



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster *ignatiana* 2014 - 2015

MÍSTICA IGNACIANA Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS

Diario espiritual de San Ignacio de Loyola

ALUMNO: Jakub GARČÁR
DIRECTOR: Prof. Dr. José GARCÍA DE CASTRO VALDÉS

MADRID

Junio 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster *ignatiana* 2014 - 2015

MÍSTICA IGNACIANA Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS

Diario espiritual de San Ignacio de Loyola

Trabajo presentado para la obtención del título en Máster “Ignatiana”
realizado por el alumno D. Jakub Garčár
bajo la dirección del Profesor Dr. D. José García de Castro Valdés

Visto Bueno del Director:

Prof. Dr. José GARCÍA DE CASTRO VALDÉS



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster *ignatiana* 2014 - 2015

MÍSTICA IGNACIANA Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS

Diario espiritual de San Ignacio de Loyola

Trabajo presentado para la obtención del título en Máster "Ignatiana"
realizado por el alumno D. Jakub Garčár
bajo la dirección del Profesor Dr. D. José García de Castro Valdés

Visto Bueno del Director:



Prof. Dr. José GARCÍA DE CASTRO VALDÉS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
Capítulo 1	
EXPERIENCIA MÍSTICA	5
La mística	5
Excurso etimológico	5
Μυστήριον neo-testamentario	6
Historia cristiana de la palabra	8
Contemplación	9
Hacia una definición	12
Capítulo 2	
IGNACIO <i>MÍSTICO</i>	15
«mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente» [Au 10]	15
«conoscimiento interno» [Ej 104]	17
«sentir y gustar» [Ej 2]	18
Protagonismo de Dios	19
Metáforas <i>en y de</i> la experiencia de Dios	19
Experiencia transformadora	20
Experiencia compartida	21
Hacia una respuesta y sus consecuencias	21
Capítulo 3	
«SENTIR Y COGNOSKER LAS VARIAS MOCIONES» [Ej 313]	23
<i>Diario espiritual</i>	23
Consolación – palabra <i>mística</i> del <i>discernimiento</i>	26
«sentir y cognosker» [Ej 313]	27

«sentir o ver» [De 4]	29
«venir conmigo» [Ej 95] – unión <i>mística</i> ignaciana	30
CONCLUSIÓN	33
BIBLIOGRAFÍA	35
Apéndice 1: <i>MYSTHPION</i> EN EL NUEVO TESTAMENTO	39
Apéndice 2: «SENTIR Y COGNOSCER» EN LOS <i>EJERCICIOS ESPIRITUALES</i>	45
Apéndice 3: «SENTIR O VER» EN EL <i>DIARIO ESPIRITUAL</i>	47

INTRODUCCIÓN

Tanto los *Ejercicios espirituales* como también las *Constituciones* han consagrado a San Ignacio como gran maestro de una espiritualidad ascética y voluntarística, y como si ésta estuviese en oposición con (o la oposición propia de) la espontaneidad de los movimientos místicos que por entonces estaban en auge.

Aunque Ignacio utiliza la palabra *contemplación*, no resulta claro cómo se podría identificar al ejercitante que en los *Ejercicios* contempla para decidir su estado o reformar la propia vida, con la *contemplación infusa* de un experto en la vida espiritual que busca la unión con Dios por sí misma, más allá del uso de las facultades.

Al mismo tiempo, San Ignacio figura entre los místicos y tiene su entrada propia en el *Diccionario de Mística* de San Pablo de 2002. El padre Ruiz Jurado, jesuita y autor de las tres breves páginas dedicadas al Santo, no cuestiona el carácter ascético de los *Ejercicios espirituales* o las *Constituciones*, sino subraya el carácter místico – en sentido estricto – de la *Autobiografía* y del *Diario espiritual* que, en consecuencia, iluminan el sentido verdadero y pleno de las dos primeras obras.

Individualizando – y, a la vez, separando – los dos movimientos en la misma experiencia de Ignacio, es decir, el ascético de los *Ejercicios espirituales* y de las *Constituciones* y el místico de la *Autobiografía* y del *Diario espiritual*, Ruiz Jurado concluye, repitiendo con Jerónimo Nadal, que en San Ignacio se da origen a una espiritualidad de los *contemplativos en la acción*.

La separación de los dos caracteres de la espiritualidad ignaciana no es una cuestión de mera disputa teórica, sino un hecho con consecuencias concretas en la historia de la Compañía de Jesús y de la espiritualidad ignaciana.

Después de la muerte del Fundador, la Compañía decide promover métodos de oración que estén de acuerdo con los *Ejercicios espirituales* y con el carácter apostólico de la vocación del jesuita. El quinto superior general, el P. Acquaviva (1581-1615), destacaba el amor que «se debe poner más en las obras que en las palabras» [Ej 230]. La opción por la ascesis, considerando el contexto histórico, era más segura, sobria,

metódica, más práctica y lejana del peligro de *quietismo*. Una vida dedicada a la unión con Dios se consideraba como un faltar a reflejar el ideal de vida del jesuita.

Así, desde los primeros años se puede observar cómo la Compañía ha vivido un alejamiento y hasta una separación entre el aspecto contemplativo-apostólico y el aspecto contemplativo-místico y cómo siempre se ha inclinado a la vida apostólica. Es ahí donde habría que buscar el motivo por el cual a través de los siglos permanecieron desconocidos la *Autobiografía* (edición crítica fue publicada en 1904) y el *Diario espiritual* (publicado completo por la primera vez en 1934).

A nuestro parecer, un *esquema dicotómico* de la experiencia espiritual de San Ignacio no corresponde – de manera satisfactoria – a la complejidad de la experiencia espiritual del Santo. Una lectura sistemática y detallada de las cuatro obras mencionadas más arriba, da pistas de esa complejidad que rebasa lo que sería un simple influjo mutuo de dos movimientos espirituales paralelos pero autónomos: el ascético y el místico.

En el primer cuadernillo del *Diario espiritual* que cubre el período que va del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544, Ignacio se dedica a la elección del tipo de pobreza de las iglesias de la Compañía. Todas las mociones espirituales apuntadas en los trece folios, incluso las místicas en el sentido teresiano, el Santo las vincula con esa elección. La elección misma corresponde con fidelidad a los tiempos y los modos para «hacer sana y buena elección» [Ej 175], al *modo y orden* tal y como está en el libro de los *Ejercicios espirituales*.

En este presente estudio no preguntamos: ¿Se puede separar lo electivo-apostólico de lo experimental-místico? ¿Puede Ignacio llevar a cabo sus elecciones sin experimentar la inmediatez de Dios? ¿Se hubiese dado cuenta el Santo de la inmediatez divina si no se hubiese puesto a discernir los espíritus en el proceso propio de elección?

Éste es el objetivo de nuestro presente trabajo: ver cómo se relacionan la *experiencia mística* y el *discernimiento de espíritus*. Para ello, tendremos que valorar en qué sentido cabe hablar de un San Ignacio *místico* para pasar, a continuación, a considerar en qué consiste su *experiencia mística*. Creemos que de ahí ya se verá y se podrá explicitar el vínculo con el *discernimiento de espíritus*. El texto clave de nuestro estudio será el primer cuadernillo del *Diario espiritual*.

Capítulo 1

EXPERIENCIA MÍSTICA

Mientras el *discernimiento de espíritus* en San Ignacio es un ejercicio bien desarrollado, y un método codificado en la forma de las dos series de «Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan» [*Ej* 313-327, 328-336], su *ser místico* necesita un comentario más detallado. ¿Se puede llamar a San Ignacio «místico»? Y, en caso afirmativo, ¿de qué manera?

La mística

Juan Martín Velasco abre su escrito sobre la mística, afirmando que «cualquier intento de comprensión del fenómeno místico debe comenzar por aclarar el significado de la palabra con que se lo designa. Ahora bien, «mística» es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada a la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad»¹.

No es nuestro objetivo presentar un estudio exhaustivo, o detallado sobre la mística. En los siguientes párrafos nos limitaremos a un excursu etimológico y un excursu histórico muy incompleto, solo para poder explicitar el mínimo necesario por el cual una experiencia se puede – de la manera más objetiva posible – considerar como «mística».

Excursu etimológico

La concepción proviene del ambiente de los cultos dionisiacos e eleusinos. El primitivo adjetivo *μυστικός* que en el griego antiguo significa *secreto* o *reservado* aplicado sobre todo al *conocimiento*, procede del adjetivo *μύστης* que significa *iniciado*, en el sentido helenístico del término, es decir, iniciado en los ritos secretos que ponen en contacto al hombre con la divinidad. Los adjetivos derivan del verbo *μυέω* que indica

¹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, 17.

la acción sacra de la iniciación, que transforma un simple fiel en un μύστης. Μυέω procede del verbo μύω que significa *callar* con probable referencia al acto de cerrar los ojos (para conocer secretos ocultos) y cerrar la boca (para no revelarlos). De su correspondiente raíz proto-indo-europea *meue*² deriva también el *mutus* latino³.

Según la tradición platónica, nuestra inteligencia, aunque la divinidad la trasciende, puede lograr cierto conocimiento del μυστήριον, *misterio divino*, que, aun siendo oscuro, es real y permite a los privilegiados penetrar en la esfera divina. Se trata de un conocimiento por excelencia, un *conocimiento místico* que no se puede expresar tan perfectamente como un conocimiento racional, sino que se sugiere por medio de imágenes y símbolos. Éstos tienen un significado más secreto de lo que dicen por sí mismos: un sentido místico⁴.

En pocas palabras, según la concepción primitiva del fenómeno místico se trata de un *conocimiento* en gran medida *meta-racional* e *inexpresable*, que requiere una *iniciación previa al misterio* y que *une al hombre con la divinidad*.

Μυστήριον neo-testamentario

Aunque el adjetivo μυστικός no aparece en la Biblia, sí que aparece el sustantivo μυστήριον: en el Nuevo Testamento en total de veintisiete veces (*Apéndice 1*).

En los *sinópticos* μυστήριον indica la realidad del reino de Dios [Mc₄, Lc₈] y de los cielos [Mt₁₃], encubierto en parábolas [Mt₁₃, Mc₄, Lc₈]. Aunque se proclama a todo el mundo, es destinado a permanecer oculto a la masa, y revelado sólo a los *iniciados*: está reservado para los discípulos [Mt₁₃, Lc₈] y para los Doce [Mc₄], los más cercanos al Señor y sus amigos más íntimos; ellos llegan a conocer [Mt₁₃] μυστήριον por medio de *experiencia*: recibiendo [Mc₄, Lc₈], viendo y escuchando [Mt₁₃, Mc₄, Lc₈].

El *corpus paulinum*, en el cual μυστήριον aparece dieciocho veces, ofrece una concepción del misterio más rica y desarrollada. *Mysterium* en el sentido *paulino* es una realidad sobre todo dinámica.

² Cfr. *Proto-Indo-European Etymological Lexicon*, <http://dnghu.org/en/proto-indo-european-language/>, 10 de junio de 2015.

³ Cfr. L. BORRIELLO, «Experiencia mística», 686-687; L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 52-90; A. DE SUTTER, «Mística», 619; B. NEUNHEUSER, «Misterio», 614; R. ZAS FRIZ DE COL, «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», 204;.

⁴ Cfr. A. DE SUTTER, «Mística», 619.

Μυστήριον es un secreto [Rom₁₆] que estaba escondido [1Cor₂, Ef₃, Col₁] por Dios [1Cor₂] y en Dios mismo [Ef₃] y que se ha revelado y manifestado [Rom₁₆, Ef₃, Col₁] por el Espíritu [Ef₃] y mediante las Escrituras proféticas [Rom₁₆].

Μυστήριον es el objeto de la fe común a todos los cristianos [Rom₁₁, 1Cor₁₅, Ef₁, Ef₃]: una sabiduría que no es de este mundo, sino divina [1Cor₂]. Μυστήριον es de Dios [1Cor₄, Col₂]: su palabra [Col₁], su voluntad y el proyecto de la recapitulación en Cristo de todas las cosas del cielo y de la tierra [Ef₁], la complejidad de la riqueza insondable de Cristo [Ef₃, Col₂, Col₄], el Evangelio [Ef₆] de Cristo – en Él están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento [Col₂].

La concepción no se aleja mucho de la concepción helenística del fenómeno místico. Μυστήριον está reservado [Rom₁₆, Col₁] a *conocer* para unos pocos elegidos: los hermanos [Rom₁₁], los apóstoles y profetas [Ef₃], los perfectos [1Cor₂], los santos [Ef₃], a nosotros [Ef₁]. Pero μυστήριον es más que conocimiento: es Cristo en nosotros [Col₁] de lo cual surge/nace el Evangelio propio del apóstol [Rom₁₆].

Los elegidos – los *iniciados* son los embajadores del *misterio* del Evangelio [Ef₆], servidores [Col₁], administradores que sirven a Cristo [1Cor₄]. Es su deber, porque han conocido [Rom₁₆, Ef₁, Ef₃], ir a proclamar [Rom₁₆], enseñar [1Cor₂], declarar [1Cor₁₅], anunciar [Ef₃, Ef₆], hablar [Ef₆], predicar y exponer [Col₄] el misterio a los *no-iniciados*, los gentiles [Ef₃, Col₁], iluminar cómo este misterio se realiza [Ef₃] y consagrarse a llevarlo a plenitud [Col₁] para que todas las gentes llegaran a la obediencia de la fe [Rom₁₆].

Aunque el misterio se puede conocer [Rom₁₁], quien habla los misterios, lo hace en espíritu y nadie lo entiende [1Cor₁₄]. El anuncio exige el don de la palabra [Ef₆] y, aún con eso, dependerá del lenguaje simbólico: la realidad sobrenatural se manifiesta figuradamente en la realidad natural [Ef₅]. Este lenguaje metafórico llegará a su culmen en las narraciones apocalípticas de San Juan [Ap_{1,10,17}].

Además, Pablo introduce la pluralidad de μυστήρια y, a parte del misterio divino, llama la atención a la existencia de *mysterium iniquitatis* que está en acción, y al cual solamente el Señor lo podrá destruir con su venida majestuosa [2Tes₂]. En efecto, μυστήριον abarca y expresa todo el conjunto de la *economía salvífica* y tal como se realiza en Cristo.

Ahora, el último criterio *paulino* es este: «Si tuviera el don de profecía y conociera todos *los secretos* [μυστήρια⁵, *mysteria*⁶] y todo el saber; y si tuviera fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no sería nada» [1Cor 13,2]⁷.

Entre las *cartas pastorales*, μυστήριον aparece dos veces en la *Primera carta a Timoteo* que repite la concepción del *misterio* como el objeto de la fe: la gran piedad divina – el Cristo, manifestado en la carne por obra del Espíritu, mostrado, proclamado y creído en el mundo [1Tim₃].

Historia cristiana de la palabra

El adjetivo μυστικός se introduce en la literatura cristiana por los escritos de la *Escuela de Alejandría*. Para Orígenes toda la historia de la salvación es μυστήριον: Dios oculto que se manifiesta en los misterios del Antiguo Testamento y, de manera definitiva, en el misterio de Cristo, es decir, en toda su vida y en toda su obra salvífica. Μυστικός es el *sentido espiritual* y oculto de la sagrada Escritura. Este excede el *sentido literal-físico* y el *moral-psíquico* y gradualmente hace al hombre participar en μυστήριον τοῦ Χριστοῦ⁸.

Los *Padres* latinos traducen μυστήριον con frecuencia como *sacramentum*. Para ellos existe una identidad no sólo lexical, sino teológica, entre *místico* y *sacramental*: «el conjunto de lo que atañe a Dios y a su designio de salvación se *conoce* precisamente mediante como los sacramentos, celebrados en la comunidad cristiana»⁹.

Μυστικός, también en el ámbito cristiano, guarda el sentido helenístico y se refiere, en primer lugar, al conocimiento vinculado a la realidad de Dios, pero no cualquier o cada conocimiento divino: el conocimiento místico tiene un carácter supraracional y es de algún modo intuitivo y simple.

Con Marcelo de Ancira († ca. 374) nace la expresión *teología mística* que en el siglo V, Dionisio el Areopagita adoptará como título para un pequeño tratado suyo. Por la autoridad de este, durante toda la edad media, el adjetivo μυστικός quedará vinculado al sustantivo *teología*¹⁰.

⁵ *Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle-Aland, Stuttgart 1979.

⁶ *Vulgata*, BibleWorks 10.

⁷ *Sagrada Biblia*, CEE, BAC, Madrid 2011.

⁸ Cfr. B. NEUNHEUSER, «Misterio», 614-615.

⁹ R. ZAS FRIZ DE COL, «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», 204.

¹⁰ Cfr. L. BORRIELLO, «Experiencia mística», 687-688.

A partir de Juan de Gersón (1363-1429) se hará la distinción entre el *aspecto práctico* y el *aspecto especulativo* de la teología mística. «El primero es el conocimiento experimental de Dios, conocimiento en la oscuridad para el que son suficientes la fe y la caridad; el segundo consiste en una reflexión doctrinal sobre dicho conocimiento y presupone, por tanto, una inteligencia bien formada»¹¹. Más tarde, la expresión *teología mística* o *teología ascética* se reservará para el segundo, mientras que el primero se indicará con la palabra *contemplación*¹².

Desde la primera mitad del siglo XVII, en la concepción de mística como experiencia de Dios mediante la contemplación, se pasa a acentuar el carácter *extraordinario* de la experiencia misma. Los fenómenos místicos llegan a ser percibidos como una manifestación extraordinaria de Dios, en un mundo secularizado y por eso una señal de la santidad de quien los recibe. La mística se convierte en la ciencia de los santos, por decirlo así, fuera de la norma.

El santo, manteniendo una actitud pasiva mientras contempla, tiene experiencia sobrenatural de Dios que actúa de modo inmediato. En la medida en que este, hombre o mujer, sabe comunicar su experiencia personal mística, creando un lenguaje propio (teológico, pero no conceptual al modo de la teología escolástica), se convierte en *μυστικός*. Así se consuma la transición de la mística: de adjetivo del *objeto* de experiencia pasa a designar al *sujeto* de la experiencia¹³.

Mucho más se podrían desarrollar los párrafos arriba sobre la historia del fenómeno místico. Sin embargo, no es ese nuestro objetivo, pues buscamos una definición de lo que quiere decir, cuando a una persona se le califica de *místico*. Por eso, más que ir introduciendo nuevas y varias modalidades de la mística, tenemos que ir recogiendo los elementos (significados) fundamentales del fenómeno cualificado como *μυστικός* y así como se percibe en la tradición eclesial.

Contemplación

Pero ya que Ignacio usa frecuentemente el término *contemplación*, asimismo central en la concepción de la mística cristiana, antes de cualquier intento de describir el

¹¹ A. DE SUTTER, «Mística», 620.

¹² Cfr. M. VANNINI, «Gerson, Juan de», 770-772.

¹³ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», 205-206.

conjunto del fenómeno místico, hace falta que miremos brevemente la llamada *contemplación mística* infusa o adquirida.

El término *contemplación* deriva de *contemplari*, verbo del latín clásico, que significa *mirar lejos* y del cual deriva también el sustantivo *contemplum*, es decir, una plataforma situada delante de los templos paganos, desde la cual los servidores del culto escrutaban el firmamento para conocer los designios de los dioses.

El sustantivo *contemplatio*, indicando el resultado de *contemplari*, fue utilizado por los primeros escritores cristianos latinos para traducir la palabra griega de la filosofía clásica θεωρία, la teoría, oposición a πράξις, la acción. De la misma raíz griega proviene también el sustantivo θέατρον, teatro, lugar para *ver*, donde se *contempla* – mira con atención y admiración – una representación dramática¹⁴.

La voz *contemplación mística*, sorprendentemente, no tiene su entrada propia en el *Diccionario de Mística* (Madrid 2002). Viene mencionada muy brevemente bajo la voz *contemplación*: «La *contemplación mística*, es decir, la actividad que permite captar una realidad espiritual por medio de una operación simple del espíritu humano, al término de la actividad meditativa (*contemplación adquirida*) y la que sigue inmediatamente a la meditación (*contemplación mística, infusa o pasiva*), esta última constituye un estado espiritual de pasividad respecto a la acción de Dios»¹⁵.

El aspecto más ambiguo de la contemplación mística, considerando que el contexto de nuestro estudio que es el ignaciano, será la llamada *pasividad* de quien contempla. La idea de pasividad mística se remonta a una frase de Dionisio el Areopagita, quien dice del alma que, por un influjo *sobrenatural*, «no sólo conoce, sino que experimenta las cosas divinas»¹⁶. La pasividad del sujeto, creemos, ha sido una malinterpretación histórica de la intervención sobreabundante del «objeto» contemplado en la contemplación.

Saltémonos toda la evolución posterior de la palabra. A nuestro objetivo satisfará ver cómo habla sobre la contemplación la gran maestra, Santa Teresa de Jesús y, en particular, el comentario de Rosano Zas Friz De Col, con el cual intentaremos dialogar.

¹⁴ Cfr. *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/>, 10 de junio de 2015.

¹⁵ L. BORRIELLO, «Contemplación: naturaleza y contenido», 463.

¹⁶ G. D'URSO, «Pasividad», 1410.

Zas Friz De Col dice que la contemplación mística es fruto de un proceso lineal y progresivo: un paso de la meditación a la contemplación. Quien medita considera, piensa, reflexiona. Por el contrario, quien contempla evita la actividad cognitiva, está simplemente delante de la Presencia, con el corazón silencioso y abierto. Aquí, la meditación no es la reflexión, el concepto, sino el silencio interior¹⁷.

Recordamos que, según el estereotipo tradicional desde el siglo XVII, *μυστικός* no es quien medita, sino quien *contempla* en sentido: quien experimenta las maravillas extraordinarias de Dios. Y, aunque a nuestro parecer esta concepción del fenómeno místico es reduccionista y superficial, Zas Friz en su comentario sigue separando y radicalizando la distinción entre la meditación y la contemplación:

«En la contemplación no hay nada que comprender ni nada que discernir. Basta no ceder a las distracciones de pensamiento o sentimientos prestando atención, por ejemplo, a la respiración, a su ritmo de inspiraciones y expiraciones. Este modo de «estar», sin la mediación de pensamientos, emociones o sentimientos, es precisamente lo que concede a la contemplación cristiana su característica más íntima y afectiva»¹⁸.

Y como ejemplo de sus palabras cita a Santa Teresa:

«y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternoster os ponga el Señor en contemplación perfecta u rezando otra oración vocal [...]. Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza – bien entendido que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle –. Abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasen juntos, por ganarle en la tierra, es don de Dios el Señor de ella y del cielo, que al fin da como quien es: ésta, hijas, es contemplación perfecta. Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos y con quién hablamos, y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor; pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligadas a servir, es oración mental [...]. Rezar el Paternoster y Avemaría – u lo que quisieres – es oración vocal [...]. En estas dos cosas podemos algo nosotros, con

¹⁷ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», 209-214.

¹⁸ R. ZAS FRIZ DE COL, «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», 209.

el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa. Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural»¹⁹.

Observamos que, mientras Santa Teresa llama *contemplación* experiencia de oración con un *radical protagonismo* del *Maestro divino*: «rezando el Paternoster os ponga el Señor en contemplación perfecta», Zs Friz se fija en el sujeto que reza y que por pasividad percibe el *silencio interior*. Pero no es esto lo que dice la Santa: ella habla de rezar y *estar puesto* en contemplación, de *amar* sin entender cómo, de *gozar* sin saber cómo, de *querer* etc.

No queremos adelantar la cuestión, pero será precisamente a causa de detalles como éste, la pasividad mística, que no pocos hallarán difícil incluir a Ignacio en «los místicos», simplemente porque – para dar un ejemplo – la contemplación en el libro de los *Ejercicios espirituales* presupone la *actividad* de quien reza.

«Pasividad no significa inactividad, al contrario, precisamente porque el alma se siente movida por el Espíritu Santo, está más que nunca empeñada en la acción, o, si se trata de contemplación, conoce más íntimamente el misterio divino»²⁰.

Hacia una definición

Concluyendo esta breve investigación sobre las cualidades necesarias, por las cuales a la experiencia se le puede asignar el atributo *μυστικός*, de los elementos clave podemos enumerar los siguientes:

Conocimiento – experiencia mística es un evento principalmente *cognitivo* de encontrarse o estar puesto (de manera enteramente gratuita) delante de una *sabiduría* y una *voluntad*, oculta y que se auto-revela, de carácter supraracional, es decir, una *verdad* que no es de este mundo.

Afectividad – experiencia mística, por su carácter supraracional y sobrenatural, es también un evento *afectivo* e implica el *uso de los sentidos*.

Divinidad – experiencia mística tiene por el «objeto» la realidad oculta de Dios y revelada. De ahí, del *atributo del objeto*, que la experiencia deriva su adjetivo *mística*.

Contemplación – la experiencia mística se cumple en un evento *contemplativo* con el protagonismo por parte de Dios: el orante se encuentra dirigido o conducido desde fuera, ahora sin que se le excluyese su propia libertad.

¹⁹ S. TERESA DE JESÚS, *Camino* 25, 1-3, citado por R. ZAS FRIZ DE COL, «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», 209-210.

²⁰ A. DE SUTTER, «Mística», 621.

Transformación – experiencia mística *une al hombre con la realidad divina*: gradualmente le hace participar e insertarse en el misterio de Dios.

Metáfora – el conocimiento místico es en gran medida inexpresable y depende del *lenguaje simbólico* o metafórico.

Misión – el iniciado, es decir, el orante al cual se le ha revelado el misterio divino, tiene la responsabilidad de colaborar y realizar el misterio revelado.

A nuestro juicio, se puede formular la siguiente tesis: toda la cristiandad es en su esencia *mística* – tiene sus ritos de iniciación, administra el conocimiento de la Sabiduría y la Verdad, sirve a la Voluntad salvífica, celebra los *sacramentos* (misterios) que a través de signos visibles unen realmente a los fieles con Dios invisible y tiene el mandato de seguir realizando el misterio y llevarlo a cabo.

Creemos que cada fiel participa implícitamente en la identidad mística de la Iglesia – *cuerpo místico* de Cristo²¹. De manera explícita, **llamamos místico a quien, en la propia experiencia, re-conoce la inmediatez de Dios que se revela y actúa en su vida, es decir, quien ha conscientemente experimentado el *Μυστήριον*.**

El re-conocer místico, obra del Espíritu Santo, más que constituir la identidad propia del *ser místico*, transforma al iniciado en quien puede *iniciar a los demás*: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca del Verbo de la vida; pues la Vida se hizo visible, y nosotros hemos visto, damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó» [1Jn 1,1-2].

²¹ «La Doctrina sobre el Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia, recibida primeramente de labios del mismo Redentor, por la que aparece en su propia luz el gran beneficio (nunca suficientemente alabado) de nuestra estrechísima unión con tan excelsa Cabeza, es, en verdad, de tal índole que, por su excelencia y dignidad, invita a su contemplación a todos y cada uno de los hombres movidos por el Espíritu divino, e ilustrando sus mentes los mueve en sumo grado a la ejecución de aquellas obras saludables que están en armonía con sus mandamientos...», Pío XII, *Mystici Corporis Christi*, 1943, [1].

Capítulo 2

IGNACIO *MÍSTICO*

Retomamos ahora nuestra pregunta: ¿Se puede llamar a San Ignacio místico? Y, en caso afirmativo, ¿de qué manera? El objetivo no es dar una respuesta exhaustiva, sino clara y fundada en las fuentes.

«mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente» [Au 10]¹

En el capítulo anterior hemos dicho que el ser μύστης, conocedor de la sabiduría de Dios [μυστήριον θεοῦ σοφίαν], requiere el proceso de *iniciación* en el conocimiento secreto [μυστικός], el cual en el lenguaje bíblico se llama *revelación*: «se me dio a conocer por *revelación* el misterio» [Ef 3,3].

¿Sería legítimo decir que Ignacio *se* inició en el conocimiento μυστικός y *revelado* de las cosas de Dios? En el 1553 Ignacio narra al P. Cãmara lo siguiente:

«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; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance. [...]

Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas, aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarse desta diversidad, y a hacer reflexión, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios» [Au 5,8].

¹ Citamos por la edición: *San Ignacio de Loyola - Obras*, BAC, Madrid 2013.

Este periodo de la vida del Santo, la convalecencia en Loyola después de la herida en la pierna derecha en Pamplona en el 1521, que habitualmente llamamos su *conversión* (aunque Ignacio no fue un converso) y que más bien describe un primer momento de *transformación interior* de Ignacio,

«no fue sino el comienzo de su «iniciación» en el misterio de Dios que hasta entonces se había mantenido en secreto para él. Dios comienza a hacerle partícipe de los secretos de su vida divina dándole luz sobre las diferentes mociones que se suscitaban en su interior.

Este ejercicio de discernimiento propio de las personas «espirituales», en realidad, visto desde el lado de Dios es «comunicación mística» y no sólo porque sea secreta, sino porque es comunicación del «misterio personal» de Dios. Si la capacidad de discernir los espíritus en cuanto mociones interiores hace de Ignacio un «espiritual», la toma de conciencia de la (auto)comunicación del misterio de Dios lo convierte en «místico»².

A Ignacio, no sólo se le abrieron los ojos y reconoció la diversidad de los pensamientos en su interior, sino también conoció realmente (por experiencia) a los espíritus que agitaban en él, uno del demonio³ y el otro de Dios. Se dio cuenta del misterio de la *Voluntad*⁴ que se auto-revelaba y se le manifestaba. Aquí está el acontecimiento de la inmediatez divina: *la agitación transformadora y orientadora de Dios* en el interior del Santo.

Todo lo que en la *Autobiografía* sigue después del párrafo 8, aunque de naturaleza extraordinaria (lo que según la interpretación clásica sería «lo místico»), es una consecuencia y *solamente* la confirmación de la transformación ya cumplida:

«Y ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le *confirmaron* con una visitación, desta manera. Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecían habersele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así, desde aquella hora hasta el agosto de 53, que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne; y por este efecto⁵ se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no

² R. ZAS FRIZ DE COL, «Mística ignaciana», 1257.

³ Pablo habla del *misterio de la iniquidad* que está en acción, 2Tes 2,7-8. Con la manifestación de Dios, a la vez se revela todo lo que no es *dios* ni es de Dios.

⁴ «μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ» [Ef 1,7-10].

⁵ Sorprende que, a pesar de que Ignacio *ve* a la Señora, deduce la *autenticidad* de lo vivido en Loyola juzgando su transformación interior por sus *efectos*. En los *Ejercicios*, la Divinidad escondida se

osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho. Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente» [Au 10].

Pues, desde los primeros momentos de su *transformación mística* de Ignacio, resulta evidente el vínculo – que nos permitimos llamar *esencial* – con el *discernimiento de espíritus*. Este vínculo analizaremos detalladamente en el tercer capítulo del presente estudio y, en particular, leyendo el primer cuadernillo del *Diario espiritual*.

«conocimiento interno» [Ej 104]

Hemos concluido también que la experiencia mística es un evento principalmente *cognitivo* de encontrarse o de estar puesto delante de la sabiduría de Dios: un *conocimiento* de carácter supraracional de la *verdad* que no es de este mundo.

De su experiencia en Manresa – que abarca, creemos, el acontecimiento esencial de la maduración mística – Ignacio narra lo siguiente:

«Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola» [Au 30].

La complejidad, la plenitud y ahora la novedad y la claridad del conocimiento que Ignacio describe y la espontaneidad del evento expresada en la formulación pasiva (se le empezaron a abrir los ojos⁶), permiten designar a este *conocimiento* o *entendimiento* con el adjetivo «místico».

muestra en la resurrección por sus «verdaderos y sanctísimos effectos» [Ej 223]. El *ver* ignaciano tiene su ambigüedad que retomaremos en el tercer capítulo del presente trabajo.

⁶ «...se le [a Saulo] cayeron de los ojos una especie de escamas, y recobró la vista» [Hch 9,18].

Ignacio está *puesto* en la contemplación de las cosas de la fe y de letras como estas realmente son: se le abrieron los ojos [Au 8,30], con una claridad del entendimiento que trasciende el conocimiento ordinario de toda su vida.

J. García de Castro comenta que

«el Cardoner [Au 30] pudo haber consistido en un lúcido *darse cuenta* (iluminación) de que el Mundo es el lugar donde Dios se experimenta, hace experiencia de Sí y, por lo tanto, la vocación radical del ser humano es ser introducido en esta experiencia *de* Dios, ser asumido en la condición de criatura de todo lo que es, donde se da su ajuste existencial. Tal darse cuenta introduce en el itinerario místico de Ignacio un punto de no retorno: el Mundo no es lugar de revelación, sino que *es* revelación de Dios, es Santo y en esta Santidad radica su absoluta novedad»⁷.

Creemos que es este *darse cuenta*, el conocimiento *interno* – una mirada con los ojos abiertos – del cual habla en los *Ejercicios espirituales*: «conocer más interiormente los pecados y la malicia de ellos» [Ej 44], «interno conocimiento de pecados» [Ej 63], «conocimiento interno del Señor» [Ej 104], «conocimiento interno de tanto bien recibido» [Ej 233], etc.

Y, porque los ojos abiertos, como también el conocimiento interno, son «don y gracia de Dios nuestro Señor» [Ej 322], el ejercitante no puede sino «pedir» [Ej 65,233] y «demandar» [Ej 104] para que se le consiga esta gracia.

«sentir y gustar» [Ej 2]

Experiencia mística, por su carácter supraracional y sobrenatural, es también un evento *afectivo* e implica el *uso de los sentidos*, «porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» [Ej 2].

La claridad del *conocimiento*, dice Ignacio, se toma «por experiencia de consolación y desolación» [Ej 176] que son *mociones interiores* [Ej 316-317]. «Vera noticia y cognoscimiento [son] para que internamente sintamos...» [Ej 322].

El *sentir internamente* es, de algún modo, superior al conocer. En los *Ejercicios*, sentir internamente significa pasar de la experiencia espiritual al conocimiento interno y, consecuentemente, «repetir» otra vez la misma experiencia pero *transformada*, puesto que queda enriquecida con el fruto del conocimiento. El *sentir internamente* requiere

⁷J. GARCÍA DE CASTRO, «La Mística de Ignacio: cultura y costumbre», 335.

del ejercitante todos sus *sentidos*: «ver» [Ej 66,122,etc.], «oír» [Ej 67,123,etc.], «oler» [Ej 68,124,etc.], «gustar» [Ej 69,124,etc.] y «tocar» [Ej 70,125,etc.], «abrazar y besar» [Ej 125], así que tiene las características necesarias para ser una *verdadera* experiencia, capaz de captar, es decir, re-*conocer* la inmediatez del misterio, el Misterio.

La complejidad cognitivo-afectiva de la experiencia mística de Ignacio tiene su formulación típica en la ambigüedad del «sentir o ver» [De 4,etc.], la cual trataremos más detalladamente en el siguiente capítulo de nuestro estudio.

Protagonismo de Dios

Ignacio, por experiencia propia, cree en el protagonismo y en la inmediatez de Dios: es Él que abre los ojos, es su Espíritu quien agita en el interior del hombre. En el *Diario espiritual* ocurren frecuentemente formulaciones como-*pasivas*, «un ir o llevarme delante del Padre» [De 8], que atestiguan bien el *darse cuenta* de Dios *activo*.

En la *decimaquinta anotación* de los *Ejercicios espirituales* exhorta al que los da al siguiente: «en los ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criados y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» [Ej 15]; «...porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad» [Ej 330].

Además, Ignacio invita al ejercitante mismo: «mirar cómo Dios habita en la criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender» [Ej 235]; y «considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra» [Ej 236].

Considerando el protagonismo de Dios en la vida ordinaria, pues, cuanto más debe el Señor «hacer entender» a quien se acerca al Misterio en la oración y cuanto más debe «trabajar y laborar» *por* y *en* quien contempla su Voluntad revelada en Cristo.

Metáforas en y de la experiencia de Dios

La experiencia mística tiene por «objeto» la realidad de Dios: de ahí que, en gran medida, sea inexpresable y dependa del lenguaje simbólico. Ignacio también encontró esta dificultad, típicamente mística, de dar nombre a lo vivido *con* o *de* Dios, así que – en particular en el *Diario espiritual* que es entero un gran intento de captar y guardar la

experiencia mística – «se convierte mientras escribe en un buscador de la palabra a la que continuamente, como si de una moción tratase, somete a sospecha»⁸.

Una vez terminada la elección de la pobreza de las iglesias apuntada en el primer cuadernillo del *Diario*, en el segundo y último «Ignacio empieza a ser cada vez menos expresivo, poco a poco las anotaciones van reduciéndose, hasta convertirse en un registro escueto de las lágrimas (su calidad y frecuencia) y desembocar incluso en meras iniciales, letras acompañadas de puntos (ã, l, d, õ, c, y) que hacen del *De* un texto críptico»⁹. Aunque varias razones explicarían este fenómeno, creemos que la de la incompetencia del lenguaje humano para expresar el toque divino es también legítima.

Hablando del *Diario*, observamos también que todo lo que Ignacio anotó está organizado en torno a la celebración eucarística diaria: en torno al *sacramento* [sacramentum, μυστήριον]. Celebrando el misterio salvífico, a través del discernimiento Ignacio participa en la realización histórica de éste, concretándolo en el acto de *elección*. Retomaremos a este argumento en el siguiente capítulo.

De otros ejemplos: el misterio de la Santísima Trinidad se le presenta a Ignacio «en figura de tres teclas» [Au 28], la creación del mundo como «una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos» y «cómo estaba en [...] Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor» y también «veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros» [Au 29], y de forma parecida veía a la Señora, etc. Y, cuando, por el lenguaje, las visiones parecen poco claras o demasiado abstractas, Ignacio llega a confesar que, «si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» [Au 29].

Experiencia transformadora

Si es verdad que Ignacio sabe *re-conocer* la inmediatez de Dios y su voluntad a través del ejercicio del discernimiento de espíritus, creemos, que el correspondiente potencial transformador de este acontecimiento, que es místico, se efectúa en el momento de la elección, es decir, «en búsqueda y adhesión a la voluntad de Dios sobre

⁸ J. GARCÍA DE CASTRO, «Semántica y mística», 233.

⁹ J. GARCÍA DE CASTRO, «Semántica y mística», 213-214.

la propia vida»¹⁰, mediante la cual el Santo gradualmente se hace participar y se inserta en el misterio de Dios. Ahora, este argumento necesitará de un ulterior desarrollo.

Experiencia compartida

«Por nuestra parte no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído» [Hch 4,20], testimonian Pedro y Juan ante el Sanedrín. A quien se le ha revelado el misterio, el misterio mismo, *encarnado* en la persona del *iniciado*, se le obliga a proclamarlo (ese misterio) y a realizarlo.

Ignacio, porque ha *visto y oído y palpado* [1Jn 1,1-2], puede *transmitir* su experiencia del discernimiento y de las elecciones, que a él le reúnen con la Voluntad revelada, en el libro de los *Ejercicios espirituales*. En el 1555, un año antes de morir, Ignacio explicó al P. Cãmara que:

«...los Ejercicios no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito, verbi gratia, del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas, etc. Las elecciones especialmente me dicho que las había sacado de aquella variedad de espíritu y pensamientos que tenía cuando estaba en Loyola, estando todavía enfermo de una pierna» [Au 99].

Hacia una respuesta y sus consecuencias

Por el conjunto de los testimonios, explícitos e implícitos, disponibles en las fuentes [Au, De, Ej, Co, etc.], y que – solo de manera fragmentaria e incompleta – hemos podido presentar más arriba, creemos que es legítimo llamar a Ignacio «místico» y eso en *sentido explícito*, tal y como lo hemos formulado en el capítulo anterior.

En el itinerario espiritual de Ignacio se puede indicar el evento de iniciación a partir de la forma del *discernimiento de espíritus* que le capacita para poder *conocer las cosas internamente*. El conocimiento por excelencia según San Ignacio es el conocimiento de la voluntad de Dios: los *Ejercicios* disponen al ejercitante para que la sepa re-*conocer* y mediante la elección la pueda *encarnar* en sí y, así, *unirse* al Señor.

Cada de las siete *calidades* necesarias que hemos explicitado al terminar nuestro breve estudio sobre el fenómeno místico (*conocimiento, afectividad, divinidad, contemplación, transformación, lenguaje y misión*), se pueden identificar y demostrar

¹⁰ J. MELLONI, «Los Ejercicios como experiencia mística», 355.

en la experiencia y en el camino espiritual de Ignacio; y por eso podemos calificar a su experiencia de *mística*.

Resulta paradójico que una de las fuentes clave para describir el fenómeno místico en Ignacio sean los *Ejercicios espirituales*, comúnmente considerados como un manual ascético. Pues, aunque los *Ejercicios* no conservan de modo directo la experiencia mística de Ignacio (cómo por ejemplo el *Diario espiritual* o la *Autobiografía*), sí que captan todo «lo útil» que puede transmitir y fomentar esa experiencia.

Si admitimos que la experiencia espiritual de Ignacio fue mística y que los *Ejercicios* la transmiten, entonces, tenemos que admitir también que Ignacio creía que cada ejercitante puede – si Dios quiere – tener la misma experiencia del misterio de la Voluntad como él la tenía.

Si el *discernimiento de espíritus* es uno de los instrumentos necesarios para poder exponerse a la experiencia de los *Ejercicios* (e Ignacio no parece admitir que el ejercitante pueda *no* ser «agitado de varios espíritus» [Ej 6]¹¹), y si es Dios mismo que en la consolación (o desolación [Ej 322³]) entra y mueve al ánima, entonces, tenemos que concluir también que Ignacio creía que todos pueden pasar del *misticismo implícito* de los miembros del *Cuerpo místico* al *misticismo explícito* que *re-conoce* por experiencia los toques de la inmediatez divina y que a esta inmediatez se responde con la *elección*.

En conclusión, a Ignacio – creemos haberlo justificado – le pertenece el atributo «místico» por la gracia por la que pudo vivir conscientemente (al *re-conocer*) la inmediatez del misterio de Dios y darle cuerpo (el principio encarnatorio) mediante las elecciones. Ignacio *místico* tiene también las cualidades del *apóstol* por la experiencia personal de Cristo [1Cor 15,7-8], de *teólogo* por el conocimiento ilustrado [Au 30], y de *mistagogo* por la capacidad de transmitir su propia experiencia mística [Au 99].

¹¹ En este contexto puede sorprender el tercer tiempo para hacer elección, «tranquilo [...] quando el ánima no es agitada de varios espíritus» [Ej 177]. Ahora, si al ejercitante le toca este tiempo, la gracia que Ignacio le exhorta pedir es que «Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer» [Ej 180]; y una vez más, que «aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios» [Ej 184].

En pocas palabras, si al ejercitante, por decirlo así, le falta la experiencia de la inmediatez consoladora de Dios, tiene que pedir la gracia de hallarla o de recibirla.

Capítulo 3

«SENTIR Y COGNOSCKER LAS VARIAS MOCIONES» [Ej 313]

En el primer capítulo hemos formulado una posible definición del *fenómeno místico*. En el segundo capítulo, aplicando la definición de mística manejada, hemos intentado justificar la legitimidad de adjetivar a Ignacio de «místico». Ahora, permanece abierta la cuestión, por decirlo así, del *carácter de la experiencia mística* de Ignacio.

La intuición que tenemos y que nace sobre todo de la lectura del *Diario espiritual* es que la *clave interpretativa* del fenómeno místico en Ignacio podrían ser las «Reglas para en alguna manera sentir y cognoscker las varias mociones que en la ánima se causan...» [Ej 313-327, 328-336].

Elas están vinculadas con la experiencia mística que hemos visto ya en el capítulo precedente del presente estudio, considerando que el primer «discernimiento» de Ignacio coincide con el evento de su *iniciación mística* [Au 8].

Diario espiritual

El texto que creemos que es el fundamental para conocer *la constitución mística* de Ignacio es el mismo *Diario espiritual*. Éste es el más importante de los muy pocos escritos del Santo que se conservan totalmente autógrafos; además, por su carácter *privado*, la expresión del pensamiento de Ignacio es – digamos – «pura y dura» y a la vez muy auténtica. El curioso esfuerzo, con el cual Ignacio se consagra en *búsqueda de la palabra*, lo hemos comentado en el capítulo anterior.

Los apuntes en el *Diario espiritual* dibujan – en torno a la celebración eucarística cotidiana como punto tangente de referencia – el proceso de la composición de las *Constituciones*¹, es decir, el *discernimiento* apoyado en la observación escrupulosa de las *mociones interiores*.

¹ «Cuando decía misa tenía también muchas visiones, y cuando hacía las Constituciones las tenía también con mucha frecuencia; y, que ahora lo puede afirmar más fácilmente, porque cada día escribía lo que pasaba por su alma, y lo encontraba ahora escrito. Y así me mostró un fajo muy grande de escritos, de los cuales me leyó una parte. Lo más eran visiones que él veía en confirmación de alguna de las Constituciones, y viendo unas veces a Dios Padre, otras las tres personas de la Trinidad, otras a la Virgen

En relación al objetivo del presente trabajo, bastará con una lectura sistemática de los trece folios del primer cuadernillo del *Diario espiritual* que cubre el período del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544 [De 1-153]. En éste, Ignacio se dedica a la elección del régimen de la pobreza de las iglesias de la Compañía².

En este proceso, perfectamente fiel a los «Tres tiempos para hacer sana y buena elección» [Ej 175] y al *modo y orden* como está en el libro de los *Ejercicios espirituales*³, podemos reconocer o indicar – a nuestro parecer – tres etapas:

- a) un período inicial, tranquilo, aunque «no sin lágrimas» [De 5], desde el 2 hasta el 7 de febrero;
- b) un período de *la oblación* «delante del Padre» [De 8], «haciendo la elección de no tener nada» [De 9] – elección «buena, [...] rata y válida» [De 13.16] – «teniendo por acabado» [De 11] el proceso, desde el 8 hasta el 11 de febrero; y,
- c) que por unas dudas y por «haber mucho faltado» [De 23], enseguida se convierte en un período de «el destierro» [De 32] en cuanto a la elección, hasta que, el 12 de marzo, acabará definitivamente.

Reconstruyendo sólo rápidamente este proceso de elección, observamos una sucesión de las consolaciones que *comprueban* [Ej 176] la deliberación del periodo

que intercedía, otras que confirmaba. En particular me habló sobre las determinaciones, en las cuales estuvo cuarenta días diciendo misa cada día, y cada día con muchas lágrimas, y lo que trataba era si la iglesia tendría alguna renta, y si la Compañía se podría ayudar de ella.

El modo que el Padre guardaba cuando hacía las Constituciones era decir misa cada día y representar el punto que trataba a Dios y hacer oración sobre aquello; y siempre hacía la oración y decía la misa con lágrimas...» [Au 100-101].

«Oy día tenemos un quaderno, escrito de su misma mano, [...] en el qual, assí para ayudar su memoria como para mejor acertar en lo que determinava, escribía día por día las cosas que passavan por su alma mientras hizo las *Constituciones*, assí tocantes a las visitaciones y resplandores celestiales con que Dios le regalava, como a la manera que tenía en pensar y deliberar lo que escribía», P. DE RIBADENEIRA, *Vida de San Ignacio de Loyola*, 611-613.

² En el esbozo de las *Constituciones*, firmado por los primeros compañeros reunidos en Roma en marzo de 1541, se había resuelto que las sacristías de las iglesias podían tener renta [MCo I, 35]. Ignacio, en 1544 ya general de la Compañía, no se sentía tranquilo con la decisión tomada entonces. Decidió volver sobre el asunto y examinar despacio las razones que había en pro y en contra. Para el autógrafo con estas razones cfr. *Deliberación sobre la pobreza* [MCo I, 78-83].

Este ejercicio de pros y contras en el proceso de elección corresponde con el tercer tiempo de los *Ejercicios*, punto «Quarto: considerar racionando cuántos cómodos o provechos se me siguen con el tener el officio o beneficio propuesto, para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, por el contrario, considerar asimismo los incómodos y peligros que hay en el tener. Otro tanto haciendo en la segunda parte, es a saber, mirar los cómodos y provechos en el no tener; y asimismo, por el contrario, los incómodos y peligros en el mismo no tener» [Ej 181].

³ Considerando que el libro de los *Ejercicios espirituales* transmite la experiencia espiritual de su autor, tal vez sería mejor decir que es el *modo y orden* de hacer las elecciones que es perfectamente fiel a la experiencia de elección *práctica* de Ignacio.

inicial: «no nada» [De 1], y con esa llega Ignacio a hacer una elección [De 8]. Ahora, «debe ir [...] con mucha diligencia a la oración delante de Dios nuestro Señor y offrescerle la tal elección para que su divina majestad la quiera rescibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza» [Ej 183] y, efectivamente, lo hace – por la primera vez – el día 8 de febrero, encontrándose llevado «delante del Padre», con «lágrimas y devoción intensísima» [De 8]. El mismo día pasa por las elecciones de nuevo, quizás para verificar «que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios» [Ej 184] y para que la deliberación hecha sea «según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual» [Ej 182]. Igualmente los próximos días.

Sigue una serie de elecciones re-discurridas, de oblaciones repetidas, de consolaciones numerosas y – al mismo tiempo – del sentimiento de incompleto que no le deja terminar con la cuestión. El proceso «tiene por acabado» [De 11] varias veces, pero enseguida recupera de nuevo las deliberaciones. Esto es principalmente por las dos siguientes razones: por una parte, se le ocurre una duda o una tentación de tener «solamente para la iglesia» [De 22], por otra, no le viene «efusión o abundancia de lágrimas» [De 49] de que acabase el proceso. El «finido» [De 150] que realmente concluye la elección Ignacio lo apunta el día 12 de marzo, el día cuarenta desde cuando ha iniciado el proceso.

Lo primero que podemos observar es que en el primer cuaderno del *Diario espiritual* no hay nada más ni menos que el *proceso de elección: el discernimiento, las consolaciones, las confirmaciones, las oblaciones y la acción de gracias*. Por lo tanto, afirmamos que, si el *Diario espiritual* graba y guarda algo de la experiencia mística de Ignacio – y está fuera de duda que sí –, entonces, lo místico nace o está vinculado *esencialmente* con ese proceso de elección; y esto sobre todo porque Ignacio mismo y de manera directa vincula su experiencia espiritual con el proceso de elección.

Ahora, las preguntas que nos hacemos son las siguientes: ¿Se puede separar lo electivo-apostólico de lo experimental-místico? ¿Puede Ignacio llevar a cabo sus elecciones sin experimentar la inmediatez de Dios?

Consolación – palabra *mística* del *discernimiento*

En el *Diario espiritual* encontramos enumeradas sobre todo las varias y diversas *consolaciones*:

«...quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criados de todas ellas.

Asimismo quando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras derechamente ordenadas en su servicio y alabanza;

finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propria salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» [Ej 316].

La consolación *orienta, atrae y mueve* hacia el misterio de Dios. Quien va consolado y con mucho fervor, se encuentra guiado y aconsejado por el buen espíritu [Ej 318] y movido a comprometerse en las obras buenas y santas [Ej 14]. Además, la consolación confirma una tal obra como re-conocida y elegida [De 9, etc.].

Y, es Dios mismo, dice Ignacio, quien «mueve y atrae la voluntad» [Ej 175]: *en* la experiencia de consolación, como también *en* la experiencia de la desolación⁴. La claridad y el *conocimiento* de la auto-revelación de Dios y de su voluntad, y «para hacer sana y buena elección» [Ej 175], se toma «por experiencia de consolaciones y dessoluciones» [Ej 176].

La necesidad de discernir – en la experiencia propia espiritual – lo de Dios de lo que no es de Dios, revela la *complejidad* y, a la vez, la *oscuridad* de la revelación del misterio de la voluntad divina; pero eso no niega el hecho mismo de la revelación.

Dios está en «el susurro de una brisa suave» [1Re 19,12] y habla dentro del ánima «sin ruido alguno de voces»⁵. Ignacio, una vez *iniciado* – por Dios que le abrió

⁴ «Tres causas principales son porque nos hallamos desolados: la primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas se alexa la consolación espiritual de nosotros; la segunda, por probarnos para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias; la tercera, por darnos vera noticia y cognoscimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la spiritual consolación» [Ej 322].

⁵ Carta «A sor Teresa Rejadell», párrafo 8, 666.

los ojos – a re-conocer «la diversidad de espíritus» [Au 8], adopta y cultiva este gran don de la *sensibilidad a lo transcendental* para guardar viva la *com-unicación mística* con Dios: la auto-comunicación divina y la respuesta (en forma de elección) de Ignacio. Lo atestiguan las *Reglas* en el libro de los *Ejercicios* y lo comprueba la praxis en el *Diario espiritual*.

El conocimiento de Dios, el re-conocimiento de la obra del Espíritu Santo en uno mismo – repetimos una vez más – se toma por la experiencia de las varias mociones. Las *Reglas* de Ignacio sirven para «sentir y cognosker» las *consolaciones* y las *desolaciones*, porque éstas no tienen propia finalidad en sí mismas⁶, sino son *para*: «para recibir» la gracia de la revelación y unión con el Misterio y «para lanzar» todo que de este misterio aparta [Ej 313]. El «sentir y conocer» habla de la *esencia* del ejercicio del discernimiento: tendremos que examinar ahora esta locución ignaciana para poder confrontarla con la locución mística del «ver o sentir» en el *Diario espiritual*.

«sentir y cognosker» [Ej 313]⁷

El *sentir*, el «lazo» entre las dos locuciones que estamos examinando, aparece treinta y tres veces en los *Ejercicios espirituales* y ciento ocho veces en el *Diario espiritual*. Procede del verbo latino *sentire*, «sensu percibir»⁸.

El *sentir* ignaciano es un punto de confluencia de los sentidos corporales (los cinco sentidos), de los afectos (ordenados y desordenados) y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano interior que incluye también el «espacio» de los espíritus. La traducción moderna de la concepción ignaciana sería «experimentar» o «hacer experiencia», a medio camino entre un *conocer* y un *ver*⁹.

Ignacio *siente* o «re-conoce por sentir» sobre todo las varias devociones, las cosas espirituales, las visiones y las visitaciones: las observa y examina, consciente de que cada movimiento interior, aunque aparezca como caótico, tiene un origen y un destino.

⁶ Ignacio tiene dificultad terminar la elección sobre la pobreza de las iglesias de la Compañía porque le parece que no tiene bastantes consolaciones que confirman la elección hecha. El día 12 de marzo re-conoce que «quería buscar demasiadas señales» [De 146] y, renunciando a sus exigencias de visitas y consolaciones y poniéndose totalmente en manos de Dios, le viene no sólo la confirmación, sino la misma satisfacción y consolación y mucho más de lo que él había esperado.

⁷ Los pasajes más significativos al propósito, véase: *Apéndice 2*.

⁸ S. DE COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana*, 173.

⁹ Cfr. J. MELLONI, «Sentir», 1631-1636.

Y, a veces, solamente «de su cola serpentina y mal fin a que induce» [Ej 334] reconocerá también la tentación del enemigo de natura humana.

En los *Ejercicios espirituales*, sólo dejándose afectar, el ejercitante va tomando conciencia de su proceso: si *no siente*, es que no está entrando en el dicho proceso [Ej 6] y no puede «proceder adelante en materias de elección» [Ej 18]. Este *sentir* es «el espacio donde queda registrado el paso de Dios, pero también el paso del mal espíritu. Auscultándolos cada vez más finamente, la actividad de los sentidos y los movimientos de los afectos pueden ser discernidos y conducidos hacia una única dirección: sentir la voluntad de Dios, fin último de los *Ejercicios* [Ej 1]»¹⁰.

Sintiendo y conociendo las varias mociones con mayor discreción, «debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos» [Ej 333]. «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo» [Ej 32]. En el proceso de los *Ejercicios* – que es sobre todo un proceso de discernimiento y de elección, la cual es el «lugar» de la unión con Dios –, sentir la voluntad de Dios significa «recibir» el pensamiento de Dios, «lanzar» el del espíritu malo [Ej 313] y disponer su propia libertad para que quiera «según que Dios nuestro Señor le pondrá» [Ej 155].

El *conocer* aparece en los *Ejercicios espirituales* veintiuna veces. En el siglo XVI se usaba en los siguientes significados: «tener noticia de alguna cosa, conocer su pecado y confessarle, conocer a vna muger carnalmente, conocer de vna causa y ser juez en ella»¹¹. El *conocimiento* que indicaba: «noticia, amistad, familiaridad, conocimiento de causa»¹², aparece once veces.

En el uso de Ignacio, el conocimiento se siente [Ej 63,118] y, a la inversa, el conocimiento sirve «para que internamente sintamos» [Ej 322]. La ambigüedad semántica, creemos, aquí se debe sobre todo al objeto al cual se refiere la locución. Es decir, en el discernimiento, en «sentir y conocer», es como se estuviesen mezclados los dos elementos: las *mociones interiores* y los *pensamientos*.

¹⁰ J. MELLONI, «Sentir», 1635.

¹¹ S. DE COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana*, 159.

¹² S. DE COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana*, 159.

El conjunto de «*sentir y conocer las varias mociones*» se podría traducir como *percibir o experimentar las consolaciones (y desolaciones) y tener noticia de sus causas, o sea, de los espíritus que esas mociones causan.*

«**sentir o ver**» [De 4]¹³

Examinaremos ahora la segunda locución, la «mística». El significado del *sentir* lo hemos explicitado más arriba. Sin embargo, «*ver es mirar y advertir con los ojos [...], algunas veces se toma el ver por entender*»¹⁴.

«Ver» en el *Diario espiritual* aparece sesenta y nueve veces de los cual sesenta y siete están en el primer cuadernillo; «sentir» y «ver» juntos se encuentran veintiséis veces para describir la misma experiencia.

Ignacio usa el «ver», a veces, como sinónimo del «sentir» [De 27], ahora bien, sin perder la sensibilidad en su búsqueda de la palabra justa: «un sentir, o más propiamente ver» [De 83]. «Ver» quiere decir «mostrármeme» [De 67], «representármeme» [De 29], «descubrírmeme» [De 88] o también una «visión intelectual» [De 83], «en pensamiento [...] internamente» [De 66], o una «visión esférica» [De 123].

El «sentir o/y ver» puede ser «con el entendimiento» [De 70], o un sinónimo del «conocer» [De 63], o puede ilustrar el entendimiento [De 52] o, a veces, dice un otro tipo o manera de percibir [De 54].

Ignacio *siente o ve* al «Jesú» [De 70,74,75,77,83,105], a la «santísima Trinidad» [De 83,105,110], al «Padre» [De 30,32,63,121], al «Espíritu Santo» [De 14,18,169], a «nuestra Señora» [De 4,29,31], al ser mismo de Trinidad [De 123,153], a las «inteligencias» [De 52,54], a los «mediadores» [De 25], pero también la pena del infierno «que no podía sentir ni ver» [De 132].

Por su objeto «místico», el «sentir o ver» describe una experiencia «como pasiva» del «representármeme» del misterio, aunque se pueden observar también unas iniciativas propias de Ignacio que *activamente* busca para *hacerse experimentar* el misterio [De 153,115,132]. Por lo tanto, el evento de «sentir o ver» no es del todo espontáneo y – en cierta medida – se puede «aprender», o sea, uno puede disponerse, hacerse sensible al «mostrármeme» divino: «mirar y percibir», «percibir y conocer», «conocer y entender».

¹³ Los pasajes más significativos al propósito, véase: *Apéndice 3*.

¹⁴ S. DE COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana*, 206.

La ambigüedad *afectivo-cognitiva* de la experiencia espiritual de Ignacio, a nuestro parecer, no es una cuestión de que esa experiencia sea «imperfecta» o ilusoria, sino más bien que esta ambigüedad es una cualidad esencial de la experiencia mística, de su riqueza y de su *compleja* profundidad.

Retomamos la pregunta que nos hemos hecho más arriba: ¿Se puede separar lo electivo-apostólico de lo experimental-místico? ¿Puede Ignacio llevar a cabo sus elecciones sin experimentar la inmediatez de Dios? Responde Ignacio: «cuando sentía visitaciones y visiones de las personas divinas y mediadores, toda firmeza y confirmación de la cosa [de elección], y este sentir con un gusto espiritual» [De 152].

A nuestro juicio, el vínculo entre el *discernimiento de espíritus* y las *experiencias místicas* es esencial: el discernimiento dispone a Ignacio a percibir y a reconocer el «mostráseme» de Dios que «así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a *lo que es mostrado*» [Ej 175].

Lo repetimos una vez más porque lo consideramos como la clave del fenómeno místico de Ignacio: re-conocer el «mostráseme» para seguir a lo que es mostrado.

«**venir conmigo**» [Ej 95] – **unión mística ignaciana**

Para concluir, «en el discernimiento de las mociones se revela a Ignacio la voluntad particular de Dios para así dar respuesta a la situación concreta en la que debe tomar una decisión para obrar «divinamente», en plena armonía con Dios. Mediante el discernimiento Ignacio llega a *saber* qué debe hacer y lo que *debe* hacer lo une a Dios en el amor mutuo. La decisión une Ignacio a Dios y Dios a Ignacio. Es la unión mística apostólica porque está centrada en la operación del ministro-testigo que quiere obrar según el amor de Dios al mundo, siguiendo los criterios divinos»¹⁵.

Desde nuestro punto de vista es muy ilustrativo mirar al llamamiento del Cristo nuestro Señor, *rey eterno*, en el libro de los *Ejercicios espirituales*: el que se ejercita no está llamado a conquistar el mundo ni para el Padre, ni a sustituir la misión de Cristo, sino *ir con él y trabajar con él* [Ej 95].

¹⁵ R. ZAS FRIZ DE COL, «El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafa del *Diario espiritual* de San Ignacio», 163.

A Ignacio, sin duda ninguna, se le puede acusar de una espiritualidad finalista del «para» [Ej 23], pero nunca podemos olvidar o desvalorar y despreciar la fundamental *dimensión unitiva y mística* del «conmigo» [Ej 95].

De este «conmigo» deriva el deseo de ir a buscar a Jesús a Jerusalén [Au 45] y a su santísima voluntad a Roma [Au 85]. Desde ahí la importancia de *La Storta*, donde «*sintió* tal mutación en su alma y *vio* tan claramente que Dios Padre le ponía *con* Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía *con* su Hijo» [Au 96]. El «conmigo», *con Cristo*, creemos que es el corazón de toda la experiencia espiritual de Ignacio.

El *discernimiento*, como evento unitivo y que culmina en el acto de *elección*, y ejercitándolo con regularidad, se convierte en un modo permanente de ser: «facilidad de encontrar a Dios [...] y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba» [Au 99].

A nuestro parecer, la diferencia (si la hay) entre Ignacio y los quien somos – por experiencia de los *Ejercicios espirituales* – «iniciados» al *discernimiento de espíritus* está (solamente) en *el grado* de la «facilidad» y claridad de la comunicación de Ignacio con el Misterio que se hace «sentir o ver».

CONCLUSIÓN

Haber partido de la inclinación a comentar la obra espiritual de Ignacio, individualizando y separando el movimiento ascético de lo místico, el discernimiento de las visitaciones «extraordinarias», el objetivo del presente trabajo ha sido cuestionar el aparente *esquema dicotómico* entre los *Ejercicios espirituales* y las *Constituciones* por un lado, y la *Autobiografía* y el *Diario espiritual* por otro.

El punto de arranque ha sido la intuición, nacida sobre todo de la lectura del *Diario espiritual*, de que entre el «hacer sana y buena elección» y la experiencia mística podía haber un profundo vínculo. Nos preguntábamos si sería posible separar lo electivo-apostólico de lo experimental-místico, si Ignacio hubiera podido llevar a cabo sus elecciones sin haber experimentado la inmediatez de Dios, y si hubiera podido darse cuenta de la inmediatez divina sin haberse puesto a discernir los espíritus.

Confrontándonos con la complejidad semántica del fenómeno místico, en el primer capítulo hemos intentado aproximarnos al significado del adjetivo «místico» en su sentido cristiano y formular si no una definición sí algunas de sus cualidades fundamentales y por las cuales se puede calificar a una experiencia de «mística».

Reconocemos que la descripción manejada es relativamente amplia, pero recupera – a nuestro parecer y contra el reduccionismo del siglo XVI – la riqueza y la profundidad de lo que, como Iglesia, somos todos: el *Cuerpo místico de Cristo*.

Por su parte, en el segundo capítulo hemos valorado cómo Ignacio, en el «sentir y conocer» sus mociones interiores, explicita su identidad mística implícita y que deriva del bautismo. Le hemos calificado de «místico» y de «apóstol» en sentido paulino pues por la gracia pudo vivir consciente y siempre renovadamente reconociendo la inmediatez de Dios, dándole cuerpo mediante las elecciones tomadas. Le hemos llamado también «teólogo» y «mistagogo» debido a su eximia ilustración y a su capacidad de transmitir la propia experiencia mística.

Finalmente, en el tercer capítulo, nos hemos preguntado cómo se relacionan el ejercicio del discernimiento y la experiencia mística. Decidimos no estudiar detalladamente ni el conjunto y la profundidad de las reglas del discernimiento ni la variedad de los fenómenos místicos (somáticos, del entendimiento, etc.) de Ignacio, sino que escogimos deliberadamente el enfoque lingüístico, valorando qué experiencia describen ciertas locuciones ignacianas: la de «sentir y conocer» y la de «sentir o ver».

El «*sentir y conocer* las varias mociones» lo hemos traducimos como *percibir* o *experimentar* las consolaciones (y desolaciones) y *tener noticia de sus causas*, o sea, de los espíritus que esas mociones causan. El «sentir o/y ver» expresa una experiencia cognitivo-afectiva de *percibir*, ver, pero también de entender o conocer.

Tanto la experiencia de «sentir y conocer» como la de «sentir o ver», describen una sensibilidad y/o capacidad de *sentir*, *ver* y *conocer* en un acontecimiento espiritual causado por la gracia de Dios: es Él quien se hace *sentir*, *ver* y *conocer* a Ignacio en las *visitaciones*, en las *visiones* y en el *conocimiento*.

A nuestro juicio, las dos son **la misma y única experiencia – mística – de la Voluntad que se revela**, que confirma el proceso de elección con el cual Ignacio responde a la auto-comunicación divina y que le une con el Señor. Por tanto, las dimensiones electivo-apostólica y experimental-mística son una misma identidad electivo-mística de la vida espiritual y apostólica de Ignacio.

Junto con ello, hemos afirmado que la ambigüedad *afectivo-cognitiva* de la experiencia espiritual de Ignacio es una cualidad esencial de la experiencia mística, de su riqueza y de su *compleja* profundidad.

Como paso ulterior de este estudio, habría que estudiar más detalladamente la *elección*: el proceso teórico [*Ej*] y práctico [*De*] así como la consideración del «contenido» místico del *Diario* y de la *Autobiografía*, su variedad somático-afectivo-cognitiva y su significado teológico.

Para terminar, si el *discernimiento de espíritus* que se «aprende» a lo largo de las dos primeras semanas de los *Ejercicios espirituales* dispone al ejercitante a percibir y a re-conocer que Dios mismo en la consolación entra y mueve al ánima para elegir su santísima voluntad y para unirla *consigo*, entonces podemos concluir que, siguiendo el *modo y orden* de Ignacio, somos también nosotros llamados a pasar del *misticismo implícito* de los miembros del *Cuerpo místico* al *misticismo explícito*.

BIBLIOGRAFÍA

San Ignacio de Loyola – Obras, BAC, Madrid 2013.

Concordancia ignaciana, ed. I. Echarte, Mensajero, Bilbao 1996.

Novum Testamentum Graece et Latine, Nestle-Aland, Stuttgart 1979.

Sagrada Biblia, CEE, BAC, Madrid 2011.

Vulgata, BibleWorks 10.

ARZUBIALDE, S. G., «Discretio», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 623-636.

BARRY, W. A., «La oración ignaciana, una mística de colaboración con Dios», *Manresa* 87 (2015), 49-58.

—————, «Encontrar a Dios», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 746-749.

BORRIELLO, L., «Contemplación: naturaleza y contenido», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 458-467.

—————, «Experiencia mística», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 686-704.

BOUYER, L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998.

BUCKLEY, M. J., «Contemplación para alcanzar amor», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 452-456.

—————, «Discernimiento», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 607-611.

COMBES, A., «Gerson, Juan Charlier de», *Diccionario de espiritualidad*, tomo II, Herder, Barcelona 1987, 164-168.

CORELLA, J., «Consolación», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 413-425.

COVARRUVIAS OROZCO, S. DE, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid 1674.

- D'URSO, G., «Pasividad», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1410-1411.
- GARCÍA DE CASTRO, J., «Consolación sin causa precedente», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 425-428.
- , *El Dios emergente*, Mensajero, Bilbao 2001.
- , «La estructura interna del discernimiento», *Manresa* 80 (2008), 125-140.
- , «La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola», *Manresa* 83 (2011), 149-163.
- , «La Mística de Ignacio: cultura y costumbre», *Manresa* 76 (2004), 333-353.
- , «Manresa», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1192-1195.
- , «Mirar», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1231-1233.
- , «Moción», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1265-1268.
- , «Semántica y mística: el Diario espiritual de Ignacio de Loyola», *Miscelánea Comillas* 59 (2001), 211-254.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., «Amor», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 148-157.
- GENIO, M. R. DEL, «Mística (notas históricas)», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1182- 1195.
- GENNARO, G. DE, «La expresión literaria mística del Diario espiritual ignaciano», *Manresa* 35 (1963), 25-46.
- GUILLÉN, A. T., «Contemplación», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 445-452.
- IPARRAGUIRRE, I., «Ignacio de Loyola», *Diccionario de espiritualidad*, tomo II, Herder, Barcelona 1987, 283-286.
- NEUNHEUSER, B., «Misterio», *Diccionario de espiritualidad*, tomo II, Herder, Barcelona 1987, 614-619.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- MELLONI, J., «La elección, el nombre ignaciano de la unión», *Manresa* 83 (2011), 123-133.
- , «Los Ejercicios como experiencia mística», *Manresa* 76 (2004), 355-369.

- , «Mistagogía», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1247-1250.
- , «Sentir», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1631-1636.
- PALACIO, C., «Experiencia de Dios», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 855-862.
- PIO XII, *Mystici Corporis Christi*, 1943.
- RUIZ JURADO, M., «Ignacio de Loyola, San», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 880-883.
- RUTTEN, M., «Orígenes», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1344-1348.
- SCHIAVONE, P., «Misa», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1233-1238.
- SUTTER, A. DE, «Mística», *Diccionario de espiritualidad*, tomo II, Herder, Barcelona 1987, 619-624.
- THIÓ DE POL, S., «Diario espiritual», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 592-596.
- , «La experiencia de Dios reflejada en el Diario Espiritual de San Ignacio», *Manresa* 75 (2003), 27-36.
- VANNINI, M., «Gerson, Jean de», *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 770-772.
- WITTEWER, T., «Contemplativo en la acción», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 457-465.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», *ignaziana* 16 (2013), 201-235.
- , «El ritmo místico del primer cuaderno del texto autógrafo del Diario espiritual de San Ignacio», *ignaziana* 10 (2010), 161-170.
- , «La trasformazione mistica ignaziana», *ignaziana* 5 (2008), 21-33.
- , «Mística ignaciana», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007², 1255-1265.
- , «Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola», *ignaziana* 12 (2011), 162-302.

Online Etymology Dictionary, <http://www.etymonline.com/>.

Proto-Indo-European Etymological Lexicon, <http://dnghu.org/en/proto-indo-european-language/>.

Apéndice 1

ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ EN EL NUEVO TESTAMENTO¹

Sinópticos

MATEO 13,10-13:

«Se le [a Jesús] acercaron los discípulos y le preguntaron: «¿Por qué les hablas en parábolas?». Él les contestó: «A vosotros se os han dado a conocer **los secretos del reino** [μυστήρια τῆς βασιλείας², mysteria regni³] de los cielos y a ellos no. Porque al que tiene se le dará y tendrá de sobra, y al que no tiene, se le quitará lo que tiene. Por eso les hablo en parábolas, porque miran sin ver y escuchan sin oír ni entender»».

MARCOS 4,11:

«Él [Jesús] les [a los Doce] dijo: «A vosotros se os ha dado **el misterio del reino** [μυστήριον τῆς βασιλείας, mysterium regni] de Dios; en cambio a los de fuera todo se les presenta en parábolas, para que “por más que miren, no vean, por más que oigan, no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados”»».

LUCAS 8,10:

«Él [Jesús] dijo [a los discípulos]: «A vosotros se os ha otorgado conocer **los misterios del reino** [μυστήρια τῆς βασιλείας, mysterium regni] de Dios; pero a los demás, en parábolas, para que viendo no vean y oyendo no entiendan»».

Corpus paulinum

ROMANOS 11,25-26:

«Pues no quiero que ignoréis, hermanos, **este misterio** [μυστήριον, mysterium], para que no os engriáis: el endurecimiento de una parte de Israel ha sucedido hasta que

¹ *Sagrada Biblia*, CEE, BAC, Madrid 2011.

² *Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle-Aland, Stuttgart 1979.

³ *Vulgata*, BibleWorks 10.

llegue a entrar la totalidad de los gentiles y así todo Israel será salvo, como está escrito: Llegará de Sión el Libertador; alejará los crímenes de Jacob».

ROMANOS 16,25-26:

«Al que puede consolidaros según mi Evangelio y el mensaje de Jesucristo que proclamo, conforme a la revelación del **misterio** [μυστηρίου, mysterii] mantenido en secreto durante siglos eternos y manifestado ahora mediante las Escrituras proféticas, dado a conocer según disposición del Dios eterno para que todas las gentes llegaran a la obediencia de la fe».

1 CORINTIOS 2,6-7:

«Sabiduría, sí, hablamos entre los perfectos; pero una sabiduría que no es de este mundo ni de los príncipes de este mundo, condenados a perecer, sino que enseñamos **una sabiduría divina, misteriosa** [θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, Dei sapientiam in mysterio], escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria».

1 CORINTIOS 4,1:

«Que la gente solo vea en nosotros servidores de Cristo y administradores de **los misterios de Dios** [μυστηρίων θεοῦ, mysteriorum Dei]».

1 CORINTIOS 13,2:

«Si tuviera el don de profecía y conociera todos **los secretos** [μυστήρια, mysteria] y todo el saber; y si tuviera fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no sería nada».

1 CORINTIOS 14,2:

«Pues el que habla en lenguas, no habla para hombres, sino para Dios, pues nadie lo entiende, ya que él habla en espíritu **cosas misteriosas** [μυστήρια, mysteria]».

1 CORINTIOS 15,51:

«Mirad, os voy a declarar **un misterio** [μυστήριον, mysterium]: No todos moriremos, pero todos seremos transformados».

EFESIOS 1,7-10:

«En él [Jesús], por su sangre, tenemos la redención, el perdón de los pecados, conforme a la riqueza de la gracia que en su sabiduría y prudencia ha derrochado sobre nosotros, dándonos a conocer **el misterio de su voluntad** [μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, sacramentum voluntatis suæ]: el plan que había proyectado realizar por Cristo, en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra».

EFESIOS 3,3-9:

«Ya que se me dio a conocer por revelación **el misterio** [μυστήριον, sacramentum], sobre el cual acabo de escribiros brevemente. Leedlo y veréis cómo comprendo yo **el misterio de Cristo** [μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, mysterio Christi], que no había sido manifestado a los hombres en otros tiempos, como ha sido revelado ahora por el Espíritu a sus santos apóstoles y profetas: que también los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo, y partícipes de la misma promesa en Jesucristo, por el Evangelio, del cual soy yo servidor por la gracia que Dios me dio con su fuerza y su poder. A mí, el más insignificante de los santos, se me ha dado la gracia de anunciar a los gentiles la riqueza insondable de Cristo; e iluminar la realización **del misterio** [μυστηρίου, sacramenti], escondido desde el principio de los siglos en Dios, creador de todo».

EFESIOS 5,31-32:

«Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne. Es este **un gran misterio** [μυστήριον, sacramentum]: y yo lo refiero a Cristo a la Iglesia».

EFESIOS 6,19:

«Pedid también por mí, para que cuando abra mi boca, se me conceda el don de la palabra, y anuncie con valentía **el misterio del Evangelio** [μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, mysterium Evangelii], del que soy embajador en cadenas, y tenga valor para hablar de él como debo».

COLOSENSES 1,24-27:

«Ahora me alegro de mis sufrimientos por vosotros: así completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, a favor de su cuerpo que es la Iglesia, de la cual

Dios me ha nombrado servidor, conforme al encargo que me ha sido encomendado en orden a vosotros: llevar a plenitud la palabra de Dios, **el misterio** [μυστήριον, *mysterium*] escondido desde siglos y generaciones y revelado ahora a sus santos, a quienes Dios ha querido dar a conocer cuál sea la riqueza de gloria de **este misterio** [μυστηρίου, *mysterium*] entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria».

COLOSENSES 2,1-3:

«Quiero que sepáis el duro combate que sostengo por vosotros y por los de Laodicea, y por todos los que no me conocen personalmente; para que se llenen de ánimo sus corazones y, estrechamente unidos en el amor mutuo, alcancen en toda su riqueza la plena inteligencia y el perfecto conocimiento **del misterio de Dios** [μυστηρίου τοῦ θεοῦ, *mysterii Dei*], que es Cristo. En él están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento».

COLOSENSES 4,3:

«Orad al mismo tiempo por nosotros, para que el Señor nos dé ocasión de predicar, y de exponer **el misterio de Cristo** [μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, *mysterium Christi*], por el cual estoy en la cárcel».

2 TESALONICENSES 2,7-8:

«Porque **el misterio de la iniquidad** [μυστήριον τῆς ἀνομίας, *mysterium iniquitatis*] está ya en acción; apenas se quite de en medio el que por el momento lo retiene, entonces se manifestará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el sople de su boca y aniquilará con su venida majestuosa».

Cartas pastorales

1 TIMOTEO 3,8-9:

«En cuanto a los diáconos, sean asimismo respetables, sin doble lenguaje, no aficionados al mucho vino ni dados a negocios sucios; que guarden **el misterio de la fe** [μυστήριον τῆς πίστεως, *mysterium fidei*] con la conciencia pura».

1 TIMOTEO 3,16:

«En verdad es grande **el misterio de la piedad** [τῆς εὐσεβείας μυστήριον, pietatis sacramentum], el cual fue manifestado en la carne, justificado en el Espíritu, mostrado a los ángeles, proclamado en las naciones, creído en el mundo, recibido en la gloria».

Corpus joanneum

APOCALIPSIS 1,20:

«En cuanto **al misterio** [μυστήριον, sacramentum] de las siete estrellas que has visto en mi derecha, y los siete candelabros de oro, las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias; y los siete candelabros que has visto son las siete iglesias».

Apocalipsis 10,5-7:

«El ángel que había visto de pie sobre el mar y sobre la tierra levantó la mano derecha al cielo y juró por el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo y cuanto contiene, la tierra y cuanto contiene, el mar y cuanto contiene: «Se ha terminado el tiempo; cuando el séptimo ángel empuñe su trompeta y dé su toque, entonces, en esos días, se habrá cumplido **el misterio de Dios** [μυστήριον τοῦ θεοῦ, mysterium Dei], según la buena nueva que había anunciado a sus siervos los profetas».

APOCALIPSIS 17,4-7:

«La mujer iba vestida de púrpura y escarlata y enjoyada con oro, piedras preciosas y perlas. Tenía en su mano una copa de oro llena de abominaciones y de las impurezas de su fornicación; en la frente llevaba escrito **un nombre misterioso** [μυστήριον, mysterium]. «La gran Babilonia, madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra». Y vi a la mujer borracha de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús. Al verla, me quedé muy asombrado. El ángel me dijo: «¿Por qué te has asombrado? Yo te explicaré **el misterio** [μυστήριον, sacramentum] de la mujer y de la bestia que la lleva: la de las siete cabezas y los diez cuernos».

Apéndice 2

«SENTIR Y COGNOSCER» EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES*¹

- [Ej 63] «El primer coloquio a Nuestra Señora, para que me alcance la gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la 1.^a, para que **sienta** interno **conoscimiento** de mis pecados y aborrescimiento dellos; la 2.^a, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene; la 3.^a, pedir conocimiento del mundo, para que aborresciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas, y con esto un Avemaría».
- [Ej 118] «Después de la oración preparatoria y de los tres preámbulos se hará la repetición del primero y segundo ejercicio, notando siempre algunas partes más principales, donde haya **sentido** la persona algún **conoscimiento**, consolación o desolación, haciendo asimismo un coloquio al fin y un Pater noster».
- [Ej 313] «Reglas para en alguna manera **sentir** y **cognoscer** las varias mociones que en la ánima se causa: las buenas para rescibir, y las malas para lanzar; y son más propias para la primera semana».
- [Ej 322] «La nona: tres causas principales son porque nos hallamos desolados: [...], la tercera, por darnos vera noticia y **conoscimiento** para que internamente **sintamos** que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o

¹ Citamos por la edición: *San Ignacio de Loyola – Obras*, BAC, Madrid 2013.

gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la spiritual consolación».

[Ej 334] «La sexta: quando el enemigo de natura humana fuere **sentido** y **conocido** de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que lo truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada se guarde para delante de sus acostumbrados engaños».

[Ej 345] «Para **sentir** y **entender** escrúpulos y suasionés de nuestro enemigo ayudan las notas siguientes».

Apéndice 3

«SENTIR O VER» EN EL *DIARIO ESPIRITUAL*¹

Primer cuaderno [De 1-153]

- [De 4] «...y a la tarde, como **sentir** o **ver** a nuestra Señora propicia para interpelar».
- [De 14] «...y después < ofreciendo > un rato adelante coloquendo con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción o lágrimas me parecía **verle** o **sentirle** en claridad espesa o en color de flama ígnea modo insólito...».
- [De 18] «...llegándome a corta oración una devoción intensa y lágrimas, a **sentir** o **ver** [en] *cierto modo* el Espíritu Santo, como cosa acabada *cerca la elección*, y no poder así **ver** ni **sentir** a ninguna de las otras dos personas divinas».
- [De 25] «Después antes de la misa, en ella, y después della, muy crecida devoción, y mucho abundantes lágrimas, **viendo** y **sintiendo** los mediadores, con grande seguridad de alcanzar lo perdido...».
- [De 29] «Después para salir a la misa, comenzando la oración, un **sentir** y **representárseme** nuestra Señora y cuánto había faltado el día pasado...».
- [De 30] «De ahí [a] un rato, buscando arriba, como a nuestra Señora no hallaba, me viene una gran moción de lágrimas y sollozos, con un cierto **ver** o

¹ Citamos por la edición: *San Ignacio de Loyola – Obras*, BAC, Madrid 2013.

sentir que el Padre celestial se me mostraba < piadoso > propicio y dulce...».

[De 31] «...perdiendo muchas veces la habla, y así después de acabada la misa, *en mucha parte deste tiempo* de la misa, del preparar, y después, con mucho **sentir** y **ver** a nuestra Señora mucho propicia *delante del Padre*, a tanto, que en las oraciones al Padre, al Hijo, y al consagrar suyo, no podía que a ella no **sentiese** o **viere**, como quien es parte o puerta de *tanta gracia, que en espíritu sentía*».

[De 32] «...mirando por dónde comenzar, me parecía que más se me descubría del Padre y me atraía a *sus misericordias*, sintiendo en mí *más propicio y más aparejado* para *impetrar* lo que deseaba (*no me pudiendo adaptar a los mediadores*), y este **sentir** o **ver** creciendo, con mucha abundancia de lágrimas por el rostro con una grandísima fiducia en el Padre, como quitándose el destierro pasado».

[De 52] «Yendo a la misa, antes della no sin lágrimas, en ella con muchas y muchos reposadas, con muy muchas inteligencias de la santísima Trinidad, ilustrándose el entendimiento con ellas, a tanto que parecía que con buen estudiar no supiera tanto, y después mirando más en ello, en el **sentir** o **ver** entendiendo me parecía aunque toda mi vida estudiara».

[De 54] «En general las inteligencias de la misa y antes, eran cerca el apropiar las oraciones de la misa cuando se habla con Dios, con el Padre o con el Hijo, etc., cerca el operar de las personas divinas, y del producir dellas, más **sintiendo** o **viendo** que entendiendo...».

[De 63] «...en esta misa conocía, **sentía** o **veía**, Dominus scit, que en hablar al Padre *en ver que* era una persona de la santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella...».

- [De 70] «Después las veces que en el día me acordaba o me venía en memoria de Jesús, un cierto **sentir** o **ver** con el entendimiento en continua devoción y confirmación».
- [De 74] «...en casa de Trana, **sintiendo** o **viendo** a Jesús, muchas mociones interiores y con muchas lágrimas...».
- [De 75] «En estos tiempos era en mí tanto amor, **sentir** o **ver** a Jesús, que me parecía que adelante no podía venir cosa que me pudiese apartar dél ni hacerme dudar acerca las gracias o confirmación recibida».
- [De 77] «...y en las oraciones al Padre me parecía que Jesús las presentaba o las acompañaba las que yo decía, delante del Padre, con un **sentir** o **ver** que no se puede así explicar».
- [De 83] «Y entrando en la capilla, en oración, un **sentir**, o más propiamente **ver**, fuera de las fuerzas naturales, a la santísima Trinidad y a Jesús, asimismo representándome o poniéndome, o seyendo medio junto la santísima Trinidad, para que aquella visión intelectual se me comunicase, y con este **sentir** y **ver**, un cubrirme de lágrimas y de amor, mas terminándose a Jesús; y a la santísima Trinidad un respecto de acatamiento y *más* allegado a amor reverencial que al contrario alguno».
- [De 105] «Después, yendo a la oración preparatoria para la misa, no sabiendo por quién comenzar, y advirtiendo *primero*, a Jesús, < no > y *pareciéndome que no se dejaba ver o sentir claro, más en alguna manera como oscuro para ver*, y advirtiendo, pareciéndome que la santísima Trinidad se dejaba **sentir** o **ver** más claro o lúcido, y comenzando y *después razonando adelante* con la su divina majestad, un cubrirme de lágrimas, sollozos y de un amor tanto intenso, que me parecía excesivamente juntarme a su amor tanto lúcido y dulce, que me parecía aquella intensa *visitación* y amor *fuese* señalada o excelente entre otras visitaciones».

- [De 110] «...en acordárseme de la santísima Trinidad, un amor intenso, y cuando mociones a lacrimar, y todas estas visitaciones terminándose al nombre y esencia de la santísima Trinidad, y no **sintiendo** claro o **viendo** personas distintas, como otras veces dije arriba...».
- [De 115] «...acabada la misa, en la oración con una tranquilidad y descanso del ánimo, queriendo mirar en alguna manera, no podía, o no me adataba **ver** ni **sentir** discordia o sinsabor *alguno pasado*, hallándome como *de cansado* quien reposa con ánimo tranquilo, devoto y visitado».
- [De 121] «Al Te igitur **sintiendo** y **viendo**, no en oscuro, mas en lúcido y *mucho lúcido*, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece, y desta esencia parecía ir o derivar el Padre, de modo que al decir: Te, id est, Pater, primero se me representaba la esencia divina que el Padre, y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad sin distinción *o sin visión* de las otras personas, tanta intensa devoción a la cosa representada, con muchas mociones y *efusión de lágrimas*, y así adelante pasando por la misa, en considerar, en acordarme, y otras veces en ver lo mismo, con mucha efusión de lágrimas y amor muy crecido y muy intenso al ser de la santísima Trinidad, sin ver ni distinguir personas, mas del salir o derivar del Padre, como dije».
- [De 123] «Después de desnudado, en la oración del altar, de nuevo dejándose ver el mismo ser y visión esférica < me parecía >, vía en alguna manera todas las tres personas por el modo que la primera, es a saber, que el Padre por una parte, el Hijo por otra, y el Espíritu Santo por otra salían o se derivaban de la esencia divina sin salir fuera de la visión esférica, y, con este **sentir** y **ver**, nuevas mociones y lágrimas».
- [De 132] «Veniéndome en pensamiento, y si Dios me pusiese en el infierno, se me representaban dos partes: la una, la pena que padecería allí; la otra cómo su nombre se blasfema allí; cerca la primera no podía **sentir** ni **ver** pena, y así me parecía y se me representaba serme más molesto en oír blasfemar su santísimo nombre».

[De 153] «Al dar de las gracias en mesa, un descubrirse en parte, el ser del Padre, asimismo el ser de la Santísima Trinidad, con cierta moción espiritual motiva a devoción y a lacrimar, lo que otro tanto todo el día no había **sentido** ni **visto**, aunque había buscado muchas veces, y las grandes visitaciones en este día no se terminaban a ninguna persona en particular o distinta, sino en general al dador de las gracias».

Segundo cuaderno [De 154-490]

[De 169] «...En la misa a la larga leniter muchas lágrimas y después della asimismo, antes de ella con mociones a lacrimar y **sintiendo** o **viendo** al mismo Espíritu Santo, todo acatamiento».

