las virtudes, “oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes” (*Ej* 124):

<sup>62</sup> *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. III, 185.

<sup>63</sup> M. MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu* (Trotta, Madrid 2013) 21.

<sup>64</sup> *Tercer abecedario*, tr. 5, cap. I-II, 213-223.

<sup>65</sup> M. ANDRÉS, “La espiritualidad franciscana en España”, 468.

<sup>66</sup> E. LÓPEZ, “Imaginando...” (*Ej* 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*; “Imaginación figurativa, abstraída y discernida. Una aproximación al *oculus imaginationis* de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio”, *Gregorianum* 99/1 (2018) 67-85.

El que tiene simples ojos de paloma, a todos mira en respecto de bien y no maliciosamente; no mires a nadie con ojos torvos ni con ceño, ni mires en cosas que casi necesariamente son anejas a los mortales: disimula los males ajenos y no mires en ellos; antes debes hacer como si no les vieses; ca son flaquezas en que todos caemos, que apenas tienen ser sino en la imaginación de los que paran mientes en lo que deberían mirar<sup>67</sup>.

Todo esto nos conduce a que la experiencia inmediata de Dios se expresa mediante los ojos del corazón junto a la luz y al movimiento de apertura y de cierre, cuando el entendimiento y la voluntad se apartan de la algarabía mundana, se ordenan o se recogen, “cuyo vuelo y conversación es en el cielo”<sup>68</sup>. Y entendiéndose como cielo todo lo referente a Dios y a su contemplación. En efecto, estamos en el terreno de lo propiamente místico bajo la escuela del afecto y del amor en donde se enmarca la oración del recogido o del ejercitante. Oración, por otra parte, enseñada por Dios. Su enseñanza no es exterior sino, más bien, reside en una operación interior:

Dios enseña los suyos [...] cuando dentro de sí mismos oyen como al oído del corazón con gran seguridad algunas cosas; y otras veces parece que salen las tales razones del corazón, y que el mismo hombre no las forma, sino que otro abre el corazón para que salgan; y a la veces es tan dilatada la capacidad del ánima en quietud y suavidad, que le parece ver y conocer todo el mundo y los servicios que a Dios son hechos en él, y toma de ellos alegría; y otras veces parece que le extienden los ojos del corazón, para que vea las ofensas hechas a Dios y se duela de ellas, y vea lo que está por venir y lo que se hace lejos de allí<sup>69</sup>.

En segundo lugar, el corazón no solo tiene ojos sino oídos. Como decíamos, es el terreno místico, porque todo ello es una preparación para una operación mucho más sencilla a la vez que sublime: la operación de la no operación, el ojo sin ojo, el oído sin oído, la conversación sin habla, esto es, el silencio y quietud. En efecto, el recogimiento (Osuna) o el apartamiento, no fragmentación del entendimiento (*Ejercicios*) resalta tres maneras de silencio en el proceso transformativo en Dios. Por un lado, el cese de las fantasías y de las imaginaciones de lo creado; por otro, el silencio a sí mismo creando así el espacio receptivo a Dios; y, finalmente, el entendimiento acallado para transformarse en Dios<sup>70</sup>. Nos referimos a la “efabilidad de la vivencia mística [...] porque para estos (los místicos) llega un momento en el cual ni la lengua, ni la pluma saben expresarse y enmudecen. Se ha llegado a la vida interior

---

<sup>67</sup> *Tercer abecedario*, tr. 8, cap. III, 287.

<sup>68</sup> *Tercer abecedario*, tr. 12, cap. I, 374.

<sup>69</sup> *Tercer abecedario*, tr. 12, cap. II, 378.

<sup>70</sup> *Tercer abecedario*, tr. 21, cap. IV, 592-593.

esencial”<sup>71</sup>. Globalmente, la actividad mental cumple una función iniciática y mediática para llegar a la contemplación. Al decir iniciática estamos pensando en los primeros momentos donde el recogido o el ejercitante se conoce a sí mismo desde su interior, allí donde los sentidos y los pensamientos se suceden en una batalla puramente interior; y mediática, porque ella es un medio para progresar, para “la continuación natural y la maduración de una visión”<sup>72</sup>.

En definitiva, la doctrina de trasfondo es el énfasis en la experiencia inmediata de Dios, que se manifiesta en la lucidez como don de discernimiento espiritual a partir del don de lágrimas. En otras palabras, es el toque “con una realidad de modo independiente del discurso, a través de las huellas que su toque deja en nuestro ser”<sup>73</sup>,

buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da [los Ejercicios] no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor (*Ej* 15).

Detrás rigen tres motores: el nominalismo con la insistencia del individuo concreto, el humanista por su apasionamiento por el hombre y el renacentista enfatizando el método o modo de proceder<sup>74</sup>. Desde este marco, primero, el hombre es *imago Dei*. Hombre nuevo que, profundizando en ello por la gracia y las virtudes, su capacidad de amar y de saber, tiende hacia un modelo: Cristo. Este ideal “recibe muchos nombres: perfección evangélica, unión con Dios, vida en Cristo, vida de fe, reino de Dios, camino de las bienaventuranzas, contemplación, experiencia inmediata de Dios... y se realiza de modo personal”<sup>75</sup>. Segundo, la imagen del hombre es la del buscador, en camino, en progresión: *homo viator*, lleno de deseos por seguir ese camino, esto es, la participación ya en vida de la visión beatífica. Finalmente, esa *imago Christi* está en proceso de irse configurando mediante cuatro ítems o criterios que desvelan el estilo cristológico: radicalidad, pobreza evangélica, seguimiento e interioridad. Estilo que, por otra parte,

nace, pues, de su encuentro con Cristo, de reconocerle como único amor y de no compartir su señorío con nada ni con nadie. El encuentro personal con Jesús

---

<sup>71</sup> M. ANDRÉS, “La vía espiritual del recogimiento”, 664.

<sup>72</sup> M. MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu*, 22.

<sup>73</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 33.

<sup>74</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 61-62.

<sup>75</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 97.

cambia el rumbo de su vida. Ya no puede arreglárselas solo, únicamente puede seguir a Cristo con clara conciencia de que por sí solo no puede hacerlo<sup>76</sup>.

De esta génesis o nacimiento del hombre nuevo surge la decisión y la elección por Cristo. La imagen del hombre nuevo es la del seguidor de Cristo, recogido en los beneficios recibidos por Él y por su Pasión. Adentrarse en la *imago Christi* y su imitación comportan una apertura nueva:

La apertura a Dios comporta apertura a los hombres. No tiene poder, pero está colmado de esperanza. Puede tener dinero o talento, pero no está poseído por ellos. No vive engañado pensando que una persona tiene más porque tiene más. No se aferra a sí y a su tiempo [...] Profundamente sensible a las necesidades materiales y espirituales de los hombres y de los pueblos<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 115.

<sup>77</sup> M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, 116.