



## *Facultad de Teología*

### *Licenciatura de Teología Espiritual*

# La comunicación ignaciana, según las fuentes

*Autor: Szabolcs Fel*

*Director: Luis María García Domínguez*

*Madrid-Cantoblanco, diciembre, 2014.*



*hálával, kik fontosak*  
*tisztelettel, kik azok voltak*

## Abreviaturas<sup>1</sup>

<i>Au</i>	<i>Autobiografía. Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González de Cámara 1553/1555, FN I, Roma 1943, 354-507 (66).</i>
<i>Carta</i>	<i>Carta de Laínez al Secretario Juan Alfonso de Polanco, en MIgn 23. Series Quarta, FN, vol 1, pp 54-136</i>
<i>Chronicon</i>	<i>Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia (6 vols.), Madrid 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11)</i>
<i>Co</i>	<i>Constituciones. Monumenta Constitutionum II, Roma 1936 (64).</i>
<i>DEI</i>	<i>Diccionario de espiritualidad ignaciana, (2 vols), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 2ª ed.</i>
<i>Del Superior</i>	<i>Instrucción sobre el modo de tratar o negociar con cualquier superior, Epp. IX, 90-92.</i>
<i>Deliberaciones</i>	<i>Deliberación de los Primeros Padres, Monumenta Ignaciana, Series Tertia, I, pp 1-7, 15, abril, 1539.</i>
<i>DHCJ</i>	<i>Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (O'Neill, Ch. E./ Domínguez, J. M.ª, dirs) (4 vols), IHSI – UPComillas, Roma – Madrid 2001.</i>
<i>Directrices</i>	<i>A. NICOLÁS.: Directrices Espirituales de San Ignacio en sus cartas a los nuestros, ad usum NN, Alcalá de Henares, 1960</i>
<i>Ej</i>	<i>Ejercicios Espirituales. Exercitia Spiritualia, Roma 1969, (100).</i>
<i>Enviados a Alemania</i>	<i>Epp. XII, 239-242. Original latino</i>

---

<sup>1</sup> Se entiende que todas las fuentes señaladas en esta páginas consisten al mismo tiempo la fuente

<i>Enviados a Irlanda</i>	Epp, I, 179-181.
<i>Enviados a Trento</i>	Epp, I, 386-389.
<i>Epp</i>	<i>Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones</i> (12 vols), Madrid 1903-1911, (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
<i>FI 40</i>	<i>Fórmula del Instituto de 1540: Confirmación de la Compañía de Jesús en la bula Regimini Militantis Ecclesiae del Papa Paulo III, Monumenta Constitutionum, I, Roma, 1934.</i>
<i>FN</i>	<i>Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola, Roma 1977 (115).</i>
<i>M Nadal</i>	<i>Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (5 vols.), Madrid-Roma 1898 – 196 (13, 15, 21, 27, 90).</i>
<i>M Ribadeneira</i>	<i>Monumenta Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Iesu sacerdotis. Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita (2 vols), Madrid 1920 – 1923 (58, 60).</i>
<i>Memoriale</i>	<i>Memoriale seu dierum Patris Ludovici González de Cámara, FN I, Roma 1943, 508-752 (66).</i>

---

primaria del trabajo.

## Capítulo I: Introducción y metodología

### I. INTRODUCCIÓN

En lo siguiente intentamos recorrer una nueva imagen de Ignacio Loyola. Este personaje de la historia se había visto a través de varios enfoques: el Santo, el Fundador, el Soldado, el Místico, hoy en día el líder.

Si tratamos a una persona tan versátil, creo yo, hay espacio para ponerle otro tipo de preguntas que todavía no se habían hecho. La elección de esta tesina es la comunicación ignaciana. A primera vista esto puede resultar una cuestión incómoda, incluso anacrónica. Y es verdad que la “comunicación” en aquella época no tenía el mismo significado que hoy en día, ni mucho menos se convirtió en un tema de moda como hoy en día. Al mismo tiempo, justamente este conocimiento adicional nos permite tener otros esquemas mentales que nuestros antecesores que nos permiten a ir más allá en la investigación.

El enfoque de la tesina se puede resumir en pocas palabras: ¿quién es el *Ignacio-comunicador*? ¿Cómo comunicaba; es decir, en qué manera estaba en conexión con su entorno? ¿Cómo trataba a las personas, cómo desarrollaba sus destrezas a lo largo de la vida? ¿Cómo vivía y compartía esta sabiduría, ante todo en su convivencia con sus compañeros más cercanos de las diversas universidades? Y más tarde ¿en qué medida podía ayudar él, como Padre y Fundador, a otros miembros de la misma orden en momentos claves de misiones importantes?

### II. MOTIVOS E INSPIRACIONES

Justificar la decisión de investigar este tema resulta el mismo tiempo facilísimo y difícil. Es fácil, porque todo el mundo está de acuerdo que la comunicación es una facete importante, incluso crucial, de nuestra vida privada y profesional, independientemente de nuestra cultura y de la época en que vivimos. Como seres humanos, somos y tenemos que ser seres sociables y colaborar con quienes nos rodean. Por otro lado, lo dicho todavía es una afirmación muy general, que tenemos que llevar más adelante para lograr la precisión que se requiere.

Por eso aquí cabe mencionar dos libros fundamentales, que nos inspiraron en este trabajo escribir. El primero es el *best-seller* de Crhis Lowney: *Heroic Leadership*<sup>2</sup>. Lowney, como ex-jesuita, mantiene que la supervivencia y el éxito de la orden en sí es un testimonio del hecho de la excelencia de los jesuitas frente a sus “competidores”. Este autor ha encontrado la respuesta para éxito en la *catch-phrase* “liderazgo”. Y mientras Lowney hace una relectura de la historia de la Compañía sacando varios datos históricos, propone sus cuatro pilares de éxito en el liderazgo jesuítico.

Mientras estamos en acuerdo de que la orden de los Jesuitas es una entre las verdaderamente exitosas, al ver el libro todavía nos queda la pregunta: ¿cómo implementar estos pilares *en concreto*? Y sin querer comparar este trabajo con el *best-seller* citado, la aportación de las siguientes páginas quieren ir en la misma dirección. Es decir, estamos convencidos que la Compañía primitiva es verdaderamente exitosa, y eso se encuentra en su modo de comunicar, del que tenemos copiosas fuentes para descubrir y poderlo demostrar.

El otro libro de referencia e inspiración es *Die Kunst der Kommunikation, Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*, por Willi Lambert<sup>3</sup>. Y aunque es un libro menos conocido en el ámbito hispánico, su enfoque va más en nuestra línea: trata de la Compañía primitiva e intenta sacar los datos de algunas fuentes.

Creemos que a pesar la existencia de estos dos libros, nuestra aportación sigue siendo válida. Primero, nuestro recorrido se basa en las fuentes más primitivas. Aunque Lambert usa varias de ellas, se refiere a las más conocidas, entre otras, y va poco más allá que la *Autobiografía*, los *Ejercicios* y las *Constituciones*. En el apartado siguiente, vamos a presentar cómo nuestro trabajo intenta basarse en un fundamento más amplio incluso en datos más auténticos<sup>4</sup>.

Por otro lado tenemos que tomar nota que los dos libros son, para decirlo sencillamente, divulgativos. Ni siquiera utilizan un aparato crítico-científico para justificar sus afirmaciones. Y aunque no negamos la sabiduría culminada en esas

---

<sup>2</sup> C. LOWNEY: *Heroic Leadership, Best Practices from a 450-Year-Old Company that Changed the World*, Chicago, Loyola Press, 2003.

<sup>3</sup> W. LAMBERT: *Die Kunst der Kommunikation, Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1999.

<sup>4</sup> Lambert usa solamente fuentes traducidas al alemán.

páginas, creemos que un trabajo más a fondo y propiamente científicamente elaborado ayudaría a la investigación crítica en este tema.

Finalmente, tenemos que mencionar cuatro tesinas escritas en esta facultad que por lo menos parcialmente tocan el tema de la comunicación. Su rumbo nos ayudan a situarnos mejor en el amplio campo de la comunicación. Aquí nos basta mencionar sus títulos: *Exigencias de y Para una persona que busca acompañamiento espiritual*<sup>5</sup>; *Función del acompañante en la vida espiritual a la luz de la Autobiografía y los Ejercicios Espirituales*<sup>6</sup>; *La escucha en el acompañamiento espiritual como camino hacia el encuentro con Dios según san Ignacio de Loyola*<sup>7</sup>; y *Acompañamiento espiritual y relación de ayuda*<sup>8</sup>. Como se ve por los títulos, la atención científica en estos casos se dirige a una forma de comunicación muy específica: a la relación de ayuda y a ciertas destrezas necesarias para ella, el *subjecto* de los acompañados y el rol del acompañante.

### III. ESTRUCTURA DE ESTE TRABAJO

Al tener a disposición estas obras, hemos optado por ampliar y cambiar la perspectiva hacia otros momentos comunicativas de Ignacio: ver cómo comunicaba a lo largo de su vida, incluso en situaciones cotidianas, como en la mesa (Capítulo II) en grupo, en discernimiento personal y comunitario como en la situación de las *Deliberaciones* (Capítulo III), y en las misiones apostólicas (Capítulo IV). Nuestra esperanza es que en las conclusiones podamos ver una nueva cara de Ignacio: la del comunicador.

---

<sup>5</sup> P. E. ALBINO: *Exigencias de y para una persona que busca acompañamiento espiritual – desde una interacción de lo humano y lo espiritual*, tesina en UPComillas, Madrid, 2003.

<sup>6</sup> A. M HARDEN: *Función del acompañante en la vida espiritual a la luz de la Autobiografía y los Ejercicios Espirituales*, tesina en UPComillas, Madrid, 2002.

<sup>7</sup> D. A. MICHALSKI: *La escucha en el acompañamiento espiritual, como camino hacia el encuentro con Dios según San Ignacio de Loyola*, tesina en UPComillas, Madrid 2002.

<sup>8</sup> J. D. CUESTA CAÑATE: *Acompañamiento espiritual y relación de ayuda: la actualidad de la experiencia de San Ignacio de Loyola*, tesina de UPComillas, Madrid, 1999.

#### IV. SELECCIONAR ENTRE LAS FUENTES

Nuestro intento será recuperar el Ignacio-comunicador más auténtico posible. Por eso antes de empezar tenemos que echar un vistazo a las fuentes disponibles. Vamos mencionándolas y al mismo tiempo damos una valoración crítica de sus ventajas e inconvenientes, sus posibilidades y limitaciones.

##### *a., Vita Ignatii de Ribadaneira*

Al comenzar nuestra lista de fuentes no podemos evitar la biografía ignaciana más exitosa en la historia de la Compañía: la *Vita Ignatii*<sup>9</sup>, escrito por el P. Ribadaneira por comisión de Tercer General de la Compañía, Francisco Borja. En 1562 recogieron todas las copias de otras fuentes biográficas de Ignacio, entre otras la *Autobiografía*, para sustituirlas por la *Vita*. Así pusieron esta última como “biografía oficial”.

Por lo tanto, su intención es apologética más bien que histórica-objetiva. Por ejemplo, la apariencia de los milagros en la segunda edición del libro son signos obvios de los intentos hagiográficos, presentando a Ignacio como un Santo devoto e inmaculado, una imagen tan necesaria en el momento antes de la canonización de Ignacio.

Por lo tanto, por razones del contenido hagiográfico y por el hecho de que fue escrito más de una década después de la muerte de Ignacio, la *Vita Ignatii*, no parece ser oportuno para un trabajo científico con el fin de recuperar a un Ignacio auténtico.

##### *b., La Autobiografía*<sup>10</sup>

Nuestro segundo texto como fuente es uno que últimamente “está de moda” en los círculos interesados en la espiritualidad ignaciana: la *Autobiografía*.

En el lado positivo reconocemos que este escrito está considerablemente más cerca de un Ignacio auténtico. En lugar del santo “intocable”, en esta obra aparece el

---

<sup>9</sup> MHSI, 93 *MIgn.*, FN,.

“peregrino” frágil, dudoso sin tener miedo de contar anécdotas de inmadurez personal en varias situaciones. Es un relato de un Iñigo que crece a Ignacio, siguiendo la voluntad de Dios. Ignacio es un peregrino – no sólo en cuanto recorre gran parte de Europa y la Tierra Santa, no sólo en su religiosidad exterior tan popular en la época, sino en su itinerario espiritual y en su ascensión hacia Dios. Es un recorrido desde las profundidades de los pecados hasta la presencia fuerte y continua de Dios al final de su vida. No podemos dudar que, por estas razones, la *Autobiografía* contribuyó considerablemente a que la Compañía y otras congregaciones en el tiempo posconciliar recuperaran su propia identidad primitiva de una manera que es muy difícil exagerar.

Sin embargo, desde el punto de vista científico no podemos olvidarnos del hecho que, en realidad, esta obra no es una auto-biografía, o sea, no es la obra de Ignacio. La manera de redactar el texto ya nos da pautas para sospechar de una afirmación tan ingenua. Él le dictó a Luis Gonçalves da Câmara, un seguidor jesuita y admirador del Padre, contándole toda su vida en tres entrevistas. Câmara le escucha y después, en su propia habitación, toma notas para redactar un esbozo de lo dicho. No sabemos que Ignacio comprobase este texto. El que la hace es el P. Nadal. No es difícil imaginar entonces que Nadal, para quien Ignacio es el modelo *par excellence* de la vida jesuítica, cambiara el texto en algunos puntos.

En conclusión, por un lado, por los méritos auténticos-espirituales, decidimos analizar una parte particular del texto, que habla más elocuentemente que otros textos de los procesos intrapsíquicos: la convalecencia en el castillo de Loyola, la llamada conversión ignaciana<sup>11</sup>. Por otro lado, por las inconvenientes de la censura sospechada, buscamos otra fuente, más auténtica para otros momentos de la vida de Ignacio, que hemos encontrado en la primera biografía sobre Ignacio – la Carta de Laínez.

*c., La carta de Laínez*<sup>12</sup>(16 junio de 1547)

*La Carta* fue escrita por uno de los primeros compañeros de Ignacio, Diego Laínez en 16 de junio, 1547 por la petición insistente del secretario de la Compañía,

---

<sup>10</sup> *Acta Patris Ignatii Scripta* A P. Lud. González de Cámara (1553-1555, FN I, Roma 1943, 354-507 (66)..

<sup>11</sup> *Au.* [6-12].

Juan Alfonso de Polanco. Se considera como la primera biografía de Ignacio, una obra fundamental para las redacciones posteriores como de la ya mencionada *Vita Ignatii* de Ribadeneira o el Sumario Hispánico<sup>13</sup> de Polanco. Por lo tanto, el valor del texto se muestra del hecho que la refirieron y la citaron en el proceso de canonización<sup>14</sup>.

En conclusión, además de los hechos de que es una base fundamental para varias biografías ignacianas posteriores, es citada en la canonización y que es científicamente una obra auténtica, nos importa sobre todo que es una obra de un compañero primitivo, miembro del círculo parisiense y, además, uno de los más fieles y fiables. El autor mismo nos confirma que se trata de que “habremos oído y de sus palabras colegido”<sup>15</sup> y que está “hablando como testigo”<sup>16</sup>.

Por eso esta obra parece una fuente prometida para rastrear el Ignacio-comunicador. Tomamos *la Carta de Laínez* como hilo conductor de nuestro trabajo desde la estancia de Manresa hasta la llegada a Roma e incluso hasta su regreso a Loyola.

Para llenar este hueco de juventud y madurez, leemos una fuente menos conocida: el *Memorial* de Cámara<sup>17</sup>. Y por no tener suficiente información del Ignacio juvenil entre los textos de la época, aprovechamos la moderna biografía ignaciana de García Hernán<sup>18</sup>.

d., *El Memorial*<sup>19</sup>

La obra fue escrita por jesuita portugués, un admirador del Fundador, a quien quería conocer. Llegado a Roma por la petición del Rey Portugal Juan III, para “dar cuenta al Padre Ignacio de las cosas de esta Provincia [de Portugal]”<sup>20</sup>. Después, al

---

<sup>12</sup> *Carta de Laínez al Secretario Juan Alfonso de Polanco*, en MIgn 23. Series Quarta, FN, vol 1, pp 54-136. Esta introducción se basa en Albuquerque, Antonio: *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Colección Manresa 33, Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, 2005.

<sup>13</sup> *Summarium Hispanum de Origine et Progressu Soc. Iesu*, Auctore P. Ioanne de Polanco (1547/1548), en MIgn 23. Series Quarta, FN, vol 1, 146-251.

<sup>14</sup> FN I,67.

<sup>15</sup> *Carta*, 1.

<sup>16</sup> *ibid.*

<sup>17</sup> *Memorial de Luis Gonçalves da Câmara [Algunas cosas que o padre Luis Gonçalvez notou na vida de nosso Padre Ignacio]* en MIgn, 23. Series Quarta, FN, vol 1, 527-742.

<sup>18</sup> E. GARCÍA HERNÁN: *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013.

<sup>19</sup> La introducción sobre la génesis del texto se basa en B. Hernández Montes, (ed.): *Recuerdos Ignacianos, Memorial de Luis Gonçalves de Câmara*, Colección Manresa 7., Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, s.a.

<sup>20</sup> *Memorial*, 7.

cumplir esta parte de misión, Ignacio le quería que quedase en Roma, y pronto lo nombra como ministro de la casa y quedaba allí entre los años 1553 y 1555.

Los relatos no hubieran podido nacer más cerca de Ignacio. El joven portugués, literalmente llevaba consigo un cuaderno con tintero pequeño, y “el Padre me veía escribir delante de él, dejando de hablar en cuanto yo me ponía a escribir”<sup>21</sup>. Si es verdad, y lo es con pocas excepciones, hablando en categorías contemporáneas, nuestro autor hizo algo muy parecido a lo que hoy en día llamaríamos un reportaje en tiempo real.

Es decir, el *Memorial*, sin duda es un documento muy valioso y considerablemente menos investigado que la *Vita* o la *Autobiografía*. Es verdad que Cámara lo escribía para sí, sin ninguna pretensión hagiográfica. Es también muy positivo considerar que como ministro de la casa tenía amplio conocimiento de la comunidad y su ambiente, y sobre todo sobre del superior-general Ignaciano ya maduro. Estamos sólo un año antes de la muerte del santo, quien está, a pesar de esto, en plenitud de su fuerza.

Sin embargo, hay dos factores que nos muestran que sería un error absolutizar esta obra. Primero, Hernández Montes<sup>22</sup> pone en cuestión la objetividad de nuestro autor. Cámara insiste, por ejemplo, que Ignacio debería ser el modelo jesuítico perfecto, dado por Dios a los miembros de la Compañía, a quién ha de tener como "perfecta imitación [...] incluso en los movimientos y posturas corporales"<sup>23</sup>. Él mismo reconoce su tendencia hacia una ilusión espontánea-subjetiva, un rasgo por lo que incluso el mismo Ignacio se lo ha reprendido por su impulsividad y falta de objetividad<sup>24</sup>. Aunque este punto de vista puede ser muy valioso a la propia persona, pero nos advierte del peligro de la falta de crítica de la persona de Ignacio, que Edean califica como “fundamentalismo jesuítico”<sup>25</sup>.

La otra dificultad no trata la autenticidad sino la composición del texto. El hecho de que la obra está escrita en un estilo fresco y que es un conjunto de apuntar espontáneas de sensaciones, historias y anécdotas, el texto nos presenta una

---

<sup>21</sup> *Memorial*, 12.

<sup>22</sup> HERNÁNDEZ MONTES, *ibid.*

<sup>23</sup> *Memorial* 4.

<sup>24</sup> *Memorial*, 291.

composición menos estructurada. Eso le pone al lector contemporáneo en una situación bastante difícil. Es decir, es muy fácil perderse en la gran cantidad de información externa de nombres, lugares, abreviaciones, referencias cruzadas con poca exactitud que van entretejiendo todo el texto. Por eso reconocemos el gran valor de utilidad de los índices posteriores, consultados en las ediciones español<sup>26</sup> e inglés<sup>27</sup> para llevar a cabo nuestra investigación.

e., GARCÍA HERNÁN: *Ignacio de Loyola*

Si hasta ahora hemos hablado de las fuentes primarias, entonces la pregunta es esta: ¿por qué tomar una biografía contemporánea?

Como nota entre otros García Hernán, la biografía oficial, la de Ribadeneira, nos presenta a Ignacio como el santo de la “ejemplaridad heroica”<sup>28</sup>. Es decir, siglos antes del nacimiento de la historicidad moderna-documental, los autores de la época del siglo XVI no hacían reportajes o biografías científicamente probadas, más bien recopilaban, aún lo más fielmente posible, los rasgos característicos de un personaje.

Por eso se puede entender de algunas partes de la vida de la persona presentada que “sabemos muy poco [de la vida de Ignacio] del período anterior a su llegada a Roma [...], casi todo de 50 años de los 65 años”<sup>29</sup>.

En cuanto de la juventud de Ignacio, eso sucede con la gran síntesis del P. Cándido Dalmases, en donde ni siquiera se dedica un capítulo para este tema. Y aunque la actitud hagiográfica intenta disminuir la importancia de esta época, desde el punto de vista psicológico, podría ser importante saber lo más posible de esta época vital.

Pero ¿cómo se pueden superar estos huecos en la vida de Ignacio causados por motivos hagiográficos? La respuesta es consultando las fuentes “civiles”. Es decir, se puede reconstruir la gran medida de los primeros años de Ignacio a través registros

---

<sup>25</sup> PH. ENDEAN: *Who do you say Ignatius is? Jesuit Fundamentalism and Beyond*, en *Studies in Spirituality of the Jesuits*. St. Luis, 1987.

<sup>26</sup> HERNÁNDEZ MONTES, *ibid.*

<sup>27</sup> L. GONÇALVES DA CÂMARA.: *Remembering Iñigo: glimpses of the life of saint Ignatius of Loyola : the Memorial of Luís Gonçalves da Câmara*; Alexander Eaglestone and Joseph A. Munitiz (trans et ed.), St.Luis, Gracewing, 2004.

<sup>28</sup> E GARCÍA HERNÁN, *ibid.*, 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*

oficiales de la corte (donde servía como paje y oficial), y así mirando su persona en relación del gran tablón de las dignidades de la época: de reyes y príncipes, cardenales y sacerdotes, compañeros de paje, caballeros y damas de la corte. Aunque en esta manera no podemos decir con exactitud qué sucedía en su interior, seguramente podemos intuir algunas influencias exteriores, que, si no fuera más que por su edad juvenil, deberían tener unos impactos cruciales para su vida posterior.

*f., Reconstruir las fuentes a través de varias fuentes – un síntesis*

Para resumir lo dicho más arriba, aquí ponemos una tabla que contiene las varias partes de la vida de Ignacio, y las fuentes que usaremos como texto central al reconstruir el Ignacio-comunicador, en varias épocas de su vida.

Para resumir vamos a analizar las fuentes en la manera siguiente: “García Hernán” (Loyola-Pamplona), *Autobiografía* (Loyola-conversión), *Carta* (Manresa-París), Memorial (Roma).

Es decir, tomamos cada una de las etapas de Ignacio en manera cronológica, buscando los rasgos del Ignacio-comunicador a través de las fuentes principales. El término “fuente principal” significa que se entiende dicha fuente como la ayuda central, pero esto no excluye usar otros textos relevantes.

## Capítulo II: La comunicación ignaciana – enraizada en su vida personal

### I. EL IGNACIO-COMUNICADOR HASTA SU CONVERSIÓN

Antes de entrar en el tema desconocido de los años juveniles de Ignacio, aquí introducimos un comentario metodológico. No queremos proponer una imagen completa de la juventud de Ignacio. Y eso no solo por la falta de los datos directos, sino por evitar un peligro innato en la investigación histórica. Si nosotros nos preguntamos por la infancia sobre Ignacio-comunicador, es muy fácil cometer el mismo error de algunos escritos hagiográficos, insistiendo que Ignacio era ya en su infancia un buen comunicador. En lugar de esto, lo que pretendemos es mostrar varias características personales que son ya condiciones previas y muy útiles que con el tiempo se desarrollaron como buenas maneras de comunicación en la vida de Ignacio.

#### *a., El punto de partida – motivos de comunicarse*

Todo lo que vamos a decir sobre la comunicación del joven Ignacio depende del hecho de que fue enviado a la Corte Real. Es bien conocido que la oportunidad venía por relaciones familiares. Lo interesante es que esta decisión está presente como “constante en su familia: un empeño decidido al servicio real y a ejercer el oficio de las armas y las letras”<sup>30</sup>. Es decir, “Iñigo fue una pieza más del engranaje familiar, cuya función era consolidar la orgullosa estirpe de la casa de Loyola”<sup>31</sup>. El descendiente de la nobleza vasca que quería asegurar sus intereses familiares. Por la misma razón fue tonsurado el joven Iñigo en 1498.

Todos estos acontecimientos señalan una nueva etapa en la mentalidad europea. Estamos en la encrucijada de dos etapas históricas: entre lo medieval y lo moderno. Lo novedoso en la formación de Ignacio, como el más joven en comparación de sus hermanos mayores, se refleja en el cambio de la mentalidad. La familia Loyola comprendía que “solo les quedaba el recurso de ganar influencia en la corte. La batalla

---

<sup>30</sup> Ibid 28.

<sup>31</sup> Ibid 28.

iba a ser jurídica y no de fuerza”<sup>32</sup>. El asunto concreto fue la protección del patrimonio familiar, la casa de la familia y el solar.

Gracias a este tipo de formación cortesana,

“Íñigo aprendió a defender los intereses de su solar. Ya no era cuestión de violencia, sino de usar métodos más eficaces y duraderos. Era necesario establecer lazos con conocidos poderosos, redes clientelares, dependencias, amistades, servirse de deudos y parientes.”<sup>33</sup>.

Al encontrarse en la corte, hay otros aspectos que serán fundamentales en su vida posterior, que podía aprender solo a través de esta formación cortesana. En el siguiente apartado vamos a proponer cuatro puntos de aprendizaje importantes de esta etapa vital.

*b., El ideal caballeresco*

Lo más habitual, que se suele enfatizar de este tiempo vital de Ignacio, entre 1502 al ser el paje de Juana la Loca y ser herido en 1521 en Pamplona, es el hecho de recibir una formación caballeresca. Es decir, Ignacio es criado según las ideas cortesanas medievales de la época. Por ejemplo, Rogelio García Mateo<sup>34</sup> argumenta que durante su estancia en la corte Ignacio no solamente ha de aprender a leer para disfrutar lecturas mundanas (como *Amadís de Gaula*), sino se le comunicaba también una cierta integración entre la defensa de la fe católica con la protección de los débiles y el ideal caballeresco. Estos valores incluyeron la *protección* a la Iglesia, a las mujeres, a los huérfanos y a los oprimidos, cumplir la palabra dada y no cometer injusticias y deslealtades.

Estos hechos, además de tener gran relevancia en el desarrollo de la vida espiritual de Ignacio, tienen algo que decir para nuestra pregunta en torno de la disposición. Sin forzar demasiado, podemos intuir que para desempeñar el cumplimiento de estos valores se requieren varias virtudes como la lealtad, la honestidad, la responsabilidad, la consistencia y la constancia.

---

<sup>32</sup> Ibid. 30.

<sup>33</sup> Ibid. 37.

<sup>34</sup> R. GARCÍA MATEO: *Ignacio de Loyola y el Humanismo*; en: *Ignacio de Loyola y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 200, 135-160, p. 139.

*c. Viajes: abrir el horizonte físico y mental*

La vida en la Corte no ha de imaginarse como una estancia constante de un sitio determinado. Iñigo, como paje de Juana la Loca desde 1502 y después de Juan de Velázquez desde 1505, tenía la posibilidad de viajar a varios lugares en el territorio de la Corona de Castilla. Así visitó varias ciudades importantes de la época como: Toledo, Zaragoza (y la corte aragonesa), Alcalá, Arévalo, Medina del Campo, Tordesillas, la Corte de Toro (1505), Salamanca, La Coruña, Madrid o Valladolid.

No podemos subestimar la importancia de tantos viajes según para los estándares de aquella época, sobre todo para un joven venido de un lugar ciertamente marginal del imperio y de una región cultura, lingüística, geográfica e ideológicamente cerrada. Visitar ciudades no solamente daba la posibilidad de conocerlas artísticamente, absorber la grandiosidad de un imperio de esplendor, sino lo más importante de ellas es que le daban a Ignacio oportunidades de conocer la variedad de corrientes políticas y espirituales, las cuales en general quedaron ensombrecidas y silenciadas por la Inquisición.

Pero el encuentro más importante, según nuestro historiador, es con la Beata María de Santo Domingo. La espiritualidad renovada, muchas veces bajo de la sospecha de alumbradismo de las beatas es bien conocido en la corriente peninsular de la espiritualidad del siglo XVI. Además, María de Santo Domingo es la misma persona con quien Ignacio se encuentra en Manresa, mencionada anónimamente en la *Autobiografía*<sup>35</sup>, y que le ayudó bastante en los primeros pasos en la vida espiritual.<sup>36</sup>

Aunque en un nivel muy básico, podemos intuir algunas características de la comunicación ignaciana. Parece que sin esta diversidad de culturas, ideologías y políticas sería muy difícil imaginar al Fundador posterior de una orden religiosa, fuertemente comprometida y entretrejida en la vida pública; tanto en su forma civil, como en la eclesiástica.

---

<sup>35</sup> E. GARCÍA HERNÁN: *ibid.*, 121.

<sup>36</sup> El tema del alumbradismo e Ignacio es central y polémico-complicado del libro de García Hernán. Aquí no es nuestro trabajo juzgar sus argumentos o conclusiones. Nos basta tomar los datos que Ignacio, no solamente en años juveniles hasta su conversión, tenía la posibilidad de conocer a estas personas, incluso aprender de ellas.

*d. Ignacio: hombre de relaciones*

Para Ignacio, en un nivel más profundo, visitar estos lugares no solamente le producía un conocimiento factual como un “frío-objetivo-abstracto” del actual estado de lo político y lo religioso. Mucho más, su conocimiento del mundo creía a través de relaciones de varios tipos. En este punto, el historiador García Hernán puntualiza que la identidad de Ignacio “se forjó a través de relaciones y redes sociales, que, con amistad inagotable, fue tejiendo por medio de una continua y refinada correspondencia”<sup>37</sup>.

Para esto tenía todas las posibilidades. Desde 1505 quedó como oficial y paje a l servicio de Juan Velázquez en la oficina de quitaciones<sup>38</sup>. En su nivel, se ha convertido en un hombre de confianza que trataba el dinero del Contador mayor del rey y así iba conociendo a los hombres influyentes financieros de la corte y del imperio. Es claro, que esta capacidad de tratar con dinero jugará un papel importante más adelante en sus estudios, al financiarse por benefactores como Isabel Roser.

Por ejemplo, por nombrar algunas personas concretas, Ignacio conoció por razón de servicio y vía familiar a Alonso Manrique de Lara, obispo de Sevilla e inquisidor general entre 1523 y 1538. Otro amigo poderoso de la esfera eclesiástica es Alonso Fonseca, arzobispo de Toledo (1476-1534) y otros miembros de la misma familia. Del mundo de la ciencia, tenía la posibilidad de encontrar<sup>39</sup> al influyente humanista Antonio de Nebrija en Salamanca, autor de la primera gramática española, y primera en el mundo, del año 1492. Finalmente, tenemos que mencionar la buena relación con los hijos de la familia Velázquez, sobre todo con Miguel, que se convertirá en un gran defensor de la Compañía en 1540 y su gran promotor en Portugal.

De esta lista podemos ponernos en acuerdo con García Hernán en decir que ha quedado claro que gracias “a su posición en la corte Iñigo conoció a numerosas personas que luego alcanzaron puestos de responsabilidad en el gobierno y en la cultura de la época”<sup>40</sup>. No podemos enfatizar suficientemente que estos encuentros le proporcionaba muchas pistas de crecimiento en el campo de la comunicación.

---

<sup>37</sup> E. GARCÍA HERNÁN, *ibid.*, 15.

<sup>38</sup> Por ejemplo, en 1509 fue el portador de una carta de quitación de 30.000 maravedís.

<sup>39</sup> Como portador de su quitación para él en 1510.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 21.

*e. Relación con las mujeres*

Sin embargo, hay otro tipo de relaciones, bien conocidas en relación con Ignacio, que no son del campo de los negocios, sino más bien en el campo del romanticismo. Estas relaciones con mujeres podemos dividir las en dos tipos.

En primer lugar, podemos hablar del amor platónico de Ignacio. La *Autobiografía* tiene un pasaje llamativo sobre este tema. Durante su tiempo de convalecencia, venían imágenes a Ignacio sobre lo que haría en el servicio de una señora.

“Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas”<sup>41</sup>.

Hay varias teorías en cuanto a quien podría ser esta señora tan alta y e inalcanzable por nobleza. Según nuestro historiador, ella puede ser una de las dos hijas naturales del rey, María o María Esperanza que vivían en el Monasterio Santa María de Gracia de Madrigal, cuyo alcalde era el contador Velázquez, señor de Ignacio. Así podía conocerlas Ignacio en persona.

Otro tema de amor, más polémico y menos hablado sobre todo en las fuentes tradicionales, es el del amor carnal. En concreto, hay varias pruebas que apuntan hacia la posibilidad que Ignacio tuviera una hija natural. Los registros del convento de las clarisas de Nájera mencionan cierta doncella llamada “María de Loyola o Villareal”. Segundo, Ignacio conocía a una mujer nombrada María de Villareal, posiblemente su hija natural.

Lo que nos interesa del tema de Ignacio y su relación con las mujeres es que para crear y mantener relaciones, ahora en general y no explícitamente en el sentido sexual se necesita al menos dos condiciones: tener la oportunidad y un adecuado comportamiento y actitudes. La oportunidad la tenía claramente en la corte. De las actitudes, podemos citar la descripción de García Hernán, en decir que como Ignacio era

“...dueño de una tremenda capacidad de persuasión, hubo de tener éxito con las mujeres. Tenía un don natural para encantarlas, cautivarlas, enamorarlas y seducirlas. Toda su vida supo entenderlas, lo que le ayudó a obtener los apoyos necesarios para los fines que se propuso.”<sup>42</sup>,

---

<sup>41</sup> Au [7].

<sup>42</sup> E. GARCÍA HERNÁN, *Ibid.*, p 24.

Con esto no queremos insinuar que Ignacio aprovechaba a las relaciones con las mujeres en el sentido peyorativo de la palabra. Más bien decimos que esta capacidad de persuadir y encantarlas serán sin duda bien utilizadas, ahora en el sentido positivo de la palabra, en la relación con sus benefactoras.

*f. Conclusión del joven Ignacio como comunicador*

Acabamos de ver algunos rasgos históricos del joven Iñigo. Son más bien frutos de informaciones indirectas. En cualquier caso, aparece una imagen del Iñigo mundano, quien, liberado de los confines estrechos de su región natal, recibía una formación excelente en la corte, que conllevaba insustituiblemente - además de las destrezas de ser un letrado y soldado - tener los beneficios de conocer de primera mano los corrientes espirituales y relaciones importantes de la época. Además es un Iñigo eficaz, quien “aprendió a defender los intereses de su solar<sup>43</sup>” de una manera fundamentalmente diferente de sus antepasados.

## II. EL CAMBIO EN LOYOLA

*a., Introducción*

Quizás el evento más conocido de la vida de Ignacio no solo en su tiempo, sino también hoy en día, es su “mutación del alma”<sup>44</sup> que sucedió en Loyola: los soldados franceses llevaron a su herido de guerra a Loyola, quién, después de nueve meses salió de allí como el peregrino de Dios.

Si vamos un poco más a fondo, vemos que existen varias interpretaciones de este tiempo, las cuales si no son antagonistas, al menos se complementan uno a otro. Aquí mencionamos tres: la espiritual, la psicológica y la textual-filológica.

---

<sup>43</sup> E. GARCÍA HERNÁN, *ibid.*, 37.

<sup>44</sup> *Au.* 10.

Según ciertas interpretaciones populares el énfasis, siguiendo la narración de la *Autobiografía*, está en la acción de un *Deus ex machina*, es decir en la intervención directa de Dios. Ignacio, a través de los varios pensamientos, aprende cómo distinguir entre el mal y el buen espíritu, una destreza, que más tarde llamaría discernimiento de espíritus. Incluso pone el énfasis en la aparición de la Virgen<sup>45</sup>, y en la intervención de su patrón San Pedro cuando Ignacio estaba al punto de morir. Esta interpretación tiene una vinculación fuerte con lo experimentado en Loyola, y lo escrito más tarde en el libro de los *Ejercicios*. Sin embargo, al releer los eventos de Loyola desde un punto de vista posterior, tiende a olvidarse de los detalles, y sobre todo en cuanto a la dimensión humana del proceso.

En este punto entra en juego la interpretación psicológica. Tenemos que reconocer que las dos líneas, la espiritual y la psicológica, tienen sus propios caminos. Esto no significa sin embargo que la psicología no pueda tener aportaciones válidas. En su artículo<sup>46</sup>, Carlos Domínguez pone énfasis en la situación tensa y complicada a la que la persona de Ignacio llegó en su vida durante la convalecencia en Loyola.

Se encuentra después de una derrota militar, un fracaso no solamente por perder temporalmente su salud física, y permanentemente su atracción estética, sino también porque este fracaso significa un posible cambio en su carrera que obviamente causa cierta ansiedad por las ambiciones frustradas en que está sumergido. También este punto de vista ilumina los mecanismos inconscientes de la persona, como la carencia maternal, un motivo posible por la visión mariana, o la estructura de su carácter narcisista, que sigue siendo, antes y después de la “conversión” ignaciana, un eje de la personalidad de Ignacio.

Aunque es bueno saber que, por un lado, el evento que vamos a ver está en coherencia con la espiritualidad ignaciana, y por otro lado está fundamentada en el alma humana, todavía tenemos que averiguar ¿cómo se ha desarrollado este proceso? Es decir, lo que proponemos es que en Loyola se ha producido un cambio mucho más radical (en el sentido de que se toca las raíces) de mutación en el nivel de buenos propósitos. Es más bien una profundización interna, un giro total de la atención desde lo

---

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> C. DOMÍNGUEZ MORANO: *Ignacio de Loyola a la luz del Psicoanálisis*, en: *Proyección* 53 (2006), 25-56, pp 29-34.

externo hacia lo interno. Con esta mirada se abre un mundo nuevo a Ignacio. Para ilustrar este movimiento, nos ayudarán las reflexiones de García de Castro<sup>47</sup>.

*b., La Transformación de lo interior de Ignacio*

Ignacio regresa a Loyola después de la capitulación de la fortaleza de Pamplona. Malherido, con una pierna rota, está entre vida y muerte. Al pasar el tiempo de la crisis física, se comienza otra crisis, la del vacío. En el tiempo de la convalecencia, que duró meses y en el que “era forzado estar en el lecho”<sup>48</sup>, tenía que ocuparse. Así “porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de Caballerías sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo”<sup>49</sup>. Esta actitud es normal, como en Loyola, entre las aficiones de Ignacio ya presentadas: armas, mujeres y letras; la única que parecía alcanzable hasta ahora era la última. Sin embargo, se da cuenta que los únicos libros en la casa eran “un Vita Christi y un libro de la vida de los Santos en romance [en castellano]”<sup>50</sup>.

Así llegamos al primer punto del cambio de Ignacio, a la lectura. Su mundo hacia el interior empieza por motivo de una necesidad: lo exterior se vuelve monótono, y así Ignacio está casi forzado a tomar libros y otra vez por necesidad de tipo religioso. Sin embargo, de repente, Ignacio va más allá que de una lectura surgida puramente por el motivo de ocio.

La palabra clave es que Ignacio “se aficionaba a lo que allí hallaba escrito”<sup>51</sup>. Por eso, no es una lectura transversal o superficial. Todo lo contrario, los libros los está “leyendo”<sup>52</sup> muchas veces”, es decir, con varias repeticiones. Por la atracción previa, Ignacio vuelve una y otra vez a las mismas frases o párrafos, así va saboreando el contenido.

---

<sup>47</sup> Desde el punto “b” hasta “e” se basa del artículo: J. García de Castro: *El proceso de simplificación de Ignacio de Loyola*, en: *El Dios emergente, Sobre la consolación sin causa*, Colección Manresa 26, Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, 2001, 220-239.

<sup>48</sup> *Au* [5].

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>52</sup> Notamos con nuestro autor el uso de gerundio que expresa continuación, repetición, dinamismo.

La segunda etapa es cuando no solamente se limita a leer las mismas frases, sino a hacer sus propias reflexiones<sup>53</sup>. Esta actitud espontánea, que es conocida en la espiritualidad monástica como *lectio divina*, le da tiempo y espacio para “pensar en las cosas que había leído”<sup>54</sup>. Eso podríamos llamar como la segunda etapa, la de pensar lo leído.

Sin embargo, este tipo de lectura no significa que Ignacio de repente quede totalmente absorbido en este nuevo mundo, pues “otras veces [pensaba] en las cosas del mundo que antes solía pensar”<sup>55</sup>. El texto, desde una distancia de más que 40 años, reconoce abiertamente que el corazón de Ignacio estaba “poseído” [y...] “embebido”<sup>56</sup> por una doncella noble de altísima cualidad. No es una sorpresa entonces, que se paraba “en pensar en ella dos y tres y 4 horas sin sentirlo”<sup>57</sup>, con una imaginación rica en gestos, palabras, “hechos de armas”<sup>58</sup>. Incluso, el Ignacio-mayor reconoce que este sueño estaba en cierta manera ciego. Es decir no tenía en cuenta “quán imposible era poderlo alcanzar”<sup>59</sup>.

Dejando atrás por un momento el texto, podemos imaginar a un Ignacio angustioso: en un estado físico débil, con cierta pérdida de la estética en cuanto de la pierna, que seguramente le molestaba si quería el querer volver a operarse solamente por este aspecto<sup>60</sup>, cautivado por un sueño inalcanzable.

En este punto llega el cambio, y entramos en la tercera etapa: la nueva identificación. La *Autobiografía* intuye aquí una intervención sobrenatural, pues “nuestro Señor le socorría”<sup>61</sup>. Hemos visto dos fuerzas internas muy desiguales: por un lado, el casi-todopoderoso afecto hacia una doncella, con toda la riqueza de imaginación y sueños, y por otro, el nuevo mundo “religioso” sacado de dos libros, con cierta afición

---

<sup>53</sup> Aunque esta fase parece un matiz insignificante, con un ejemplo muy parecido de García Castro podemos ilustrar su importancia. Es posible que a algunos aficionados de una cierta película les encanta ver una y otra vez la misma película. Sin embargo, esto no significa que la película entre en su interior, que nazcan reflexiones que le toque. Como vamos a ver, justamente este proceso de profundización sí sucederá con Ignacio.

<sup>54</sup> *Au* [6].

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, [5].

<sup>61</sup> *Ibid.*

pero estos pensamientos quedan todavía en el nivel del sueño, y no están aplicados a la propia vida y situación de Ignacio.

Ahora, sin embargo, “nacían”, un verbo muy adecuado para ilustrar bien el proceso, otro tipo de “pensamientos”. Ahora no solamente “se paraba a pensar”, sino “razonando consigo”, intenta ver su vida en el espejo del texto. Con cierta identificación con los santos se lo pregunta: “¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco y esto que hizo Santo Domingo?”<sup>62</sup> Ciertamente es una identificación exterior. Lo que ve de los ejemplos de los santos no es su interioridad ni siquiera el proceso interno, su relación con Dios, sino sus “hazañas”. Los contenidos imaginados, “lo que había de hacer en servicio de una señora”, se cambiaron por las “cosas dificultosas y graves” leídas en el *Flos Sanctorum*. Este proceso de soñar sucedió varias veces, como nos sugiere la palabra “siempre” en el texto.

Un signo muy claro es que aunque fueran “cosas graves”, “le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra”<sup>63</sup>. Por un lado, esto habla de la ingenuidad de Ignacio; aquí todavía no sabe cual es el precio de tanta disciplina externa y extrema. Para entenderlo, tiene que esperar hasta Manresa. Por otro lado, sin duda muestra una gran ilusión de seguir este camino de la penitencia.

Así, en el paso siguiente del proceso interno de Ignacio, se equilibran dos impulsos. Se trata de dos carreras distintas, dos maneras de pensar y vivir marcadamente diferentes pero aparentemente iguales en su impacto en el alma de Ignacio. Por eso podía ocurrir que fantaseara, “hasta tanto que de cansado lo [que pensaba lo ha] dejado, y atendía a otras cosas”<sup>64</sup>. Obviamente, esta indecisión pudiera crear gran ambivalencia y perplejidad interna. Ignacio necesitaba otros criterios para ver más claramente su situación y poder decidir cómo continuar su vida.

Estos otros criterios nos llevan a la siguiente etapa: la de mirar el “contexto” o circunstancia que le rodea. Ignacio aprende que tres factores “circunstanciales” pueden venir a ayudar a comparar dos movimientos internos del igual grado: ver las consecuencias inmediatas que ellos causan; mirar hacia el pasado y ver el proyecto en el futuro.

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

*c., La consecuencia que los movimientos internos causaron*

A pesar de que los dos tipos de pensamientos aparezcan en una manera muy parecida, Ignacio poco a poco llega a ser capaz de distinguir entre ellos:

“cuando pensaba en aquello [pensamiento o deseo] del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre.”<sup>65</sup>.

Esta alegría y contentamiento duraderos, frente a unas delicias temporales pero seguidas de sequedad y descontentamiento, marcan las primeras diferencias entre las dos fuerzas. Sin embargo, en este punto, el texto no nos da una clave clara del por qué se sentía Ignacio así, una vez de manera positiva y otra negativa. Una conclusión posible, así sugiere el texto, es que unos pensamientos vinieron del demonio y otros de Dios. Aunque sea una respuesta espiritualmente hablando verdadera, no podemos pararnos en la superficie. Es decir, no se trata solamente de las emociones. No es que Ignacio sentía una vez positivo y decidía así. Afortunadamente el texto nos da otras claves que se pueden ayudar matizar los sucesos interiores de Ignacio, como vamos a ver más adelante.

*d., Consistencia con el pasado*

Además de “la diversidad de los espíritus” y sus impactos emocionales en el alma de Ignacio, venían otras reflexiones de amplitud en cuanto a la vida personal de Ignacio. Después de notar la diversidad de los espíritus y así “cobraba no poco lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia”<sup>66</sup>.

Aquí llegamos a un punto fundamental de la conversión<sup>67</sup>: reconocerse como necesitado del perdón de Dios. Es un elemento nuevo en el proceso – hasta ahora

---

<sup>65</sup> *Au* [8].

<sup>66</sup> *Ibid.*, [9].

<sup>67</sup> Como el enfoque de este apartado no es explícitamente espiritual, no entramos en la temática de la definición de la conversión. Aquí, basado en ejemplos bíblicos y otros de la historia eclesial, aceptamos el axioma clásico de que un elemento fundamental del giro espiritual es ser capaz de verse como “pecador” y como “ser necesitado de la misericordia de Dios”. Para el tema, véase más: M. SZENTMÁRTONI: *Psicología de la experiencia de Dios*, Bilbao, Mensajero, 2002, 65-86.

sabemos que Ignacio estaba cautivado por las “hazañas” de los santos. Ahora sin embargo, el impacto ya es existencial, en tal manera que, empieza a “re-leer” el libro de su vida. Varios eventos cortesanos, como nos deja intuir el texto, entre otros, los de la sexualidad, que hasta aquel momentos fueron las metas de su vida, como las fantasías con la doncella, se acabaron. Desde este momento Ignacio no menciona otra vez su vida “previa” como un camino posible del mismo peso que el de la penitencia, como hizo en el comienzo del proceso, sino que desde ahora los referirá (en Loyola en Monserrat o Manresa) como tentaciones.

*e., La nueva vida penitencial*

Sin embargo, rendirse o pedir perdón por los pecados cometidos es insuficiente en el proceso de la conversión. Se requiere una mirada nueva hacia el futuro. En el caso de Ignacio, esta mirada emerge dentro de un nuevo proyecto vital.

“Se le ofrecían los deseos de imitar los santos [...]. Todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Hierusalem, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer”<sup>68</sup>.

Aunque el origen de la idea de peregrinar a Jerusalén no se explica en el texto, podemos intuir varios factores. Primero, puede ser inspirado por la vida de los santos, ir a Jerusalén es la hazaña más “generosa” y ambiciosa que Ignacio podía imaginar. Otra posibilidad es que Ignacio está inspirado por la humanidad de Cristo y por eso prefiere ver los lugares concretos donde su Señor vivía, y finalmente que en la peregrinación veía un medio eficaz para pedir perdón por sus pecados. Otra idea para seguir con la vida penitencial y que no realizó, era ir a los Cartujos, para vivir la vida penitencial<sup>69</sup>.

En fin, así se cierra la primera parte del gran cambio espiritual de Ignacio. Empieza como algo periférico, con las lecturas de la casa. Después, poco a poco, el camino va abriendo nuevos horizontes, que van cobrando cada vez más fuerza en su alma. La sensación de estar contento con su propósito, la nueva lectura de su vida previa pecaminosa, y el proyecto nuevo de una vida penitencial le daba un giro existencial.

---

<sup>68</sup> Au [9].

<sup>69</sup> Au [12].

Al mismo tiempo, tenemos que puntualizar que este giro ignaciano es todavía inacabado al salir de Loyola. Basta pensar en la anécdota<sup>70</sup> del diálogo con el moro para ver que el soldado-Iñigo tenía todavía mucho que purificar en las etapas siguientes de la vida, sobre todo en Monserrat o en Barcelona.

### III. DEL IGNACIO COMUNICADOR RECIÉN CONVERTIDO

Después de haber visto en detalle el proceso de la conversión de Ignacio sucedido en Loyola, ahora nos centramos en algunos puntos particulares de ello preguntándonos: ¿cómo estos acontecimientos nos pueden hablar sobre el Ignacio-comunicador?

#### *a. Lo esencial: apertura hacia el mundo interno recién descubierto*

Lo esencial que pasó en Loyola lo podemos resumir en pocas palabras. Al haber tenido un período largo solo, Ignacio vuelve a la interioridad. Allí descubre un “nuevo Cosmos”<sup>71</sup>. Lambert explicita este cambio con las siguientes palabras:

“Ignacio se encuentra en un viaje de descubrimientos muy grandes en la profundidad de su alma. Él bucea, o sea, le hacen bucear en el mundo de los descubrimientos, emociones, miedos, alegrías, movimientos, encuentros, tentaciones, indecisión, preguntas, inseguridad, impulsos, atracciones, remordimientos, pensamientos y propósitos”<sup>72</sup>.

Lo que podemos preguntarnos, más allá de movimientos psicológicos, es: ¿en qué medida está tocada el alma profunda de Ignacio? Con el trabajo de García de Castro, podemos concluir que el núcleo de Ignacio sigue siendo el mismo. Todavía se centra en

---

<sup>70</sup> Au [15].

<sup>71</sup> W. LAMBERT: *Die Kunst der Kommunikation, Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*, Herder, Freiburg, 1999, 110. “einen ganzen Kosmos zu entdecken”.

<sup>72</sup> “[...] befindet sich Ignatius auf einer ungeheuren Entdeckungsreise in den Tiefen der eigenen Seele. Er tauch ein bzw. wird eingetaucht in die Welt der Empfindungen, Gefühle, Ängste, Freuden, Regungen, Bewegungen, Versuchungen, Unentschiedenheiten, Fragen, Unsicherheiten, Triebe, Reize, Gewissensbisse, Gedanken, Willensbewegungen.” en Lambert, Willi: *Die Kunst der Kommunikation, Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*, Herder, Freiburg, 1999.

sí, busca su voluntad, quiere hacer sus hazañas. Se necesitaría más tiempo, un choque más existencial en Manresa para ser capaz de abrirse a Dios.<sup>73</sup>

En todo caso podemos concluir que la manera con que Ignacio experimentó en su interior - con sus propias fuerzas, y aún más al ver el nuevo horizonte - tuvo una consecuencia impactante en su modo de comunicar. La *Autobiografía* nota que “conversaba” con los de casa<sup>74</sup> sobre lo leído. Es decir, todo lo que aprendía en el lecho de Loyola, desde el comienzo lo intenta compartir para el provecho de sus ánimas, o lo que a Ignacio parecía que ayudaba a ellos. Sin entrar aquí en los detalles, podemos decir, que la experiencia propia en Loyola le capacitaba a Ignacio para hablar de las cosas de Dios.

*b. La importancia de las lecturas*<sup>75</sup>

No podemos enfatizar suficientemente la importancia que tiene y las consecuencias espirituales del hecho que Ignacio era escribano. Como un hombre culto de la época, tenía las capacidades de acceder al mundo intelectual del humanismo. Lo que aparecía como entretenimiento, las lecturas caballerescas, en Loyola se convirtió en la puerta de entrada hacia una nueva vida. Además, la capacidad de escribir “y de buena letra”<sup>76</sup> reforzaba todavía más el impacto, por “sacar algunas cosas” “como las palabras de Cristo”, y las de “Nuestra Señora” compilando “cuasi 300 hojas”. Esta actitud le ayudaba a repetir, profundizar y saborear lo recibido.

Incluso, Ignacio enfatiza que leía “en romance” (en castellano), pero no en latín. Es un punto igualmente importante. Como la capacidad de leer abría varias puertas, su incapacidad de entender latín cerraba otras: las de la teología sistemática. Esta situación, y el fracaso del intento de encontrar guías espirituales adecuados, le ponían a Ignacio en un camino espiritual “experimentado”. Él mismo, como la Santa de Ávila, necesitaba buscar sus propias vías, basándose en sus propias experiencias. Eso le hizo capaz de ser

---

<sup>73</sup> Mientras tanto, con esto no queremos ni podemos negar que para la maduración de Ignacio en la fe y en el Espíritu, este paso era fundamental. Aunque sea a través de sus deseos egocéntricos, Dios le lleva como un “maestro a un niño” ya en Loyola.

<sup>74</sup> *Au* [11].

<sup>75</sup> Todas las citas de este apartado vienen de “*Au* 11”.

<sup>76</sup> *Ibid.*

“original”, ir más allá de un dogmatismo cerrado e inquisitorial, es decir, más allá de la teología corriente.

*c. La capacidad de reflektir*

Como ya hemos mencionado, el proceso de leer tiene poco valor sin la posibilidad de “sacar provecho” de ello. Ignacio, desde este momento inicial siempre busca la profundidad. Él “piensa”, “razona”, “paraba a pensar”, “hace reflexión”, “discurre”. Esta manera de pensar será también su modo de ver el mundo más adelante, sobre todo en los *Ejercicios*. Ahora nos basta notar que Ignacio va aprendiendo a dialogar en varios niveles de su interior y al mismo tiempo a distanciarse de ellos y reflektir sobre ellos.

*d. Buscar la confirmación divina*

El hecho de que Ignacio busca la confirmación de sus propósitos se manifiesta en dos niveles. Primero, en el nivel natural, cuando está notando las mociones internas consecutivas: la sequedad del plano mundano de continuar como caballero de una doncella y la alegría de ir a peregrinar: un aviso de la Primera Semana de los *Ejercicios*<sup>77</sup>.

Segundo, en el nivel sobrenatural, la decisión de ir a Jerusalén y cambiar su vida se producen definitivamente después de la visión de la Virgen<sup>78</sup>. Este hecho nos interesa en el sentido de que Ignacio termina su diálogo interno, está dispuesto a actuar, pero necesita una confirmación divina.

*e., Ir hacia la concreción*

Es llamativo que aunque Ignacio está rodeado por un exterior tranquilo, su interior está lleno de planes de acciones muy concretas. Está pensando en lo que “había de hacer en servicio de una señora”<sup>79</sup>. En otros momentos está cautivado por los actos de los santos, como el ayuno, la peregrinación, los “rigores”, las “cosas dificultosas”.

---

<sup>77</sup> *Ej* 316-7.

<sup>78</sup> *Au* [10].

<sup>79</sup> *Ibid.*, [6].

Piensa en planes de acciones, de propósitos. Esta concreción y centralidad de acción es la que le empuja en hacia los nuevos descubrimientos y aventuras.

*f. Comunicar lo que le aprovecha*

Parece solamente una característica marginal, pero es interesante ver cómo Ignacio comunica hacia fuera lo que le sucedía interiormente. Habla con toda libertad de la vida de los santos, y todo de lo que aprendía en los libros. Sin embargo, sus propósitos los guardaba para sí: no les comenta hasta su salida de Loyola. En este sentido, a Ignacio le caracteriza cierta prudencia, un don natural y más desarrollado en la vida cortesana. Esta capacidad de *discretio*, es decir capacidad de distinguir entre lo público y lo privado será un eje fundamental en la comunicación ignaciana, por ejemplo en el caso de las cartas.

En fin, acabamos de ver algunas características comunicativas de Ignacio. Los resultados están todavía implícitos, es decir, son semillas de experiencias básicas. En concreto, en esta etapa vivencial, Ignacio se abre hacia su mundo interior e indirectamente hacia a Dios. Empezaba a aprender a usar sus capacidades naturales y adquiridas para otro fin: con dirección y forma de vida diferente pero alimentada por las mismas ambiciones egocéntricas.

### III. DESDE MONSERRAT HASTA BARCELONA

*a., En el camino hacia Monserrat*

Al acabar de ver la historia de Ignacio en la *Autobiografía*, la seguimos según la *Carta* de Laínez. Al salir del castillo de Loyola, Ignacio está lleno de buena intención, pero “le parecía que la santidad se había de medir [...por...] austera penitencia, [...y hacía propósito de llevar...] vida muy austera”<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> *Carta*, 4.

Y siguiendo estos planes, el buen caballero recientemente convertido, en el camino a Monserrat, para visitar a “Nuestra Señora”, va intentando realizar una y otra vez hazañas grandiosas. Primero, “hizo en el camino el voto de castidad”<sup>81</sup>, una decisión orgánica dado el nivel de la moral sexual de su vida previa y la nueva interpretación de ella que va sumergiéndose desde Loyola.

Además, cambia su modo exterior, en concreto el modo de vestir: “dispuso de la cabalgadura en que iba, y vestidos y dineros; y los vestidos los trocó con un pobre”<sup>82</sup> y “comprando un saco grueso y una cuerda para ceñirse y un palo o bordón, estuvo una noche haciendo oración y velando las armas”<sup>83</sup>. Finalmente busca la sencillez y el anonimato, en cuanto está “comiendo pan y agua, y disciplinándose cada día [...] diversas veces, escondiendo su sobrenombre y las otras señales por donde pudiese ser conocido o tenido en algo”<sup>84</sup>.

Estos hechos son actos comunicativos simbólicamente fuertes. Señalan un cambio radical, una búsqueda interna e intensiva que intenta expresar lo interior en el exterior. Aunque estas anécdotas, sobre todo el evento famoso con el moro plasmado por la *Autobiografía*<sup>85</sup> parecen graciosos y marginales, por un lado son inteligibles, dado que está “sin otro maestro exterior”<sup>86</sup>, e Ignacio usa los contenidos simbólicos “disponibles” que conoce de la *Flos Santcroum* o de su vida previa caballeresca: vende sus ropas como San Francisco de Asís, y hace vigilancia frente a la Virgen como *Amadís de Gaula*. Por otro lado, justamente esta libertad de expresión crea un lenguaje simbólico, convierte estas anécdotas en mensajes fuertes.

---

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Cf. *Au* [17].

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> cf. *ibid.*

<sup>86</sup> *Carta* 11.

b., *En Manresa*

La estancia ignaciana en Manresa, entre 25 de marzo de 1522 y mediados de febrero de 1523, según Alburquerque<sup>87</sup>, se puede dividir en tres fases: la primera es la tranquilidad, la segunda es de los escrúpulos, y la tercera es de las iluminaciones.

### 1. La fase de la tranquilidad

Esta se entiende como en torno a los primeros cuatro meses. Durante este tiempo “no entendía casi nada de las cosas de Dios”<sup>88</sup>, está imitando a los santos y héroes caballeros como acabamos de decir. Laínez enfatiza el ejercicio de la virtud de fortaleza y constancia por parte de Ignacio. Sobre todo en el tema de la castidad. El único tema llamativo aquí es la duda que sumerge dentro de sí: “o pobre de ti, ¿Cincuenta años has de pasar en esta vida?”<sup>89</sup>. Y la respuesta con mucha firmeza viene del mismo Ignacio “dame una cédula que viviré un día, y yo mudaré la vida.”

Al reconocer y discernir interiormente que “una tentación intrínseca” se da una respuesta “eficaz” o en la lengua comunicativa, asertiva. No está huyendo de la pregunta, pero no da espacio de más diálogo: su respuesta es definitiva. Sin embargo, este evento es como la puerta de una serie de pruebas que vendrán más tarde.

### 2. La fase de los escrúpulos

En esta etapa, los pensamientos negativos sobre la vida pasada que se suscitaron ya en Loyola vienen con más fuerza.

“Poco a poco iba haciendo discursos de su vida pasada, y conociendo intensamente la gravedad de sus pecados, y amargamente a llorarlos, y entrando por diversos escrúpulos, y angustias y tentaciones y aflicciones espirituales”<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> A. ALBURQUERQUE: *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Colección Manresa 33, Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, 2005, p 139, nota 28.

<sup>88</sup> *Carta*, 8.

<sup>89</sup> *Ibid*, 9.

<sup>90</sup> *Carta* 11.

Aquí la carta de Láñez calla de las alusiones de la Autobiografía de impulsos suicidas. En cualquier caso, la mención de la palabra escrupulo señala cierto desequilibrio en el interior de Ignacio.

La respuesta humana de Ignacio es hacer “confesión general”<sup>91</sup>, y “vivía muy ordenadamente, perseverando en la frecuencia de los sacramentos y en oración, en la qual estaba siete horas al día de rodillas.”<sup>92</sup> y “estuvo siete días sin comer y beber”<sup>93</sup>.

De estos medios, tomamos la confesión general como una costumbre regular en el peligro de muerte, confirmado por la situación de una necesidad intensa de recibir el perdón por sus culpas. En cuanto a los otros medios, la palabra clave es la perseverancia, una alusión clara a las reglas de desolación en cuanto a que no “se ha de hacer mudanza”<sup>94</sup>.

Desde la perspectiva de la comunicación aparece otra vez el tema de la insistencia. Ignacio está determinado, quiere expresar su amor y apertura hacia Dios en signos exteriores de penitencia. Aunque reconoce que la ayuda viene por la gracia especial de Dios y no por sus penitencias, es llamativo cómo se abre Ignacio cada vez más hacia Dios, y cómo logra mantener los canales comunicativos por los medios ascéticos.

### 3. La fase de la iluminación

Estamos convencidos que en la historia de Ignacio analizada hasta ahora, eso es el primer momento, cuando Dios plena y verdaderamente habla. Aunque había varias referencias a la ayuda de Dios, incluso según la *Autobiografía*, pero no según la *Carta*, la Virgen y su Niño se le aparecieron en Loyola, estas intervenciones podemos entender como confirmación de lo pasado.

Sin embargo, en Manresa, sucedieron varios acontecimientos que no solamente confirman una decisión ya tomada por Ignacio, sino contribuyen significativamente en el desarrollo espiritual de Ignacio.

---

<sup>91</sup> Ibid., 12.

<sup>92</sup> Ibid., 11.

<sup>93</sup> Ibid., 11.

<sup>94</sup> cf. *Ej*, 318.

La más conocida de tales intervenciones es la llamada iluminación del Cardener, el río de Manresa. Así la cuenta Laínez:

“[Ignacio], cabo de un agua o río o árboles, estando sentado, fué especialmente ayudado, informado y ilustrado interiormente de su divina magestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas, y a discernir y probar los espíritus buenos y malos, y a gustar las cosas del Señor y a comunicarlas al prójimo en simplicidad y caridad, según que dél las rescibía”<sup>95</sup>.

El relato cuenta sobre todo la ayuda especial del Señor: ayuda, información e ilustración, desde dentro, en su alma, pero al mismo tiempo desde fuera, es decir no por fuerza propia. Esta ayuda resulta un cambio de perspectiva en lo más interior y así “ver con otros ojos todas las cosas”, es decir en una manera totalizante, y con impacto profundo – ahora no se trata solamente de los buenos propósitos del futuro como en Loyola, sino toda la persona está cambiado y transformado por la capacidad de discernir, y “gustar” las cosas del Señor.

La importancia de este encuentro se muestra del hecho que, según la *Carta*:

"Acuèrdome acerca de esto haberle oído decir la P.[e] M.[o] Ignacio, hablando de los dones que nuestro Señor allí le hizo en Manresa, que le parece, que si por imposible, se perdiesen las Escrituras, y los otros documentos de la fe, que le bastarían para todo lo que toca a la salud, la noticia, y la impresión de las cosas”<sup>96</sup> que nuestro Señor en Manresa le había comunicado”<sup>97</sup>.

Aunque no sabemos exactamente cuál fue el contenido de tal iluminación, basta notar que Laínez comenta que Ignacio de repente empezaba a usar este nuevo conocimiento al “comunicarlo” al prójimo en “simplicidad y caridad”<sup>98</sup>.

Así con la iluminación de Manresa encontramos un evento de dos enfoques: por un lado es un encuentro místico e inefable, y por otro es algo muy concreto y vivencial, que Ignacio empieza a usar inmediatamente para los otros.

Por ejemplo, “se puso a escribir della [de la Trinidad] un libro”<sup>99</sup>, que teniendo en cuenta como nota el mismo Laínez, que Ignacio solo entendía “romance”, es un proyecto ambicioso. En cualquier forma vemos otra vez la necesidad de expresarse a través de lo escrito para ayudar a los demás.

---

<sup>95</sup>Carta 10.

<sup>96</sup>En la versión latín: [sibi sufficere ad omnia necessaria salutis suae animae notitiam illam et firmam impressionem rerum divinarum]

<sup>97</sup>Carta, 18.

#### 4. Hablar de las cosas de Dios

Además de la comunicación de Dios, el perfil más importante de la comunicación es con el “prójimo” en una manera fuertemente apostólica. Ya hemos mencionado que la *Autobiografía* cuenta que Ignacio, después de su conversión, empieza a hablar “de las cosas del Señor”<sup>100</sup>.

Aquí en Manresa sigue este tipo de conversaciones, de esta manera:

“Y junto con este provecho suyo, hizo allí en Manresa provecho a muchas almas, que notablemente se ayudaron y hicieron mudanza y mortificaciones, vinieron gran conocimiento, y gusto de las cosas del Señor; y finalmente algunas han hecho buen fin, y otras agora que dan buen odor y edificación”<sup>101</sup>.

Este texto tiene gran valor para entender la lógica comunicativa de Ignacio. Aquí destacamos tres puntos. Primero, el texto dice, que “junto con este provecho suyo, hizo allí en Manresa provecho a muchas almas”<sup>102</sup>. Es decir, lo que quiere alcanzar Ignacio, no es solamente su propia perfección, sino ayudar a los otros.

Segundo, esta forma de ayuda se realiza en compartir, en forma adecuada, lo aprendido y recibido de Dios. Como ya hemos aludido en la experiencia de Cardoner, aquí se ven también los frutos de “las conversaciones, mudanza, mortificación, conocimiento y gusto de las cosas del Señor, tienen buen fin”<sup>103</sup> son precisamente los mismos que Ignacio experimentó en Loyola, Monserrat y Manresa. En otras palabras, hay gran relación entre lo recibido y lo transmitido; no necesariamente en la forma, pero sin duda en su impacto, los dos son igualmente cambios concretos producidos en el nivel existencial.

Tercero, desde aquel punto, la frase “buen odor y edificación”<sup>104</sup> se convierte en un lema de la *Carta*. En este punto del texto, podemos relacionar la importancia de edificación con el ejemplo concreto de la persona. Eso, puede venir de la experiencia de Ignacio en Loyola. Él va cambiando su rumbo vivencial no por un sistema de verdad que convence su intelecto, sino por ejemplos “heroicos” de los santos que le tocan la

---

<sup>98</sup> Carta, 10.

<sup>99</sup> Ibid., 12.

<sup>100</sup> Ibid., 13.

<sup>101</sup> Ibid., 13.

<sup>102</sup> Ibid., 13.

<sup>103</sup> Ibid., 13.

<sup>104</sup> Ibid., 13.

voluntad. Por eso, aquí podemos ver que la comunicación no se reduce a un nivel verbal: ya Ignacio entiende que los actos y hechos tienen el mismo peso, incluso más, que las palabras<sup>105</sup>.

*c., Barcelona – crecimiento en la eficacia apostólica*

La descripción de Laínez en cuanto a Barcelona básicamente se restringe al trabajo apostólico de Ignacio. Después de citar todo el texto sobre aquel lugar, vamos a detenernos en dos puntos.

“De allí vino a Barcelona, donde también nuestro Señor se sirvió dél por vía de pláticas particulares y de espirituales ejercicios y usaba, si bien me acuerdo, ir a comer donde era convidado, y al tiempo de comer callar, y después de la comida, tomando ocasión de lo que se había hablado, razonaba de las cosas de Dios, viniendo particularmente a cosas y prácticas y que se traen entre las manos. Daba también meditaciones o ejercicios espirituales, en lo qual tenía especial gracia y eficacia, y don de discreción de espíritus, de ayudar y guiar una ánima, así tentada, como visitada del Señor”<sup>106</sup>.

El primer punto es que aquí Laínez explicita aún más en qué consiste hablar de las cosas de Dios para Ignacio. Menciona las pláticas particulares, espirituales ejercicios, meditaciones. Estas palabras son ya parte del vocabulario de los *Ejercicios*. Es decir, Ignacio toma el contenido de su experiencia personal y usa la forma conocida por él<sup>107</sup>, para poder comunicarla a otras personas. Eso podríamos llamar el Ignacio-comunicador-público.

El segundo punto es que Ignacio aprovechaba otras ocasiones también para servir a Dios. Las ocasiones de las comidas, lugares de encuentro y relaciones más personales, las usa Ignacio no para su propio ocio, sino para el bien del prójimo. En lugar de hablar de sí, pone atención y escucha de lo que los otros hablan. Después de este conocimiento ya puede hablar de conversaciones concretas y llevar así el tema hacia Dios. Aquí encontramos probablemente las primeras huellas de este tipo de conversación en el que pone mucha atención a la cuestión de las circunstancias y se muestra una gran adaptabilidad en usarlos para lograr el fin comunicativo – para hablar de Dios.

---

<sup>105</sup> Cf *Contemplación par Alcanzar Amor*, Ej 230.2.

<sup>106</sup> *Carta*, 15.

<sup>107</sup> Por ejemplo, a través de *EL Ejercitatorio* de Cisnero, cf. E. GARCÍA HERNÁN, *ibid.*, 113-118.

*d., Conclusión*

En breves palabras, podríamos resumir el proceso de Ignacio desde Monserrat hasta Barcelona con las de *García Castro*: “la simplificación del Yo”. De Loyola sale un caballero lleno de grandes deseos de hacer hazañas en la vida espiritual: con el voto de castidad, con la vigilancia de un caballero. Así llega a Manresa, donde empieza una vida recogida en plena austeridad.

Poco a poco, sin embargo, aparecen grandes ansiedades, las que no puede controlar. El único remedio que tiene es confiar en Dios, seguir con sus buenas intenciones. Y como consecuencia, algo dentro se cambió y experimentaba la gracia de Dios en varias iluminaciones.

En respuesta a esta iluminación, Ignacio empieza con cada vez más firmeza a comunicar lo aprendido. Al mismo tiempo está en búsqueda de los mejores medios apostólicos para lograr este fin.

En fin, podemos decir que durante este tiempo, Ignacio creció en las tres dimensiones de la comunicación: adquirió más autoconocimiento, se puso en contacto vivo con Dios y aprendió a compartir las cosas de Dios con su prójimo.

#### IV. EL VIAJE Y LA ESTANCIA EN JERUSALÉN

La “aventura” de Jerusalén en la vida de Ignacio es un evento curioso. Por un lado es la meta última, básicamente desde Loyola hasta la confirmación de la Storta: todo lo sucedido en Roma después puede parecer como un “plan B”. Sin duda es Jerusalén y su proyecto de “ir a Hierusalem, con ánimo, si nuestro Señor fuese servido, de quedarse para siempre allá, para aprovecharse a sí, y si plugiese al Señor, también a los infieles”<sup>108</sup> el más ambicioso de sus viajes teniendo en cuenta la situación geopolítica.

Ya las condiciones de viaje llevan las huellas del Ignacio-peregrino. Dando su dinero a los mendigos llega a Venecia, donde fue recibido por un conocido,

---

<sup>108</sup> *Carta*, 16.

“encontrando con uno de su tierra” y fue recibido por el Duque Gritti para que “le diese pasaje”<sup>109</sup> a ir a la Tierra Santa.

Sobreviviendo una enfermedad, durante el viaje, y edificando a los prójimos, llegó a Jerusalén con los otros peregrinos. “No sin peligro, se andaba solo por aquellos lugares sanctos”<sup>110</sup>. Con algunos regalitos, agujetas, cuchillo y tijeras, logra ver estos lugares de su devoción.

Todo iba bien y parecía que podía quedarse en Tierra Santa. Sin embargo, “aquellos padres [quienes eran responsables de los peregrinos] fuesen de diverso parecer; ellos le mostraron facultad de poder descomulgar a quien allí contra su licencia quedaba”<sup>111</sup>.

Así “lo qual visto, creyendo que la voluntad de nuestro Señor no era que allí quedase, sin haber hecho provisión [...] se vino en Italia”<sup>112</sup>.

Este relato breve de Laínez nos da algunas pautas para entender mejor al Ignacio comunicador. El primer hecho es su radical confianza, amor a la pobreza y gran capacidad de tolerar el sufrimiento. Estas fortalezas le capacitan, aun sin querer, que se despertase un respeto y quizás admiración entre las personas que le rodeaban. Los mendigos romanos le proclamaban “sancto”<sup>113</sup>, los viajeros del barco se edifican por su presencia.

Segundo, la alusión corta de “un conocido de paisano” nos reconduce al tema del Ignacio-noble, que había ganado amigos también en Roma. Esa forma anecdótica nos muestra el poder de las relaciones ignacianas que más adelante cada vez más aprovechará.

Tercero, la comunicación con Dios a través de lo visible. De la *Autobiografía* sabemos la huella que dejó en Ignacio estos lugares, la devoción que le producía estar en los lugares donde su señor Cristo vivía.

Cuarto, y quizás el punto más importante es su actitud frente de las autoridades eclesiásticas. No solamente que Ignacio obedecía, sino la prontitud con la que actuó.

---

<sup>109</sup> *Carta*, 18.

<sup>110</sup> *Ibid* 18.

<sup>111</sup> *Ibid*, 20.

<sup>112</sup> *Ibid*, 21.

<sup>113</sup> *Carta*, 17.

Sobre todo, si tenemos en cuenta que para Ignacio, Jerusalén era la meta absoluta de su nueva vida. Dejar detrás su plan significaba que tenía que replantear su fin. Al mismo tiempo, sabemos que Ignacio no deja este plan para siempre.

Después es capaz de hacer estudios de casi diez años, después que regrese. Mirando los dos polos conjunto, encontramos a un Ignacio obediente frente a las autoridades, quien al mismo tiempo es totalmente libre en sus planes y no deja perder la meta final de su vida.

En pocas palabras, vemos, que la comunicación de Ignacio en este momento de su vida es todavía fuertemente transcendental. Confía en solo Dios, mientras con cierta humildad rechaza la ayuda de algunos nobles conocidos en el camino. La humanidad de Cristo, las huellas, la corporalidad y la concreción geográfica le llevan a buscar y amar más a su Señor. Finalmente, mientras mantiene su carácter fuerte de lograr el fin que quiere, es capaz de “retirarse” frente a la autoridad eclesiástica: se vuelve a Europa para continuar su vida en un rumbo muy diferente... en los estudios.

## V. EL IGNACIO-COMUNICADOR EN EL ESPEJO DEL *MEMORIAL*

Por razones del género literario del *Memorial*, tenemos que cambiar nuestro método de análisis del texto. Hemos visto dos textos: la *Autobiografía* y la *Carta de Laínez*. Los dos cuentan en orden cronológico la historia de Ignacio desde Loyola, básicamente hasta su llegada a Roma.

Al parecer el *Memorial* retoma el hilo donde los otros lo dejan: se enfoca ya no en el *Peregrino* sino en el *Fundador*. Sin embargo, como hemos explicado más arriba, el *Memorial* no tiene la misma estructura, es más bien un conjunto de historias y anécdotas sobre Ignacio: un recordatorio para sí mismo, no una obra dispuesta para su publicación.

En consecuencia, en lugar de leer el texto párrafo por párrafo, como hemos hecho hasta ahora con las otras dos fuentes, hemos elegido el método de análisis profundo de algunos fragmentos del texto que parecen que hablan más elocuentemente sobre el Ignacio-comunicador. Para encontrar estos pasajes claves hemos usado los índices de

las ediciones inglés y español, como ya hemos mencionado. Aquí lo que podemos hacer es agrupar los datos en cuatro puntos temáticos. Así lo que esperamos que aparezca es un perfil del Ignacio comunicador. Un método de este tipo tiene, sin duda, el peligro de sacar las palabras u oraciones fuera del contexto. Por eso optamos por un lado por presentar citas más largas y, por otro, después realizar esta parte del trabajo vendrá una comparación del perfil de *Memorial* con los otros datos que acabamos de sacar de las otras fuentes.

*a. El tratamiento personal*

El eje fundamental de la comunicación ignaciana es que es siempre personal. No se puede decir que Ignacio siempre ha sido benigno o riguroso. Estas actitudes fueron medios para él para lograr el fin comunicativo. Así nota Cámara:

"En las represiones se ve claramente que el Padre se reviste de la personalidad que quiere, mostrándose severo como juez o benigno como padre, [como] haciendo severo con el Padre Polanco y con el Padre Nadal; y actuando más blandamente con otros más débiles"<sup>114</sup>.

La lógica de ser "partidario" es por la convicción ignaciana que

"la Compañía debía tener siempre especial cuidado en mortificar a los nobles y cultos, porque si estos fueran perfectos, harían gran servicio a Dios; y si no lo fueran, harían mucho mal"<sup>115</sup>.

*b. Ignacio – su manera cuidadosa de hablar del Papado*

"Nuestro Padre siempre habla bien de todos; y aun aquellos que conocen las faltas, no habla de ellas, a no ser cuando es del todo necesario para remediarlas. Y tiene tanta perfección en lo que lleve la mínima apariencia de murmuración, que causa gran extrañeza"<sup>116</sup>.

Sobre esta costumbre de hablar bien de todos, Cámara pone dos ejemplos elocuentes. Primero, cuando el teatino Paolo IV, del que se conocía que en ningún modo era amigo de la Compañía, fue elegido como nuevo Papa. Así cuenta Cámara el momento de recibir la noticia:

---

<sup>114</sup> *Memorial*, 250.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 91.

“[Ignacio] experimentó una notable conmoción y alteración en el rostro; [...] se le estremecieron todos los huesos del cuerpo. Se levantó sin decir ni una palabra y entró a orar en la capilla; y poco después salió tan alegre y contento como si la elección hubiera sido muy a su gusto. Y como el papa fue mal recibido y se murmuraba de él en Roma [por ser riguroso], comenzó al punto el Padre a fijarse y a descubrir las cualidades y buenas obras que en él se podían observar, después las contaba a cuantos le hablaban de él”<sup>117</sup>.

En esta historia destacan varios rasgos. Primero es el aspecto humano de Ignacio. Él está conmovido, como todos los miembros de la Compañía por la noticia difícil por primera vista. Se ve que Ignacio tiene sentido de la realidad. Segundo, entiende su rol como modelo para los otros miembros, y también que, a través del cuarto voto, es más importante que nada mantener una buena relación con la Santa Sede, independientemente de quién sea el Sumo Pontífice en persona. Tercero, por eso es capaz de ser dueño de sí y no mostrar su primera reacción frente de sus compañeros. Cuarto, va a abrir otros canales comunicativos, es decir trascendentales, para poder adquirir una visión más positiva de la situación. Quinto, después de lograrlo, regresa con una alegría auténtica, y no le basta con estar tranquilo, sino que encontraba también razones para alabar al Papa. Es un mensaje fuerte hacia los otros compañeros, contra la murmuración y el peligro del debilitamiento de la obediencia hacia el Papa entre los miembros de la orden.

Incluso Ignacio tenía un cuidado especial en general en cuanto hablaba del Papa. En una conversación “ni aun remotamente insinuaba o decía lo que podría o debería hacer en adelante para el buen gobierno y administración de la Iglesia”<sup>118</sup>. Eso puede ser de prudencia y sobre todo remedio para parar la murmuración y cuando tenían curso en intervenciones públicas contra el Santo Padre.

De la misma manera, cuando el P. Jerónimo Otello en su predicación expresa suavemente su opinión de como debería el Papa reformar la Iglesia, Ignacio tuvo una conversación con el predicador. “¿Y se acostumbra a hablar de personas concretas en los sermones?”<sup>119</sup> le pregunta Ignacio. “Marchaos, pues, y pensad bien la penitencia que merecéis y luego venid a decírmela”<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Ibid., 93.

<sup>118</sup> Ibid., 94.

<sup>119</sup> Ibid., 95.

<sup>120</sup> Ibid., 95.

Otra vez, la anécdota va más allá que hablar mal del Santo Padre. En un género como el sermón, es muy fácil que la gente malentienda lo dicho y así genere murmuración. Por eso, aunque el P. Otello no criticaba al Papa, su actitud podría haber sido percibida por algunos como crítica. Aún más, la pregunta de Ignacio es más amplia, no solo se refiere al Papa, sino también a otras personas concretas. Posiblemente la sabiduría viene del hecho de que el sermón tiene su poder, se escucha por muchas personas y la persona de la que se trata no tiene la posibilidad de defenderse.

*c. Manejar los conflictos y confrontar*

Como general y superior de la casa romana, Ignacio sin duda tenía muchas ocasiones de tratar conflictos. Como ya hemos explicado, el trato de Ignacio siempre era algo personal. Sin embargo, esto no significa que no quisiera ser objetivo.

Un ejemplo de este trato personal y al mismo tiempo objetivo es la historia del P. Otello, citada en el último apartado. Ignacio expresa que el padre necesita tener penitencia pedagógica por su equivocación. Sin embargo, Ignacio no le dice cual fuese, sino que esto se lo delega a él. Por un lado Ignacio le hace reflexionar en lo que hizo, y por otro, así el padre toma responsabilidad: no tiene que hacer la penitencia por ser sugerido de una autoridad de fuera, sino por sí mismo.

Además, para arreglar bien los conflictos, Ignacio tiene mucho cuidado para filtrar las informaciones recibidas. Por eso pide que las quejas se pongan por escrito.

"El Padre nunca cree nada, de lo que dicen en perjuicio de otro, ni aun a Polanco; y así como en muchas cosas pide le den por escrito (...), me lo pide en este caso, para que el hombre diga con más sosiego y sin pasión lo que sabe o ha oído"<sup>121</sup>.

Así, Ignacio objetiva lo dicho, y también tiene una prueba de la queja. Después, si la queja parece algo fundado, viene la fase de descubrir la verdad.

"Cuando le dicen algo mal de otro y le han dado ya el escrito, suele mostrárselo al aludido y hacer careo con los dos, y nunca deja algo infectado sin descubrirlo, a no ser temporalmente con algunos muy incurables. Cuando el acusado negaba la falta que Nuestro Padre veía imputársela en el escritorio, solía llamar al que le había acusado y establecer un careo entre ellos, para que el

---

<sup>121</sup> Ibid, 358.

acusado reconociese claramente su culpa. [...] Lo hacía así Nuestro Padre porque quería que se procediera en todo con mucha claridad de todas las partes implicadas.”<sup>122</sup>.

En esta dinámica de poner por escrito las quejas y después confrontar al acusado con el acusador, Ignacio no toma la iniciación de acusar, sino está allí para facilitar una conversación honesta. Esto es como un buen método para filtrar las murmuraciones injustas y de mala intención, porque el acusador después tiene que tomar la responsabilidad cara a cara con el acusado. Así Ignacio solamente controla la situación, pero delega el caso a los que están implicados en la situación: el acusado y el acusador.

Finalmente, si él mismo tenía que arreglar un conflicto, procuraba dejar un buen sabor de boca con el que tenía el conflicto. Por un lado, por ejemplo, cuando tenía que despedir al médico por faltas profesionales, no lo hacía "sin antes expresarle la benevolencia que le profesábamos”<sup>123</sup>. Por otro lado, intentaba hablar objetivamente de los problemas, sin exagerarlos. Por eso intentaba “limitarse a contar solamente la simple culpa, sin condenar ni hablar sobre lo malo del que es responsable”<sup>124</sup> como hemos visto con el caso del P. Otello, posiblemente para que el otro entienda que “no es nada personal”, es decir ahora no se trata de la relación en sí misma, sino un asunto concreto fallido.

### *d. Ignacio comunicador en la mesa*

La importancia de estar junto en la mesa está profundamente enraizada en las culturas tradicionales. Basta pensar en los evangelios para ver esta verdad. En cualquier manera, es importante ver cómo Ignacio se comportaba al estar junto con los suyos en la mesa.

Primero, Cámara habla de la presencia general de Ignacio:

“En la mesa Nuestro Padre, más que hablar él, oía la charla de los otros. Y las conversaciones que se tenían no tocaban cosas de importancia o que exigieran mucha reflexión; más bien los Padres le contaban los sucesos de entonces, tanto en Italia como de otras partes, que pudieran al buen gobierno de la Compañía, y algunas otras cosas piadosas y recreativas”<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Ibid, 358.

<sup>123</sup> Ibid., 143.

<sup>124</sup> Ibid., 249.

<sup>125</sup> Ibid., 192.

Un punto importante aquí es que las conversaciones de la mesa sean ligeras. Ignacio tenía la convicción de separar los negocios y el tiempo de recreación. Por eso procura no mencionar ningún tipo de “cosas de importancia o que exigieran mucha reflexión”<sup>126</sup>. Se hablaba de cosas recreativas y piadosas por el provecho mutuo. El otro punto es la importancia del escuchar. Para Ignacio es más importante escuchar a los otros a que él hablara. Es por un lado un buen modo de conocer a los otros, y por otro quizá entiende que como general y superior tiene un poder institucional: lo que él dice tiene un peso más grande de lo que dicen los otros. Quizás por eso quiere liberar la situación de encuentro comunitario de este peso institucional.

La segunda cita trata del carácter de Ignacio cuando estaba en la mesa.

“Y en algunas de estas charlas familiares demostraba Nuestro Padre que no era en absoluto tristón ni pesado, sino que tenía muy ordenada su alegría y afabilidad religiosa, no menos que la gravedad y prudencia de que estaba dotado, y así [...] aplaudía con gracejo lo que otros decían o hacían”<sup>127</sup>.

Al parecer, Ignacio entendía la dinámica de un encuentro a la mesa. En este sentido es muy moderno, es decir, libera este tiempo no solamente de los asuntos oficiales, sino del silencio monasterial o de un recogimiento extremo. Obviamente esta actitud le gustaba a Cámara, que era una persona de gran alegría y espontaneidad. Por un lado parece que Ignacio podía estar serio; pero si la situación lo requería, como en cuanto le contaran algo con gracejo, podía tener “muy ordenada alegría y afabilidad”<sup>128</sup>. De esta actitud, parece que Ignacio tenía algo de lo que hoy llamamos capacidades sociales – establecer y mantener relaciones “ligeras” con varias personas para un mutuo divertimento y provecho.

Y finalmente, Cámara nos enriquece con dos puntos importantes en cuanto al Ignacio que participaba en las conversaciones:

"El Padre tiene grandes habilidades para conocer los sentimientos e inclinaciones de cada uno, como es referirse a cosas generales y esperar a que el interlocutor acabe por echar lo que tiene en el alma. Y en las conversaciones se muestra tan dueño de sí, que aunque sea un Polanco, parece que sobresale como un hombre prudente sobre un niño. Me acordaré de los detalles de esto; porque ciertamente es algo admirable considerar cómo el Padre mira a la cara del interlocutor, aunque esto lo hace muy pocas veces, cómo calla a su tiempo, en fin, cómo tiene tanta prudencia y divina

---

<sup>126</sup> Ibid., 192.

<sup>127</sup> Ibid., 192.

<sup>128</sup> Ibid., 192.

habilidad, que en cuanto habla uno las primeras veces, enseguida le conoce, de pies a cabeza. [Se las arregla al enterarse por tercera persona]”<sup>129</sup>.

Por un lado, parece que Ignacio tenía gran conocimiento de las personas, y de repente tenía muy claro qué tipo de persona ha de tratar, conociéndole “de pies a cabeza”<sup>130</sup> y “los sentimientos e inclinaciones de cada uno”<sup>131</sup>. En esta destreza seguramente le ayudaba el autoconocimiento que ganaba a través de su vida, por ejemplo en descubrir sus propias mociones en Loyola.

Por otro lado, parece que Ignacio tiene gran capacidad de escuchar, con una concentración tremenda. Ignacio

"nunca cambia de tema sin previo aviso, ni sus interlocutores lo hacen sin pedirle permiso; porque es tan ordenado en su hablar, que no dice nada a la buena de Dios, sino después de considerarlo todo bien. Y por esto, todas sus palabras son como reglas, y están en conformidad unas con otras. También es cosa admirable la paciencia con que oye cosas inútiles a hombres de fuera, y aun a los de casa charlas largas que podrían acostarse, y después cómo lo aprovecha”<sup>132</sup>.

Ignacio, al escuchar es muy recogido, y tiene la paciencia de escuchar “cosas inútiles a hombres de fuera”. Quizás por esta concentración se requiere que la conversación vaya en su camino, sin tener demasiada dispersión por los cambios de tema. Así, de esta manera ordenada, se puede sacar más aún de las conversaciones informales.

### *e., Conclusión sobre el Memorial*

El *Memorial* nos acaba de presentar al Ignacio-comunicador maduro. Ciertamente su situación es mucho más compleja y se requiere enormemente más destrezas que en la etapa de la conversión que habíamos visto antes. Aquí, como Fundador, General, Maestro de novicios y diplomático con la Santa Sede, lograba tratar a personas de varios rangos, caracteres y culturas: eclesiásticos, nobles, compañeros y hombres sencillos.

---

<sup>129</sup> Ibid., 109.

<sup>130</sup> Ibid., 199.

<sup>131</sup> Ibid., 199.

<sup>132</sup> Ibid., 202.

Sobre todo ponía gran importancia en conocer a la persona y después tratarla según este conocimiento. En aquel punto Ignacio es muy realista y pedagógico, entiende que no vale la misma actitud frente de todas las personas.

Es fuertemente prudente, como hemos visto en el ejemplo del Papa: no dice nada contra las autoridades eclesiásticas. Todo lo contrario, entiende la importancia del ejemplo que él mismo tiene que dar como superior a los otros miembros.

Este papel de ser ejemplo, sin embargo, no le encierra en un esquema rígido o de falsa benignidad. Todo lo contrario, si hace falta, no tiene miedo de confrontar, pero siempre con la mayor objetividad posible.

Finalmente, parece que Ignacio era capaz de poner distancia de su papel y poder, y podía estar en la mesa “sin más”, escuchando con muchas paciencia los acontecimientos de los otros compañeros.

## VI. CONCLUSIÓN DE LA VIDA DEL IGNACIO-COMUNICADOR

Acabamos de ver varios rasgos del Ignacio comunicador desde los comienzos de Loyola y la corte, hasta sus últimos años en Roma. Aunque las fuentes sean de diferentes autores y representan diferentes géneros literarios, aquí intentamos subrayar algunos puntos comunes que se encuentra en varias etapas de la vida de Ignacio.

Podemos notar que es un proceso continuo, que se caracterizan por rupturas pero efectivamente también con una continuidad. La continuidad está en el empeño de la excelencia: Ignacio queda como un “hombre de grandes deseos”.

Según las rupturas, podemos decir que la primera fase de Ignacio, hasta su conversión, era del desarrollo natural de sus destrezas comunicativas. Iba conociendo la corte, aprendía a leer y escribir e interiorizaba una cultura caballeresca.

En esta base se construye su nuevo yo, una reorientación de sus capacidades y voluntades, ahora ya en el servicio de Dios. En este proceso, se requiere un

autoconocimiento “grande”, sucede una profundización de sus raíces transcendentales y se pone a una distancia sana de la honra y las relaciones familiares.

Finalmente vemos al Ignacio maduro, ya con relaciones personales bien establecidas, con cierta sabiduría en cuanto de la naturaleza humana, que ya es capaz de controlar su temperamento y quien se entiende que no siempre él es quien tiene que ser el protagonista de la conversación.

En este capítulo, llamativamente, falta aludir a la época de los estudios, que vamos a ver en el capítulo siguiente.

## Capítulo III: El grupo y la comunicación ignaciana

### I. INTRODUCCIÓN - EL GIRO IGNACIANO HACIA LO GRUPAL

Hasta ahora, hemos visto al Ignacio comunicador, mirándole como una persona en sí. Durante su vida, Ignacio está en conexión con todo tipo de personas, tejiendo relaciones con la nobleza como paje en Arévalo y Nájera, una relación cada vez más profunda con Dios en Loyola y Manresa, está presente como peregrino en Jerusalén atraído por la humanidad de Cristo, y se defiende frente a los procesos inquisitoriales.

Lo común de estas conversaciones es que Ignacio se entiende como persona única. Sin embargo, sabemos por la experiencia cotidiana que existe otro tipo de comunicación: la forma grupal. En ésta la dinámica y el énfasis es diferente, pues el centro no está tanto en los individuos, sino en lo común que junta a todas las personas.

Curiosamente, en el texto de la misma *Autobiografía*, el texto más auténtico que poseemos como un relato personal de Ignacio, se nota un giro importante desde lo individual hacia lo grupal. Hasta París se habla del “Ignacio solo” y desde este punto del “Ignacio en grupo”. Como nos explica García de Castro, “el interés por el «grupo» fue una de las «segundas conversiones»<sup>133</sup> de Ignacio, es decir, una etapa que se debería llevar a cabo en el recorrido y maduración personal-espiritual de Ignacio.

En concreto, hasta París, aparece únicamente el Ignacio “solo” con un ego fuerte. Como hemos visto, él, “contra parecer de todos”, es quién quería defender Pamplona contra los franceses<sup>134</sup>. Después de su convalecencia en Loyola, Ignacio tiene un empeño personal e individual, un proyecto para sí para ir a Jerusalén. Tanto es así, que ni siquiera quería hablar de su plan con sus familiares. Entra en una vida “pseudo ascética” con cierta rigidez en las mortificaciones, comparando a sí mismo y sus propósitos de hacer hazañas con los hechos milagrosos de los grandes santos. Después, “no quiso ir sino solo”<sup>135</sup> a Barcelona, no quiso recibir ayuda monetaria para su viaje, para poder confiar “solo” en Dios<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> J. GARCÍA DE CASTRO: *Primeros compañeros*, en DEI/II, 1481-1490, p. 1481.

<sup>134</sup> *Au* [1].

<sup>135</sup> *Au* [35].

<sup>136</sup> Cf *Ibid*: “tener a solo Dios por refugio”.

Todo este breve recorrido basta para señalar que la red de las relaciones que rodeaban a Ignacio fueron considerablemente más complicadas de lo que suponían algunos autores. Ignacio, desde el fracaso de su proyecto de quedar en Jerusalén, tenía que sufrir varios otros fracasos en formar un grupo adecuado.

Tenemos que reconocer con García Castro<sup>137</sup>, que en el pasado había un enfoque histórico-espiritual demasiado estrecho rodeado en torno de la persona de Ignacio. Por ejemplo, desde Nadal<sup>138</sup> y Ribadeneira y sobre todo en el *Memorial*, Ignacio sirvió como el modelo único y último de los jesuitas. Esta perspectiva, sin embargo, oscurece el hecho formativo de los varios grupos donde Ignacio pertenecía y el hecho que la Compañía nació desde una comunidad cohesiva y determinada a realizar su fin común, que es el fruto de varias deliberaciones realizadas en una manera comunitaria.

Como después veremos, desde este punto de vista, hoy en día diríamos que el “individualista” se convirtió en el líder de pequeños grupos. Se habla en concreto de tres intentos. Ignacio buscaba a compañeros con la intención de cumplir más eficazmente la voluntad de Dios. Esta experiencia es tan constitutiva y duradera, que incluso la perspectiva actual de la vida comunitaria se basa en esta intuición:

“se alimenta de la inspiración ignaciana desde sus orígenes. Ya los primeros compañeros se afanaron por formar un solo cuerpo apostólico”. (“nos reducere ad unum corpus”)<sup>139</sup>

De esta forma vamos a ver cómo se ha formado este grupo y después, qué relevancia tiene con la comunicación ignaciana. Nuestro intento aquí es demostrar que no es posible entender el carisma ignaciano en general, y en nuestro caso la comunicación ignaciana en concreto, sin tener en cuenta su dimensión grupal, que está enraizada en la vida de Ignacio y de los primeros compañeros.

Por eso empezamos por los compañeros de París. Después tenemos que mirar a los grupos fracasados anteriores. Porque, como Geger<sup>140</sup> argumenta convincentemente, no solamente los Primeros Padres de París, sino otros miembros que después dejaron o tenían que dejar el grupo, jugaron un rol importante en configurar el funcionamiento de la orden, sus documentos y las actitudes principales.

---

<sup>137</sup> J GARCÍA DE CASTRO: *Los primeros de París: amistad, mística y pauta*, 78, 2006/3, 253-275.

<sup>138</sup> E. GARCÍA HERNÁN: *El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús*, *Jerónimo Zurita, Rev. de Historia*, 85 (2010) 193-205, pp 201-2.

<sup>139</sup> P.-H. KOLVENBACH: *Carta sobre la Comunidad*, Roma, 12 de marzo de 1998.

Finalmente, escogemos algunos medios que nos resultan de ayuda para crear y mantener la unión del grupo que ahora llamamos de “los primeros compañeros”.

## II. LOS PRIMEROS COMPAÑEROS DE PARÍS

Vamos a comenzar a tratar el de París que Ignacio creó. No intentamos reconstruir toda la historia de la fundación de este grupo. Más bien intentamos destacar algunos temas concretos que nos sirvan para una reflexión posterior en el tema de la comunicación.

### *a., Ganar compañeros a través de la conversación*

La historia del grupo empieza con la llegada de Ignacio a París, en 1528, con el fin de seguir con sus propósitos de estudios. Tenía que salir de España, donde ya había tenido enfrentamiento con la Inquisición. Después de un tiempo corto en el colegio Montaigu, y al recibir becas de benefactores, sobre todo del Norte de Europa, se traslada al Colegio de Santa Bárbara.

Allí comparte un aposento con Francisco Javier y Pedro Fabro, quienes habían llegado tres años antes. Según Ribadeneira, los dos otros compañeros “eran no solo amigos y condiscípulos, mas aun compañeros en un mismo aposento [...] Los cuales recibieron a Ignacio en su compañía”.<sup>141</sup> Ya desde este relato se destaca el valor de las palabras “compañía” y “compañeros”: es más que cierta simpatía amistosa basada en los estudios comunes.

La *Autobiografía* da un paso más, cuando no sólo dice que los tres compartían el piso sino también que ellos “conversaban”.<sup>142</sup> Como German Arana<sup>143</sup> analiza detalladamente, el término *conversar* tiene un matiz y una profundidad especial en el

---

<sup>140</sup> T. BARTON GEGER,: *The First First Companions, The Continuing Impact of the Men, Who Left Ignatius*; en: *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, 44/2, Summer 2012.

<sup>141</sup> RIBADENEIRA, *Vida de Ignacio*, FN IV, Roma 1965, 229.

<sup>142</sup> Cf. *Au.*, [82]: “concersava com Mro. Pierto Fabro et con Mro. Francesco Xavier”.

<sup>143</sup> G. ARANA: *La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía*; en: CIS, xxxvi/i, 108 (2005), 1-30. Vamos a volver al tema de las “conversaciones” más detalladamente en el capítulo siguiente.

lenguaje ignaciano. Aquí nos basta un ejemplo mencionado en su artículo: Ignacio escribe a su hermano Martín, en 1532, sobre su estancia en París que se ocupaba con “muchas conuersaciones... mas no temporales”<sup>144</sup>.

Tanto es así que Ribadeneira cuenta la relación personal entre Ignacio y Fabro en la siguiente manera:

“El tiempo que estudió las artes, estando en compañía de maestro Pedro Fabro, había asentado con él que a la hora de los estudios no hablasen de cosas espirituales; porque cuando comenzaban se embebían en la plática de tal manera, que se olvidaban de Aristóteles y de su lógica y filosofía, como los que estaban ocupados en otra más alta que la suya”<sup>145</sup>.

Además, Ignacio y Fabro vivían de “la misma mesa y la misma bolsa”<sup>146</sup>, de la beca que Ignacio había recibido para poder “mantenerse a él y aun ayudó alguna vez al P. Fabro”<sup>147</sup>. Más tarde, en la misma manera ganó Ignacio a Javier, a través de la conversación. Y Javier “entró en el mismo propósito hablándole y conversándole”<sup>148</sup>. Esto deseo de comunicar y compartir se expresa también fuera del campo de los estudios. Tomaron la decisión a dedicar cierto tiempo con el fin de recreo común, llevando

“conversación de unos con otros, juntándose no sólo el día de la confirmación [el voto de Montmartre] pero entre año, aunque vivían en diversas partes, ahora en casa de uno, ahora de otro, comiendo juntos en caridad y tratándose”<sup>149</sup>.

Después Laínez también fue ayudado por Iñigo en cosas prácticas. A Salmerón le traía al grupo Laínez, su amigo cercano. Simón Rodríguez también conoció a Ignacio y le abrió su corazón tres años después de conocerle.

Este listado muy breve ya apunta a la importancia de las amistades entre los primeros compañeros. Ignacio empieza con pasos pequeños, desde las relaciones personales, y se abre primero hacia sus compañeros de piso. Después, poco a poco, va ganando a otras personas, gracias a su forma de ser generoso con el dinero.

---

<sup>144</sup> Epp. I, 80.

<sup>145</sup> RIBADENEIRA: *De Actis...*, FN II, 384-385 [92].

<sup>146</sup> P. FABRO.: *Memorial en En el corazón de la Reforma. Recuerdos espirituales del beato Pedro Fabro*, (A. Alburquerque, ed.) Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000, 116 [8]

<sup>147</sup> J. NADAL: *Adhortationes Complutenses*, FN II, (1561), 198.

<sup>148</sup> J. A. POLANCO: *Sumario*, 183 [53].

<sup>149</sup> J. A. POLANCO: *Sumario*, 184 [55].

Con esto no negamos que el medio privilegiado de ganar amigos fue la conversación espiritual. Pero es llamativo que mientras que después de la conversión tenía miedo del dinero, ahora lo reconoce como un medio que se puede usar para el beneficio de sus compañeros también.

*b., La importancia de Montmartre*

Tenemos que recordar que aquí todavía no se habla ni de una organización concreta, ni de un fin común. El primer paso significativo hacia una visión común es hacer los *Ejercicios*. Así llegaron, como recuerda el P. Fabro “a tener los mismos deseos y el mismo querer”<sup>150</sup>.

Para expresar este deseo común, los primeros compañeros decidieron fortalecer su unidad con un voto privado en la capilla de Montmartre en 15 de Agosto de 1534. Como nos señala el P. Kolvenbach, este acto es un *rito*, que queda fuertemente vinculado con la tradición de la Compañía. Es decir, es un acto comunicativo, un símbolo de unidad y fraternidad “siguiendo el movimiento de los *Ejercicios Espirituales*, que los primeros compañeros viven gracias a las dirección del Maestro Ignacio”<sup>151</sup>.

El P. Rodrigues recordaba los hechos de este día de la siguiente manera:

“El Padre Fabro ofició la misa y antes de dar a los compañeros el divino alimento, se volvió de cara a ellos teniendo en sus manos la sagrada hostia. Ellos, las rodillas en el suelo y la mente puesta en Dios, fueron pronunciando individualmente su voto en voz alta para que todos pudieran oír. Luego todos juntos recibieron el Santísimo Sacramento. El Padre Fabro entonces se volvió hacia el altar y, también antes de comulgar, hizo su voto en voz alta y clara que todos pudieron seguir”<sup>152</sup>.

Esta decisión es, al mismo tiempo, concreta y fuerte. Así “los siete compañeros desean que en sus mejores planes e iniciativas apostólicas haya y se perpetúe un amplio margen de apertura<sup>153</sup>”. Esta apertura conlleva cierta duda en cuanto a la concreción del proyecto. Todavía no saben los compañeros que su fin a peregrinar a Jerusalén va a fracasar y que esto favorece la posibilidad de fundar la Compañía. Esta concreción se

---

<sup>150</sup> *Memorial*, 8.

<sup>151</sup> P.-H. KOLVENBACH: *Carta sobre la comunidad*, [1].

<sup>152</sup> FN III, 24-27, FN I, 20.

encarna a través de la escucha común al Espíritu y al diálogo honesto con los otros compañeros: en el discernimiento común sobre todo, en las *Deliberaciones* de 1539.

### III. OTROS INTENTOS DE IGNACIO PARA CREAR GRUPOS<sup>154</sup>

Antes de poder crear y mantener el grupo de compañeros en París, Ignacio ya había fracasado tres veces en sus intentos de hacerlo. Se caracterizaron por cierta uniformidad y fines comunes: rezaron juntos, trabajaban en los mismos ministerios y vivían su vida en una forma muy concreta y coherente<sup>155</sup>. Aunque conocemos muy poco de estas personas que después dejaron el grupo de Ignacio, se puede intuir que existían lazos fuertes emocionales entre ellos e Ignacio. Esto se constata en que este último quedaba en contacto con ellos después de la disolución de dichos grupos. Por ejemplo, como mantiene Geger<sup>156</sup>, el regreso de Ignacio en su tierra natal fue en parte para convencer a estos compañeros antiguos para juntarse con el nuevo grupo de amigos de París.

#### *a., El primer grupo*

El primer intento para crear un grupo se realizó en Barcelona en 1524. Después del traslado del grupo a Alcalá y Salamanca, quedaron juntos hasta que Ignacio partió hacia París en 1528. Como hemos anotado en la introducción, este deseo es algo nuevo que es debido, por un lado a la maduración espiritual de Ignacio y, por otro al fracaso de su intención de quedar en Jerusalén. Como nos confirma Polanco

“[Ignacio] comenzó desde allí [Barcelona] a tener deseos de juntar algunas personas a su compañía para seguir el diseño que él desde entonces tenía de ayudar a reformar las faltas que en el divino servicio veía, y que fuesen como unas trompetas de Jesucristo”<sup>157</sup>.

---

<sup>153</sup> KOLVENBACH, *ibid.*, [2].

<sup>154</sup> En este apartado, cf. GEGER: *The First First...* *ibid.* Optamos por presentar primero el grupo de París por ilustrar el “modelo que funciona” y que perdura, y después girar nuestra atención hacia los intentos fracasados.

<sup>155</sup> *Ibid.* 2.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> J. A. POLANCO: *Sumario Hispánico, Fontes Narrativi (FN)*, I, Roma 1943, 170 [35].

Este proyecto, según el modelo de la época consiste en formar un grupo evangélico, es decir, a la manera de los apóstoles, volviendo a los orígenes, como hacían los movimientos de los alumbrados<sup>158</sup>.

Inicialmente el primer grupo se compuso de cuatro personas: además de Ignacio, Calisto de Sa y Lope de Cáceres desde Segovia y Juan de Arteaga desde Estepa. Es probable, aunque no seguro, que Ignacio les diera los *Ejercicios*. Como quinto miembro, se les juntó más tarde un joven francés en Alcalá, llamado Juan de Reinalde o Juanico. Ignacio debería tener en aquel momento ciertos criterios para la admisión en el grupo, porque sabemos que algunos aspirantes no fueron recibidos: Miguel Rodis, Bartolomé de Torres y Juan Pascal, entre otros.

Entre las relaciones personales entre los miembros del grupo, destaca el lazo especial de solidaridad entre Calisto e Ignacio. Cuando el primero se puso enfermo en Segovia, Ignacio le visitó sin tardanza. En la misma manera, cuando éste último fue arrestado en Alcalá, Calisto fue a visitarlo, incluso quedaba con él en la cárcel. Finalmente, cuando Ignacio tenía que presentarse ante la Inquisición en Salamanca, Calisto le acompañaba para ayudarle en la defensa.

Cuando Ignacio salió hacia París, este primer grupo se disolvió. Juanico se hizo franciscano. Cáceres volvió a Segovia, donde “se olvidó de su primera proposición”<sup>159</sup>. A Arteaga lo hicieron obispo de Chiapas, México, y Calisto finalmente se trasladó a las Indias, desde donde regresó y vivió en Salamanca una vida que escandalizó a las personas que todavía conocían el grupo de Ignacio.

#### *b., El segundo grupo*

En comparación con el primer grupo, tenemos aún menos datos. Se trata de las personas que conocieron a Ignacio en el primer año su estancia en París. Su aparición es casi anecdótica. Se ganó a tres españoles prominentes: Juan de Castro, Pedro Peralta y Amador de Elduayen, Ignacio les daba los *Ejercicios*. Sin embargo, en ellos tuvo un

---

<sup>158</sup> T. BARTON GEGER: *The First First ...p. 5*. “[...W]idespread among the faithful at the time was the hope of a grass-roots reform movement in the Church, one untainted by associations with canonical religious life [...]. Various mystics foretold that the group would possess twelve members at its core, a symbolic recreation of the Apostolic College, and thereby restore the integrity and simplicity of the primitive Church. (The Illuminati [Alumbrados] tried to make that hope a reality [...])”.

<sup>159</sup> Au [88].

efecto inesperado: dejaron sus prestigiosos puestos y se trasladaron al hospital de Saint Jacques, donde vivía Ignacio en aquel momento. Este giro de vida causó una polémica tan fuerte, que los amigos de estos caballeros vinieron armados para sacarles del hospital.

*c., El tercer “grupo”*

Entendemos bajo el nombre “tercer grupo” a las personas que sí se juntaron en torno a Ignacio durante su estancia de París, pero que, por varias razones, no se convirtieron en los primeros padres de la Compañía. Lo común entre ellos era que después de salir del grupo, crearon graves problemas para Ignacio y sus amigos. Ahora vamos a mencionar a cuatro de estas personas.

Jean Bochet era un francés que hizo los *Ejercicios* bajo la dirección de Fabro en 1535. Entraba en la Compañía en 1541, pero salió poco después. Se convirtió en bandido en Cataluña, y le cortaron la cabeza por sus delitos públicos.

Guillermo Postel, otro francés, fue explícitamente invitado por los primeros compañeros y entraba en 1544 en la Compañía. Aunque tenía grandes capacidades intelectuales, después fue dimitido por proclamar profecías falsas.<sup>160</sup>

Diego de Cáceres, que una vez fue recordado como “un amigo y hermano muy especial en Cristo”<sup>161</sup>, después de dejar la Compañía, se hizo espía, fue capturado y torturado<sup>162</sup>.

Entre los casos más extraños se encuentra el de Miguel Landívar. Un adolescente de la Universidad de París, primero intentó apuñalar a Ignacio por venganza al perder su trabajo como sirviente de Francisco Javier<sup>163</sup>. Sin embargo, más adelante, siguió a los compañeros a Venecia y después a Roma. Al experimentar varios enfrentamientos entre él y la Compañía, que no quería volverle a recibir entre sus miembros, difamó a los primeros padres frente a la Inquisición con los cargos de conductas sexuales inapropiadas y mantenía que ellos eran fugitivos de la Inquisición en España y en París.

---

<sup>160</sup> DHCI, 4:3203.

<sup>161</sup> P. FABRO, FN 1:133.

<sup>162</sup> Epp Mixt 1:72 n.1.

<sup>163</sup> RIBADENEIRA, FN 2:332, 4:767.

#### IV. MEDIOS QUE AYUDAN FORMAN UN GRUPO

##### *a., Conversación y cultivar amistades*

Aunque, como acabamos de ver que no triunfó en todos los casos, la conversación espiritual es un medio privilegiado para mantener y cultivar relaciones. Tanto en las relaciones entre jesuitas como en el apostolado, la conversación se convirtió en un instrumento eficaz e indispensable para hacer y mantener relaciones humanas.

Estas conversaciones son actos comunicativos sumamente naturales y, en cierto sentido, espontáneos. No se puede ni prescribir ni exigir con un lenguaje canónico. Se requiere más bien un sentimiento de profunda pertenencia al grupo. A pesar de lo espontánea que parece en su apariencia, sin embargo existen varios factores que facilitan este acto comunicativo: tiempo prolongado, contexto académico y espiritual, proyectos similares, descanso y solidaridad económica<sup>164</sup>.

En el proceso de la conversación hay cierta progresión. Empieza con los “temporales”, que son entrada a las espirituales y estas últimas se pueden llevar hacia los *Ejercicios*, la conversación más plena con Dios y uno mismo. Para Ignacio, conocer al sujeto no es solamente un principio puesto en los *Ejercicios*, sino es también su modo de proceder en la vida.

##### *b., El fin común*

Se puede entender el fin común como un elemento en la cohesión. Básicamente la misma fundación del grupo depende de los sueños compartidos. En este punto entran en juego los *Ejercicios*, en cuanto, en el caso de los primeros compañeros, se da un

---

<sup>164</sup> J. GARCÍA DE CASTRO: *Los primeros de París...*, 264.

proyecto común. Es decir, la decisión concretada que se hace frente a Dios tiene un impacto fuerte en las relaciones en cuanto hacen las relaciones de amistad más fuertes.

*c., El papel del líder*

¿Cómo moderar todos estos buenos deseos y propósitos? Eso es la función del líder entre otras. La comprensión sobre el papel de un líder de Ignacio se ha ido profundizando en dos puntos aparentemente paradójicos: la continua presencia del líder por un lado, pero por otro su función limitada, es decir sin querer imponer sus ideas al grupo<sup>165</sup>.

Al contemplar el hecho de sus primeros fracasos en formar grupos duraderos en España, es posible que Ignacio reconociera la importancia de la presencia del líder. Por lo tanto, al despedirse de los primeros compañeros de París, no les dejó sin alguna sustitución.

El nombramiento de Fabro fue una buena elección: no solamente por su autoridad clerical, como el único sacerdote entre ellos, sino también por su buena personalidad, al ser “el maestro de las conversaciones”.

Por otro lado, entendía que el líder tiene que dejar libertad a los participantes. Geger nos hace la pregunta siguiente: ¿es posible que el primer grupo de España se acabó por tener en la persona de Iñigo un líder demasiado carismático y fuerte en su personalidad, que llevaba a sus compañeros por todas partes, por fuerza y sin tener un consenso que brota dentro del grupo? Por eso, Ignacio necesitaba buscar un método más eficaz en juntar las energías que existen en el grupo: para motivarles más bien desde dentro, serán los *Ejercicios* y las *Deliberaciones*<sup>166</sup>.

*d., La libertad de los participantes.*

Una manera de lograr que la convicción venga desde dentro del grupo es que cada uno tenga la decisión primeramente por su cuenta en los *Ejercicios*, y solamente después se reúnen para tomar decisiones comunes.

---

<sup>165</sup> cf. GEGER: *ibid.*, p 29.

<sup>166</sup> cf. GEGER: *ibid.*, pp 32-33.

Aquí conviene recordar el punto de vista del P. Kolvenbach, en cuanto antes de la decisión del proyecto de ir a Jerusalén, ya existía una vocación personal, que venía de Dios a través de los *Ejercicios* individualmente hechos, porque cada uno de aquellos compañeros había escuchado la llamada del Señor para asumir su misión en un mismo amor fraterno”<sup>167</sup>.

*e., Los medios trascendentales*

Desde la experiencia personal de Ignacio en Monserrat-Manresa, sabe muy bien el efecto nutritivo de los medios trascendentales. En esta manera Montmartre tiene varios significativos en cuanto a la comunicación. Se establece en el contexto de la Eucaristía, que es en sí un diálogo amoroso-salvador entre Dios-hombres y de los hombres entre sí. También, Cristo es el centro insustituible del grupo, como “al hacer memoria de Cristo Jesús celebramos un misterio, porque es cierto que en Él somos amigos, en Él formamos comunidad”<sup>168</sup>.

También el voto da más fuerza a la pobreza evangélica, un signo poderoso comunicativo no solamente en un sentido devocional dentro del grupo, sino un signo, que más tarde se convierte en unas de las características de la institución de la Compañía hacia fuera.

Merece la pena, muy brevemente mencionar el tema de sacerdocio. Aunque en el momento del voto de Montmartre, Fabro es el único sacerdote, sin embargo es un punto común en el trayectoria de los miembros, otra vez, fuertemente vinculada con el propósito de vivir como los apóstoles y en la pobreza.

*f., Conclusión*

Acabamos de ver el momento germen de la creación de la Compañía de Jesús. Ignacio se convierte ahora hacia a lo grupal. Dejando el ideal de vivir como penitente peregrino, se puso a estudiar, y sobre todo, a juntar personas en torno a sí. Fracaso

---

<sup>167</sup> P.-H. KOLVENBACH: *Carta sobre la comunidad*, [1].

<sup>168</sup> P.-H. KOLVENBACH: *Carta sobre la comunidad*, [6].

varias veces, pero estas experiencias solamente le ayudaron a volver a empezar en una forma distinta.

Aprendió también cómo moderar un grupo: pelear contra su naturaleza humana fuerte, y dejar de estar siempre en el centro. Les inspiraba a sus compañeros a través de los *Ejercicios*, quienes a cambio prometían seguir al mismo propósito que él.

En todos estos acontecimientos, se encuentran símbolos y actos fuertemente comunicativos: la conversación espiritual, como medio privilegiado de ganar compañeros, la oración y reflexión, el voto de Montmartre. Ahora seguimos con el mismo grupo en el momento de las *Deliberaciones*.

## V: LA IMPORTANCIA COMUNICATIVA DE LAS DELIBERACIONES DE 1539

### *a., Introducción*<sup>169</sup>

Hasta ahora hemos visto en una visión genérica varios elementos comunicativos que fomentaron la amistad entre los primeros compañeros: el tiempo libremente compartido, los fines comunes, la conversación espiritual y la importancia de los medios transcendentales.

Ahora bien, sería bueno ver a través de un caso concreto, cómo cuidaban y profundizaron esta amistad. Para demostrar esta dinámica, basado en los documentos relevantes, hemos elegido las *Deliberaciones de los Primeros Padres*<sup>170</sup> por dos razones fundamentales.

Por un lado es el *contenido* que vamos a tratar en el primer apartado. En este documento los primeros compañeros plantearon y respondieron satisfactoria y definitivamente a preguntas fundamentales que en el momento de votos de París no podían plantearse. Como los planes principales de peregrinar a Jerusalén fracasaron, el

---

<sup>169</sup> Como comentario metodológico notamos, que en el trato de las *Deliberaciones*, vamos a usar otra forma de citación. En lugar de la forma intratextual, ponemos las citas de la fuente original en los pies de páginas. Eso parece que facilite más la lectura de este trabajo, pues las oraciones complejas y redundantes de la fuente podrían resultar de distracción para seguir el desarrollo del pensamiento.

<sup>170</sup> *Deliberación de los Primeros Padres*, Monumenta Ignaciana, Series Tertia, I, pp 1-7, 15, abril, 1539.

momento de las *Deliberaciones* es un punto crucial, es un acto de reconducción de las energías vitales y del proyecto común.

Por otro lado, es el *método*. No olvidemos el hecho de que se trata de un grupo que intenta llegar a un acuerdo, aún más de tipo unánime. Por eso se requerían ciertas condiciones y criterios para poder decidir en una manera eficaz, que el mismo tiempo también corresponde con la voluntad de Dios. En pocas palabras, es un documento que trata del método, es tanto así que según González Hernández: “No conservamos ningún otro documento en que se explique con tanta minuciosidad el *método*”<sup>171</sup>.

#### *b., El contexto histórico*

Saltando ciertas dudas en torno la historia, tomamos la opinión común, que las *Deliberaciones* las realizaron en 1539. Al esperar, en vano, en Venecia para poder llevar a cabo la peregrinación a la Tierra Santa, los primeros compañeros cumplieron la segunda opción del voto de Montmartre: ir a ofrecerse al Papa y ponerse a sus órdenes entre el 18 y 23 de noviembre. Esperando una respuesta, trabajaban en la *Citta Eterna*, predicando, confesando, enseñando el catecismo y visitando los hospitales y los monasterios religiosos.

Al poco tiempo, aprovechando la oferta de los primeros compañeros, el Papa empezó a mandarlos a diferentes misiones: a Broët y a Rodríguez, a Siena; a Fabro y a Laínez a Parma, a Bobadilla a Nápoles. En este momento en el punto de separación física de los compañeros<sup>172</sup> surgieron los planteamientos de las *Deliberaciones*.

#### *c., El contenido*

La primera pregunta que surge en esta situación es evidente: quieren o no quieren mantener la amistad entre sí a pesar de la distancia física.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> L. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ: *Las Deliberaciones de 1539 y la dispersión apostólica*; en *Manresa*, 61/1989 (240), 228-244, 235.

<sup>172</sup> *Deliberaciones* [1.1]. “Como se nos viniera encima el tiempo en que sería necesario dividirnos y separarnos unos de otros.”

<sup>173</sup> *Deliberaciones*, [2.1] “La respuesta venía pronto, plasmada en la respuesta siguiente: porque se había reunido y se mantenían unidos en tan estrecha amistad por una singular providencia de Dios, a pesar de ser tan diferentes por su origen y por temperamentos. Por tanto, era justo que esta unión nunca se

En este sentido, su estrecha amistad está fundamentada no solamente en el nivel humano. Se trata más de que estar juntos es agradable por tener ciertas características comunes. Todo lo contrario, reconocen, que son “diferentes por origen y temperamento”<sup>174</sup>. Por lo tanto, su amistad no surge de una simpatía natural, es más: es algo providencial. Reconocieron que la voluntad de Dios era mantener esa unión.

Otro punto interesante del texto es el enfoque apostólico: cuidar las relaciones no para sí, sino para usar esa energía para la mayor eficacia en la misión. En otras palabras, los primeros compañeros argumentan que el único fin de su proyecto es el cumplimiento de la misión y el medio para realizarlo es la amistad.

La segunda pregunta va concretando la decisión que acabamos de ver. Si quieren mantener esta unidad ¿es mejor elegir un superior entre sí que cuide a los otros, o es mejor que cada uno tome su propia responsabilidad?<sup>175</sup>

Este planteamiento tiene consecuencias profundas y duraderas. Como desde Montratre posiblemente ya tienen el voto de castidad (aunque no en una forma canónica, sino privada), y como fueron ordenados bajo el título de pobreza, elegir un superior entre sí significaría que están en el camino de fundar una nueva orden religiosa.

De repente salieron contraargumentos frente de esta propuesta. La mala fama de las órdenes religiosas de la época es bien conocida<sup>176</sup>. Si es así, ¿no será un impedimento en la misión apostólica pertenecer a una orden religiosa? Un argumento aún más fuerte es el peligro real de que al formar esta nueva orden, se les obligue a tomar una regla religiosa del pasado que no les sirva para la visión original-misionera de los primeros compañeros<sup>177</sup>. Por ejemplo, es posible que surjan conflictos en los temas del modo de vestir, en la movilidad, en la obligación de rezar en común la liturgia de la Horas.

---

rompiese y que así atendiesen cada uno a las necesidades de los demás. De esta manera, además, el trabajo apostólico resultaría más eficaz.”

<sup>174</sup> *Deliberaciones*, [1.1]: “Como unos de nosotros fuesen franceses, otros españoles, otros saboyardos, otros cántabros...”

<sup>175</sup> *Deliberaciones* [1.4]: La pregunta está puesta así: “Convendría emitir un tercero [voto], o sea el de la obediencia, a alguno de nosotros, para que más sinceramente y con mayor alabanza y mérito pudiéramos cumplir en todo la voluntad del Señor, Nuestro Dios, y juntamente lo que libremente quiera mandar Su Santidad.”

<sup>176</sup> *Deliberaciones* [1.7]: “[...] este nombre de la Religión u obediencia no tiene buena fama en el pueblo cristiano, por nuestros deméritos y pecados, como debía tenerla”.

<sup>177</sup> *Ibid.*: “[...] quizá nos obligará el Sumo Pontífice a vivir bajo otra Regla ya hecha y establecida [...] que] frustraría nuestros deseos.”

Este argumento, por lo tanto, causaba no poco desacuerdo en el grupo. Al final, la solución llegó en una forma de propuesta. Están de acuerdo en poder tener un superior entre ellos, bajo la condición de que su manera de vivir fuese aprobado por la Santa Sede. Es decir, como estaban seguros que no querían tomar una regla medieval, les parecía mejor presentar su proyecto concreto a la Santa Sede para explicar cómo imaginan su forma de vivir y pedir así una aprobación explícita.

Para ver los argumentos en favor de la propuesta, a los compañeros les caracteriza cierto realismo. Quizás proviene de la experiencia adquirida de los meses anteriores, en los cuales había vivido en varios grupos de trabajo en las ciudades de Norte de Italia. De este modo se dieron cuenta que su ocupación apostólica les hace difícil mantener esta unión. Por lo tanto hace falta una persona elegida y encargada para realizar este trabajo<sup>178</sup>.

Como anota bien el autor González Hernández<sup>179</sup>, lo llamativo de este argumento es que finalmente el argumento más fuerte por tener un superior no es para realizar “una organización disciplinada y rígida [...sino que es...] la única garantía para conservar la amistad entre los compañeros”<sup>180</sup>.

#### *d., El método de la Deliberaciones*

En una mirada general, reconocemos que las *Deliberaciones* son una joya para conocer la comunicación ignaciana-grupal. Es un modo concreto y específico, en cuanto que el proceso tiene un fin bien definido: llegar a un acuerdo total y práctico entre los miembros<sup>181</sup>, frente a una grave duda, que surge frente la realidad “compartida”, es decir, que toca a todos los miembros.

Este acuerdo unánime, sin duda es logrado, como mantiene García de Castro<sup>182</sup>. Un análisis filológico del lenguaje usado demuestra la unidad y la dimensión

---

<sup>178</sup> Con las palabras de las *Deliberaciones*: es una disposición permanente para ejercitar actos heroicos si fueran mandados y porque no hallaban medio mejor para mantenerse unido entre sí, cosa que había decidido ya en el primer punto, sin tener un superior, cuyo oficio principal fuera precisamente mantener unidos a los dispersos. [Dellib, p. 5. lin 59-62.]

<sup>179</sup> L. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ: *Las Deliberaciones* ..., 238.

<sup>180</sup> L. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ: *Las Deliberaciones*..., 239.

<sup>181</sup> *Deliberaciones*, [1:8]: El resultado del proceso se describe así: “Concluimos, no por parecer de la mayoría, mas sin que nadie disintiera”.

<sup>182</sup> J. GARCÍA DE CASTRO: *Los primeros de París*... 272.

comunitaria; unas características que son los frutos del proceso. Se habla en forma de “nosotros”, en una manera colectiva. Esta unidad sin embargo, se caracteriza por la diversidad de “regiones y procedencias” convocadas y unidas por Dios. Como los miembros reconocen esta voluntad como divina, quieren colaborar con ella y por lo tanto mantener esta unidad en una forma “corporativa”.

No pretendemos decir que la dinámica del grupo siempre funcionara así, como vemos en las *Deliberaciones*, pero podemos intuir, que el grupo da lo mejor de sí en una situación tan crucial como en 1539 en Roma.

Además, como argumenta Osuna<sup>183</sup>, este método, que hoy en día se considera como el fundamento del discernimiento comunitario ignaciano<sup>184</sup>, es el fruto de un cierto modo de proceder que los primeros compañeros habían usado antes de las *Deliberaciones* también. En concreto, nuestro autor mantiene que con este método “acostumbraban a decidir sus dudas comunitarias mediante el sistema de una deliberación”<sup>185</sup>. Tanto es así, que parece que “así tomaron la decisión de los votos de Montmartre, del viaje a Venecia, del reparto de los ministerio en el Véneto y del regreso a Roma”<sup>186</sup>. En cualquier manera, nos contentamos con el hecho de que ciertamente este método, o uno parecido, fue usado también en otro punto vivencial del recorrido común de los primeros compañeros.

Es tanto más posible, porque el método se basa en la elección personal aprendido en los *Ejercicios Espirituales*. Más precisamente, según González<sup>187</sup> en la tercera manera de elección, en cuanto “Dios se reconoce a través de razones, iluminadas por la fe”<sup>188</sup>. En concreto, usan el método escolástico de buscar argumentos y contraargumentos para ser lo más objetivos posible<sup>189</sup>.

Para que el proceso sea fructífero se necesitan ciertas condiciones externas. Ya el hecho de que los compañeros, antes de entrar en el proceso, conversaron sobre el *cómo*

---

<sup>183</sup> J. OSUNA: *Amigos en el Señor. Estudio sobre la génesis de la comunidad de la Compañía de Jesús desde la conversión de San Ignacio (1521) hasta su muerte (1556)*; en: CIS, Roma (1971), pp 76-82.

<sup>184</sup> Con matices, el artículo de DEI está en acuerdo con Osuna. Cf. E. Mercieca.: *Discernimiento Comunitario*, en DEI/I, 611-615, p 613.

<sup>185</sup> GONZÁLEZ HERNÁNDEZ: *Las Deliberaciones...* 234.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Ibid 242.

<sup>188</sup> EJ 54.

<sup>189</sup> Ibid, 244.

muestra cierta tendencia hacia el método<sup>190</sup>. Es decir, no se trata de una forma carismática-mística de recibir las respuestas directas-espontáneas de Dios. Más bien, con cierto realismo, por el bien del proceso, los primeros compañeros reconocen la importancia de cuidar y elegir sabiamente los factores externos.

Uno de ellos es el equilibrio de la necesidad del silencio y su compromiso por el pueblo de Dios. En concreto, han decidido dedicar la mitad del día a sus trabajos ordinarios, y la otra mitad del día al silencio<sup>191</sup>. Además, llegaron a la conclusión de dejarles un largo período de reflexión para poder reflexionar descansadamente sobre el asunto.

El método también parece ser abierto. En ciertos momentos pensaban los primeros compañeros que solamente algunos de ellos se retirasen del trabajo y que ellos decidiesen en el nombre del resto. Aunque este método no lo aplicaron en este momento, se nota la creatividad y libertad para lograr los mejores resultados.

*Las Deliberaciones* plasman una conversación en que se desarrollan varios canales de la comunicación. El primero es seguramente una conversación grupal. Durante las noches, se reunían los compañeros para compartir el resultado de sus reflexiones<sup>192</sup>. Establecieron dos reglas: primero que no se discute durante el día el tema, y el otro, que cada uno tiene que presentar sus reflexiones “desapasionadamente”. Son reglas que promueven la escucha, donde quieren excluir por un lado una influencia “natural” en las opiniones, y por otro que las personalidades más fuertes puedan convencer a los otros a través de las emociones<sup>193</sup>. Las dos proceden de la actitud de la

---

<sup>190</sup> *Deliberaciones* 1.5.: “A fin de resolver esta duda [...], y nada nos ocurriera que satisficere nuestros ánimos, con la esperanza de Dios, empezamos a discutir algunos medios para mejor resolver la duda”.

<sup>191</sup> *Ibid.*: “Dedicáramos la mitad del día únicamente a nuestro negocio, de suerte que hubiera más comodidad y amplitud para meditar, reflexionar y orar, y el resto del día lo empleáramos en los ejercicios acostumbrados de predicar y oír Confesiones”.

<sup>192</sup> *Ibid.*, [1.2]: “Y por la noche, lo que cada uno había juzgado más recto y más conveniente, lo proponía en común, para que la sentencia verdadera y examinada y aprobada por los votos de la mayoría y por las razones más eficaces, la abrazáramos todos a una”.

<sup>193</sup> *Ibid.* [1.6]: “La Segunda preparación del ánimo es que ninguno de los compañeros hablara con otro de ellos acerca de esta cuestión ni le preguntara razones, para que por ninguna persuasión ajeno uno se moviera o inclinara más a obedecer que a no obedecer, o al contrario, sino que cada quien buscara únicamente lo que en la oración y meditación sacara como lo más conveniente”.

indiferencia ignaciana, es decir desde la apertura más plena posible hacia la voluntad de Dios<sup>194</sup>.

El segundo canal comunicativo es el trascendental. Para poder escuchar esta voz de Dios, dedicaron cierto tiempo durante el día a la oración<sup>195</sup>.

Este intento, obviamente significa, que los primeros compañeros no solamente escuchan las razones, sino las mociones interiores. Su intento era buscar la consolación espiritual, en forma de paz y comunicarlo al grupo.

Así, podemos decir, que las *Deliberaciones* incluyen las tres maneras de comunicaciones básicas: consigo mismo, en forma de reflexiones; con Dios, en oraciones a través de las mociones interiores; con uno a otro, en una conversación de escucha y libertad e indiferencia.

#### *e., Conclusión*

Es difícil sobrevalorar el hecho de las *Deliberaciones*. Tanto en su método como en su contenido, establece pautas que siguen siendo decisivas en toda la historia de la Compañía. Frente de los cargos del individualismo, las *Deliberaciones* proponen algunos medios muy concretos para fomentar la solidaridad, la escucha, la reflexión y sobre todo la búsqueda “desinteresada” de la voluntad de Dios.

---

<sup>194</sup> Ibid [1.1]: “Teníamos una misma mente y voluntad común, a saber, buscar la voluntad de Dios [...] sin embargo, en los medios más acertados y de mayor fruto tanto para nosotros como para nuestros demás prójimos, había alguna pluralidad de sentencias”.

<sup>195</sup> Ibid., [1.7]: “no queriendo afirmar nada por nuestra propia cabeza, sino sólo aquello que el Señor hubiera inspirado y que la Santa Sede haya confirmado y aprobado.”

## Cuarto capítulo: Conversar apostólicamente

### - cartas, la *conversación espiritual* y las *Instrucciones*

#### I., LAS CARTAS

##### *a., Introducción*

Hasta ahora hemos visto la formación del grupo de París, los *primeros compañeros*, y el proceso de llegar a la decisión de mantener la relación entre sí a pesar de la distancia física. También se pusieron de acuerdo encargar a una persona, que será Ignacio, facilitar estas relaciones y así no perderse en las actividades apostólicas diarias.

Ahora, en este apartado, vamos a ver el papel de las cartas en el sistema ignaciano: por qué están tan estimadas, y cómo están subordinadas a la misión apostólica principal. Después tratamos brevemente la *conversación espiritual* en manera ignaciana. Finalmente, y en gran parte, analizamos algunas *Instrucciones* sobre la comunicación.

En general, escribir cartas es una apertura hacia los logros de la cultura renacentista bajo del concepto de la retórica. Esa es la época cuando empiezan a aparecerse manuales de cómo escribir cartas, por ejemplo de Erasmo de Rotterdam, Juan Luís Vives o Antonio de Torquemada). Es una destreza clave en el mundo de la administración tanto eclesial (como la Inquisición) como en mundana (cómo gobernar las colonias). En sentido amplio, en la época, la retórica se entiende como una arte, una profesión. Frente de las disciplinas teóricas, la retórica tiene el papel de convencer, o dicho en el lenguaje contemporáneo: comunicar eficazmente.

Como hemos visto de antemano en nuestro recorrido, Ignacio como paje tenía toda la posibilidad de desarrollar su capacidad de escribir cartas, y sobre todo entender el valor organizativo de un sistema que puede comunicar informaciones rápidamente. Esta convicción la aplica más tarde a su orden y exige a todos los miembros que estén

familiarizados en las “Letras de las Humanidades”: tanto en la forma oral como en la escrita<sup>196</sup>.

Por otro lado, todo este empeño tiene que servir a la misión. Escribir cartas no se entiende de manera “vana”, es decir, solamente para “la belleza de la expresión [...] sino [más bien] a las relaciones del orador con el público y a la estructuración intratextual del discurso”<sup>197</sup>.

Un ejemplo clarísimo sobre la función de las cartas son las instrucciones de Ignacio a Fabro<sup>198</sup>, donde Ignacio reprime a Fabro por escribir en un modo poco prudente dejando demasiado espacio para reflexiones personales en lugar de contar más fielmente la misión apostólica en la que estaba trabajando. Como resume García de Castro, el valor y función de las cartas de los jesuitas no está en “la necesidad de intercambio personal o cultural propio humanistas o mantener amistades [... sino es ,sobre todo,] pragmática”<sup>199</sup>, para el bien apostólico.

Estos dos polos pueden existir juntos porque Ignacio tenía claro qué tipo de comunicación pensaba que era adecuado para su nueva orden, y no se cansaba de expresar sus críticas a este respecto.

#### *b., El epistolario ignaciano*

Una mirada a la estadística sobre el epistolario, nos basta para reconocer la importancia de tal vía de comunicación. Como nota García de Castro, es “uno de los más numerosos conservados en la historia de las letras europeas”<sup>200</sup>, en concreto 6799 piezas de ellas. Bertrand, compara<sup>201</sup> este número con otros personajes de la época como Erasmo (1980 piezas) o Calvino (1247 piezas) para ilustrar el significado verdadero de este número.

Ese número no es solamente un gran logro en sí, teniendo en cuenta la técnica disponible de la época, sino que habla de la eficacia del Curia ya que podía catalogar y

---

<sup>196</sup> Co [157].

<sup>197</sup> R. GARCÍA, MATEO: *Ignacio de Loyola y el Humanismo...* 152.

<sup>198</sup> Epp I,58.

<sup>199</sup> J. GARCÍA DE CASTRO.: *Cartas...*297.

<sup>200</sup> Ibid., p 295.

<sup>201</sup> D. BERTRAND: *La política de San Ignacio, El análisis social*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, s.a., 47.

mantener todas estas cartas a la distancia durante más que cuatro siglos. También debemos resaltar que este número también excluye las cartas secretas que, muchas veces, después de ser leídas, tenían que ser quemadas. Por último, dicha cifra sólo se refiere a cartas que la Curia Romana escribió y no habla de la comunicación viva que se llevaba a cabo entre los compañeros, esto es, de las *Epistola mixtae*.

*c., Exigencias en cuanto a escribir cartas*

La primera carta oficial sobre la manera de escribir cartas fue emitida el 27 de julio de 1547 desde Roma<sup>202</sup>. En este documento, el secretario llama la atención sobre varios puntos que todos los miembros de la Compañía debían tener en cuenta cuando escribieran cartas.

Sobre todo, justifica el valor de escribir cartas por 20 razones. En cuanto al tema, tiene que contar sobre el estado del negocio espiritual y las personas. En otras palabras, tiene que describir la obra apostólica que la persona o grupo de personas están realizando<sup>203</sup>. Esto es la carta oficial, la cual, con el fin de edificar a los lectores, se puede copiar y mostrar después a las personas adecuadas: a compañeros, a estudiantes en los colegios o a bienhechores.

Por otro lado, para comunicar dudas y dificultades, se usa la “hijuela”; una carta separada que se manda con la carta principal para informar a la curia, en forma *usum nostrorum*.

*d., la importancia de la carta ignaciana*

Acabamos de ver brevemente la importancia de la carta ignaciana. Sobre todo se destaca en sus números y la eficacia del sistema. Como otros canales de la comunicación ignaciana, tenía que ser también ordenado y orientado hacia la eficacia como hemos visto en los reglamentos de la manera de escribir cartas.

---

<sup>202</sup> Epp. I., 536.

<sup>203</sup> “en la carta principal escribiendo lo que cada uno hace en sermones, confesiones, ejercicios, y en otras espirituales obras...” [Epp I, 237].

Se dice que funcionaba mejor de que la Administración entre la Corona Española y sus colonias de la época. Y aunque las cartas eran en sí un logro grande con la mejor tecnología disponible de la época, ahora vamos a enfocarnos en concreto a algunas de ellas que también en su tema tratan la comunicación.

## II. LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL IGNACIANA

### *a., Introducción*

Para entender mejor algunos temas que vamos a tratar más adelante, tenemos que tener en cuenta que el término “conversación espiritual” es algo específico en el vocabulario ignaciano. Basado en los resultados traídos por Arana<sup>204</sup>, vemos que el verbo “conversar” aparece más que 340 veces en la obra ignaciana. Según nuestro autor, “conversar” es “un término técnico que designa en método apostólico esencial al carisma ignaciano”<sup>205</sup>.

Arana, mantiene que el acto de conversar en el siglo de Oro es más bien algo temático y, por eso, “se supone cierta calidad de la relación interpersonal”<sup>206</sup>. Así que para Ignacio tiene “una connotación de hondura de trato, de cierta familiaridad e intimidad”<sup>207</sup>. El mismo Ignacio lo dice abiertamente en las instrucciones de los enviados a Trento. El primer principio con que empieza tales instrucciones es manifestar la importancia de las conversaciones:

“Así como en conversar y tractar con muchas personas para la salud y provecho espiritual de las ánimas con favor divino mucho se gana, por el contrario, [...] se pierde mucho por nuestra parte y a las veces de todas”<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> G. ARANA: *La conversación espiritual...*, 1.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p 1.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p 2.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p 2.

<sup>208</sup> *Trento*, p. 1.

b., *La tradición jesuítica de la conversación*

O'Malley nos trae la atención<sup>209</sup> sobre una tensión peculiar en la Compañía. Por un lado, La *Fórmula* de 1540 no enlista explícitamente la conversación espiritual como ministerio de la palabra, sino que solamente habla de “y cualquier otro ministerio de la Palabra”<sup>210</sup>.

Por otro lado, parece que esta práctica está profundamente enraizada en lo cotidiano. Por ejemplo, en los diálogos de Nadal<sup>211</sup>, explicando las Constituciones, menciona “una lista de temas abundantes [...] para tales conversaciones”<sup>212</sup>.

Otro ejemplo es el de Pedro Canisio<sup>213</sup>, que ya en edad avanzada escribió una carta a Claudio Aquaviva, recomendando las conversaciones espirituales como medio apostólico, propio de la Compañía ponía como ejemplo a Pedro Fabro, el “maestro” de tales conversaciones. Y sobre todo el *Chronicon* de Polanco pone de relieve miles de ejemplos de esta práctica<sup>214</sup>.

c., *La técnica de la conversación*

Para el tema que nos ocupa, cabe mencionar cómo Nadal recuerda también al Ignacio que varias veces compartió su sabiduría sobre el arte de la conversación espiritual<sup>215</sup>.

El primer paso es el del acercamiento. Esto se debe llevar con simpatía. En cierto sentido es una *captatio benevolentiae*, un acto de ganar al interlocutor. Para hacerlo bien, primero hay que “observar cuidadosamente el temperamento y carácter”<sup>216</sup> con quien se quiere hablar. Los primeros tópicos tienen que ser algo sencillos y leves, que capten el interés de la otra persona y después, gradualmente,

---

<sup>209</sup> J. W. O'MALLEY: *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-San Sebastián, 1995, pp 142-3.

<sup>210</sup> FI [1540], 1 p.

<sup>211</sup> M Nadal 5: 524-774.

<sup>212</sup> J. W. O'MALLEY.: *Los primeros jesuitas...* 143.

<sup>213</sup> Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, Epistulae et Acta, ed. Otto Braunsberger, 8 vol. Freiburg, Herder, 1896-1923, 8:117-154.

<sup>214</sup> J.W. O'MALLEY: *Los primeros jesuitas...* 143.

<sup>215</sup> En lo siguiente seguimos el resumen de O'Malley.: *Los primeros jesuitas...*, pp 144-5.

<sup>216</sup> Ibid, p 145.

“uno iba trayendo la conversación a temas del espíritu”<sup>217</sup>. Aquí uno puede notar la lógica de Ignacio: “entrar con la del otro y salirse con la suya”. Finalmente, si la persona rechazó este acercamiento indirecto, el jesuita puede ser más franco en hablar de temas más graves como el infierno y el juicio divino. Es una confrontación fuerte, donde la persona tiene que decidir si se queda y aprovecha la conversación o se marcha y así “no hacía perder más tiempo al jesuita.”

En la práctica, se hacían tales conversaciones saliendo “a la plaza pública, a las cárceles, a los barcos del muelle, y a otros lugares”<sup>218</sup>.

*d., Valoración de las conversaciones*

Hay una tensión entre las opiniones de nuestros dos autores. Arana mantiene que, “desde una perspectiva histórica [...] la mayor novedad en la concepción ignaciana de la ayuda a los demás se sitúe en el polo vis a vis, en el polo de la relación de ayuda personal directa”<sup>219</sup>, subrayando así tal actividad como una forma de relación de ayuda.

Al mismo tiempo, O’Malley la ve más bien como un negocio. Empezando con la imagen de los jesuitas en conversaciones espirituales como “pescadores de hombres”<sup>220</sup> y “hombres de negocio”, concluye que la conversación espiritual era “una táctica pastoral, no el arte de la conversación, y como tal táctica implicaba control y cálculo”<sup>221</sup>. Ciertamente, los dos polos complementan uno a otro.

De cualquier forma, lo seguro es que Ignacio estaba convencido de la importancia de tales conversaciones. Es sorprendente que la lista de Nadal se corresponda con todos los rasgos de las instrucciones que el Maestro daba a los delegados de varios países. Hay que hacer notar también, que la misma conversación es algo “introductorio y nuclear”<sup>222</sup> en formar el grupo de París, un lazo amistoso, que es todavía poco estructurado, más bien espontáneo.

---

<sup>217</sup> Ibid.,

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> G. ARANA: *La conversación espiritual...* 7.

<sup>220</sup> cf. M Nadal 1:92.

<sup>221</sup> O’MALLEY.: Ibid. 144.

<sup>222</sup> G. ARANA: *ibid*, p 8.

Finalmente, las *Deliberaciones* es un buen ejemplo del discernimiento comunitario. Se abre horizontes de reflexión, escucha, formar opinión, y seguir en común al Espíritu. Es un ejemplo privilegiado de entender la comunicación ignaciana grupal, que se rodea entorno de un proyecto, y como va buscando los medios más eficaces para cumplir la voluntad de Dios en una forma más plena.

### III. ¿CÓMO TRATAR A LAS PERSONAS? - SEGÚN LAS *INSTRUCCIONES*

#### *a., Introducción y metodología*

En lo que sigue, vamos a analizar algunas *Instrucciones* escritas por la Curia Romana-ignaciana, que nos dejan entender mejor la manera ignaciana de comunicar. Rastrear todas las cartas para directrices comunicativas parece un trabajo desproporcionado para nuestro *paper*. Por eso, al haber consultado a las fuentes secundarias<sup>223</sup>, hemos escogido los cuatro documentos siguientes<sup>224</sup>:

1. *Instrucción sobre el modo de tratar o negociar con cualquier superior*<sup>225</sup>. Escrito en Roma, 29 mayo 1555 por el Secretario, el P. Polanco, al P. Araoz y a toda la Compañía para clarificar algunos asuntos sobre el modo de tratar el Superior.

2. *A los PP. Broet y Salmerón*<sup>226</sup>, Escrito en Roma, el principio de septiembre de 1541. Por la indicación del cardenal Pole, en 1541, el Papa envió a Irlanda a los PP. Broet y Salmerón para tomar las medidas convenientes para poner remedio a los males que había provocado el nuevo estado de cosas en relación de Enrique VIII y la reforma anglicana.

---

<sup>223</sup> SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Obras*; Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, Madrid; A. NICOLÁS.: *Directrices Espirituales de San Ignacio en sus cartas a los nuestros, ad usum NN*, Alcalá de Henares, 1960; y LAMBERT, WILLI: *Die Kunst der Kommunikation, Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*, Herder, Freiburg, 1999.

<sup>224</sup> La presentación breve de las cuatro *Instrucciones* tomamos de la edición de BAC, pp. 683-5; 712-715; 784-791; 961-2. También señalamos, que las citas de estas 4 obras vienen de la edición de BAC.

<sup>225</sup> Abreviada: *Del Superior*, Epp. IX, 90-92.

<sup>226</sup> Abreviada: *Enviados a Irlanda*, Epp, I, 179-181.

3. *A los Padres enviados a Trento*<sup>227</sup>, escrito en Roma, a principios de 1546. A la petición del Papa, Ignacio envió tres teólogos a Trento: Laínez, Salmerón y Fabro para participar en las sesiones del concilio.

4. *A los padres enviados a Alemania*<sup>228</sup>, escrito en Roma, 24 septiembre 1549. Para la reforma de la universidad de Ingolstadt, amenazada por el protestantismo. Ignacio envió tres profesores eminentes para realizar este trabajo: Jayo, Salmerón y Canisio<sup>229</sup>.

Como vemos en este breve recorrido, dichas instrucciones salieron en momentos de gran importancia y son respuestas a situaciones delicadas. Aunque analizar algunos textos no significa que dominemos todos los aspectos del tema, ni que estas reglas siempre estuvieran en vigor, intentamos hacer una sistematización en nueve puntos<sup>230</sup>, preguntando qué significa la comunicación ignaciana a través de estos textos. Optamos por este método sistemático y no por analizar cada uno de los textos para llegar a una visión conjunta del tema, más que de una visión histórica y minuciosa. En la conclusión de esta tesina, podemos comparar los datos recibidos con las otras fuentes tratadas más arriba en nuestro trabajo.

#### *b., Trato con el superior*

La relación entre superior y súbdito, según la estructura intrínseca de la Compañía, es una relación asimétrica. Sin embargo, esta característica no excluye la posibilidad de una comunicación honesta. Al contrario, quizás por las consecuencias de decisiones tomadas en ocasiones después de este tipo de conversaciones, se exige una comunicación de alta calidad.

En esta relación, los dos tienen que contribuir activamente. Por un lado, el superior debe mirar las cosas “con amor y muy de arriba”<sup>231</sup>. Es decir, lejano de todo

---

<sup>227</sup> Abreviada: *Enviados a Trento*, Epp, I, 386-389.

<sup>228</sup> Abreviada: *Enviados a Alemania*, Epp. XII, 239-242. Original latino.

<sup>229</sup> Con estas cuatro instrucciones, a citar, referimos a los puntos de ellas y no al número de página donde se encuentra. Como en el caso de los *Enviados a Alemania*, en la versión de BAC la numeración no es consecutiva, para que la cita sea más precisa, nosotros optamos a seguir con la numeración hasta el final del texto.

<sup>230</sup> Complementando con datos recibidos de las fuentes secundarias mencionadas arriba (NICOLÁS, LAMBERT, BAC).

<sup>231</sup> *Directrices*, 52 p. (cf. al. P. Mirón, Epp. IV. 3104.)

despotismo o tiranía y mirando a los puntos más importantes sin estar demasiado obsesionado con los detalles insignificantes:

“en las cosas mínimas o de mucha priesa, faltando tiempo para mirar o conferir, se deja a su buena discreción, si, sin comunicarlas o muchos mirarlas, deba representarlas al superior, o no”<sup>232</sup>.

Por otro lado, el súbdito tiene que informar al Superior “sin mala voluntad”<sup>233</sup>. Honestidad e intención recta son virtudes esenciales en esta relación. En otro lugar, se habla de “ofrecerse al Superior”, dejando luego que él disponga, sin insistir<sup>234</sup>.

En concreto, en dicho ofrecimiento ya ha tenido que haber sido hecha una reflexión personal por parte del súbdito. Es importante que el súbdito “traiga las cosas digestas” al Superior<sup>235</sup>, diciendo: “este punto se ha mirado por mí, o con otros, según que fuere; y ocurríame o mirábamos si sería bien así o así”<sup>236</sup>.

En otras palabras, el súbdito ya ha tenido que haber pensado en las consecuencias de distintas formas de resolver el asunto, así ayudando con datos y probabilidades al superior en la toma de decisión. Aquí Ignacio insiste en la forma lingüística de tales predicamentos pues no se debe usar la forma más directa y autoritativa de “será” sino la forma más suave y humilde “sería”.

Aunque mantenemos que la comunicación entre superior y súbdito es una forma de desiguales, ello permite ciertos elementos de diálogo. Por ejemplo, las instrucciones dejan espacio de volver a representar la misma petición en “un mes o tiempo más largo [...] porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas, y también hay variedad en ellas con el mismo”<sup>237</sup>.

Otro ejemplo de los elementos dialogales es la posibilidad de volver al mismo tema, si el súbdito “sintiese [...] que otra cosa sería más conveniente, o se le representase con fundamento alguno”<sup>238</sup>. Otra vez, según este criterio, la decisión del superior no es una verdad incambiable, más bien es el fruto de un discernimiento hecho en un momento determinado basado en datos disponibles. lo cual conlleva la posibilidad de buscar otra solución con el cambio de los acontecimientos.

---

<sup>232</sup> *Del Superior*, 1 p.

<sup>233</sup> *Directrices*, 28 p., (cf. Al P. Antonio Brandao, Epp III, 1854)

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Del Superior*, 1. p.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 2. p.

*c., El trato con los herejes y manejar enemistades y amistades*

En la época de Ignacio, la consecuencia de la Reforma Protestante es todavía tan grave que es imposible no formar opinión sobre ella, tal vez más claro en el caso de una orden vinculada con un voto especial al Papa. Dicho esto, puede resultar interesante, que la actitud fundamental de Ignacio hacia los herejes es la caridad<sup>239</sup>.

Una imagen llamativa del papel y misión de los jesuitas en tales asuntos delicados es ser “ángel y paz de la unión”<sup>240</sup>. Esto, obviamente, no significa un consentimiento la doctrina lejana de la Iglesia católica. Al revés, Ignacio pide que los compañeros enseñen y “propongan doctrina sólida”<sup>241</sup>.

Por otro lado, en el nivel humano, se puede acercarse a estas personas, sobre todo las más influyentes entre ellas.

“A los que son cabezas de los adversarios, si los hay, y aquellos que sobresalen entre los herejes o entre los sospechosos, y no parecen del todo obstinados, cuiden de hacérselos amigos y de ir poco a poco y con destreza y con muestras de mucho amor, apartándoles de sus errores; para lo cual en otra parte se escriben algunas reglas”<sup>242</sup>.

Aquí se ve que, para Ignacio, la visión antropológica de las personas es mucho más moderna que la de la gran mayoría de sus contemporáneos. Los herejes no los ve como seres humanos de pura maldad, sino como personas que también necesitan la doctrina verdadera. Esta visión positiva, creo, es una característica fundamental de la espiritualidad ignaciana en general, pero también es un requisito básico en la comunicación ignaciana.

Resumiendo, estos dos polos con las propias palabras de Ignacio: “con tal celo se han de impugnar las herejías, que se manifieste con las personas de los herejes amor, deseo de su bien y compasión más que otra cosa”<sup>243</sup>.

---

<sup>237</sup> Ibid., 6 p.

<sup>238</sup> Ibid., 5. p.

<sup>239</sup> *Directrices* 265 p. (cf. a los PP. César Aversano y otros, Epp. IV, 2861.)

<sup>240</sup> *Directrices*, 304 p. (cf. al P. Luis GLZ. Epp. X, 6099)

<sup>241</sup> *Enviados a Alemania*, 16 p.

<sup>242</sup> Ibid., 23.

<sup>243</sup> Ibid., 27.

En situaciones de oposición o conflicto, la recomendación ignaciana va a la misma dirección. Por ejemplo, si en torno de la misión en Ingolstadt, surgieran “facciones o partidos diversos no se opongan a ninguno, sino que muestren estar como en medio y que aman a unos y a otros”<sup>244</sup>. Ignacio entiende el papel de los jesuitas como facilitadores que tienen que colaborar con muchos, pero con cuidado de no entrar en los detalles de intereses políticos o económicos.

Esta imparcialidad tiene que estar plasmada también en el modo de hablar. En cuanto los compañeros que hablarán en el concilio de Trento, es mejor “dar razones *a ambas partes*, por no se mostrar afectado con propio juicio, procurando de no dejar descontento a ninguno”<sup>245</sup>.

En la misma manera, un tono demasiado apasionada puede mostrar una imparcialidad que debilita la eficacia de la comunicación. Por eso, incluso en temas tan queridos como el papado dice: “Por defensas imprudentes no sean tenidos por papistas, y por eso menos creídos”<sup>246</sup>.

De este comentario, se ve como Ignacio distingue entre el contenido y el método. No dice “no defender el papado”, sino que entiende que, en una situación de confusión, una defensa rígida e imprudente puede terminar con un resultado contrario al deseado.

#### *d., La importancia de la humildad*

En cuanto de a la forma de hablar, una virtud fundamental es la humildad. Se relaciona mucho con la otra virtud de ser desapasionado o, tomando el lenguaje de los *Ejercicios: indiferente*. La virtud de la humildad, que también aparece en la manera de escribir cartas<sup>247</sup>, se manifiesta en la costumbre de ser “tardo en hablar, ayudándome en el oír”<sup>248</sup>.

Es una escucha que significa más que no hablar. Su función es “conocer los entendimientos, afectos y voluntades de los que hablan, para mejor responder o

---

<sup>244</sup> Ibid., 7.

<sup>245</sup> *Enviados a Trento*, 4 p.

<sup>246</sup> *Enviados a Alemania*, 27 p.

<sup>247</sup> *Directrices 149*, (cf. al P. Bobadilla, Epp. I, 74).

<sup>248</sup> *Enviados a Trento*, 3 p.

callar”<sup>249</sup>. Es una escucha, hoy en día diríamos, activa, que penetra en todo el interior de la otra persona, intentando conocer sus emociones, motivaciones e inclinaciones.

Sin embargo, eso sirve para comunicar mejor. Esta escucha no es la del inquisidor que averigua cualquier tipo de herejía en su interlocutor; es una escucha considerada y “amorosa”<sup>250</sup> que busca, con circunspección, “las cosas que se tractan o son tractables”<sup>251</sup>. En la misma manera, a los enviados a Irlanda, Ignacio dice que es mejor “hablar poco y tarde, oír largo y *con gusto* [...], hasta que acaben de hablar o que quieren”<sup>252</sup>.

Toda esta escucha sirve para aplicar la “técnica del enemigo” de los *Ejercicios*<sup>253</sup>: “entrar con el otro y sale consigo”, que se describe en la manera siguiente:

“Entra con el otro, no le contradiciendo sus costumbres, mas alabándoselas; toma familiaridad con el ánimo, trayéndola a buenos y santos pensamientos, apacibles a la buena ánimo; después poco a poco procura salir consigo, trayéndole bajo capa de bien a algún inconveniente de error o ilusión... así nosotros podemos para el bien, alabar o conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en la otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos nuestras cosas mejor; y así, entrando con él, salimos con nosotros”<sup>254</sup>.

Es decir, escuchar a la otra persona le da a su interlocutor pistas sobre temas comunes, desde los que se puede construir una conversación de amistad y así generar confianza. Después, basado en esta confianza, se puede hablar de los negocios.

También, en el hablar, ayuda mucho no absolutizar la convicción personal; expresar con el tono y con las palabras, así presentando su propia opinión como una de las varias opiniones. Esa actitud se hace su discurso más auténtica y así más creíble. A los enviados a Trento les recomienda Ignacio “comportase con la mayor quietud y humildad posible, concluyendo *salvo otro parecer mejor*”<sup>255</sup>.

---

<sup>249</sup> Ibid., 3 p.

<sup>250</sup> *Enviados a Trento*, 2 p.

<sup>251</sup> *Enviados a Trento*, 2 p.

<sup>252</sup> *Enviados a Irlanda*, 1 p.

<sup>253</sup> *EJ*, [322].

<sup>254</sup> *Envidos a Irlanda*, 2 p.

<sup>255</sup> *Enviados a Trento*, 6 p.

*e., Conocer al interlocutor*

Un aspecto estrechamente vinculado a la escucha, es conocer la personalidad (“índole”) y estado anímico del interlocutor. En general, Ignacio insiste, que “ayudará tener bien conocida la índole de los hombres y pensar lo que en las varias ocasiones puede ocurrir”<sup>256</sup>. En concreto:

“Para conversar y venir en amor de algunos grandes o mayores en mayor sevicio de Dios [...] mirar primero de qué condición sea y hacerlos della, es a saber: si es colérico y habla presto y regocijado, tener alguna manera en conversación su modo en buenas y santas cosas, y no mostrarse grave, flemático o melancólico. Que a natura son recatados, tardos en hablar, graves y pesados en sus conversaciones, tomar el modo dellos con ellos, porque aquello es lo que les agrada: *Me he hecho todo a todos*”<sup>257</sup>.

En otras palabras, el jesuita que está en conversación tiene que tener flexibilidad y mutar su modo de hablar según el temperamento de su interlocutor. Aprovechando los tipos de personalidades conocidas en la época, Ignacio señala la importancia de una conversación fluida, y que esto depende de las actitudes personales de los participantes. Si el interlocutor es colérico, es decir, habla con muchas ganas e ilusión pero la respuesta no refleja un interés honesto “grave, flemático o melancólico”; el primero puede tener la impresión de que al otro no le interesa la conversación.

Al contrario, si los interlocutores son “tardos en hablar, graves y pesados” y el jesuita no es capaz de seguir este ritmo, se comporta como “colérico”, el interlocutor puede tener la impresión que el jesuita es demasiado “brusco” y pierda la gana de hablar. El lema paulino al final de la cita expresa esta flexibilidad, que no es para un fin egoísta de influir en la otra persona, sino para la gloria de Dios<sup>258</sup>.

Sin embargo, hay una excepción cuando el jesuita no debe reflejar el estilo comunicativo del otro sino justamente el contrario. Eso es el caso especial de que cuando el otro esté tentado o triste. Aquí, hay que seguir “hablando largo, mostrando mucho placer y alegría, dentro y fuera, por ir al contrario de lo que sienten, para mayor edificación y consolación”<sup>259</sup>. La diferencia es que el interlocutor está en una fase anímicamente difícil, donde se puede intuir que necesitaría “consolación y edificación” para salir de este estado negativo.

---

<sup>256</sup> *Enviados a Alemania*, 11 p.

<sup>257</sup> *Enviados a Irlanda*, 1 p.

*f., Comunicar con la totalidad de la vida: edificar*

Al mirar estas *Instrucciones*, uno puede notar, que es algo más profundo que una simple lista de consejos útiles sobre la comunicación verbal. Por ejemplo, uno puede preguntarse, por qué Ignacio exige que los enviados a Trento tienen que vivir “visitando pobres en hospitales”<sup>260</sup> cuando su misión principal es estar presente como teólogos.

La respuesta, sin duda se halla en el término ignaciano *edificar*. Es una palabra tan rica y tan frecuente que merecería un apartado más amplio. Lo que nos interesa ahora es que, para Ignacio, la gloria de Dios se manifiesta en la edificación del prójimo. Es impensable llevar a cabo una misión si ésta no conlleva la edificación de las personas impactadas por ella. Y al revés, la edificación de las personas son pasos concretos y necesarios para cumplir cualquier tipo de misión.

Los que están enviados a la misión tienen que edificar la misma ciudad, tanto con el ejemplo de virtud cristiana, como con conversaciones espirituales<sup>261</sup>. Ni siquiera los herejes son excepciones en este sentido<sup>262</sup>.

Otra palabra con el mismo significado es el “buen odor” que se manifiesta entre otros en las conversaciones, en visitar a los enfermos y la proclamación de la doctrina sólida<sup>263</sup>. O en otro lugar cuando hay que dar ejemplo de modestia y conversación edificativa<sup>264</sup>.

Para Ignacio, edificar es sumamente importante. Como en el caso de los enviados a Alemania, el segundo consejo ignaciano, después de que confíen en Dios, es que para promover la misión tienen que llevar una “vida muy buena y, por lo tanto, ejemplar [...] de modestia, caridad y de todas las virtudes”<sup>265</sup>.

---

<sup>258</sup> Cf. 1 Cor 9,19.

<sup>259</sup> *Enviados a Irlanda*, 2 p.

<sup>260</sup> cf., *Enviados a Trento*, 7 p.

<sup>261</sup> Entre los muchos ejemplos de *Las Directrices*, cf. 233 p. (a Colegio de Praga, Epp X, 6205.)

<sup>262</sup> *Directrices* 265 p; cf (al P. Aversano y otros, Epp. IV, 2861.)

<sup>263</sup> *Ibid.*, 532 p; (cf al Sebastián Romeo, Epp. IV, 2926.)

<sup>264</sup> *Directrices* 626 p., (cf. al P. Ferrariense, Epp. IV, 2973.)

<sup>265</sup> *Enviados a Alemania*, 2 p.

Así con este doble enfoque, la alta calidad de conversaciones intelectuales y la edificación a través de los hechos cotidianos, se unen en la misión las dos alas de la espiritualidad ignaciana: virtud y letra, *pietas et eruditio*<sup>266</sup>, intelecto y vida devota.

*g., Conversar con las personas influyentes*

Sobre todo en las *Instrucciones* a los enviados a Alemania, Ignacio subraya su convicción en la potencia de ganar a los más poderosos. Sobre la autoridad jurídica, por ejemplo, mantiene que hay que mantener

“no solamente la interior gravedad de las costumbres, sino también la exterior en el andar, en los gestos, en el vestido decoroso y, sobre todo, en la circunspección de las palabras y madurez de los consejos, tanto en lo que se refiere a las cosas prácticas como en lo que toca a la doctrina”<sup>267</sup>.

En otras palabras, hay que dejar una buena impresión en ellas en todos los detalles de comportamiento y misión. Sólo así se puede ganar y “conservar la amistad y benevolencia con los que gobiernan”<sup>268</sup>.

La opción por los poderosos se manifiesta en los criterios de discernimiento de la misión. Por ejemplo, en cuanto a las confesiones, hay que tener más en cuenta

“no tanto de las mujeres bajas y de la plebe [...], cuanto de jóvenes de buena índole que puedan ellos ser operarios, y de otros que tengan mayor importancia para el bien común si son ayudados en su espíritu”<sup>269</sup>.

La importancia de los jóvenes talentosos es evidente también por razones de su papel multiplicador. El consejo se trata de procurar de atraer a los discípulos a amistad espiritual y, si pueden, a la confesión y a hacer los ejercicios<sup>270</sup>.

En fin, el enfoque ignaciano puede ser resumido con las palabras de que hay que tener con esta clase [alta] de hombres mucho trato y familiaridad<sup>271</sup>. Obviamente, este aspecto está tan característico en el caso de Alemania debido a que la reforma de la Universidad dependía totalmente de su benevolencia económica y política. Como

---

<sup>266</sup> Cf. Kolvenbach, P.-H.: *Pietas et eruditio*, en: Revista de Espiritualidad Ignaciana 38/2 (2007), pp 11-26.

<sup>267</sup> *Enviados a Alemania*, 8 p.

<sup>268</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 21.

vamos a ver en el siguiente apartado, este aspecto indicado no es excluyente del interés hacia a los más sencillos.

*h., Sencillez y cercanía en el lenguaje*

Ignacio está convencido que el éxito de los predicadores protestantes estaba, muchas veces, en el hecho de utilizar un lenguaje concreto y acomodado a las personas sin formación teológica. Por eso ruega a los enviados a Trento que “en las lecciones públicas [...] compórtense bien y propongan doctrina sólida sin muchos términos escolásticos<sup>272</sup>”. Esto último era un signo claro de la necesidad de un nuevo vocabulario que no cayera en la trampa de la abstracción conceptual escolástica. Después continúa que “sean doctas y a la vez claras; asiduas, pero no prolijas; y acompañadas de alguna elegancia en el decir<sup>273</sup>”. Esto es un criterio ya conocido de las reglas para escribir cartas: la estética puede ayudar, pero el punto principal es la claridad del mensaje.

En otro punto menciona Ignacio el aspecto de tener sermones útiles o “prácticas”.

“Para que haya muchos oyentes [...] con las verdades que dan pábulo al entendimiento mézclense cosas prácticas para entretener el afecto; de modo que los discípulos vuelvan de las lecciones a sus casas no sólo doctos, sino mejores<sup>274</sup>”.

Como se puede imaginar, no todo el público es capaz de entender el mensaje dogmático, sobre todo los que en aquel tiempo no tenían suficiente educación básica. Sin embargo, a través de los afectos se puede atraer a también a las personas sencillas.

En la misma línea pide que “los domingos y festivos haya sermones o lecciones sacras, que tengan por intento más bien mover el afecto y formar las costumbres que ilustrar el entendimiento<sup>275</sup>”.

Resumiendo lo dicho, lo que pide Ignacio es “proveer con prudencia y conveniencia, acomodándose a los ingenios y afectos de las personas<sup>276</sup>”. Es decir, aunque Ignacio considere a los influyentes como los primeros destinatarios del mensaje, de la misión, no se olvida la importancia de ganar a los más sencillos.

---

<sup>272</sup> Ibid., 16 p.

<sup>273</sup> Ibid. 16 p.

<sup>274</sup> Ibid., 17 p.

<sup>275</sup> Ibid., 18 p.

<sup>276</sup> Ibid 26.

Quizás por la polémica del siglo XX en torno de la misión con los ricos y pobres, es importante notar dos características. Por un lado, Ignacio parece que tiene una prioridad por los influyentes. Su visión de la vida religiosa y de la misión vinculada con ella, no es la del ideal franciscano de estar con los más pobres. Por otro lado, justamente por haber ganado a los ricos, se abría la posibilidad de ayudar eficazmente a los menos afortunados. Estos dos aspectos se plasman bien en la valoración de las obras de misericordia de los primeros compañeros por O'Malley<sup>277</sup>, manteniendo que es una misión constitutiva de la Compañía primitiva y que están apoyados en las subvenciones de los influyentes<sup>278</sup>.

*i., La distancia sana en la comunicación interpersonal*

Al tener en cuenta los escándalos de abusos sexuales en la Iglesia contemporánea, uno se da cuenta de la necesidad de barreras profesionales, para evitar todo tipo de comportamientos dañosos y destructivos. Es así, incluso cuando tenemos en cuenta que en el caso de Ignacio, se trata más de evitar escándalos, como acabamos de ver en las intuiciones de Geger<sup>279</sup>.

En cuanto a las relaciones en la comunidad, varias cartas tratan el tema del tacto y el silencio en la mesa<sup>280</sup> e instrucciones de madurez en costumbres – contra el tacto y las familiaridades excesivas o inadecuadas<sup>281</sup>. En el mundo del apostolado, se subraya la importancia de que los maestros no tengan familiaridades con los discípulos y que no les toquen<sup>282</sup>.

En la misma línea se pide que los enviados a Trento “tengan cuidado con la conciencia, y con que la demasiada familiaridad no degenere en desprecio”<sup>283</sup>. Un criterio para evitar esta familiaridad desmedida es que, como informa a Broet y Salmerón, que “en todas conversaciones, máxime en poner paz y en pláticas

---

<sup>277</sup> cf. O'MALLEY: *ibid.*, 207-248.

<sup>278</sup> Para un ejemplo concreto de un colegio véase: I ARRANZ.: *Educación a rudos y pobres, la casa de los niños del amor de Dios* (Valladolid, 1595-1860); en *Los Jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, UComillas, Madrid, 2012, 498-520.

<sup>279</sup> GEGER: *ibid.*, p 3.

<sup>280</sup> *Directrices*, 642 p; (cf al P. Felipe Leerno, Epp. VI, 4167).

<sup>281</sup> Entre otros, cf. *Directrices*, 646, P. C. Aversano y otros, IV, 2861.

<sup>282</sup> También reconocemos otros motivo de tal decisión que es evitar el castigo corporal ejercitado por los miembros de la orden; cf. *Ibid.*

<sup>283</sup> *Enviados a Trento*, 6 p.

espirituales, estar advertidos, haciendo cuenta que todo lo que se habla puede o verná en público”<sup>284</sup>.

Otra forma de expresar el respeto es usar la forma castellana de “vos” en lugar de “tú” incluso entre los miembros de la orden<sup>285</sup>.

Visibilidad y disponibilidad es también un tema que Ignacio toca. Como todavía en varios lugares no existen comunidades de los jesuitas, se aconseja a los enviados a Alemania, que “será muy oportuno elegir un lugar cómodo donde celebren, oigan confesiones y prediquen, y donde, cuando los buscan, los pueden hallar [...]”<sup>286</sup>.

Finalmente un consejo casi connatural con la esencia de inculturación en la espiritualidad ignaciana es que todos aprendan la lengua de la región<sup>287</sup>.

*j., La importancia de formar un grupo de apoyo mutuo*

A pesar de la imagen típica de los jesuitas como trabajadores solitarios y a pesar de que parece que “trabajar en equipo” es una idea de nuestros tiempos, Ignacio cree en el poder del equipo. No es una coincidencia de enviar muchas veces a varias personas y no solamente una, incluso si es una misión lejano a Asia. O como en el caso de las *Instrucciones* que vamos analizando. La convicción ignaciana de creer en el grupo puede venir de la experiencia de los años 1537-9 y, sobre todo, en el tiempo de las *Deliberaciones*<sup>288</sup>.

De cualquier forma, Ignacio cree que la autenticidad se encuentra en la forma unificada. No solamente en la doctrina sólida, sino que ayudará que

“todos los compañeros no sólo sientan lo mismo y digan lo mismo, sino también que vistan del mismo modo, y en todo lo exterior observen idénticos modales y ceremonias”<sup>289</sup>.

Además, el encuentro grupal debería fortalecer la misión de cada uno. Por eso, los enviados a Trento toman “una hora a la noche entre todos para comunicar lo que se ha

---

<sup>284</sup> *Enviados a Irlanda* 2 p.

<sup>285</sup> *Directrices* 911 p; cf (al P. Bobadilla, Epp IV, 2430.).

<sup>286</sup> *Enviados a Alemania*, 31.

<sup>287</sup> *Directrices* 927 p; cf a Diversos Rectores de la Compañía, Epp X. 6068).

<sup>288</sup> Otro ejemplo es el criterio de mandar a jesuitas a la misión en dos, idealmente complementando los talentos y apoyando a uno y otro en las debilidades, cf. *Co* 618,624.

<sup>289</sup> *Enviados a Alemania*, 12 p.

hecho el día, y lo que se debe pretender para el que viene”<sup>290</sup>. Además de reflexionar y planificar juntos, es el lugar de dar *feedback* honesto del trabajo del otro:

“Una noche ruegue a todos los otros para que le corrijan en todo lo que les pareciere; y el que así fuere corregido no replique, si no le dijeren que dé razón de la causa por la cual ha sido corregido”<sup>291</sup>.

O como se pone en el caso de los enviados a Alemania:

“Ayudará conferir entre los mismos sacerdotes de la Compañía los estudios y los sermones y juzgar las lecciones, para que, si en éstas se hallaren algunos defectos, se corrijan en casa, y salgan más útiles y gratas a todos”<sup>292</sup>.

Obviamente, el requisito de un encuentro grupal fecundo es una reflexión propia y previa bien hecha que se puede llevar a cabo a través de proponer a la mañana y “después dos veces examinarnos en el día”<sup>293</sup>.

Finalmente, los acontecimientos diarios no deben quedar dentro del grupo sino que tiene que ser vinculados con todo el cuerpo de la Compañía, es decir, “escriban a Roma... porque no poco podrá ayuda para todo”<sup>294</sup>.

#### *k., Conclusiones*

Más arriba hemos vistos varios puntos cruciales de la comunicación ignaciana plasmadas en algunas *Instrucciones*. Un principio fundamental de tratar a las personas es el respeto. Respeto frente del superior por la relación asimétrica, por su papel y por la obediencia. Respeto frente de los herejes si se note la buena voluntad en ellos. Respeto, humildad e indiferencia en cuanto de formar opiniones en lugares públicos o en cuanto a la sencillez de las homilías frente de gente sencilla.

Otra visión ignaciana importante es el reconocimiento que en la comunicación se trata de convencer. Por eso es importante conocer al interlocutor y su naturaleza y conformar con ella, buscar a los más influyentes que ellos puedan cambiar la sociedad.

Tercero es la visión de que no se puede no comunicar. Es decir, la comunicación es más profunda que lo dicho lo verbal, lo consciente. Por eso la insistencia jesuítica de

---

<sup>290</sup> *Enviados a Trento*, 3 p.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Enviados a Alemania*, 32 p.

<sup>293</sup> *Enviados a Trento*, 3 p.

<sup>294</sup> *Enviados a Alemania*, 14 p.

edificar al prójimo y comportar con toda madurez incluso mantener barreras y una distancia sana a quien se trata en el trabajo apostólico.

Finalmente, la visión de que uno se necesita ayuda, que se recibe en a través del grupo, de la *corrección fraterna* y el poder compartir los acontecimientos diarios.

## Conclusión Final

Acabamos de ver en este trabajo de tesina algunos puntos fundamentales de la comunicación ignaciana. Faltaría recoger lo dicho hasta aquí. Hasta ahora nuestro enfoque fue, digamos, concéntrico. Es decir, hemos empezado con el Ignacio-comunicador personal, para ir más allá en el aspecto grupal y para finalmente terminar en una perspectiva más amplia: las misiones. Ahora intentamos mirarlo en manera sistemática, en cuanto que buscamos los puntos comunes entre estos tres grandes apartados de la tesina. En la introducción decimos que nuestro trabajo, entre otras cosas, intenta aportar alguna cosa a la visión de *Heroic Leadership*, pero en el nivel de la comunicación. Por eso empezamos con tres pilares tomados y actualizados de tal libro y después añadimos cuatro de los nuestros.

### **TRES PUNTOS ACTUALIZADOS DE *HEROIC LEADERSHIP***

#### 1. Autoconocimiento

El modo de pensar reflexivamente es sin duda uno de los característicos más fuertes de la comunicación ignaciana. Es un modo de proceder de estilo *magis, que es* buscar lo mejor, lo más adecuado. La vida de Ignacio está llena de puntos de partidas, despedidas y rupturas, como por ejemplo el de Loyola, que obligaban a Ignacio a repensar incluso sus actitudes comunicativas. El grupo de París se caracteriza también por la reflexión; solo basta pensar en el método de las *Deliberaciones*. El apoyo y *feedback* en las misiones de Trento, también fortalece este aspecto de conocer las fortalezas y debilidades de cada uno.

## 2. Ingenuidad y adaptabilidad.

Otro aspecto clave de Ignacio es su capacidad cada vez más creciente de adaptarse frente a los retos cotidianos. Su vida fue un largo camino de muchas pruebas y sufrimiento de convertirse de soldado a Fundador y Superior General.

La misma capacidad se requería en un grupo, cuando su proyecto original parecía fracasar, como en Venecia. Necesitaron todos los medios para reorganizarse y encontrar nuevos caminos frente a una situación frágil y cambiante.

Finalmente, no es una coincidencia que Ignacio insista tanto en conocer al interlocutor. Las personas se presentan en una gran variedad en cuanto a su cultura, temperamento y motivos. Sin adaptarse a estos factores exteriores, la eficacia de la comunicación sufre.

## 3. Heroísmo y ambiciones

Sin duda este aspecto es algo constitutivo en Ignacio desde la juventud, en la defensa de Pamplona. Sin embargo, la prueba verdadera era si él podía o no animar y motivar a sus compañeros sin imponerse a ellos. Los frutos de los *Ejercicios* producidos en los primeros compañeros es un gran “sí”. Este heroísmo aparece en una forma más suave, pero se mantiene en la ejemplaridad: Ignacio, hasta su muerte seguía siendo una fuente de inspiración para los demás.

## **APORTACIONES PERSONALES**

### 1. Respeto frente a la autoridad eclesiástica y pública

Desde su formación noble y caballeresca, y sobre todo desde su cambio radical del proyecto vital en Jerusalén, se muestra que Ignacio es un hombre del orden – en todos los sentidos de la palabra. Desde aquí se entiende por qué el grupo se ofrece al Papa. Además, como hemos notado, Ignacio nunca hablaba mal de las autoridades, ni siquiera del Papa “teatino” Paolo IV. Las *Instrucciones* también enfatizan la

importancia de tener buena relación con las autoridades: públicas y eclesiásticas y con personas de gran influencia.

## 2. No temer las confrontaciones personales

Recordar a unos de los momentos más anecdóticos de la *Autobiografía* nos basta para constatar: Ignacio no tenía ninguna dificultad de confrontar para defender su convicción. Sin embargo, su modo de proceder se fue suavizando, sobre todo cuando veía que sus grupos fracasaron por motivo de su insistencia. En todos modos, estima la justicia, ya en Roma, e intenta aclarar cualquier tipo de dudas o acusaciones dentro de la comunidad, incluso como mediador para resolver el conflicto.

Las *Deliberaciones* en sí son una canalización de una situación de conflicto. En lugar de dejar que la tensión escale, los primeros compañeros optan por la reflexión, la escucha hacia dentro y el compartir sin querer convencer a los otros por su fuerza de voz. En las misiones, hacia fuera, Ignacio recomendaba tener mucha prudencia en el uso de la crítica hacia fuera, pero animaba a tomar responsabilidad y entrar en diálogo con las acusaciones para poder aclarar los malentendidos.

## 3. Sencillez y pragmatismo

Quizás como Ignacio nunca fue un académico propiamente dicho, y por mucho tiempo ni siquiera tenía el vocabulario adecuado, no le costaba tampoco aplicar un lenguaje sencillo. Desde su casa natal en Loyola, empieza a hablar de Dios y de su experiencia religiosa. Con la misma facilidad entraba en conversaciones espirituales con los primeros compañeros. Así aparece también en las *Instrucciones*, donde con cierto realismo nos consta para Ignacio la importancia de usar un lenguaje sencillo o, mejor dicho, aplicado a los oyentes.

#### 4. Todo es comunicación

Parece que Ignacio era consciente de la ley más básica de la comunicación: todo es comunicación, no podemos no comunicar. Por eso, pone atención a los detalles: al comportamiento, el modo de vestir, la madurez de los gestos, lugares y distancias personales adecuadas para mantener a cualidad de la misión.

Y si podemos decir que TODO es comunicación, y aplicando el dicho Ignacio, podemos concluir que para Ignacio, TODO es comunicación, es decir, *amar y servir*.

## BIBLIOGRAFÍA<sup>295</sup>

### FUENTES SECUNDARIAS

#### a., Libros

- ALBURQUERQUE, A.: *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Colección Manresa 33, Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, 2005.
- BERTRAND, D.: *La política de San Ignacio, El análisis social*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, s.a.
- GARCÍA HERNÁN, E.: *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013.
- GONÇALVES DA CÂMARA, L.: *Remembering Iñigo: glimpses of the life of saint Ignatius of Loyola : the Memorial of Luís Gonçaves da Câmara*; Alexander Eaglestone and Joseph A. Munitiz (trans et ed.), St.Luis, Gracewing, 2004.
- HERNÁNDEZ MONTES, B. (ed.): *Recuerdo Ignacianos, Memorial de Luis Gonçaves de Câmara*, Colección Manresa 7., Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, s.a.
- LAMBERT, W.: *Die Kunst der Kommunikation, Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*, Herder, Freiburg, 1999.
- LONEY, C.: *Heroic Leadership, Best Practices from a 450-Year-Old Company that Changed the World*, Chicago, Loyola Press, 2003.
- NICOLÁS, A.: *Directrices Espirituales de San Ignacio en sus cartas a los nuestros, ad usum NN*, Alcalá de Henares, 1960.
- O'MALLEY, J.W.: *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-San Sebastián, 1995.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- SZENTMÁRTONI, M.: *Psicología de la experiencia de Dios*, Bilbao, Mensajero, 2002.

---

<sup>295</sup> Se entiende que las fuentes señaladas en el apartado de la "abreviatura" consisten al mismo tiempo la fuente primaria del trabajo y, así pertenece también a esta Bibliografía.

**b., Artículos**

- ARRANZ, I.: *Educación a rudos y pobres, la casa de los niños del amor de Dios* (Valladolid, 1595-1860); en *Los Jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, UComillas, Madrid, 2012, 498-520.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Ignacio de Loyola a la luz del Psicoanálisis*, *Proyección* 53 (2006), 25-56.
- GARCÍA DE CASTRO, J.: *El proceso de simplificación de Ignacio de Loyola*, en *El Dios emergente, Sobre la consolación sin causa*, Colección Manresa 26, Mensajero-Salterrae, Santander-Bilbao, 2001, 220-239.
- GARCÍA MATEO, R.: *Ignacio de Loyola y el Humanismo*, en *Ignacio de Loyola y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 200, 135-160.
- GEGER, BARTON, T.: *The First First Companions, The Continuing Impact of the Men, Who Left Ignatius*, in: *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, 44/2, Summer 2012.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ L.: *Las Deliberaciones de 1539 y la dispersión apostólica* (MAN 61, 240, 1989), pp. 232-243.
- KOLVENBACH, P.-H.: *Pietas et eruditio*, en: *Revistas de Espiritualidad Ignaciana* 38/2 (2007), pp 11-26.
- OSUNA, J.: *Amigos en el Señor. Estudio sobre la génesis de la comunidad de la Compañía de Jesús desde la conversión de San Ignacio (1521) hasta su muerte (1556)*, en *CIS*, Roma (1971), pp. 76-82.

**c. Voces de DEI**

- GARCÍA DE CASTRO, J.: *Cartas* en DEI, pp 294-306.
- GARCÍA DE CASTRO, J.: *Primeros compañeros*, en DEI/II, pp. 1481-1490.
- MERCIECA, E.: *Discernimiento Comunitario*, en DEI en pp. 611-615.

d., **tesinas consultadas**

- ALBINO P. E.: *Exigencias de y para una persona que busca acompañamiento espiritual*, UPComillas, Madrid, 2003.
- CUESTA CAÑETE, J. D.: *Acompañamiento espiritual y relación de ayuda: la actualidad de la experiencia de San Ignacio de Loyola*, UPComillas, 1999.
- HARDEN A. M.: *Función del acompañante en la vida espiritual a la luz de la Autobiografía y los Ejercicios Espirituales*, UPComillas, 2002.
- MICHALSKI, D. A.: *La escucha en el acompañamiento espiritual, como camino hacia el encuentro con Dios según San Ignacio de Loyola*, UPComillas, 2002.

## TABLA DE CONTENIDO

Abreviaturas .....	3
Capítulo I: Introducción y metodología.....	5
I. Introducción .....	5
II. Motivos e inspiraciones .....	5
III. Estructura de este trabajo .....	7
IV. Seleccionar entre las fuentes .....	8
a., Vita Ignatii de Ribadaneira .....	8
b., La Autobiografía .....	8
c., La carta de Laínez(16 junio de 1547) .....	9
d., El Memorial .....	10
e., GARCÍA HERNÁN: Ignacio de Loyola.....	12
f., Reconstruir las fuentes a través de varias fuentes – un síntesis .....	13
Capítulo II: La comunicación ignaciana – enraizada en su vida personal.....	14
I. El Ignacio-comunicador hasta su conversión.....	14
a., El punto de partida – motivos de comunicarse.....	14
b., El ideal caballeresco .....	15
c. Viajes: abrir el horizonte físico y mental .....	16
d. Ignacio: hombre de relaciones.....	17
e. Relación con las mujeres .....	18
f. Conclusión del joven Ignacio como comunicador.....	19
II. El cambio en Loyola.....	19
a., Introducción .....	19
b., La Transformación de lo interior de Ignacio .....	21
c., La consecuencia que los movimientos internos causaron .....	24
d., Consistencia con el pasado .....	24
e., La nueva vida penitencial .....	25
III. del Ignacio comunicador recién convertido .....	26
a. Lo esencial: apertura hacia el mundo interno recién descubierto.....	26
b. La importancia de las lecturas.....	27

c. La capacidad de reflectir.....	28
d. Buscar la confirmación divina .....	28
e., Ir hacia la concreción.....	28
f. Comunicar lo que le aprovecha .....	29
III. Desde Monserrat hasta Barcelona.....	29
a., En el camino hacia Monserrat.....	29
b., En Manresa.....	31
c., Barcelona – crecimiento en la eficacia apostólica.....	35
d., Conclusión .....	36
IV. El viaje y la estancia en Jerusalén.....	36
V. El Ignacio-comunicador en el espejo del <i>Memorial</i> .....	38
a. El tratamiento personal.....	39
b. Ignacio – su manera cuidadosa de hablar del Papado .....	39
c. Manejar los conflictos y confrontar.....	41
d. Ignacio comunicador en la mesa.....	42
e., Conclusión sobre el Memorial.....	44
VI. Conclusión de la vida del Ignacio-Comunicador .....	45
Capítulo III: El grupo y la comunicación ignaciana .....	47
I. Introducción - el giro ignaciano hacia lo grupal .....	47
II. Los primeros compañeros de París.....	49
a., Ganar compañeros a través de la conversación.....	49
b., La importancia de Montmartre.....	51
III. Otros intentos de Ignacio para crear grupos.....	52
a., El primer grupo.....	52
b., El segundo grupo.....	53
c., El tercer “grupo” .....	54
IV. Medios que ayudan forman un grupo.....	55
a., Conversación y cultivar amistades .....	55
b., El fin común.....	55
c., El papel del líder .....	56
d., La libertad de los participantes.....	56
e., Los medios trascendentales .....	57
f., Conclusión .....	57

V: La importancia comunicativa de las Deliberaciones de 1539 .....	58
a., Introducción .....	58
b., El contexto histórico.....	59
c., El contenido .....	59
d., El método de la Deliberaciones.....	61
e., Conclusión .....	64
Cuarto capítulo: Conversar apostólicamente - cartas, la <i>conversación espiritual</i> y las <i>Instrucciones</i> .....	65
I., Las cartas .....	65
a., Introducción .....	65
b., El epistolario ignaciano .....	66
c., Exigencias en cuanto a escribir cartas .....	67
d., la importancia de la carta ignaciana .....	67
II. La conversación espiritual ignaciana.....	68
a., Introducción .....	68
b., La tradición jesuítica de la conversación.....	69
c., La técnica de la conversación .....	69
d., Valoración de las conversaciones .....	70
III. ¿Cómo tratar a las personas? - según las <i>Instrucciones</i> .....	71
a., Introducción y metodología .....	71
b., Trato con el superior .....	72
c., El trato con los herejes y manejar enemistades y amistades.....	74
d., La importancia de la humildad.....	75
e., Conocer al interlocutor .....	77
f., Comunicar con la totalidad de la vida: edificar.....	78
g., Conversar con las personas influyentes .....	79
h., Sencillez y cercanía en el lenguaje .....	80
i., La distancia sana en la comunicación interpersonal.....	81
j., La importancia de formar un grupo de apoyo mutuo.....	82
k., Conclusiones.....	83
Conclusión Final .....	85
BIBLIOGRAFÍA.....	89
TABLA DE CONTENIDO .....	92

