



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

EL ITINERARIO MÍSTICO DE IGNACIO DE LOYOLA

LA AUTOBIOGRAFÍA

Alumno: DIEGO ANDRÉS CRISTANCHO SOLANO

Director: PROF. LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ

MADRID

Junio 2017



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

EL ITINERARIO MÍSTICO DE IGNACIO DE LOYOLA

LA AUTOBIOGRAFÍA

Visto Bueno del Director:

PROF. LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ

MADRID

Junio 2017

ÍNDICE

ABREVIATURAS	1
INTRODUCCIÓN.....	2
Capítulo 1	5
EXPERIENCIA MÍSTICA	5
1.1 Breve aproximación etimológica	8
1.2 Mística y Espiritualidad	9
1.3 La Autobiografía.....	14
Capítulo 2	17
SE LE ABRIERON UN POCO LOS OJOS [Au 8]	17
2.1 Herida.....	17
2.2 Despertar	20
2.3 Primera respuesta.....	24
Capítulo 3	33
UNA ILUSTRACIÓN TAN GRANDE [Au 30]	33
3.1 Diversas experiencias místicas	33
3.2 Una ilustración tan grande	39
3.3 Quid agendum: segunda respuesta.....	48
Capítulo 4	56
DIOS PADRE LE PONÍA CON SU HIJO [Au 96].....	56
4.1 París	56
4.2 El aire natal	63
4.3 Elección y Unión	69
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA	77

ABREVIATURAS

- Au:* *Autobiografía. Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González de Camara 1553 / 1555, FN I, Roma 1943, 354-507 (66).*
- Chron:* *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon de J. A. de Polanco) (6 vols.), Madrid 1894 – 1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).*
- CJ:* *Compañía de Jesús.*
- De:* *Diario Espiritual. Monumenta Constitutionum I, Roma 1934, 86-158 (63).*
- DEI:* *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (2 vols.), Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.*
- EE:* *Ejercicios Espirituales. Exercitia Spiritualia, Roma 1969 (100).*
- Epp:* *Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones (12 vols.), Madrid 1903 – 1911 (reimp. 1964-1968) (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).*
- FN:* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis (4 vols.), Roma 1943 – 1965 (66, 73, 85, 93).*
- MHSI:* *Monumenta Historica Societatis Iesu.*
- MI:* *Monumenta Ignatiana.*
- MNad:* *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta) (5 vols.), Madrid – Roma 1898 – 1962 (13, 15, 21, 27, 90).*
- Summ Hisp:* *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan. Auctore P. Ioanne de Polanco, FN I, Roma 1943, 146-256 (66).*

INTRODUCCIÓN

Hoy en día no es extraño caracterizar a Ignacio de Loyola como un místico. Sin embargo, este rasgo de nuestro santo español, estuvo opacado durante mucho tiempo por otras notas de su personalidad que tuvieron un mayor realce tanto en su entorno familiar, como en sus tiempos de peregrinación solitaria o acompañada, de estudiante y, de gobierno al frente de la Compañía de Jesús.

Además, la figura de otros santos y santas que, durante el siglo XVI, recibieron altas gracias y dones infundidos directamente por Dios – San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús –; también pudo haber influido en la dificultad para comprender la experiencia espiritual de Ignacio como una experiencia de tipo místico. De hecho, después de su muerte, en la Compañía de Jesús se privilegiaron los métodos de oración más característicos que aparecen en el libro de los *Ejercicios Espirituales* – meditación y contemplación *no infusa* – en los que, a diferencia de la contemplación infusa, se hace uso de las facultades y potencias naturales: memoria, entendimiento, voluntad, sentidos, imaginación. Junto con ello, la misma Compañía suavizó los aspectos más afectivos de los Ejercicios a lo largo del siglo XVI, como se puede apreciar en el Directorio Oficial, en parte por la tendencia más racionalista frente al protestantismo y a otros movimientos, como el alumbradismo en España.

En este sentido, el protagonismo que rápidamente alcanzaron los *Ejercicios Espirituales*, pudo haber sido una de las razones por las cuales, durante casi cuatro siglos, permanecieron en la sombra dos de las obras en que mejor se puede apreciar la mística de Ignacio de Loyola: la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual*. Obras que, por lo demás, ayudan a iluminar aún más el sentido de la primera.

Dado lo anterior, nuestro interés estará enfocado en el estudio de una de aquellas dos obras; en particular, de la *Autobiografía*. Entre otras cosas, por tratarse del testimonio que el mismo Ignacio nos ha dejado acerca de su vida. Testimonio que ha sido pensado y dictado de tal manera que, pudiera ser de ayuda para otros; y no como un simple relato cronológico de los hechos vividos.

Nosotros, a quienes también nos ha llamado la atención el redescubrimiento del Ignacio místico, queremos presentar el testimonio que él mismo nos ha dejado de su toma

INTRODUCCIÓN

de consciencia progresiva y de su respuesta a la auto-comunicación de Dios en su vida: la mística de su *Autobiografía*. Esta toma de consciencia la recorreremos, después de un capítulo inicial, en el que nos referiremos brevemente a la experiencia mística y a la composición del texto de la *Autobiografía*, teniendo como telón de fondo un esquema ternario que se corresponde con tres de sus experiencias místicas: despertar e *iniciación*; ilustración y *maduración* y; elección y *unión*.

Al exponerlo de esta manera, dicho esquema podría llevarnos a pensar en las tres vías de la espiritualidad clásica: la vía *purgativa*, la vía *iluminativa* y la vía *unitiva*. No obstante, el hecho de utilizar un esquema tripartito, no quiere decir que lo vayamos a entender de modo similar al modelo viario tradicional. En éste, las tres vías se corresponderían con tres etapas ordenadas que se suceden en el tiempo. Por esto, hemos preferido optar por una estructura menos rígida que nos permita incluir las distintas *variaciones* que se dan en la vida espiritual y, por ende, en la mística. Pues, una persona puede estar caminando por varias vías simultáneamente, dependiendo del momento vital y espiritual en que se encuentre.

El segundo capítulo, entonces, abordará el primer período del itinerario místico ignaciano: el despertar de Ignacio a la vida mística a partir de las lecciones que Dios le va dando. El tercer capítulo, se dedicará a la segunda etapa de dicho itinerario: un tiempo en el que, por una parte, Dios se le comunica con grandes ilustraciones; pero, por otra parte, debe ir madurando progresivamente a través del discernimiento que debe ejercer en diversas situaciones dificultosas. Finalmente, el cuarto capítulo, tratará de la integración y la unión a la que Ignacio va siendo conducido por Dios: Ignacio es elegido por el Padre para ser puesto con el Hijo.

Ahora bien, nuestro estudio tendrá, como fuente principal, el relato que, sobre su propia vida hizo Ignacio de Loyola al P. Gonçalves da Câmara. Como creemos que es apenas lógico. Pero, dicho relato, no es el único testimonio que tenemos acerca de lo que fue la vida y el progreso espiritual de Ignacio. Por esto, a aquél hemos sumado lo dicho por algunos de sus contemporáneos, así como otras referencias sacadas de su intercambio epistolar.¹

¹ Las fuentes ignacianas se encuentran publicadas en MHSI, Monumenta Ignatiana. Aquí, los textos ignacianos los citaremos, de no indicarse lo contrario, de acuerdo con: *Obras San Ignacio de Loyola*, RUIZ JURADO, M. (ed.), BAC, Madrid 2013.

INTRODUCCIÓN

En cuanto a los comentarios más actuales acerca de la *Autobiografía*, seguimos principalmente las obras de Maurizio Costa y Josep M^a Rambla Blanch.² A estos estudios de conjunto, añadimos a otros autores que, a través de artículos u otras obras, también se acercan al tema. Algunos de ellos de modo directo,³ y otros de modo indirecto;⁴ es decir, haciendo referencia necesaria a éste, pero teniendo antes otro objetivo.

Esta breve panorámica, creemos, nos ha permitido hacernos a una idea del cambio que se ha producido, desde hace relativamente poco tiempo, respecto de la imagen de Ignacio de Loyola. Así como también, nos ha permitido ubicar nuestro tema y lo que pretendemos realizar en el presente trabajo. Con lo que se dirá a lo largo de estas páginas, esperamos seguir ayudando en la comprensión de Ignacio como místico. Pero, sabemos que este estudio habrá que completarlo con la consideración de sus demás obras espirituales.

² COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, CVX/CIS, Roma 1991; RAMBLA BLANCH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990.

³ Es el caso de García de CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, en *Manresa* 76 (2004) 333 – 353; HAAS, A., “Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y Manresa”, en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 13 (1982) 144 – 192; RUIZ JURADO, M., *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2005, entre otros.

⁴ Por ejemplo, ARAUJO SANTOS, A., «*Más Él, Examinándolo bien...*» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2016; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1998.

Capítulo 1

EXPERIENCIA MÍSTICA

Ignacio de Loyola fue conocido desde 1556, año de su muerte, como un asceta y un voluntarista. Una persona para quien la disciplina, las reglas y el orden eran fundamentales. En esto tuvieron mucho que ver, por una parte, su origen familiar y su formación caballeresca y cortesana. Por otra parte, a esos dos factores hay que añadir la imagen que la Compañía de Jesús tuvo en sus comienzos, como una Orden religiosa fundada para defender a la Iglesia de Lutero y otros reformadores del siglo XVI.

Aunque haya verdad en lo anterior, dicha imagen no corresponde con lo que fue la totalidad de la vida de Ignacio. A partir de la mitad del siglo XX, la imagen del santo de Loyola empezó a asociarse, por el contrario, con la de un místico. Esto ha venido siendo así, gracias al redescubrimiento de dos de sus obras espirituales que estuvieron *empolvadas* durante mucho tiempo: su *Autobiografía* y su *Diario Espiritual*.⁵

Con todo, otro factor que también debemos tener en cuenta, y que ha ayudado hoy en día, en la consideración de Ignacio de Loyola como místico, tiene que ver con el contexto eclesial y espiritual. A lo largo del siglo XX, pero especialmente después de la celebración del Concilio Vaticano II, ha habido un nuevo interés por la espiritualidad y por la mística. Karl Rahner, uno de los más destacados teólogos de los últimos tiempos, lo advertía también en uno de sus escritos: «el cristiano del futuro o será un «místico», es decir, una persona que ha «experimentado» algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales.»⁶

⁵ La edición crítica de la *Autobiografía* fue publicada en 1904, y el texto completo del *Diario Espiritual* fue publicado por primera vez en 1934. Ahora bien, para comprender mejor el paso del Ignacio asceta y voluntarista al Ignacio místico, se puede leer la Introducción General de *Obras San Ignacio de Loyola*, según la edición preparada por M. Ruiz Jurado, BAC, Madrid 2013, XXIII – LXII. También se pueden ver: CACHO, I., “Ignacio de Loyola”, en *DEI (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 975 – 985 y, DE GUIBERT, J., *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo Histórico*, Sal Terrae, Santander 1955, 4 – 5.

⁶ RAHNER, K., *Escritos de Teología. VII. Escritos Pastorales*, Taurus, Madrid 1969, 25.

En este contexto eclesial y espiritual, de despertar relativamente reciente de la mística, es que nos proponemos presentar el testimonio que el mismo Ignacio de Loyola nos ha dejado de su toma de consciencia progresiva y de su respuesta a la auto-comunicación de Dios en su vida: la mística de su *Autobiografía*. Esta toma de consciencia la recorreremos teniendo como telón de fondo un esquema ternario que se corresponde con tres de sus experiencias místicas: despertar e *iniciación*; ilustración y *maduración* y; elección y *unión*.

Llevar a cabo nuestra presentación de esta manera, podría hacer que la asociáramos con las tres vías de la espiritualidad clásica: la *vía purgativa*, la *vía iluminativa* y la *vía unitiva*. No obstante, el hecho de utilizar un esquema tripartito, no quiere decir que lo vayamos a entender de modo similar al modelo viario tradicional; esto es, como un proceso de separación, huida y, ascenso o elevación mística. Las tres vías corresponderían, bajo esta concepción, con tres etapas ordenadas que se suceden en el tiempo.⁷

Es verdad que, hay una cierta lógica en el progreso de la vida espiritual. Así lo da a entender la definición que Charles Bernard propone de teología espiritual: «una disciplina teológica que, basada en los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana, describe su desarrollo progresivo y da a conocer sus estructuras y sus leyes.»⁸ Pero, también es verdad que, dicha lógica no debe ser inquebrantable, sino que se debe poder adaptar. Por eso, ningún esquema⁹ que se proponga para comprender el progreso en la vida espiritual es perfecto.

Ninguno de ellos es capaz de exigir el carácter de normatividad absoluta o de perfecta correspondencia con la vivencia cristiana. Incluso la “triple vía”, adoptada con oportunas reservas y difundida por los manuales de espiritualidad, si se presenta dentro del esquema de incipientes-proficientes-perfectos, resulta genérica y susceptible de los contenidos más diversos; si se concentra en la función purgativa-iluminativa-unitiva, corre el peligro de

⁷ «La división tripartita de la vida espiritual aparece ya en Evagrio Pónico († hacia el 400) con la clasificación en tres fases: *praxis*, *contemplación*, *teología*. Sin embargo, en Occidente encuentra mayor fortuna la distinción que se remonta al Pseudo-Dionisio (ss. V-VI), de actividad *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*, así como la que nos transmite santo Tomás († 1274), que habla de *incipientes*, *proficientes* y *perfectos*. Los dos esquemas del Areopagita y del Aquinate se funden en las tres *vías* que adoptan y propagan los manuales de nuestros días: a) la *vía purgativa* o de los incipientes atañe a la purificación del alma y la lucha contra el pecado; b) la *vía iluminativa* o de los proficientes consiste en la práctica positiva de las virtudes; c) la *vía unitiva* o de los perfectos es la vida mística de unión con Dios». DE FIORES, S., “Itinerario espiritual”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, De Fiores, S., Goffi, T. (dir.), Paulinas, Madrid 1991, 1009.

⁸ BERNARD, C., *Teología Espiritual*, Sociedad de Educación de Atenas, Madrid 1994, 74.

⁹ Ver DE FIORES, S., “Itinerario espiritual”, 1008 – 1011. Allí se hace una presentación resumida de algunos de los esquemas propuestos para comprender el itinerario espiritual a lo largo de la historia.

reservar para un período o fase determinada de la vida espiritual lo que es situación o tarea permanente del cristiano en cada una de las etapas de su caminar.¹⁰

Por tanto, si comprendemos nuestro esquema ternario de acuerdo con el modelo viario clásico, tendríamos que presentar la mística de la *Autobiografía* de Ignacio como un recorrido lineal y progresivo a través de cada una de dichas etapas. Esto nos forzaría a encuadrarla dentro de un modelo fijo y rígido. Sin embargo, lo que nos parece que puede ayudar para interpretar lo vivido por el santo de Loyola es: no perder la estructura, pero flexibilizar su aplicación.

Al hacerlo de esta manera, además, podemos apreciar mejor la relación de cada una de las vías con la experiencia mística. Pues, ¿de qué nos vamos a purificar, si no hay consciencia de pecado?, ¿cómo vamos a seguir practicando y solidificando las virtudes, si no hay consciencia de las *ilustraciones* recibidas de Dios? y, ¿cómo esperar la unión con Dios, a pesar de las imperfecciones, si no ha habido una disposición y un deseo grande para ello?

Por esto, hemos preferido optar por una estructura que nos permita incluir las diversas *variaciones* que se dan en la vida espiritual y, por ende, en la mística. Pues, el sujeto no siempre está en una de las etapas a la vez, aunque esto pueda ocurrir. Éste, de hecho, puede estar caminando por varias *vías* simultáneamente, dependiendo del momento vital y espiritual en que se encuentre.

Ignacio [...], dará un giro muy significativo a este esquema viario, ya que el proceso espiritual que él nos plantea se caracteriza por no apartarse nunca del conocimiento de la divina-humanidad de Jesús; por ser muy dinámico y estar en constante movimiento; pero, sobre todo, por descender al mundo, a la realidad concreta, sin huir de ella, sin mostrar demasiadas elevaciones, siguiendo la voluntad del Padre a través de una elección particular. Allí es donde encontraremos la última etapa de unión con Dios, en el servicio entregado, humilde y concreto al mundo.¹¹

Ahora bien, las palabras de Rahner que hemos citado anteriormente, contienen ya una primera definición de lo que significa ser místico: una persona que ha experimentado algo de Dios. No obstante, también sigue siendo bastante común que, la palabra *mística* remita a la mayoría de las personas a un mundo desconocido, a un mundo que se suele calificar como sobrenatural. La palabra mística, además, suele llevar a pensar en hechos

¹⁰ *Ibíd.*, 1011.

¹¹ LAMARTHÉE, P., “Los tres grados de la vida espiritual y el conocimiento interno de los Ejercicios ignacianos”, en *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016), 32.

o fenómenos extraordinarios; hechos o fenómenos que, sin ser irracionales, no son accesibles a todos sino a un grupo selecto o privilegiado de personas: *los místicos*.

Hablar de la mística y de las experiencias místicas, por tanto, es un trabajo difícil y complejo. Primero, porque si somos demasiado rigurosos, solamente cada persona puede dar razón de sus propias experiencias. Segundo, porque cuando entramos en el terreno de la mística, nos vemos obligados a aclarar a qué nos estamos refiriendo: ¿qué es ese *algo* que la persona experimenta? Juan Martín Velasco así lo deja ver al inicio de una de sus obras:

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 la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad.¹²

Aunque nuestro objetivo no consista en presentar un estudio exhaustivo y detallado de la experiencia mística ni del fenómeno místico en cuanto tales, no obstante, conviene explicitar, así sea de modo breve, de dónde proviene la palabra *mística*, y distinguirla de la espiritualidad; ya que esto, sin duda, nos ayudará a iluminar lo que vamos a entender por ella en nuestro trabajo.

1.1 Breve aproximación etimológica

Lo primero que debemos decir con respecto a la palabra mística es que es anterior al mundo cristiano. Ella hunde sus raíces en el ambiente de los cultos griegos. En este contexto, el verbo *myô*, del que se derivan el adjetivo *mystikòs* y el sustantivo *mystêrion*, significa callar. Pero, un callar que hace referencia a dos acciones simultáneas: cerrar los ojos (para ver lo que es secreto) y cerrar la boca (para no revelar lo secreto). De allí que, *mystikòs* signifique entonces secreto o reservado, mientras que *mystêrion* hace referencia a lo secreto o lo reservado.

Además de los dos términos anteriores, del verbo *myô* también se deriva el adjetivo *mystês*, con el que se designa al iniciado en el *mystêrion*, al iniciado en lo secreto o lo reservado. Es decir, la persona que se inicia en un tipo de conocimiento al que sólo

¹² VELASCO, J. M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 17.

se puede llegar a través de una revelación especial, oculta y facilitada por unos ritos místéricos o iniciáticos.

De entre los términos anteriores, el adjetivo *mystikòs* fue el que se introdujo en la visión del mundo de los primeros cristianos a través de la escuela de Alejandría. Estos, al parecer influenciados por Orígenes, lo aplicaron inicialmente a las Sagradas Escrituras y a la celebración de los sacramentos.¹³ Así, el significado que adquirió fue el de sentido oculto, secreto o espiritual de la Escritura y de la celebración sacramental; es decir, su lado místico. Por esto, no debería sorprender que posteriormente surgiera una nueva acepción. En esta última, se entendería la mística como la comunicación sobrenatural de Dios.¹⁴

1.2 Mística y Espiritualidad

Para comprender un poco mejor el *fenómeno místico*, creemos que no se puede pasar por alto el cambio cultural que se dio entre los siglos XVI y XVII en el mundo cristiano. Durante este período, la experiencia mística fue perdiendo, poco a poco, el sentido tradicional, confesional y eclesial que tuvo en los primeros siglos del cristianismo, para pasar a designar las experiencias lejanas a la vida ordinaria y más próximas a lo extraordinario y sobrenatural.

La consideración del término *mystikòs* en la vida cristiana y en la teología se mantuvo prácticamente hasta los siglos XVI y XVII, referido siempre como sinónimo de espiritual. Sin embargo, la expresión *teología mística* ya se había introducido en el mundo cristiano con Marcelo de Ancira († 374), pero fue sólo a partir del siglo V cuando adquirió mayor fuerza por un pequeño tratado que escribió y tituló, con ese mismo nombre, Dionisio el Areopagita.¹⁵ De esta manera, el adjetivo *mystikòs* quedaba vinculado al sustantivo teología.

En efecto, a comienzos del siglo XVI son conocidos los contemplativos y los espirituales, pero no los místicos. Hacia la mitad del siglo surgen los primeros indicios de sinonimia entre el adjetivo místico y el adjetivo espiritual. [...] pero ya el sustantivo ‘la’ mística

¹³ Ver DE SUTTER, A., “Mística”, en *Diccionario de Espiritualidad*, Tomo Segundo, Ancilli, E. (dir.), Herder, Barcelona 1983, 620.

¹⁴ Ver ZAS FRIZ DE COL, R., “Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica”, en *Ignaziana* 9 (2010), 5-6.

¹⁵ Ver BORRIELLO, L. “Experiencia mística”, en *Diccionario de Mística*, Borriello, L., Caruana, E., Del Genio, M. R., Suffi, N. (dir.), San Pablo, Madrid 2002, 687 – 688.

EXPERIENCIA MÍSTICA

comienza a abrirse camino para indicar todo lo relacionado con lo escondido y oculto a primera vista. Mística se vincula así con aquello que es secreto. Por tanto, en el contexto religioso, el término aparece primero como sinónimo de espiritual, cobrando en un segundo momento el sentido de ‘doctrina secreta de la vida espiritual’.¹⁶

Todo este proceso que va llevando a comprender la mística como una experiencia por fuera de la vida ordinaria, de mayor intensidad, y más próxima a lo extraordinario y sobrenatural, desembocará en una asociación con la santidad. Pues, si los fenómenos místicos son una manifestación extraordinaria de Dios en medio de un mundo secularizado, entonces la persona que los experimenta debe ser alguien capaz de ir más allá de la vida ordinaria, debe ser un cristiano especial, un santo.¹⁷

El místico o el santo es, en este sentido, un varón o una mujer que tiene una experiencia personal extraordinaria. Una experiencia que, al incluir la dimensión afectiva, se sabe comunicar a través de un lenguaje teológico propio, pero que no es el mismo lenguaje que utiliza la teología académica. «Así se consume la transición de la mística: de adjetivo de experiencia pasa a designar al sujeto de la experiencia. Quien expresa su experiencia secreta (mística) se convierte en místico.»¹⁸

Esta transformación en la manera de entender la mística tuvo, por supuesto, sus consecuencias. Éstas alcanzaron también el ámbito de la teología, llegándose a hacer la distinción entre teología mística y teología escolástica. La distinción pareció necesaria, pues, en la experiencia mística se tiene en cuenta la dimensión afectiva y, además, se privilegia el lenguaje experiencial, subjetivo y personal sobre el especulativo; cuestiones que no tenía presentes la teología académica.¹⁹

Actualmente, el campo semántico de la mística es muy amplio. Basta con echar un vistazo a las varias definiciones que presentan los diccionarios. Tomemos aquí sólo dos de ellos para notarlo. El diccionario de uso del español de María Moliner²⁰, por un lado, trae las siguientes acepciones de mística: 1) Se aplica a lo que envuelve misterio o una razón oculta. 2) Se aplica a la persona que se dedica a la contemplación de Dios y las cosas divinas; particularmente, a la que alcanza en esa contemplación el estado de éxtasis. 3) Relacionado con la contemplación de Dios o inspirado en ella. 4) Escrito que escribe

¹⁶ ZAS FRIZ DE COL, R., “Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI”, en *Ignaziana* 16 (2013), 205.

¹⁷ Ver *Ibíd.*, 206.

¹⁸ *Ibíd.*, 206.

¹⁹ Ver *Ibíd.*, 206.

²⁰ MOLINER, M. *Diccionario de uso del español. H-Z*, Gredos, Madrid 1983, 427.

obras místicas. 5) Se aplica a las personas que adoptan en la vida corriente actitudes, manera de hablar, etc., afectada o exageradamente religiosas. 6) Parte de la teología que trata de la vida espiritual, la comunión con Dios o su contemplación intuitiva, las relaciones de la inteligencia humana con Dios.

Por otro lado, en uno de los nuevos diccionarios de espiritualidad, al presentar la voz *mística cristiana*, se advierte la dificultad para dar una definición:

Partiendo de esta preocupación, podríamos decir simplemente que este término intenta señalar ese momento o nivel de expresión de la experiencia religiosa en la que se vive un determinado mundo religioso como experiencia de interioridad y de inmediatez. Se podría también, y quizá mejor todavía, hablar de una experiencia religiosa particular de unidad-comunión-presencia, en donde lo que se “sabe” es precisamente la realidad, el *dato* de esa unidad-comunión-presencia, y no una reflexión, una conceptualización, una racionalización del dato religioso vivido.²¹

Por lo demás, en nuestros días hay bastante consenso en aceptar que la mística no consiste en fenómenos extraordinarios tales como: arrebatos, éxtasis, visiones, iluminaciones, arrobamientos, entre otros. Para los místicos, lo determinante y fundamental de su experiencia no ha estado en este tipo de fenómenos. Ellos, lo que han solido resaltar es la certeza de haber experimentado fuertemente, y sin lugar a dudas, el amor recibido de Dios. Dicho de otra forma, han sido conscientes y han respondido a la presencia de Dios en sus vidas.²²

Lo anterior no quiere decir que no se puedan producir fenómenos sobrenaturales. No obstante, hoy en día nos parece que es mejor insistir en la mística como referida a la experiencia de Dios. Aunque no cualquier experiencia de Dios. Desde una perspectiva cristiana, se trata de una «experiencia personal de encuentro con Dios, con el Dios uno y trino, con el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo en el Espíritu. [...] una experiencia personal, familiar, íntima de encuentro con este Dios vivo y verdadero».²³

²¹ MOIOLI, G., “Mística cristiana”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, De Fiores, S., Goffi, T. (dir.), Paulinas, Madrid 1991, 1266.

²² Un pasaje en el *Diario Espiritual* de Ignacio nos ayuda a ilustrarlo: «Y así después todas las visitaciones espirituales venían a representármeme acatamiento, no solamente a las personas divinas en nombrarlas o en acordarme dellas, mas aun en reverenciar el altar y las otras cosas pertinentes al sacrificio, refutando las lágrimas o visitaciones, cuando me venía el advertir a ellas o desearlas, y así advirtiéndome primero al acatamiento, las visitaciones venían consecuentes, el contrario, *id est*, advertir primero a las visitaciones que al acatamiento, juzgando ser malo, y pareciéndome y confirmando lo que sentía el viernes pasado ‘y que por esta vía era andar derecho en servicio de Dios nuestro señor, estimando más ésta que otra cosa alguna’» [De 160].

²³ URÍBARRI, G., *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 28.

Sin embargo, no se trata sólo de tener una experiencia de encuentro personal con Dios. Hay que caer en la cuenta de dicha experiencia y responder a ella. Esto nos permitirá comprender al místico, por una parte, como una persona que ha tenido un encuentro personal con Dios en su intimidad y, por otra parte, como alguien a quien se le ha transformado la vida. Es decir, alguien que, aun habiendo tenido una experiencia interior extraordinaria, ésta no deja de tener repercusiones en su propia existencia.

Ciertamente, la palabra mística encaja en el ámbito de lo religioso y lo sagrado, incluso si está despojada de un carácter confesional específico. Pero, para nosotros, que estamos de acuerdo en concebir al ser humano como alguien abierto a la trascendencia, y con la capacidad de conocer y amar, por esta misma capacidad y apertura, creemos que puede establecer una relación personal con un Dios que se le auto-comunica en Jesucristo.²⁴

Es precisamente a través de Jesús, de sus gestos y palabras, que el cristiano puede explicar una relación personal con el Misterio de Dios. Al aceptar la Presencia histórica de Dios en Jesús de Nazaret, se crean las condiciones de posibilidad para relacionarnos personalmente con el Misterio. Asimismo, es posible iniciar un camino que lleve a la transformación del modo de pensar, de sentir y de actuar, gracias a la acción del Espíritu Santo.²⁵

Ahora bien, no será hasta finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuando se despierte un nuevo interés por la mística. Este nuevo ambiente ha propiciado la lectura de los grandes místicos, lo cual ha producido nuevas interpretaciones, discusiones y planteamientos teológicos. Pero este resurgir de la vida espiritual cristiana se vio truncado transitoriamente por el desastre causado por las dos guerras mundiales. Sin embargo, una vez concluidas y, después de la celebración del Concilio Vaticano II, la espiritualidad y la mística han vuelto a recuperar protagonismo en la vida de la Iglesia.

En efecto, mística y espiritualidad son dos términos semejantes, pero no idénticos. La teología espiritual, como ya lo decíamos a partir de la definición de Bernard, tiene que ver con el descubrimiento y el estudio de la lógica que sigue el progreso de la vida espiritual. Si enfocamos esta definición desde una *lógica ignaciana*, podríamos decir que la espiritualidad ignaciana o la teología espiritual ignaciana es la dinámica progresiva de

²⁴ Ver ZAS FRIZ DE COL, R., "Breve Introducción a la mística ignaciana del siglo XVI", 207.

²⁵ Ver *Ibíd.*, 208.

la transformación que Ignacio sufrió como consecuencia de la experiencia del misterio de Dios revelado personalmente.²⁶

La mística, en cambio, apunta directamente a la experiencia del misterio de Dios. De un modo más concreto y, a partir de lo dicho hasta ahora, podríamos decir que la mística es la toma de consciencia progresiva de la presencia del misterio de Dios en la vida y la respuesta creyente a esa presencia con la que todos estamos habitados. En otras palabras, la toma de consciencia progresiva de una experiencia personal de encuentro con Dios que transforma la vida.²⁷

La experiencia de un místico es, justamente, la historia del éxito de su relación con Dios. Un éxito que no depende de sus conquistas o logros personales, sino de dejarse conquistar o alcanzar por Dios. Para ello, la persona habrá de aprender el difícil lenguaje del Espíritu, que es la lengua que Dios utiliza para seducirla. Este aprendizaje requerirá, algunas veces, desaprender lecciones anteriores.

De acuerdo con lo anterior podemos preguntarnos: ¿fue Ignacio de Loyola un místico? La respuesta afirmativa a esta pregunta es lo que nos proponemos mostrar a partir de nuestro acercamiento a su *Autobiografía*. En el itinerario espiritual de Ignacio se entretajan continuamente las intervenciones divinas y las opciones personales, lo cual le pide mantenerse siempre atento a esta dinámica para, progresivamente, ir adaptando su propia voluntad a la de Dios. En otras palabras, para que todas sus intenciones, acciones y operaciones correspondan al amor que recibe de parte de Dios.

Para llegar a tal estado, el viaje interior que Ignacio realizó fue largo. Tuvo que aprender a reconocer y escuchar el lenguaje de Espíritu. El lenguaje de las mociones²⁸ internas que manifiestan la voluntad del Señor. Así, Dios, por una parte, dedica tiempo para comunicarse y hacerse escuchar; y por otra, el creyente dedica tiempo a discernir lo escuchado y obedecerlo libremente.

²⁶ Ver ZAS FRIZ DE COL, R., “Espiritualidad ignaciana”, en *DEI (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 812.

²⁷ Una toma de consciencia entendida como la capacidad que tiene el ser humano para reconocer la realidad que lo rodea y lo habita, y relacionarse con ella.

²⁸ Ver GARCÍA DE CASTRO, J., “Moción”, en *DEI (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1265 – 1268. La moción es uno de los términos más característicos del vocabulario ignaciano. Consiste principalmente en *pensamientos*. Pero, se debe tener en cuenta que, para Ignacio, pensamiento es un término amplio: consiste en la elaboración de ideas, incluye la imaginación, la fantasía o contenidos actualizados de la memoria. En este sentido, las mociones son todo el lenguaje de los movimientos internos que, por lo demás, no son pretendidos o alcanzados por la propia persona, sino que le son causados, le vienen de fuera.

1.3 La Autobiografía

Habiéndonos aproximado a la etimología y a la historia de la palabra mística, así como a la relación estrecha que tiene con la espiritualidad, nos vamos a ir adentrando en la mística de la *Autobiografía* de Ignacio de Loyola. Esto es, en cómo Ignacio va tomando consciencia, por experiencia propia, de la presencia de Dios en su vida y la respuesta que va dando a dicha presencia. Pero antes, digamos alguna palabra sobre este texto.²⁹

Creemos que es bastante lógico acercarnos a la mística de Ignacio de Loyola a partir del texto de la *Autobiografía*, ya que se trata de su propio testimonio vital y espiritual. Nos encontramos aquí, con un texto vivo y lleno de movimiento, pero que, al mismo tiempo, es sencillo y breve. En él se puede apreciar el recorrido de su camino espiritual, así como las etapas o el modo como Dios lo fue conduciendo junto con los dones que le regalaba.

El comienzo del itinerario místico de Ignacio de Loyola está marcado por el trabajo y la *labor* de Dios en medio de sus asuntos mundanos. Así parece que el mismo Ignacio relee y narra su propia vida siendo Prepósito General de la Compañía de Jesús. Una vez vencido militarmente, Dios inicia la doble acción de curación y salvación en Iñigo, acompañándolo durante toda su vida, «para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» [EE 21].

Al volver su mirada hacia atrás, Ignacio – como se llamará a partir de su inscripción en la Universidad de París en 1529 – reconoce que ha sido Dios el que le ha sanado el cuerpo y el alma, el que le ha salvado la vida y se la ha convertido en una historia de amor y de servicio. Pero, de no haber sido por la insistencia de los padres Luis Gonçalves da Câmara y Jerónimo Nadal, principalmente, nos habríamos perdido el texto de la *Autobiografía* que, junto con los *Ejercicios Espirituales* y lo que conservamos del *Diario Espiritual*, son tres de los escritos en que podemos apreciar buena parte de la experiencia mística del santo de Loyola.

La resistencia inicial de Ignacio a contar la historia de su vida, no correspondía a un mero capricho suyo. Su resistencia se debía, con mucha probabilidad, a que la

²⁹ Para esta primera aproximación a la génesis y composición de la *Autobiografía*, seguimos la voz que de ella aparece en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*: RAMBLA, J. M., “Autobiografía”, en *DEI (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 197 – 201.

narración de su vida no llegara a ser de ayuda para otros. Este *temor*, lo que nos muestra es el grado de madurez al que ha llegado cuando le piden comunicar su vida. «La decisión de Ignacio no era simplemente fruto de una reflexión serena y profunda, sino de un serio discernimiento, que mostraba ya el carácter estrictamente espiritual que iba a tener la relación ignaciana.»³⁰

Para él, no se trataba solamente de un ejercicio memorístico de datos y eventos pasados. La comprensión de su vida no requería simplemente la consideración de su recorrido espacio-temporal; requería, además, la consideración de su peregrinación espiritual.

Según nos cuenta el mismo Câmara, Ignacio solía narrar, con precisión de palabras y de detalles, aquello que él juzgaba que hacía comprender mejor la pedagogía que Dios había seguido con él, y el confidente tomaba inmediatamente nota de lo escuchado, sin poner ni quitar nada e incluso sin poner aclaraciones en puntos que él mismo creía que pedían alguna explicación.³¹

Pero, si a lo anterior le añadimos lo que comenta en el prólogo; esto es, que Ignacio le «empezó a decir toda su vida y las travesuras de mancebo, clara y distintamente con todas sus circunstancias»,³² se puede pensar que falta algo al inicio del relato. Pues, todas aquellas *travesuras* juveniles quedan condensadas en una sola frase: «Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra» [Au 1].

Si bien, no es nuestro interés discutir acerca de la mayor o menor intervención de Gonçalves da Câmara en la composición del texto de la *Autobiografía*, al menos, por lo anterior, se pueden plantear algunas preguntas acerca de los criterios que éste pudo haber empleado para *suprimir, añadir* u *ordenar* la narración dictada por Ignacio.³³

Con todo, sin el texto de la *Autobiografía*, hoy nos sería muy difícil no sólo seguir la cronología de los acontecimientos vividos por Ignacio, sino comprender el significado que hay detrás de muchos de ellos. Y, aunque hoy también podemos acceder a la famosa carta escrita por Diego Laínez, a petición de Juan Alfonso de Polanco desde Trento el 16

³⁰ *Ibíd.*, 197.

³¹ *Ibíd.*, 197.

³² Prólogo del P. Luis Gonçalves da Câmara, en *Obras San Ignacio de Loyola*, Ruiz Jurado, M. (ed.), 26. Esto mismo Câmara lo puso en su Memorial: «el Padre me llamó, y me empecó a dizir toda sua vida, etian las travesuras de mancebo, clara y distintamente con todas sus circunstancias» [FN I, 592].

³³ Una mirada crítica al texto que nos arroja luz sobre algunos de estos interrogantes la encontramos en: GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 322 – 329.

de junio de 1547,³⁴ y que es considerada como la primera vida de Ignacio, no deja de ser mucho más interesante acercarse al relato contado por uno de sus actores.

En efecto, por tratarse de un texto espiritual, en la narración no sólo interviene el sujeto que cuenta su experiencia. Es más, este sujeto viene a desempeñar un papel secundario, pues todos sus proyectos y deseos los presenta como *causados* por Dios, el verdadero protagonista de la *Autobiografía*. Así, Dios es quien le va a marcar a Ignacio el camino, transformándole su voluntarismo inicial en amor y entrega total.

La autobiografía, texto un tanto tosco, pero de gran fuerza expresiva y persuasiva, viene a responder a la pregunta sobre cómo Dios le había conducido a Íñigo desde su conversión. La narración se extiende, por tanto, después de las líneas alusivas a la vida disoluta anterior, desde 1521, año de la herida en Pamplona, hasta 1538, antes de la fundación de la CJ (1540). Sin embargo, a continuación, siguen unas brevísimas alusiones a actividades sociales promovidas por Ignacio en los primeros años de la vida de la Orden y termina el relato con las respuestas a una serie de preguntas de Cámara, [...] y una confesión impresionante del santo sobre su facilidad de hallar a Dios en todo momento y en cualquier lugar.³⁵

A través de la narración del propio Ignacio asistimos, entonces, a la presentación de una historia de progresiva cercanía y amistad con Dios. Una historia en la que podremos constatar su mística, y que recorreremos a partir de tres experiencias que, creemos, jugaron un papel definitivo en su progresiva toma de conciencia del misterio de Dios, y que lo movieron a responderle cada vez más y mejor. Estas tres experiencias las llamaremos: despertar, ilustración y elección.

Es momento, ahora, de meternos de lleno en el testimonio místico que nos ha dejado Ignacio de Loyola.

³⁴ Carta de Laínez [FNI I, 54 – 145].

³⁵ RAMBLA, J. M., “Autobiografía”, 199.

Capítulo 2

SE LE ABRIERON UN POCO LOS OJOS [Au 8]

2.1 Herida

Ignacio da inicio a su narración resumiendo en una sola frase todo lo referente a sus primeros veintiséis años de vida: «fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra» [Au 1]. Seguidamente nos cuenta, también de modo breve, el acontecimiento que cambia todos sus planes futuros: la rotura de una de sus piernas por causa de una bombarda, estando defendiendo una fortaleza contra los franceses.

Después de la primera cirugía, y dada su vanidad, le parece que la pierna le había quedado demasiado fea. Así, sin importarle los dolores, pide que le practiquen una segunda operación. Recuperado de las dos cirugías que le realizaron en su pierna derecha, Ignacio se ve forzado a permanecer en su casa por cerca de nueve meses,³⁶ hasta que pudo apoyarse bien sobre su pierna. Valiéndose de este tiempo, Dios va a intervenir a Ignacio y le va a practicar otro procedimiento más. Un procedimiento delicado, largo y profundo, que será algo así como *una operación a corazón abierto*.

Los primeros números del relato de la *Autobiografía* ya nos permiten captar el carácter espiritual del relato: «Solía ser el dicho enfermo devoto de San Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se comenzase a hallar mejor» [Au 3]. Más adelante: «Y porque era muy dado a leer libro mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo; más 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» [Au 5].

Todo comenzó por unos textos. La lectura de los libros piadosos supuso para Ignacio la apertura hacia otros modos de ser y de estar en el mundo. Fueron para él la primera puerta de acceso al Misterio. Creo que fue la anécdota más revolucionaria que le aconteció a lo

³⁶ El período de convalecencia se extiende desde los últimos días de mayo de 1521 hasta fines de febrero de 1522.

largo de su vida. Todo lo demás fue un libre asentimiento al proceso interno que a partir de la lectura se fue desplegando. Observar y responder fue su primera responsabilidad.³⁷

Las lecturas del *Vita Christi* y de la vida de los Santos ejercieron una influencia importante en Ignacio, y lograron abonar el terreno para lo que vendría después. Estas lecturas, realizadas durante su tiempo de convalecencia, le permitieron a Ignacio irse abriendo a un mundo nuevo, hasta ese momento oculto y desconocido. Le fueron mostrando también un nuevo conocimiento de sí mismo y de Jesucristo.

Por una parte, la *Vita Christi*, a través de su presentación de los pasajes del Evangelio, fue introduciendo a Ignacio en el conocimiento de la persona de Cristo, hasta tal punto, que se le despertó el deseo de peregrinar a Tierra Santa. Por otra parte, su contacto con el *Flos Sanctorum* nos permite percibir el impacto que tuvieron para él las vidas de San Francisco y de Santo Domingo [Au 7].³⁸

Así, la lectura repetida de los únicos libros que pudo leer mientras se recuperaba, poco a poco va calando en su pensamiento y en su corazón. «Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas, dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar» [Au 6].

Ignacio utiliza su imaginación para recrear lo que ha leído, no sólo en estos libros religiosos, sino también en los de caballerías. Las cosas del mundo que llamaban su atención hacían referencia al ejercicio de armas, a las grandes hazañas que quería llevar adelante, al honor y la gloria que quería alcanzar con ellas, a las conquistas amorosas que también pensaba realizar. Sin embargo,

Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar. [...] Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba [Au 7].

³⁷ GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, en *Manresa* 76 (2004), 338.

³⁸ Ver ARAUJO SANTOS, A., «Más Él, Examinándolo bien...» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, 125 – 132. Sin embargo, estos santos no fueron los únicos que influyeron en la vida de Ignacio, como se verá en algún episodio más adelante. Véase también, DE LETURIA, P., “El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto de Nadal”, en *Estudios Ignacianos I*, Institutum Historicum S. I., Roma 1957, 97 – 111.

De lo que leía en los libros religiosos, en cambio, se fijaba en las obras exteriores, heroísmos y austeridades de los santos para imitarlos. Con esto, nacía un proyecto de servicio que, inicialmente, toma la forma de imitación en penitencia y austeridades. «Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer» [Au 7]. Esto nos lo confirma uno de los relatos de Polanco:

Determinado, pues, a dedicarse completamente al servicio divino y con mucho ánimo de consumirse en él, seguía leyendo las vidas de los santos en lengua vernácula y sacando de ellas los puntos que le parecían de mayor santidad, para imitarlos; teniendo más los ojos en los exteriores ejercicios y penitencias, que en las cosas internas, que no las comprendía aún”.³⁹

Pero, el hecho que Ignacio imagine a partir de lo que lee y no tenga claridad sobre las cosas internas,⁴⁰ no quiere decir que su afectividad haya quedado al margen. Si bien, en este primer momento, su papel es como el de un espectador; él no sólo cae en la cuenta de la alternancia de sus pensamientos: los que vienen de las cosas del mundo y los que vienen de las cosas de Dios. También, comienza a notar la diferencia que aquellos pensamientos le causaban en su interior.

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 [Au 8].

La *Autobiografía* comienza así, describiendo aquella sucesión de pensamientos que, son la coyuntura que le permitió iniciarse en el aprendizaje del discernimiento. Este rasgo, creemos, está a la base de la mística de Ignacio; pues, es a través del discernimiento que podrá relacionar lo que él experimenta de modo extraordinario con aquellas otras experiencias que parecen más ordinarias. Es decir, por medio de la práctica del discernimiento, no sólo se adquiere la capacidad para distinguir las mociones internas, sino a reconocer cuáles son de Dios y cuáles no. En este sentido, el discernimiento es una gran ayuda en la toma de consciencia progresiva de la auto-comunicación divina para responderle.

³⁹ *Summ Hisp* [FN I, 158].

⁴⁰ Es verdad que, en aquel tiempo, Ignacio no tenía experiencia, «aunque *le daba* su divina providencia *entonces más una buena intención y voluntad, que lumbre de entendimiento de las cosas divinas*» [FN I, 158]. Pero, el hecho que uno no comprenda *las cosas internas*, no quiere decir que no pueda caer en la cuenta que *algo* está aconteciendo, que *algo* se está moviendo en su interior. Uno es consciente que *algo* está sucediendo, así no entienda todavía qué es ese *algo*.

Ciertamente, el proceso de lectura va dando sus frutos. Poco a poco, las palabras y frases van dando paso a imágenes y pensamientos que, prolongados en el tiempo, calan interiormente y afectan la voluntad, generando deseos de llevar adelante nuevos proyectos.⁴¹ Pero, hasta que todo este proceso no se despliegue y se caiga en la cuenta de él, no se podrá avanzar. Por tanto, su programa inicial de servicio deseando imitar a los santos requerirá de alguna purificación, necesaria para quien hasta entonces había estado viviendo con «un grande y vano deseo de ganar honra».

Ignacio es lúcido y sabe que estos nuevos caballeros y nuevas damas que está empezando a conocer fueron hombres y mujeres de grandes empresas. Pretende imitarlos, ser como ellos, para lo cual ha de pasar irremediamente del plano de la fantasía al de la historia, al de las gestas; no bastan ya las buenas intenciones y deseos, ni las ensoñaciones.⁴²

2.2 Despertar

Parece claro, entonces, que su deseo ha quedado impactado. Pero, esto no es suficiente. Para que sus motivaciones no provengan del *grande y vano deseo de ganar honra*, no basta con repetir o superar lo que han hecho los santos. Es necesario algún grado de compromiso y de vinculación que afecte también sus intenciones. Y, como parece que Ignacio no caía en la cuenta de las causas y efectos de unos y otros pensamientos, había que ayudarlo; de modo que por alguna razón llega a decir que *se le abrieron los ojos*.

Más 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 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 8].

En efecto, no es Ignacio el que de manera voluntaria se determina a abrir los ojos. Dicha expresión, creemos, es el modo de expresar su toma de consciencia de una comunicación que ha venido recibiendo, por la experiencia de sus pensamientos. Pero, sólo hasta este momento, por la luz que recibe, puede empezar a conocer de una manera nueva.

⁴¹ Ver GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 338 – 339.

⁴² Ver GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 224.

Así, aunque aquí no se trate de una experiencia personal extraordinaria o sobrenatural, es de gran importancia por la reorientación vital que comporta, por la respuesta a la que conduce. Pero, por tratarse de «el primero discurso que hizo en las cosas de Dios» [Au 8], había todavía mucho por ser purificado. Este fue sólo el primero de los muchos pasos o ejercicios que Ignacio habría de realizar, *para vencer a sí mismo y ordenar su vida*.

Una vez imaginado, Ignacio se *siente*. En el sentir confluye el contenido imaginativo con el sujeto que imagina. Ignacio se encontró consigo mismo en su sentir. Gracias al sentir, su yo se hizo consciente de lo que iba pasando por sí mismo. Si Ignacio no hubiese *sentido* las consecuencias emocionales de sus fantasías y no hubiese hecho “reflexión” sobre ellas [Au 8] no habría dejado de ser una mera e ingenua pasividad habitada por pensamientos de orientación contraria. Sin más.⁴³

Rossano Zas Friz de Col ha expresado todo este trabajo inicial de Dios en Ignacio de la siguiente manera:

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».⁴⁴

En efecto, Dios ha pasado a ser el nuevo horizonte en la vida de Ignacio. Pero, este horizonte hay que seguir clarificándolo. Su despertar ha sido justamente eso, un despertar. Los ojos se le han abierto sólo un poco, tendrá que seguir abriéndolos para ver mejor y caminar mejor hacia ese horizonte nuevo. Porque, despertarse no es levantarse, esto último requiere algo más.

Es posible decir, entonces, que todo lo narrado a continuación por Ignacio en la *Autobiografía*, es consecuencia y confirmación de una transformación que ya había sido operada. Esta nueva manera de conocer lo conduce a «pensar más de veras en su vida pasada» [Au 9]; a tomar decisiones que reorienten su vida, de acuerdo con lo que en este momento cree entender como el camino hacia Dios: penitencia, disciplinas y abstinencias.

⁴³ GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 342.

⁴⁴ ZAS FRIZ DE COL, R., “Mística ignaciana”, en *DEI (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1257.

Estos deseos de conversión y penitencia, nos parecen señales claras no sólo de una mayor consciencia de sus acciones pasadas, sino de la presencia amorosa de Dios en su vida.

Al caer en la cuenta que el modo como ha estado viviendo no lo ha estado llevando a ninguna parte, «lo primero que piensa Ignacio para reorientar el rumbo de su historia es dar marcha atrás e intentar recuperar el tiempo perdido.»⁴⁵ «Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho» [Au 9].

Es claro, entonces, que Dios se le ha auto-comunicado a Ignacio. Éste ha caído en la cuenta de dicha comunicación y tiene el deseo de responder. Sin embargo, no se ha detenido a pensar sobre el contenido de lo que se le ha comunicado. Está avergonzado, sí, porque sabe que ha quedado mal delante de Dios; pero, no dialoga con Él, no le da la cara, porque cree saber cómo convencerlo. Así, su preocupación se centra en recomponer su imagen dañada. «Y así entonces con buena intención le parecía que la sanctidad se había de medir por la austeridad, de manera que aquel que más austera penitencia hiciese, sería delante de Dios nuestro Señor más sancto».⁴⁶

Todo el cambio externo que Ignacio está deseando emprender se ve confirmado por una visitación:

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 del 53, que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo de consenso en cosas de carne; y por este efecto se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho [Au 10].

Esta aparición de la Virgen con el Niño, la podemos considerar como el último impulso que Ignacio recibe, de parte de Dios, para perseverar en sus *buenos propósitos*. Es como el momento de cierre de toda la experiencia inicial de conversión y el comienzo del llamado a vivir de un modo nuevo. Si bien, no aparece expresado explícitamente, aquí se constata, con cierta claridad, la consciencia de pecado en su historia personal.

⁴⁵ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 232.

⁴⁶ Carta de Laínez [FNI, 74].

Nuevamente, Ignacio ha caído en la cuenta de la presencia de Dios en su vida y, por lo que nos cuenta, respondió, en este caso, de manera radical.⁴⁷ Además, *recibió consolación*⁴⁸ *muy excesiva*, señal de la comunicación gratuita de Dios. Por esto, a nuestro entender, toda esta experiencia vivida, desde el momento en que se le abrieron los ojos hasta la aparición de la Virgen con el Niño, es la primera experiencia mística que juega un papel decisivo en su vida.

Sin embargo, recordemos que todos los proyectos que pensaba llevar adelante para servir y agradar a Dios, aún no están totalmente ordenados desde la perspectiva divina. «Dar gloria a Dios era entonces para Ignacio realizar «grandes hazañas», una piadosa manera de darse gloria a sí mismo.»⁴⁹ Por tanto, hay una *mezcla* de deseos humanos y divinos que es necesario *purificar*. Servir, en este momento, significaba hacer algo grande y costoso, en favor de otro, como manifestación de amor y gratitud.

Efectivamente, antes de que se le abriesen los ojos, Ignacio no deja de imaginar y de pensar en proyectos: «proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves» [Au 7]; «ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos» [Au 8]. Pero, también lo hace después de aquella experiencia: «Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén» [Au 9]. «Él, no se curando de nada, perseveraba en su lección y en sus buenos propósitos [...], y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia [...]: las palabras de Cristo, de tinta colorada; las de Nuestra Señora, de tinta azul» [Au 11]. «Y echando sus cuentas, qué es lo que haría después que viniese de Jerusalén para que siempre viviese en penitencia, ofrecíasele meterse en la Cartuja» [Au 12].⁵⁰

⁴⁷ «quedó con tanto asco de toda la vida pasada [...]. Así, desde aquella hora [...], nunca más tuvo ni un mínimo de consenso en cosas de carne» [Au 10].

⁴⁸ Ignacio mismo define consolación espiritual en el libro de los Ejercicios Espirituales: «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 Criador de todas ellas. Assimismo quando lanza lágrimas motivadas 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 propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» [EE 316].

⁴⁹ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 233.

⁵⁰ Jerónimo Nadal explicando el origen de la Compañía de Jesús en España en 1554, resume este primer período de la vida de Ignacio de la siguiente manera: «Queriendo, pues, el Señor que hubiese quien desta manera le sirviese, llamó al P. M. Ignacio en una enfermedad etc., dándole imprimis a desear, *con gran devoción*, la mayor honra y gloria de su divina Majestad; y así como estando en el século tenía ánimo de grandes cosas, así, dándose al servicio de Dios, no se contentaba con poco, sino juntamente deseaba y procuraba cómo más le pudiese agradar en todo y con toda perfección» [FN I, 305].

En los números siguientes de la *Autobiografía* se puede evidenciar la falta de madurez espiritual de Ignacio. Las distintas decisiones que van marcando sus primeros pasos hacia Dios, dejan entrever todavía una búsqueda personal. Es cierto que ha abierto su vida y, ya no vive de modo auto-referenciado, pero aún hay aspectos que requieren de un mayor conocimiento de sí mismo y de Dios.

«Así, por lo que se refiere a dejar el mundo y a romper con él por completo, podemos decir que en Loyola esto ya está consolidado. Pero en lo relativo a lo que significa saber discernir la voluntad y presencia de Dios, dejándose conducir por esta misma voluntad en los proyectos personales, Ignacio no lo ve aún muy claro.»⁵¹ Por lo tanto, casi recuperado y antes de partir de su tierra natal, Ignacio cuenta con la fuerza ingenua y apasionada de un recién convertido, de un *principiante* en el camino místico. Pero, aún no tiene la experiencia y capacidad para discernir bien los caminos sutiles del Espíritu. Diego Laínez lo expresa de la siguiente manera: «Nuestro Padre Ignacio, en el principio de su conversión, tenía muy buena voluntad de Dios, pero no mucha luz de las cosas espirituales».⁵²

¿Cómo empieza Ignacio a poner en obras todo lo que ha imaginado y experimentado en Loyola? ¿Cómo comienza a responder a todo lo que Dios le ha estado comunicando y le ha hecho ver? ¿Cómo se van purificando sus propios deseos y configurando de acuerdo con los deseos de Dios?

2.3 Primera respuesta

Ignacio sale de Loyola con el firme propósito de «agradar y aplacer a Dios» [Au 14]. Su primer objetivo es Jerusalén. Logra «descabullirse» de sus hermanos, y deja su casa con un gran deseo de llevar a la práctica todo lo que había estado antes pensando e imaginando durante el tiempo de su convalecencia.

Puesto en camino, el peregrino va realizando acciones concretas que, más por intuición que por verdadera respuesta a la voluntad de Dios, le parecen ser la mejor respuesta que puede dar: el arreglo de una imagen de Nuestra Señora que estaba mal concertada [Au 13]; la obligación de restaurar la honra de Nuestra Señora por las

⁵¹ Ver ARAUJO SANTOS, A., «Más Él, examinándolo bien...» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, 136.

⁵² Exhortación de Laínez [FN II, 135].

irrespetuosas afirmaciones hechas por un moro [Au 15]; la confesión general en Monserrat [Au 17]; el regalo de sus vestidos a un pobre y la puesta de otros que había mandado hacer [Au 18]; la vela de armas durante toda una noche [Au 18]; la vida de limosna y abstinencia [Au 19]; la determinación de no cuidar los cabellos y las uñas [Au 19]; la misa diaria [Au 20]; la comunión cada domingo [Au 21]; las siete horas de oración diaria [Au 23]; el ayuno [Au 24].

Todas estas acciones son [...], el nuevo código de Ignacio en su personal relación con Dios. El nuevo rumbo que ha dado a su vida empieza a concretarse en acciones veraces, acciones buenas, piadosas, «santas». Ignacio está siguiendo la pista a su deseo (aunque ya impactado por Dios), tratando de concederle lo que intuye que le va pidiendo, pero se trata todavía de un código prestado, tomado de los santos de sus lecturas.⁵³

En todo este primer momento de salida, hay dos hechos que, nos parecen, muestran de un modo claro la falta de madurez espiritual de Ignacio. Uno está relacionado con una de las acciones mencionadas anteriormente; el otro, en cambio, está en relación con una serie de movimientos y variedades interiores que lo acompañaron durante un largo tiempo.

El primero de estos hechos corresponde a su encuentro con un moro al ir cabalgando por un camino. Un evento que el mismo relato de la *Autobiografía* nos introduce, advirtiendo sobre la ignorancia que todavía tenía Ignacio acerca de las cosas espirituales.

Y en este camino le acaeció una cosa que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima que aún estaba ciega, aunque con grades deseos de servirle en todo lo que conociese [Au 14].⁵⁴

Pocas líneas más adelante encontramos la narración del encuentro de estos dos caballeros.

Pues, yendo por su camino, le alcanzó un moro, caballero en un mulo, y yendo hablando los dos, vinieron a hablar en nuestra Señora, y el moro decía que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir quedando virgen no lo podía creer,

⁵³ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente*. Sobre la «consolación sin causa», 236. Lo puesto entre paréntesis es nuestro.

⁵⁴ La ceguera de Ignacio no hay que entenderla como una absoluta inconsciencia acerca de lo que le sucede (Ver nota 37). Laínez, en su *Vida de Ignacio*, señala que éste tenía «más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias, que a otras cosas interiores» [FN I, 74]; añadiendo más adelante que, «no tenía lumbre en las cosas espirituales» [FN I, 76]. En este sentido, la falta de claridad (lumbre) sobre *las cosas internas*, no es impedimento para percibir la presencia de Dios. Una comprensión mayor de esta presencia, requiere un proceso de maduración y crecimiento. Al igual que sucede con el ciego de Betsaida, se trata de un proceso en el que, poco a poco, se va recobrando la vista. Ver *Mc* 8, 22 – 25.

dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que le dio el peregrino, no pudo deshacer [Au 15].

Al no haber logrado hacer cambiar de opinión al moro, respecto de la virginidad de María, Ignacio siente que no había hecho lo suficiente para defender el honor de Nuestra Señora. Le vienen mociones que le generan intranquilidad e indignación, «y, así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho» [Au 15]. Si bien, lo que se le ocurre hacer es exagerado, no se deja llevar del todo por sus deseos.

Ignacio duda y no sabe qué hacer. Se da un tiempo para pensar, «y así, después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a que se determinase, se determinó en esto, *scilicet*, de dejar ir a la mula con la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían los caminos» [Au 16]. Después, dependiendo del camino que tome la mula, hará o no lo que antes se le había ocurrido.

Es verdad que todavía hay un gran peso de su voluntad, de su libertad y de su querer, en la decisión tomada. Pero, también es verdad que Dios no está totalmente ausente. Por decirlo de alguna manera, Dios se vale del pequeño espacio que le ha dejado Ignacio para actuar y lo aprovecha: «quiso nuestro Señor que, aunque la villa estaba poco más de treinta o cuarenta pasos, y el camino que a ella iba era muy ancho y muy bueno, la mula tomó el camino real, y dejó el de la villa» [Au 16].

Esto último también se puede apreciar una vez ha continuado su camino hacia Monserrat.

Pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquéllas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante del altar de Nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo [Au 17].

En efecto, Ignacio sigue pensando y hablando con una mezcla de códigos: el caballeresco y el de los santos. En otras palabras, se trata de una mezcla de ideales divinos con formas y deseos humanos. «Porque también nuestro Señor suele mover a cada uno según su entender y inclinación».⁵⁵ Es decir, Dios se vale de cualquier medio para

⁵⁵ Carta de Laínez [FNI, 76].

comunicarse, de modo que el ser humano pueda ser consciente de su presencia y le responda.

Se percibe así la importancia de las mediaciones utilizadas por Dios para irlo conduciendo y transformando. Tanto las mediaciones externas – la bola de cañón, la herida, la convalecencia, las lecturas – como las mediaciones internas: su carácter idealista y generoso, el dinamismo de sus deseos, aunque fueran todavía ambivalentes y autocentrados.⁵⁶

Saliendo de Monserrate, Ignacio decide no seguir la ruta directa, sino que prefiere desviarse. «Y en amaneciendo se partió por no ser conocido, y se fue, no el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociesen y le honrasen, mas desvióse a un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días» [Au 18].

Pero, los pocos días que planeaba permanecer allí, por diferentes razones que aquí no viene al caso comentar, se prolongan por cerca de once meses. Esta parada en su peregrinación,⁵⁷ se convertirá en un período con muy diversas experiencias que harán crecer a Ignacio. Un período que, además, evidenciará su evolución interior y exterior. Por esto, a la etapa manresana se la ha considerado como su *Iglesia Primitiva*.

Y él demandaba en Manresa limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino, aunque se lo diesen. Los domingos no ayunaba, y, si le daban un poco de vino, lo bebía. Y porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía bueno, se determinó dejarlo andar así, según su naturaleza, sin peinarlo, ni cortarlo, ni cubrirlo con alguna cosa, de noche ni de día. Y por la misma causa dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos, porque también en esto había sido curioso [Au 19].

Todos estos *impulsos* por hacer penitencia, inicialmente le producían alegría, le hacían sentir a gusto y le hacían creer que esa era la mejor manera de seguir y de servir a Cristo. «Iñigo vivía, pues, centrado en las cosas exteriores en la medida en que estaba seducido por la realización de determinadas obras buenas y generosas en lugar de guiarse por lo que las situaciones concretas – las *circunstancias* tanto personales como sociales o

⁵⁶ MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 34.

⁵⁷ Algunas de las causas por las que Ignacio pudo haber permanecido en Manresa fueron: el retraso en el viaje de regreso a Roma del Papa Adriano VI, lo que le habría impedido obtener su bendición y su permiso para embarcar a tiempo; sus propios problemas de salud; la prohibición de entrar en Barcelona a causa de la peste; o incluso, sin tener un motivo externo, se sintió movido a permanecer en Manresa por el hecho de haber encontrado condiciones favorables para su vida de oración, penitencia y pobreza, con las que preparar su peregrinación a Tierra Santa. Ver RUIZ JURADO, M. (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola*, 40, nota 11.

históricas – podían exigirle. Se encontraba, pues, fijado en los *actos*, en las *cosas*, y esclavizado por los modelos.»⁵⁸ No obstante, poco a poco tendrá que ir aprendiendo que,

No todo acontecimiento interno está rectamente orientado y, por tanto, no todo es *experiencia religiosa* en estos comienzos. Aunque él cree que sí, tardará en darse cuenta de este anacronismo y con este “darse cuenta” comenzará el trabajo “eficaz” con y en el Espíritu, un largo proceso de ir “venciéndose a sí mismo”, esto es, ordenándose en Cristo.⁵⁹

Por eso, no es extraño que nos cuente que, «hasta este tiempo siempre había perseverado cuasi en un mismo estado interior, con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales» [Au 20]. Pero, es justamente en Manresa en donde comienza a descubrir que, en la vida del Espíritu, uno mismo no es el que se conduce, sino que es conducido; uno mismo no es quien toma la iniciativa, sino que la padece.⁶⁰

Entonces, hospedado en un hospital y, llevando un cierto ritmo de vida penitencial; se crea un ambiente propicio para que afloren y tenga lugar una variedad de agitaciones internas que vuelven a mostrar la falta de madurez espiritual de Ignacio, su falta de experticia para distinguir entre lo que viene de Dios y lo que viene del enemigo.

Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No divisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Él se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuanto más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y cuando aquella cosa le desaparecía, le desplazaba dello [Au 19].

A partir de esta aparición, «porque ella duró muchos días» [Au 20],⁶¹ el estado interior de Ignacio sufrirá variaciones, pues, hasta entonces se había mantenido relativamente el mismo. La *grande alegría* que lo solía acompañar, se verá afectada por nuevos pensamientos, escrúpulos y luchas internas.

Le vino un pensamiento recio que le molestó, representándosele la dificultad de su vida, como si le dijeran dentro del ánima: – ¿Y cómo podrás tu sufrir esta vida setenta años que has de vivir? – Mas a esto le respondió también interiormente con grande fuerza

⁵⁸ RAMBLA BLANCH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 115.

⁵⁹ GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 345.

⁶⁰ Ver MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, 39.

⁶¹ Polanco lo ha explicado así: «En este mismo tiempo se le solía aparecer una serpiente de mucho resplandor con 7 ó 8 ojos, y esto cada día sin faltar ninguno, dos, 3, 5, 6 veces, y consolábase con su presencia, y desconsolábase cuando se le iba; y esta aparición le duró hasta el tiempo que estuvo en París y aun en Roma, aunque él no explica el secreto della» [FN I, 160].

(sintiendo que era del enemigo): – ¡Oh miserable! ¿Puedesme tú prometer una hora de vida? – Y así venció la tentación y quedó quieto [Au 20].

Si bien, a esta primera tentación responde con firmeza y la vence rápidamente; Ignacio continuará experimentando «grandes variedades en su alma [...]». Y aquí se empezó a espantar destas variedades que nunca antes había probado, y a decir consigo: – ¿Qué nueva vida es esta que agora comenzamos?» [Au 21]. Ignacio se estaba adentrando, sin saberlo, en su «noche del espíritu». ⁶²

Gran parte del problema de Ignacio, del que poco a poco irá tomando consciencia, era que, si bien había decidido servir a Dios, su esquema de funcionamiento interno continuaba siendo el de su vida pasada; esto es, seguía buscando hacer grandes hazañas, le seguía moviendo una búsqueda de sí mismo haciendo méritos para ganar al Señor. Es consciente de la presencia de Dios en su vida, pero todavía tiene que aprender otra manera de responder.

La vía purgativa de penitencias y abstinencias se complejiza por los «muchos trabajos de escrúpulos» [Au 22]. «Y así empezó a buscar algunos hombres espirituales que le remediasen destos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba» [Au 22]. Le parecía que había hecho mal su anterior confesión general en Monserrat y, aunque se confesaba una y otra vez, «no quedaba satisfecho» [Au 22]. Persevera en «sus siete horas de oración» [Au 23; 26]. Incluso, llegó a dejar de comer durante una semana. ⁶³

⁶² San Juan de la Cruz es quien ha sistematizado el concepto de noche oscura como fase clave e imprescindible del proceso o itinerario espiritual. La noche es un modo de comunicación divina. Sin embargo, la desproporción que existe entre Dios y las criaturas, impone como única posibilidad de conocimiento la *docta ignorantia*, pues, el ser humano no puede llegar a unirse con Dios por su propio esfuerzo y estudio. Según San Juan de la Cruz, la fe es el único medio posible de captar y acoger esa comunicación de Dios. En esta experiencia de oscuridad, Dios *labora* e influye en el alma con una finalidad positiva: purificarla de sus imperfecciones e instruirla en la perfección de amor para conducirla así a la unión de amor con Dios. Ver GIL MUÑOZ, M. T., “La noche oscura de San Juan de la Cruz. Visión sincrónica”, en *La Noche Oscura de Teresa de Jesús. Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica*, (Tesis para la obtención del grado de doctor) Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2016, 48 – 55.

⁶³ Ver [Au 24, 25]. Para hacer esto, Ignacio tal vez siguió el ejemplo de alguno de los santos sobre los que había leído en el *Flos Sanctorum*. Pudo haberse tratado de San Pablo eremita, San Onofre o, más probablemente, San Andrés apóstol. Este último ayunó cinco días para conseguir de Dios el perdón para un viejo llamado Nicolás, que había vivido en pecado sesenta años. Ver [FN I, 397 – 398], nota 12. Nadal, explicando el origen de la Compañía en una de sus exhortaciones en España se refiere a este período así: «Hacia en este tiempo cosas extraordinarias en penitencia, teniendo cada día *tres veces* disciplina, y *7 horas de oración*, dormiendo en tierra y comiendo pan y agua, y estuvo una vez 7 días sin comer ni beber *por vencer sus scrúpulos*, y conosció que no convenía tanta penitencia» [FN I, 306].

Todo este afán de respuestas se convirtió en angustia y la angustia se tornó en tormento. Su nivel de desesperación alcanzó un punto tan alto, que llegó a pensar en el suicidio:

Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas, conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: -Señor, no haré cosa que te ofenda-, replicando estas palabras, así como las primeras muchas veces [Au 24].

Sólo hasta que su terquedad y su arrogancia se quiebran, cuando ha agotado todo el código que hasta ese momento tenía para tratar de *conquistar* a Dios, y cuando siente que ha llegado al límite de sus fuerzas físicas; es cuando Ignacio, finalmente, se rinde.

Una vez, de muy atribulado dellos (los escrúpulos), se puso en oración, con el fervor de la cual comenzó a dar gritos a Dios vocalmente, diciendo: – Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que, si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré [Au 23].

Sólo así, Ignacio empieza a dejar mayor espacio para la manifestación y comunicación de Dios. Cae en la cuenta que lo que había estado haciendo no lo estaba llevando a ninguna parte. «Ésta oración-súplica desesperada y radical es la última «arma» que le quedaba a Ignacio [...]. Ignacio se rinde porque reconoce que esta nueva empresa comenzada no depende de él.»⁶⁴

Mas en la fin destos pensamiento le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia [Au 25].

En efecto, Ignacio ha terminado de despertar, y podríamos decir que se le han terminado de abrir los ojos. La etapa dura y larga de pruebas ha pasado. El período inicial del itinerario místico del peregrino ha quedado marcado por las *lecciones* divinas dentro de sus asuntos mundanos, que delicadamente reflejan la acción silenciosa de curación y salvación de Dios. Ha sido un tiempo en el que ha ido adquiriendo mayor lucidez para discernir entre lo que viene de Dios y lo que viene del enemigo. Este aprendizaje, además,

⁶⁴ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 238.

lo ha puesto por escrito en «su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado» [Au 18].

Despierto, entonces, de aquel sueño, Ignacio empieza a vaciarse y a despojarse de todas sus seguridades y propiedades. Quiere identificarse cada vez más con el Señor encarnado, pobre, humillado y crucificado. De este modo, le va siendo revelada la gloria y majestad de Aquel que lo llama y lo conduce. Dios mismo le sale al encuentro para conducirlo, ahora, por un camino de mayor servicio y alabanza.

Una vez que ha sido vencido física, mental y espiritualmente; una vez liberado de todos aquellos escrúpulos y; una vez que ha tomado conciencia de la necesidad de reconocerse pobre, no delante de los demás ni de sí mismo, sino delante de Dios; es posible el trabajo de la gracia divina: «misericordia quiero y no sacrificios».⁶⁵ Esto es justamente lo que a continuación refleja el relato de la *Autobiografía*: Ignacio, que quiere ayudar a las almas, nota la importancia de descansar y comer bien.

Mas, cuando se iba acostar, muchas veces le venían grandes noticias, grandes consolaciones espirituales, de modo que le hacían perder mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir, que no era mucho; y mirando él algunas veces por esto, vino a pensar consigo que tenía tanto tiempo determinado para tratar con Dios, y después todo el resto del día; y por aquí empezó a dudar si venían de buen espíritu aquellas noticias, y vino a concluir consigo que era mejor dejallas y dormir el tiempo destinado, y así lo hizo [Au 26].

Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber pedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un grande deseo de la voluntad para que de allí adelante la comiese; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne. Y contándolo después a su confesor, el confesor le decía que mirase por ventura si era aquello tentación; más él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello [Au 27].

En este punto se suele ubicar la primera interrupción de la narración de Ignacio al P. Gonçalves da Câmara, quien parece confirmarlo igualmente en su Memorial: «me llamó en el mismo mes tres o quatro vezes, y llegó con la historia hasta estar en Manresa algunos días.»⁶⁶ Fortuna o no, esto coincide con una nueva etapa de su vida en Manresa.

⁶⁵ Ver *Os* 6,6; *Mt* 9,13.

⁶⁶ [FNI, 592]. «San Ignacio no refirió su vida al P. Cámara de una sola vez, sino en tres ocasiones, separadas entre sí por un largo período de tiempo. La primera, en agosto-septiembre de 1553; la segunda, en marzo de 1555; la tercera, en septiembre-octubre del mismo año.» RUIZ JURADO, M. (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola*, 7.

Entonces, en este primer período ya se ha empezado a obrar una transformación en Ignacio. Él ha reconocido que ha sido Dios el que ha restaurado su salud después de dos cirugías. Ha sentido la necesidad de cambiar su estilo de vida. Y, su primera respuesta ha consistido en renunciar a las vanidades del mundo, a su posición familiar y social, así como a los beneficios que hubiera podido esperar de ellos; además, ponerse en marcha hacia Tierra Santa.

«Liberado de sus propios fantasmas y más consciente de su indigencia, se inicia para él un segundo período que podemos identificarlo con la etapa *iluminativa* y que algunos autores han calificado de auténtica invasión mística»⁶⁷; no porque la anterior no lo haya sido, sino, creemos, por el número de gracias extraordinarias experimentadas por Ignacio. A esta etapa nos referiremos a continuación.

⁶⁷ MELLONI, J., *La mistagogía de los ejercicios*, 42.

Capítulo 3

UNA ILUSTRACIÓN TAN GRANDE [Au 30]

Para Ignacio estaba claro que, la liberación de todos sus escrúpulos era obra de la misericordia de Dios, del Amor que desciende de arriba. Este amor misericordioso de Dios le hizo ver con mayor claridad, y le permitió discernir el modo de actuar y de proceder del enemigo de natura humana. Además, le ayudó a decidir de acuerdo con aquello que agrada a Dios.

Luego de un primer período dificultoso, caracterizado por grandes penitencias, austeridades y escrúpulos; el tiempo de Manresa marcará la segunda etapa de la vida mística de Ignacio. «Los textos nos sugieren que Dios lo iba conduciendo gradualmente a través de diversas experiencias y consolaciones a dar una nueva dimensión a sus ideales».⁶⁸

3.1 Diversas experiencias místicas

Se abre, entonces, un nuevo camino o una nueva etapa en la vida de Ignacio. Aquí, lo primero que llama la atención es que, dos años más tarde, al retomar la narración de su *Autobiografía*, él mismo comience por referirle a Gonçalves da Câmara el modo como le trataba Dios:

En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y, ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quien le enseñase, o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente él juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba desta manera; antes si dudase en esto, pensaría ofender a su Divina Majestad; y algo desto se puede ver por los cinco puntos siguientes [Au 27].

Estas palabras, quizá, se puedan entender como la manera que Ignacio tiene para conectar lo que ha narrado anteriormente, con lo que vendrá a continuación. Él percibe que Dios ha tenido que utilizar diversas estrategias para tratar con él y se ha persuadido de ello: «que antes y después soi todo impedimento; y desto siento mayor contentamiento y gozo spiritual en el Señor nuestro, por no poder atribuir á mí cosa alguna que buena

⁶⁸ OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, 28.

paresca».⁶⁹ Así, el trabajo de enseñanza de parte de Dios sería el lado positivo de toda aquella experiencia fallida de salvación y liberación que pretendía realizar por él mismo.

Tratando de encontrar una explicación acerca de la ayuda recibida de parte de Dios, Ignacio la pone, y la seguirá poniendo en adelante, en relación con el servicio. Este rasgo, acuñado en la expresión «ayudar a las ánimas»,⁷⁰ será uno de los aspectos que caracterice y defina el estilo apostólico que brota de su relación con Dios. «La experiencia le enseña muy pronto que hablando con las personas les hace bien y que dando lo que ha recibido no disminuye, antes aumenta su vida interior».⁷¹ En este sentido, el servicio lo entenderá como una ayuda y colaboración que se da a Dios.

Ahora, las últimas palabras del texto de la *Autobiografía* citado anteriormente son bastante sugerentes. Ignacio, nos parece, quiere hacer caer en la cuenta que, las visiones e iluminaciones divinas que compartirá a continuación, están también estrechamente relacionadas con el modo en que lo trataba Dios. Por tanto, es posible que, en «los cinco puntos siguientes», más que una presentación cronológica o sistemática, él quisiera comunicar nuevas lecciones dadas por Dios.

Hasta ese momento ha habido una dirección providencial suave y segura: Dios ha dispuesto sus inclinaciones naturales, ha dirigido sus experiencias pasadas y orientado sus grandes ideales y su formidable voluntad al servicio divino. Las iluminaciones le comunicarán una comprensión más honda de la dirección que ese servicio deberá tomar y que permitirá que Ignacio llegue de veras a emular –ya sin pretenderlo– a los santos, en su anhelo del «más» por amor de su Señor.⁷²

Trataremos de comentar las cinco experiencias místicas, tal cual aparecen presentadas en el texto de la *Autobiografía*, para apreciar de primera mano lo recibido por Ignacio en cada una de ellas.

Primero. Tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres Personas distintamente. Y haciendo también a la Santísima Trinidad, le venía un pensamiento, que cómo hacía 4 oraciones a la Trinidad. Mas este pensamiento le daba poco o ningún trabajo, como cosa de poca importancia. Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de Nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una

⁶⁹ Carta de Ignacio de Francisco de Borja [*Epp* I, 339 – 342].

⁷⁰ En Loyola, con los de su casa, Ignacio ya «hacía provecho a sus ánimas» [*Au* 11]. Pero, la expresión, con pequeñas variantes, aparece también en los números 45, 50, 54, 56, 70, 71, 85. Por lo demás, en el libro de los Ejercicios Espirituales, muy desde el inicio ha dejado señalado que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima» [*EE* 23].

⁷¹ OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, 29.

⁷² *Ibíd.*, 31.

procesión que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer, ni después de comer podía dejar de hablar sino en la Santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad [Au 28].

Aparece de entrada la dimensión trinitaria que caracteriza la espiritualidad y la mística de Ignacio.⁷³ Diego Laínez, en la carta que escribe a Polanco sobre sus recuerdos de San Ignacio dice: «en casi todos los misterios de la fee fué especialmente ilustrado y consolado del Señor, y singularmente en el misterio de la Trinidad, en la qual tanto se deleitaba su espíritu, que con ser hombre simple y no saber sino leer y escrebir en romance, se puso a escrebir della un libro.»⁷⁴

En la narración se pueden percibir, al menos, tres aspectos acerca de esta experiencia mística de la Trinidad. El primero, corresponde con una de las formulaciones clásicas con que se suele explicar este misterio: «tres personas distintas y un solo Dios verdadero.» A Ignacio también le surge el problema de la distinción de las Personas Divinas, pero con una misma naturaleza.

Lo curioso es que, en este momento, hace referencia a dicho problema como un pensamiento que le parece ser «cosa de poca importancia.» Sin embargo, las cuatro oraciones a la Trinidad, como lo evidencia también su *Diario Espiritual*,⁷⁵ son signo de su maduración espiritual, de su capacidad para discernir la acción continua de Dios, al mismo tiempo Uno y Trino. «La unidad divina de las Tres distintas Personas, es el terreno del cual se alimenta la unificación interior de Ignacio.»⁷⁶

El segundo aspecto que se observa en el texto, alude a la visión trinitaria en sí misma. Ignacio «vió la trinidad de Personas y la unidad de naturaleza en una visión gráfica unificada. Unidad y diferenciación en forma de tres teclas de un órgano.»⁷⁷ Las tres teclas, distintas cada una de ellas, solamente cuando se tocan al mismo tiempo

⁷³ Esta devoción de San Ignacio a la Santísima Trinidad se puede apreciar mejor a lo largo de las páginas de su *Diario Espiritual*. Ver, por ejemplo, el período que va del lunes 18 de febrero al viernes 29 de febrero, [De 43 – 90].

⁷⁴ Carta de Laínez [FNI, 82].

⁷⁵ Ver [De 48, 63].

⁷⁶ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografia*, 132. Tanto ésta como las posteriores traducciones de esta obra son propias.

⁷⁷ HAAS, A., “Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y Manresa”, en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 13 (1982), 170 – 171.

producen un acorde. Es decir, no se trata de tres sonidos diferentes, sino de un sonido único que no se puede obtener sino por el concurso simultáneo de las tres teclas.

Esto nos permitiría sospechar, al menos, si además de la vista, también pudieron estar involucrados el oído y el tacto en aquella visión. De haberse dado esto, «sería una señal más de la pasividad de Ignacio de cara al don y, en consecuencia, de la gratuita intervención de Dios.»⁷⁸

El tercer aspecto a destacar, de esta experiencia mística trinitaria, es el profundo impacto que generó en Ignacio. Los efectos que aquello le produjo: lágrimas, sollozos, deseo de hablar a los demás de la Trinidad, gozo, consolación, aumento de devoción; son signos de la autenticidad de la moción divina. Incluso, el hecho de hablar «con muchas comparaciones y muy diversas.»⁷⁹

De dichos efectos, destacan de manera especial las lágrimas, pues ellas son una de las manifestaciones externas más frecuentes en la vida de Ignacio.⁸⁰ Él mismo distingue entre tres tipos de lágrimas que clasifica en orden ascendente de perfección: las lágrimas que se derraman por el dolor de los pecados propios o de otros; aquellas que brotan de la contemplación de los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor; las que surgen de la reflexión sobre las Personas divinas y el amor por ellas.⁸¹

La impresión que le ha causado la visión de la Trinidad, el primero de los cinco puntos anunciados por Ignacio, seguirá siendo un punto fundamental para toda su vida de oración. Su relación con Dios continuará estando marcada por sus oraciones diarias a la Santísima Trinidad.

Segundo. Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre. Mas estas cosas, ni las sabía explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma.

⁷⁸ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 133.

⁷⁹ Las comparaciones son propuestas por Ignacio en algunos momentos de los ejercicios espirituales como una ayuda para conseguir el fruto de la oración [*EE* 50, 58, 59, 224, 252].

⁸⁰ Las lágrimas no sólo aparecen en algunos momentos de la *Autobiografía*, sino que, prácticamente todo el Diario Espiritual está lleno de ellas. Ver, por ejemplo, [*De* 241 – 490]. Son tantas las veces en que Ignacio llora que, se llegó a temer la pérdida de la vista.

⁸¹ Ver la carta que Ignacio escribe a Francisco de Borja el 20 de septiembre de 1548, [*Epp* II, 233 – 237]. Además, Ignacio señala que las lágrimas derramadas por amor al Señor son un signo de consolación espiritual [*EE* 316].

En estas pocas líneas se pueden apreciar, quizá, de un modo más claro, varios elementos que confirman el carácter místico de esta experiencia. En primer lugar, Ignacio se preocupa por resaltar el don recibido gratuitamente de parte de Dios: «se le representó», «le imprimía». Se trata de una realidad que le viene de fuera de manera imprevista; una realidad que no sólo lo ilumina intelectualmente, sino que lo marca afectivamente «con grande alegría espiritual».

En segundo lugar, Ignacio no contempla a la divinidad y al mundo de manera separada sino unida, pues, es Dios el que hace salir luz de aquella cosa blanca. Podríamos decir que, percibe a Dios como alguien que «trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra» [EE 236]. Asimismo, mira «cómo todos los bienes y dones descienden de arriba [...], así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.» [EE 237]. Esta visión, por tanto, ayudó a Ignacio en la comprensión de Dios como Creador,⁸² como Aquel que se puede «buscar y hallar en todas las cosas».

A diferencia de lo experimentado en la visión de la Trinidad, en la que no podía dejar de hablar, Ignacio aquí se siente incapaz de explicar lo que le ha sucedido. No encuentra otras palabras para dar razón del modo como Dios había creado el mundo, lo que evidencia el carácter inefable de esta visión. No obstante, ella también le ha causado una «grande alegría espiritual.»

Tercero. En la misma Manresa, adonde estuvo casi un año, después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos. Así que, estando en este pueblo en la iglesia de dicho monasterio oyendo misa un día, y alzándose el Corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto, después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor.

En este punto vuelve a ponerse de manifiesto aquello con lo que terminábamos el capítulo anterior. La consolación divina y el fruto espiritual de sus conversaciones con otros, se ve reflejado en su vida externa: «ya se cortaba las uñas y cabellos». Así, más libre e integrado, no sólo por causa de las luces recibidas, sino, principalmente, por el efecto de su apostolado, viendo el bien que hacía tratando con los demás; Ignacio podrá

⁸² En Ignacio es muy característica la expresión «Creador y Señor». Aunque la mayoría de las veces está referida a Dios Padre, no pocas veces también la atribuye a Jesucristo. Ver LADARIA, L. F., “Creador/Creación/Criatura”, en *DEI (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 497 – 503.

relacionarse de modo nuevo con aquello que lo rodea y crecerá en la discreción y el sentido de la medida.⁸³

Esta nueva visión cuenta, básicamente, con los mismos elementos que ya hemos mencionado en las dos anteriores. Se mencionan el lugar y el momento «exacto» en que sucedió; la claridad en el entendimiento que ha causado; y su contenido: el misterio de la Eucaristía. Una vez más se trata de un acontecimiento inefable; es decir, si bien hay una imagen representativa, aquello «no lo puede explicar bien».

Cuarto. Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, 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. Esto vio en Manresa muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atrevería a juzgar que era mentira. Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén, y otra vez caminando junto a Padua. A Nuestra Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes. Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: 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].

Lo primero y, quizá, lo que más llama la atención de esta visión, es que acontece «muchas veces y por mucho tiempo.» No se trata de algo ocurrido sólo una vez, sino en repetidas ocasiones. Esto nos puede ayudar a entender la gran influencia que tuvo esta experiencia mística en la vida de Ignacio. La visión de la humanidad de Cristo, como aquí ya nos lo cuenta, lo acompañará en muchos otros momentos.⁸⁴ Además, dejará su vida «marcada de un amor apasionado por Jesús y por un vivo deseo de conocerlo siempre más íntimamente para más amarlo y, siempre más perfectamente seguirlo».⁸⁵

Ahora bien, inmediatamente después de las visiones de Cristo, mediador por excelencia, encontramos que «a Nuestra Señora también ha visto en símil forma». Y, aunque no haga mención explícita de «la mediación de Cristo y de nuestra Señora, debemos, por lo que conocemos de la vida espiritual posterior de Ignacio, deducir que la mediación de Jesús y de María estuvieron siempre presentes en las experiencias de Manresa».⁸⁶

⁸³ Ver COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 139.

⁸⁴ Ver [Au 41, 44, 48, 52, 96, 99].

⁸⁵ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 143. Esta es, además, la petición que se propone para toda la segunda semana de los Ejercicios Espirituales [EE 104].

⁸⁶ HAAS, A., “Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y en Manresa”, 180. En el Diario Espiritual también se puede constatar cómo María y su Hijo prácticamente están juntos en la mente de Ignacio. Ver, por ejemplo, [De 1 – 25].

La afirmación de que aunque si no existiese la Biblia, «él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» muestra la importancia de su experiencia iniciática en Manresa. *Visión y conocimiento* van muy ligados en la experiencia mística.⁸⁷

Ignacio, por lo demás, ha percibido estas visiones como una «confirmación»⁸⁸ de parte de Dios. Una ratificación divina tan grande que, más de treinta años después, cuando está narrando su *Autobiografía*, todavía resalta la certeza que le produjeron acerca de las cosas de la fe. «Este hecho debe ser interpretado, por una parte, como garantía de la autenticidad de esta experiencia interior, y, por otra parte, como signo de la conciencia que Ignacio, al final de su vida, tenía sobre la correspondencia entre los dones extraordinarios recibidos al inicio de su camino espiritual y la verdad de la Escritura».⁸⁹

3.2 Una ilustración tan grande

Como habíamos insinuado anteriormente, la importancia de las experiencias místicas narradas por Ignacio no está tanto en su secuencia cronológica, sino más bien en su significado. Por eso, después de los cuatro puntos anteriores conviene considerar, de modo separado, el quinto punto, conocido como: *La eximia ilustración del Cardoner*. De acuerdo con Maurizio Costa, «probablemente la iluminación abrazaba toda la realidad en una visión arquitectónica y de conjunto».⁹⁰ Y, en palabras de Adolf Haas, lo experimentado por Ignacio junto al río Cardoner fue «la síntesis mística de los misterios divinos y del cosmos».⁹¹

Quinto. 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 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

⁸⁷ MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, 46.

⁸⁸ La confirmación se enmarca dentro de la dinámica de la elección en los Ejercicios Espirituales. Dicha elección, una vez hecha, deberá ser ofrecida al Señor para que la reciba y «confirme» [EE 183, 188].

⁸⁹ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 144.

⁹⁰ *Ibid.*, 145. Este carácter arquitectónico había sido señalado ya por Nadal: «Alias vero cum de instituti ratione rogaretur, solebat causam referre ad eximiam illam mentis illustrationem, quam ipsi Deus gratificatus est Manresae, de qua alias dixi; quasi illic omnia accepisset a Domino, quasi in spiritu quodam sapientiae architectonico.» NATALI, H., *Scholia in Constitutiones et Declarationes S. P. Ignatii, Patri in Etruria*, Giachetti 1883, 134 – 135.

⁹¹ HAAS, A., “Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y en Manresa”, 180.

UNA ILUSTRACIÓN TAN GRANDE

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].

Como lo ha venido haciendo, en esta quinta experiencia Ignacio vuelve a poner de manifiesto tanto las circunstancias de tiempo y lugar, como lo que caracteriza la iluminación recibida; además, el contenido y los efectos que ésta le produce. Sin embargo, llama la atención que, en la última de las experiencias narradas, no haga alusión a ninguna imagen que acompañe aquello que ha entendido y conocido.

En esta ocasión, ni la visión ni el oído han sido afectados. Se trata, más bien, de una experiencia que parece llevarlo a niveles más profundos. Aunque nunca podamos saber qué fue exactamente lo revelado, pues «no se puede declarar los particulares que entendió entonces»; en estas pocas líneas Ignacio nos ha querido comunicar «una ilustración tan grande» que cambió definitivamente su vida.

Por eso, no creemos que las circunstancias de tiempo y lugar las haya señalado por casualidad. Bien sea, porque le ayudaron a él mismo a sintonizar mejor con la iluminación recibida; bien sea, para que quien leyera después captara mejor y aprovechara algo de aquella extraordinaria experiencia espiritual; Ignacio quiso ubicarnos destacando su devoción, camino de una iglesia, de cara junto a un río, el cual iba hondo.⁹²

En este sentido, más que a la cantidad y al contenido de las muchas cosas captadas entonces: «cosas espirituales», «cosas de la fe» y «cosas de letras»; a lo que quiso dar mayor realce fue a la calidad, a la intensidad y a la novedad de lo comprendido y conocido: «le parecían todas las cosas nuevas», «recibió una grande claridad en el entendimiento», «no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola».

Con esto, podemos decir entonces que, Ignacio en Manresa dio un paso definitivo en su itinerario místico. No porque hubiera llegado ya al punto más alto de su vida interior, sino por la nueva y decisiva orientación que tomaría su vida,⁹³ «de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas, y a discernir y probar los espíritus buenos

⁹² Laínez ubica la ilustración del Cardoner «a cabo de quatro meses» de la llegada de Ignacio a Manresa. Ver [FN I, 80]. Sin embargo, «Laínez precisa poco los tres tiempos de la permanencia en Manresa del peregrino. La visión pertenece a la tercera etapa, pasadas las angustias de escrúpulos.» ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005, 140, nota 29.

⁹³ Ver COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografia*, 147.

y malos, y a gustar las cosas del Señor, y a comunicarlas al próximo en simplicidad y caridad, según que dél las rescebía.»⁹⁴

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.⁹⁵

Si bien, en el primer período de su itinerario místico, desde Loyola hasta los primeros meses en Manresa, Ignacio había estado más pendiente de sí mismo; a partir de este momento abre totalmente su vida para aprender a dejarse guiar y acoger el Misterio que se le revela. Las experiencias de Manresa, y en particular, la iluminación del Cardoner, lo pusieron en la contemplación de las cosas de la fe y de letras, con una gran claridad en el entendimiento que trascendía el conocimiento ordinario de toda su vida.

«Conocimiento interior, discernimiento, consolación, comunicación con el prójimo. Antes del Cardoner había experimentado todo eso, pero la ilustración proyecta una nueva luz y encamina su vida por un nuevo derrotero».⁹⁶ Ignacio ha caído en la cuenta de que, no hay que hacer grandes penitencias ni méritos para ganarse a Dios. La primera respuesta que Él quiere, no es tanto hacer grandes cosas, sino dejarnos hacer por Él, dejarnos conquistar por Él. Dicho de otra manera, lo primero no es el amor que nosotros ponemos, sino el amor recibido de Dios. En palabras de San Juan: «Nosotros amamos, porque él nos amó primero».⁹⁷

Pero, no sólo ha sido Diego Laínez el que nos ha confesado la profundidad de los dones recibidos por Ignacio en el Cardoner. Por Jerónimo Nadal, otro de sus más estrechos colaboradores, también podemos saber que las luces de aquella eximia ilustración quedaron concretadas en los Ejercicios Espirituales, especialmente, en las meditaciones del Reino [EE 91-100] y de la dos Banderas [EE 136-147].⁹⁸ Por su parte, Polanco escribía:

⁹⁴ Carta de Laínez [FNI, 80].

⁹⁵ GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 335.

⁹⁶ OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, 31.

⁹⁷ *I Jn* 4, 19.

⁹⁸ «Aquí le comunicó N. S. los ejercicios, guiándole desta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo qual le mostró *con devoción* specialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas» [FNI, 307].

UNA ILUSTRACIÓN TAN GRANDE

Saliendo de Manresa a una capilla que distará de la ciudad unos mil pasos, y habiéndose sentado junto al río, fue ilustrado de modo admirable, por una luz súbita e insólita, acerca de los divinos misterios y esa luz se extendía particularmente al discernimiento (*ad discretionem*) de los espíritus buenos y malos, tanto que le parecía que veía todo lo divino y lo humano con ojos nuevos, y con una gran abundancia de consolación espiritual.⁹⁹

En adelante, lo experimentado en Manresa marcará prácticamente todo su camino y progreso espiritual: discernimiento, servicio por amor a Cristo pobre y humillado, el modo de imitar a los santos, su propia pobreza, su relación con el mundo, incluso, el proyecto mismo de ir a Jerusalén.

En efecto, lo común a las anteriores cinco experiencias místicas es el elemento cognitivo. Ignacio ha recibido nuevas luces que le ayudarán a comprender lo que le ocurre: «Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes» [Au 30]. Esto se evidencia, además, por el primer efecto que le produce la iluminación después que ha pasado, cuando «se fue a hincar de rodillas a una cruz que estaba allí cerca, a dar gracias a Dios». En este momento, puede reconocer por primera vez que,

aquella visión que muchas veces le aparecía y nunca la había conocido, es a saber, aquella cosa que arriba se dijo que le parecía muy hermosa, con muchos ojos. Mas bien vio, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa color como solía; y tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de voluntad, que aquél era el demonio; y así después muchas veces por mucho tiempo le solía aparecer, y él, a modo de menosprecio, lo desechaba con un bordón que solía traer en la mano [Au 31].

Así, haciendo uso del don del discernimiento, Ignacio puede distinguir la aparente belleza seductora. Advirtiéndolo en «el discurso de los pensamientos» y de las mociones, siente y conoce la «cola serpentina y mal fin a que induce» el enemigo de natura humana «que se forma *sub angelo lucis*, [para] entrar con la ánima devota y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y sanctos conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones» [EE 332-334].

Es claro, entonces, que Ignacio “ha llegado a un punto tal de maduración en la fe que su fuerza radica en el magisterio interior de Dios y la experiencia personal.”¹⁰⁰ La transformación que se ha operado, tanto en su entendimiento como en su voluntad, lo va a seguir estimulando para buscar y hacer la voluntad de Dios y no la propia. Pero, como

⁹⁹ J. A. de Polanco [Chron I, 20].

¹⁰⁰ RAMBLA BLACH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 116.

ya lo ha empezado a aprender Ignacio, para hacer la voluntad de Dios, primero hay que conocerla y amarla. Y para conocerla, amarla y hacerla, antes hay que disponerse para que sea revelada.

Y así, si bien durante el primer tiempo la pasión del peregrino andaba como escindida entre la fascinación por la contemplación de Cristo y la identificación con sus trabajos, las experiencias místicas recibidas debieron hacerle intuir que la disyuntiva entre contemplación y acción estaba mal planteada. Tanto la comprensión interna del acto creador como la iluminación del Cardoner le mostraron que el mundo entero era susceptible de contemplación.¹⁰¹

Pero, la iluminación del Cardoner no apartará a Ignacio de las tentaciones y de los escrúpulos. Ambas realidades lo continuarán acompañando e intentarán distraerlo. No obstante, ahora tiene las herramientas para reconocerlas y para rechazarlas. Así, él saldrá de Manresa habiendo aprendido a «mantenerse en sintonía con Dios durante toda la jornada, [...] de ahora en adelante, tratará siempre de vivir como un verdadero *contemplativus in actione*, totalmente orientado hacia el servicio a los demás y la mayor gloria de Dios».¹⁰²

Llegado a Barcelona en 1523, esperando embarcarse para Jerusalén, se ve de nuevo envuelto en un proceso de elección, en el que tiene que discernir en torno a la ayuda recibida de la gente, la compañía de las personas y el uso de los medios naturales, por un lado; y por otro, la total confianza y esperanza en Dios. «Y aunque se le ofrecían algunas compañías, no quiso ir sino solo; que toda su cosa era tener a solo Dios por refugio. [...] porque él deseaba tener tres virtudes: caridad, y fe y esperanza. [...] Y esto que decía desta manera, lo sentía así en su corazón. Y con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, mas sin ninguna provisión» [Au 35].¹⁰³

El hecho que Ignacio narre estas dificultades, justo después de haber recibido tantas luces en Manresa, puede ser la manera que él ha encontrado para ayudar a entender mejor, a la luz de su propia experiencia, la actitud fundamental que el ser humano debe tener: poner la confianza, el afecto y la esperanza sólo en Dios. Lo cual no ha de oponerse a los valores humanos y naturales, sino más bien integrarse.¹⁰⁴

¹⁰¹ MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, 47.

¹⁰² ARAUJO SANTOS, A., «Más Él, examinándolo bien...» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, 149.

¹⁰³ La mención de las tres virtudes son una muestra del progreso místico de Ignacio. Aquello que puede parecer una simple devoción, se manifiesta también la profundidad de su vida de fe.

¹⁰⁴ Ver COSTA, M., S. *Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 161 – 164.

En Barcelona, *Dios y los otros* son todavía para Ignacio dos realidades excluyentes, dos términos opuestos. Aquí, poner la confianza en Dios significaba no confiar en otras personas y, al contrario, poner la confianza en las personas era no confiar en Dios. Este mismo razonamiento lo aplicaba a los medios naturales [Au 36]. Tendrá que pasar algún tiempo, después de otras vicisitudes, para que Ignacio aprenda que aceptar compañeros y valerse de los medios, se pueden elegir en conjunto con, y no en lugar de, la confianza y la esperanza en Dios.¹⁰⁵

Estas dificultades vividas por Ignacio, sobre las que tiene que hacer una elección, son la causa de sus escrúpulos. Sin embargo, se convierten al mismo tiempo en nuevas *lecciones* de parte de Dios que le ayudarán a clarificar su forma de entender la pobreza y, mitigar los rigores externos, sin que esto afecte en lo más mínimo su deseo de abandono en la Providencia Divina.¹⁰⁶

En este momento, Ignacio vuelve a mencionar la dificultad que tuvo para encontrar personas espirituales que le ayudaran a *leer* todo lo que le iba ocurriendo interiormente. Si recordamos, en Manresa ya había empezado «a buscar algunos hombres espirituales que le remediasen destos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba» [Au 22]. «Había muchos días que él era ávido de platicar de cosas espirituales, y de hallar personas que fuesen capaces dellas» [Au 34]. Incluso, después de partir de aquel lugar, también «buscaba todas las personas espirituales, aunque estuviesen en ermitas de la cibdad, para tratar con ellas. Mas, ni en Barcelona ni en Manresa, por todo el tiempo que allí estuvo, pudo hallar personas que tanto le ayudasen como él deseaba» [Au 37].

Junto a esta carencia, comienza a aumentar su deseo de comunicar a otros su experiencia. Este deseo de *ayudar a las ánimas*, como dijimos, estará presente en adelante y, se convertirá en la brújula orientadora de su vida. No obstante, la peregrinación a Tierra Santa seguía siendo su *gran sueño*. Aun con todo lo que Dios le había comunicado en Manresa, Ignacio mantenía un último deseo que, al parecer, no estaba dispuesto a poner en cuestión: ir y permanecer en Jerusalén visitando los lugares santos y ayudando a las ánimas.

Concebido y vivido como un peregrinaje en pobreza -sin medios de sostenimiento- y en soledad -sin compañeros- para poder madurar la esperanza en Dios solo, este viaje viene descrito por Ignacio señalando continuamente los peligros y las pruebas de todo tipo que

¹⁰⁵ Ver *Ibíd.*, 166 – 167.

¹⁰⁶ Ver *Ibíd.*, 168.

vienen a desafiar su propósito, pero, de las cuales Dios siempre lo libra y lo hace salir vencedor.¹⁰⁷

Así, por una parte, encontramos: la mucha tempestad y la peste en el viaje de Barcelona a Gaeta, y su manera de reñir a los soldados camino de Roma [Au 38]; sus limitaciones físicas y enfermedades [Au 39, 41, 43]; los intentos de disuasión de sus *compañeros* de viaje y el haber aceptado dinero para el pasaje de Venecia a Jerusalén [Au 40]. Todas ellas, situaciones que tratan de impedir su peregrinación en pobreza y que debe sortear.

Por otra parte, el modo como Dios lo libra y lo conduce: salir ileso de su discusión con los soldados [Au 38]; la facilidad que encuentra para entrar en las ciudades [Au 39, 41, 42]; el poder sobrevivir pidiendo limosna [Au 39, 42]; el permiso concedido por el papa Adriano VI y el poco dinero que mantuvo y le fue necesario una noche [Au 40]; la aparición de Cristo ante el abandono de sus *compañeros* de camino, así como otras apariciones ocurridas en este tiempo [Au 41, 44]; la ayuda de *un hombre rico español* que lo llevó al duque de Venecia [Au 43].

Todo esto, lo va confirmando en su deseo de no apoyarse ni poner su seguridad en las cosas exteriores, pues «tenía una gran certidumbre en su alma, que Dios le había de dar modo para ir a Jerusalén; y ésta le confirmaba tanto, que ningunas razones y miedos que le ponían le podían hacer dubdar» [Au 42].¹⁰⁸ Lo anterior, también muestra la mayor claridad y certeza con la que Ignacio siente la presencia de Dios. En medio de todas aquellas vicisitudes, el peregrino no deja de tomar consciencia de la cercana compañía del Señor, quien, «en todo este tiempo le aparecía muchas veces» [Au 44].

Después de un largo recorrido, Ignacio finalmente llegó a Jerusalén. «Y viendo la cibdad, tuvo el pelegrino grande consolación; [...] con una alegría que no parecía natural; y la misma devoción sintió siempre en las visitaciones de los lugares santos» [Au

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 174.

¹⁰⁸ Parece como si la elección de ir a Jerusalén sin dinero y sin *compañeros*, hubiese sido hecha por Ignacio, de acuerdo con el primer tiempo de elección que aparece descrito en los ejercicios espirituales: «quando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado» [EE 175]. En otras palabras, cuando a las mociones sigue, inmediatamente, la seguridad absoluta de que eso es lo que Dios quiere.

45]. De esto dan testimonio también Laínez¹⁰⁹ y Polanco,¹¹⁰ quienes señalan, además, el don de lágrimas que lo acompañó durante este tiempo, fruto del abundante gozo interno que experimentaba.

Su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos lugares santos; y también tenía propósito, ultra desta devoción, de ayudar a las ánimas; y para este efecto traía cartas de encomienda para el guardián, las cuales le dio, y le dijo su intención de quedar allí por su devoción, mas no la segunda parte, de querer aprovechar las ánimas, porque esto a ninguno lo decía, y la primera había muchas veces publicado [Au 45].

Además, «tenía este propósito muy firme, y que juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner en obra» [Au 46]. Se podría pensar, ante tales afirmaciones, que Ignacio ha dado un paso atrás. Parecen brotar de nuevo aquellos impulsos voluntaristas por querer cumplir sus propios ideales, empeñándose en permanecer en Jerusalén. No obstante, las autoridades se lo impiden: «A esto dijo el provincial que ellos tenían autoridad de la Sede Apostólica para hacer ir de allí, o quedar allí, quien les pareciese, y para poder descomulgar a quien no les quisiese obedecer, y que en este caso ellos juzgaban que él no debía de quedar, etc.» [Au 46].¹¹¹

Sin embargo, lo que llama la atención en este punto es, cuánto ha cambiado Ignacio en su manera de reaccionar ante la adversidad. Frente a la respuesta negativa del Provincial, «el dicho pelegrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén» [Au 50].

Después de tanto tiempo y esfuerzos empeñados y de tanta buena, pero ciega voluntad invertida, «no era voluntad de nuestro Señor que él quedase en aquellos santos lugares» [Au 47]. Es la primera vez que en el relato aparece la expresión «voluntad de nuestro Señor» y que el autor nos recuerda poco después [...]. Ignacio pasó todo este tiempo embarcado en su devoto y piadoso proyecto pero que, pese a su bondad, no respondía a lo que Dios quería de él.¹¹²

¹⁰⁹ «Llegado en Hierusalem, fue mucho visitado de nuestro Señor, y tanto cebado que, allende de las peregrinaciones que con los otros hacía, no sin peligro, se andaba sólo por aquellos lugares sanctos. Y dando en algún lugar agujetas, y en otro cuchillos de las escribanías, en otro las tijeras a los que guardaban los lugares sanctos, con grandes lágrimas y sentimiento los visitaba» Carta de Laínez [FN I, 90].

¹¹⁰ «Fue muy especialmente visitado del Señor en aquellos santos lugares, [...] y visitándolos con grandes sentimientos y lágrimas» *Summ Hisp* [FN I, 169].

¹¹¹ En los ejercicios espirituales, refiriéndose a los pecados de la obra, Ignacio escribe: «Tomando por objeto los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y las comendaciones de los superiores, todo lo que se pone en obra contra alguna destas tres partes, según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado. Entiendo comendaciones de superiores, así como las bulas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confessando y tomando el santísimo sacramento; porque no poco se peca entonces, en ser causa o en hacer contra tan pías exhortaciones o comendaciones de nuestros mayores» [EE 42].

¹¹² GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 347.

La obediencia lleva a Ignacio a entrar en un proceso de discernimiento, por el que va sintiendo la necesidad de asimilarse cada vez más profundamente con Cristo, para disponerse mejor a percibir la acción del Espíritu. Así, regresando de Jerusalén, «siempre vino consigo pensando qué haría, y al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas» [Au 50].

En este punto de la *Autobiografía* encontramos expresada con bastante claridad lo que ha sido y seguirá siendo la vida mística de Ignacio. Por una parte, al entender que no era la voluntad de Dios su permanencia en Jerusalén, el peregrino está cayendo en la cuenta y escuchando lo que Dios quiere para él. Por otra parte, la pregunta por el futuro, está expresando su deseo de responder y configurar su vida de acuerdo con la voluntad divina.

En efecto, en este «qué haría», se manifiesta la continua preocupación de Ignacio por tomar consciencia de la presencia de Dios en su vida. Además, expresa su deseo de sentir la voluntad de Dios para cumplirla. Un deseo y una búsqueda que se evidencian también en el modo como terminaba muchas de sus cartas: «A quien quedo rogando por su infinita y suma bondad nos dé gracia para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente la cumplamos».¹¹³

Este «qué haría», con expresiones diversas, señala reiteradamente a lo largo del relato todo un itinerario de búsqueda (nn. 12, 15, 50, 63, 74). El paso más decisivo de este itinerario es el de descubrir una nueva ruta en la vida, mientras el peregrino va recuperándose en Loyola (nn. 7-10). Sin embargo, éste no es más que el primer paso. Iñigo no deja de buscar: busca cómo ir concretando los proyectos de servir a Dios y de ayudar a las almas.¹¹⁴

Ahora bien, si ya en Loyola conversaba con los de su casa sobre cosas de Dios haciéndoles provecho espiritual [Au 11], aquí nos volvemos a encontrar con aquella expresión que caracterizó su estilo apostólico: «ayudar a las ánimas».¹¹⁵ Además, podemos afirmar que,

¹¹³ Carta enviada desde París a su hermano Martín García de Oñaz [Epp I, 79-83]. Ver RUIZ JURADO, M., *Obras San Ignacio de Loyola*, 654.

¹¹⁴ RAMBLA BLANCH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 110.

¹¹⁵ Esta expresión, tan característica de Ignacio, aparece varias veces en el relato de la Autobiografía [45, 50, 54, 56, 59, 70, 71, 85]. El término *ánima* designa a la persona humana. «En la antropología ignaciana “alma” o “ánima” representa mucho de lo que se significa con “hombre” [...]. *Ánima* es el hombre en tanto que sujeto, es la instancia interior que hace del hombre una realidad personal y, por lo tanto, responsable.» RUIZ PÉREZ, F. J., “Alma”, en *DEI (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 121.

Abandonar Jerusalén supone también reiniciar de nuevo el proceso de búsqueda de sentido, pero iluminada ahora con dos criterios básicos de discernimiento cristiano: religarse a la “voluntad de Dios” y junto con ella, su incondicional “ayudar a las ánimas” que ya no habría de abandonar [Au 50.55.70.85]. Supone además tener que renunciar a “su firme propósito” [Au 45], “muy firme y que juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner en obra” [Au 46].¹¹⁶

3.3 *Quid agendum*: segunda respuesta

«Llegado a Barcelona comunicó su inclinación de estudiar con Guisabel Roscer, y con un maestro Ardévol, que enseñaba gramática» [Au 54]. Ignacio percibe que el estudio puede ser un medio funcional en orden al apostolado. Sin embargo, inicialmente pensaba estudiar sólo poco tiempo y no más que el necesario para ayudar a las ánimas. Pues, al parecer, no quería poner demasiado énfasis en otra cosa que no fuera la vida de oración, de penitencia, de pobreza y de contacto con las personas. Sólo más tarde, caerá en la cuenta que el estudio y la vida espiritual había que integrarlos.

Pero, una vez que inicia los estudios tiene dificultades. «Cuando comenzaba a decorar, como es necesario en los principios de gramática, le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos; y esto con tanta manera, que no podía decorar, ni por mucho que repugnase las podía echar» [Au 54].¹¹⁷ Ignacio, por la experiencia que ya ha acumulado, además del poco provecho que estaba sacando de los estudios, discierne que aquellas devociones extemporáneas no le hacían bien, «y así, pensando muchas veces sobre esto, decía consigo: –Ni cuando yo me pongo en oración y estoy en la misa no me vienen estas inteligencias tan vivas–; y así poco a poco vino a conocer que aquello era tentación» [Au 55].

Ya no se trata, entonces, de luces o gracias que le ayuden en su itinerario de crecimiento espiritual, sino de *gustos inoportunos* que pretenden distraerlo de su dedicación a los estudios. De este modo, Ignacio continúa aprendiendo que debe *hilar más fino*, pues, reconoce que no todas las *inteligencias de cosas espirituales* son necesariamente provechosas. «De hecho, él mismo nos revela que es un hombre vuelto al

¹¹⁶ GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 347 – 348.

¹¹⁷ Las *cosas espirituales*, como distracciones que le impiden dedicar tiempo a aquello que debe realizar, ya se le habían presentado antes: perder tiempo de sueño [Au 26]. Y, se le volverán a presentar después: estudiando en París [Au 82]. Polanco también nos cuenta el acuerdo al que Ignacio y Fabro llegaron para no hablar de cosas espirituales durante los ratos de estudio [FN II, 384-385]. Esta clase de distracciones, bajo apariencia de bien, Ignacio las señala en una de las reglas de discernimiento que aparecen en los ejercicios espirituales [EE 332].

examen constante de sus mociones espirituales, al afirmar que fue *pensando muchas veces sobre esto*, que finalmente comenzó a entender si esas mociones provenían de Dios o no». ¹¹⁸ Así, cayó en la cuenta de que aquello no le ayudaba para el fin que pretendía, y respondió haciendo promesa a su maestro «de nunca faltar a oíros estos dos años» [Au 55].

Por tanto, estos primeros años de estudios, junto con los siguientes, es un intervalo en el que aumenta su experiencia de discernimiento. Va aprendiendo a distinguir y a ser cada vez más consciente de los impedimentos que *el enemigo* le quería poner para estudiar, «es a saber, traer pensamientos buenos y sanctos conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones». ¹¹⁹ Así, descubre que tales cosas no pueden venir de Dios y las rechaza.

Después de casi dos años de estudios en Barcelona, le recomendaron continuar su formación en Alcalá. En esta otra ciudad siguió viviendo del mismo modo; es decir, mendigando y pidiendo limosna, hasta que el encargado del hospital lo llevó a vivir allí y le proveyó de lo necesario, pues, sintió pesar por las burlas y el modo como lo trataban quienes lo veían pedir limosna [Au 56].

No puede dejarnos de sorprender que Ignacio, en los ocho párrafos relativos a su permanencia en Alcalá, a donde se dirigió principalmente para estudiar, dedique al relato de su vida de estudios sólo esta breve anotación. Espacio mucho más amplio, en cambio, viene dedicado en la *Autobiografía*, a su vida de apostolado y pobreza, y, sobre todo, a los procesos sufridos. ¹²⁰

En efecto, la actividad apostólica de Ignacio en Alcalá produjo diversos efectos; «se ejercitaba en dar ejercicios espirituales y en declarar la doctrina cristiana; y con esto se hacía fruto, a gloria de Dios. Y muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales; y otras tenían varias tentaciones» [Au 57]. Su vida de pobreza se reorientó en la perspectiva del servicio: ya no sólo estaba en medio de los pobres y marginados, sino que, al mismo tiempo, trataba de ayudarlos a salir de su situación de marginación.

¹¹⁸ ARAUJO SANTOS, A., «Más Él, examinándolo bien...» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, 161.

¹¹⁹ [EE 332].

¹²⁰ COSTA, M., S. *Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 238. La breve anotación que Ignacio dedica a los estudios sólo da cuenta del tiempo que permaneció en Alcalá y el contenido de los mismos [Au 57].

Todo lo que hacía – en especial, el dar los ejercicios espirituales – llamó tanto la atención, al punto que, «había grande rumor por toda aquella tierra, [...] y quién decía de una manera y quién de otra. [...] diciéndole que les llamaban los ensayalados, y creo que alumbrados,¹²¹ [...] Y así empezaron luego hacer pesquisa y proceso de su vida» [Au 58].¹²² Estas pesquisas y procesos fueron sufridos tres veces por Ignacio en Alcalá [Au 59 – 60].

¿Había dejado Ignacio de poner su confianza solo en Dios? ¿Cómo es que, después de haber querido peregrinar «solo y a pie», aparece aquí con un grupo de personas? «Estas preguntas se relacionan con una vieja controversia sobre si Ignacio descubrió ya en Manresa su vocación de fundador de la Compañía de Jesús y hasta qué punto la comprendió».¹²³ Nosotros, sin entrar en esta discusión, simplemente diremos que, después de la ilustración del Cardoner y al regreso de Tierra Santa, comprende e interpreta de un modo distinto el servicio a Dios y la ayuda de los hombres.

Su actividad, al igual que antes, continuaba sin pasar desapercibida para los demás. Por tanto, no es extraño que otros hubiesen querido compartir su mismo ideal. En Barcelona, de hecho, «ya tenía algunos compañeros» [Au 56]. Así, el negocio que había pasado por él en Manresa, le abrió una nueva «perspectiva de un trabajo comunitario “a imitación de los apóstoles” escogidos por Jesús como compañeros y colaboradores».¹²⁴

Es significativo que ya en su época de penitente solitario, la alternativa comunitaria, entendida en un sentido más amplio, no la ha excluido Ignacio. Cuando piensa en la Cartuja como una posibilidad de realizar sus primeros deseos, o en ingresar a una orden relajada para ayudar a reformarla ¿no se le presenta una disyuntiva entre ser penitente solitario o cenobítico?¹²⁵

Pero, volvamos a Alcalá. Para nuestro propósito, de este período llama la atención el espíritu con que Ignacio sufrió aquellas *pesquisas* y *procesos*. Durante el tiempo que duraron las investigaciones y averiguaciones, Ignacio no quiso recibir ningún tipo de

¹²¹ En Alcalá se vivía, por aquel entonces, un clima de sospecha respecto de los alumbrados o iluminados. Estos se presentaban como una corriente espiritual-ideológica con varias características: desprecio de las devociones y de las formas exteriores de manifestación de la fe; tendencia hacia el quietismo y hacia una pseudo-gnosis en la práctica de la oración mental; desprecio de la oración vocal; primado absoluto de la propia experiencia religiosa por encima de cualquier afirmación teológica de fe; contraposición entre el hombre espiritual y el hombre erudito; interpretación libre de la Sagrada Escritura; negación de la visibilidad y de la mediación de la Iglesia. Ver COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 245.

¹²² En una carta enviada por Ignacio al Rey de Portugal Juan III, él mismo le manifiesta que fue procesado ocho veces por la Inquisición. Ver [FN I, 51 – 54].

¹²³ OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, 33.

¹²⁴ *Ibid.*, 44.

¹²⁵ *Ibid.*, 45.

ayuda para su defensa. «No quiso nunca tomar abogado ni procurador, aunque muchos se ofrescían» [Au 60]. Él siguió confiado y abandonado a la Divina Providencia. Poniendo toda su confianza sólo en Dios, su único defensor y abogado.

Ciertamente, la inocencia de Ignacio fue reconocida en Alcalá. Sin embargo, una parte de la sentencia dada no fue de su agrado, pues le impedía hablar «de cosas de la fee dentro de cuatro años que hoviesen más estudiado, pues que no sabían letras» [Au 62]. Con esto, «le tapaban la puerta para aprovechar a las ánimas, no le dando causa ninguna, sino porque no había estudiado» [Au 63].

A través de estos sucesos desafortunados, desde su punto de vista, Ignacio fue conducido por Dios a ampliar sus horizontes. Fue aprendiendo a leer, incluso los eventos negativos, como comunicación de parte de Dios, de los que no pocas veces recibía grande consolación.¹²⁶ Poco a poco, fue madurando también en él, el deseo de realizar estudios serios, profundos y la idea del sacerdocio.¹²⁷ Si bien, ya habíamos advertido que Ignacio no pretendía *gastar* demasiado tiempo en los estudios, la experiencia de Alcalá, aunque negativa, lo ayudará a tomar su formación más seriamente. Ya que, no era conveniente seguir estudiando de modo superficial y desordenado, si su propósito era ayudar a otros.

La sentencia recibida, entonces, lo pone delante de un nuevo proceso de discernimiento y de elección acerca de su estilo de vida, acerca de la manera en que debe responder a Dios. Sabe que necesita estudiar y prepararse mejor, pero, no quiere hacerlo sin dejar a un lado sus trabajos apostólicos. Así, dado que en Alcalá no podía seguir realizando las dos actividades al mismo tiempo, partió para Salamanca, en donde no pudo permanecer más de dos meses.

Esta corta estadía, no obstante, está introducida por un detalle que nos permite seguir captando el talante místico de la vida de Ignacio: «Llegado a Salamanca, estando haciendo oración en una iglesia» [Au 64]. El peregrino, en medio de todo su caminar, se mantiene atento y en comunicación continua con Dios. La oración le permite mantener la esperanza en que Dios es el que está detrás de todo, incluso de los eventos negativos por los que atraviesa.

¹²⁶ Ver, por ejemplo, su captura en Jerusalén [Au 48]; la detención por parte de los franceses [Au 52]; los días en las cárceles de Alcalá [Au 62] y Salamanca [Au 67 – 70].

¹²⁷ Para poder declarar la doctrina cristiana, Ignacio requería de una licencia para enseñar. La obtención de ésta exigía la preparación académica para hacerlo de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia y la aprobación de la legítima autoridad eclesiástica que, normalmente, le venía concedida a quien era sacerdote.

Aunque el tiempo de estadía en Salamanca fue breve, vuelve a llamar la atención el número de párrafos que se le dedican: nueve en total [Au 64 – 72]. De la misma manera que antes, las menciones a los trabajos apostólicos son breves y, el espacio más amplio, está dedicado a la presentación del nuevo proceso por el que tuvo que atravesar estando preso.

En esta ocasión, el proceso giró en torno a los conocimientos y al contenido de las enseñanzas de Ignacio: «qué es lo que habían estudiado» [Au 64]; «¿qué es lo que predicáis?», «¿de qué cosas de Dios habláis?» [Au 65]; «y aquí le preguntaron muchas cosas, no sólo de los Ejercicios, mas de teología, *verbi gratia*, de la Trinidad y del Sacramento, cómo entendía estos artículos, [...] dijo de tal manera, que no tuvieron qué reprehendelle» [Au 68].

No podemos pasar por alto que, durante los interrogatorios en Salamanca, sea la primera vez que en el relato de la *Autobiografía* se hable explícitamente del libro de los *Ejercicios Espirituales*. Si bien, Ignacio ya había empezado a escribir un libro desde el tiempo de Loyola [Au 11] y, continuó enriqueciéndolo durante su estancia en Manresa [Au 18], no es hasta este momento en que *oficialmente* descubrimos su nombre.¹²⁸

Ahora bien, la sentencia recibida en Salamanca fue menos dura de aquella de Alcalá. Le permitieron seguir «enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios, con tanto que nunca definiesen: esto es pecado mortal, o esto venial» [Au 70]; pero, mantenía la exigencia de estudiar más. Aun así, no satisfizo a Ignacio, «porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no definir de pecado mortal y de venial» [Au 70].

Diríamos hoy que él percibe más su servicio a los otros como un *ministerio del Espíritu* que como un *ministerio de la Palabra*. Como ministerio del Espíritu, su ayuda a las ánimas no puede prescindir de ayudar a las conciencias a discernir el Espíritu de Dios y a captar, en lo concreto, la diferencia entre pecado mortal y pecado venial, entre lo que es pecado y lo que no lo es. Este punto estaba estrechamente relacionado con un elemento

¹²⁸ En Salamanca, en 1527, *los papeles* de los Ejercicios que le revisan a Ignacio, son prácticamente los mismos con los que salió de Manresa. Los estudios sobre la génesis de los Ejercicios Espirituales sugieren que, en aquella época, este conjunto de papeles ya contenía lo referente al examen particular [EE 24-31]; al Examen General [EE 32-44]; las meditaciones de la Primera Semana [EE 45-71]; las contemplaciones de la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas [EE 101-126; 158-161; 190-209; 218-225]; los Misterios de la Vida de Cristo [EE 261-312]; los tres modos de orar [EE 238-260]; algunas de las reglas de discernimiento de espíritus más propias para la primera semana [EE 313-327]; algún borrador de las reglas para hacer elección [EE 169-189]; las meditaciones del Reino [EE 91-100] y de Dos Banderas [EE 136-148]. Aunque no se tratara todavía de una obra estructurada y terminada, estaba bastante adelantada. Ver COSTA, M., S. *Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 277.

esencial para su relación apostólica con las personas, que consistía en «vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» [EE 21].¹²⁹

Ciertamente, durante todo este tiempo Ignacio siguió experimentando visiones espirituales. Pero, sólo hizo alusión a ellas sin detenerse a explicarlas,¹³⁰ remitiendo algunas veces a lo vivido en Manresa. La narración, como vimos, estuvo más centrada en su trabajo apostólico, en su deseo de ayudar a las ánimas y en las dificultades que encontró para hacerlo; lo que le permitió crecer en la práctica del discernimiento. Su estilo de vida cada vez más itinerante con una fuerte preocupación apostólica, junto a su constante deseo de responder a la pregunta *quid agendum* para cumplir la voluntad de Dios, lo llevaron a progresar en la percepción de Dios en todas las cosas.¹³¹

Si bien, pueden parecer unos años menos místicos, después de lo vivido y recibido en Manresa. En este período *doloroso* de formación y aprendizaje, tuvo que mantener una actitud continua de discernimiento para ir descubriendo cómo mantenerse fiel, tanto a lo que recibía de Dios como a lo que la institución le mandaba. De esta suerte, la ejercitación continua en el discernimiento, ¿no exige acaso un mantenerse atento al modo cómo Dios se hace presente y a lo que comunica para responderle?

Como hemos podido notar, durante el tiempo de *pesquisas* en Alcalá y Salamanca, Ignacio tiene la seguridad de que Dios ha estado siempre con él, lo ha acompañado y él ha sido consciente de su compañía. Es Dios el que, le daba «una grande confianza que sufriría bien todas las afrentas e injurias que le hiciesen» [Au 71]. Así, podía responder con libertad, seguridad y sinceridad a todos los interrogatorios en cada uno de los procesos que le hicieron.

En este sentido, se constata, de alguna manera, que no es en los sucesos extraordinarios en donde está lo fundamental de la experiencia mística de una persona, sino, más bien, en su continua relación y toma de consciencia de la presencia de Dios en todo lo que le acontece y su respuesta a ello. Así, la peregrinación a Jerusalén y el tiempo de estudios, a diferencia del período manresano, se caracteriza por el continuo «encomendar a Dios y a pensar lo que debía de hacer» [Au 70].

¹²⁹ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 284 – 285.

¹³⁰ Ver [Au 54, 55, 82, 95, 99].

¹³¹ Ver ARAUJO SANTOS, A., «Más Él, examinándolo bien...» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, 167.

Aún con todo lo anterior, cabría esperar que la segunda etapa del itinerario místico de Ignacio, estuviera marcada de un modo evidente y claro por la acción del Espíritu Santo. En realidad, la acción del Espíritu estuvo siempre presente. Pero, si nos limitamos únicamente a las menciones explícitas en que la Tercera Persona de la Trinidad está nombrada en el relato autobiográfico, nos podemos llevar una gran decepción, pues sólo aparece en una ocasión y en un contexto problemático: el proceso sufrido en Salamanca.

Vosotros no sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y de vicios; y desto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras, o por Espíritu Santo. No por letras; luego por Espíritu Santo. Aquí estuvo el peregrino un poco sobre sí, no le pareciendo bien aquella manera de argumentar; y después de haber callado un poco, dijo que no era menester hablar, más destas materias [Au 65].

Sin embargo, como hemos venido descubriendo, a partir de las experiencias místicas de Manresa y de la gran ilustración recibida en el Cardoner, Ignacio tuvo una profunda experiencia del Espíritu Santo, así ésta no aparezca mencionada de modo explícito en el texto.

Las «cosas espirituales» – en el lenguaje ignaciano – designan los caminos que son de uso propio de Dios en la conducción de las almas y los principios para discernirlos. Son, por tanto, “cosas” que sólo pueden ser enseñadas por el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo. Los frutos que esta experiencia deja en Ignacio son también reveladores de su origen. Él se humaniza, modera sus penitencias, se convierte en un hombre nuevo. El Espíritu, que hace nuevas todas las cosas es el único y verdadero artífice de la Nueva Creación, se apodera definitivamente del peregrino de Manresa, configurándolo progresivamente con Cristo y colocándolo en creciente disponibilidad, al «servicio de las almas». El trabajo del Espíritu en él es, por tanto, agudizarle y desarrollarle cada vez más la sensibilidad y el oído espiritual para disponerlo siempre más para el divino servicio.¹³²

En efecto, con lo que nos hemos venido encontrando a lo largo del relato de la *Autobiografía*, ha sido el paciente trabajo del Espíritu en la vida de Ignacio. Los años siguientes a la ilustración del Cardoner estuvieron marcados por una constante actitud de búsqueda de la voluntad de Dios para su vida. Así, al final de su recorrido por Barcelona, Alcalá y Salamanca, Gonçalves da Câmara nos sintetiza el discernimiento hecho por Ignacio:

Y así se determinó de ir a París a estudiar. Cuando el peregrino en Barcelona consultaba si estudiaría y cuánto, toda su cosa era si, después que hubiese estudiado, si entraría en religión o si andaría así por el mundo. Y cuando le venían pensamientos de entrar en religión, luego le venía deseo de entrar en una estragada y poco reformada, habiendo de

¹³² LUCCHETTI BINGEMER, M. C., “A Experiencia Inaciana – Revelação da Trindade Santa e Serviço Divino: A Autobiografia”, en *Em tudo amar e servir. Mística trinitaria e práxis crista em Santo Inácio de Loyola*, Edições Loyola, Sao Paulo 1990, 45.

entrar en religión, para poder más padecer en ella, y también pensando que quizá Dios les ayudaría a ellos [Au 71].

Este discernimiento realizado durante el tiempo de prisión en Salamanca fue confirmando sus deseos de «estudiar primero y ajuntar algunos del mismo propósito y conservar los que tenía» [Au 71]. No obstante, «se partió solo», como siempre lo había hecho [Au 13, 35, 56].

Capítulo 4

DIOS PADRE LE PONÍA CON SU HIJO [Au 96]

Hemos visto, en la primera parte, el modo cómo Ignacio, progresivamente, comienza a tomar consciencia de la presencia de Dios en su vida y a responder a ella. Un modo todavía marcado por la búsqueda de sí mismo y la acumulación de méritos para conquistar a Dios. En la segunda parte, a partir de una serie de gracias especiales recibidas y el impedimento para permanecer en Jerusalén, comprende que debe dar más espacio a la acción de Dios. Preguntándose continuamente, qué hacer, va creciendo, entonces en el discernimiento.

Poco a poco, a través de una progresiva apertura y búsqueda continua de la voluntad de Dios para cumplirla, se empieza también a clarificar en Ignacio su estilo apostólico: imitación, seguimiento y servicio de Jesús en pobreza y humildad, ayuda de las ánimas con el ministerio de la palabra, de los sacramentos y de las obras de misericordia.

En este capítulo, después de su última etapa de estudios y un paso recomendado por sus aires natales, veremos la integración a la que Ignacio es conducido por Dios. Una integración a la que él también se ha venido disponiendo. En ella, creemos, se termina de ilustrar lo que ha venido siendo la vida mística del peregrino.

4.1 París

Ignacio parte hacia París con el firme propósito de dedicarse a los estudios de manera seria. Decide alojarse «en una casa con algunos españoles» [Au 73], y no en un hospital o en una hospedería para pobres; lo que también muestra cómo su experiencia anterior lo ha ayudado a madurar su estilo de vida en pobreza, al menos durante el tiempo dedicado a los estudios. Sin embargo, por haberle dado a guardar el dinero que tenía a uno de ellos, «el cual en poco tiempo lo gastó, y no tenía con qué pagalle, [...] fue costreñido a mendicar, y aun a dejar la casa en que estaba» [Au 73].

Evidentemente, sabiendo y «viendo que aprovechaba poco en las letras, empezó a pensar qué haría; y viendo que había algunos que servían en los colegios a algunos regentes, y tenían tiempo de estudiar, se determinó de buscar un amo» [Au 74]. Este recurso al que quiere acudir Ignacio nos revela que, aun con las gracias y dones recibidos en Manresa, la tendencia de buscarse a sí mismo sigue presente. «La solución asumida era una elección suya y no de Dios».¹³³

Ciertamente, la determinación es de Ignacio. Y, aunque el propósito inicial era bueno y estaba orientado a aprovechar en los estudios, él mismo lo va desviando hacia otro fin.¹³⁴ Consideraba que, al tener un amo, podría imaginarle siendo Cristo que lo manda. Y, si aquel tuviese otros estudiantes a su cargo, podría imaginarles como a los demás apóstoles. Pero, Ignacio no sólo «se determinó», sino que, «puso hartas diligencias por hallar amo» [Au 75]. Aun con todo ello, esta primera opción tuvo que descartarla, pues «nunca fue posible que le hallasen un amo» [Au 75].

Ignacio continúa tratando de caer en la cuenta de qué es lo que quiere Dios de él para cumplirlo. Va tomando consciencia de que la coexistencia de la vida en pobreza y los estudios no es fácil de llevar. Aceptando, entonces, el consejo de un fraile español, quien le recomendó separar el tiempo de los estudios y el tiempo para pedir limosna, «después de encomendarle a Dios, le pareció bueno» [Au 76]. Se nota en esta segunda solución un modo de proceder diferente, un modo de proceder que pone en evidencia su progreso místico. El asunto es tratado con Dios y la respuesta se orienta de acuerdo con ello.

Al igual que la pobreza, la actividad apostólica también pasa a un segundo lugar con relación al estudio. [...] esta ayuda a las ánimas se coloca en una relación de tipo diferente, lo que comporta, a su vez, un diverso tipo de audiencia. La ayuda a los otros está, de hecho, principalmente orientada al reclutamiento y a la formación de compañeros que, desde el tiempo de prisión en Salamanca, ya era visto como un medio para conseguir mejor y más plenamente el fin apostólico hacia el cual tendía.¹³⁵

Ciertamente, Ignacio estaba dotado con una gran fuerza de persuasión: convenció al alcalde en la batalla de Pamplona [Au 1]; a los médicos en Loyola [Au 4]; a su hermano en Oñate [Au 13]; a la señora de una tierra entre Gaeta y Roma [Au 39]; a todo el que trataba de impedirle su viaje a Jerusalén [Au 40, 43]; al guardia del convento en Jerusalén

¹³³ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografia*, 303.

¹³⁴ Ver [EE 333].

¹³⁵ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografia*, 305.

[Au 45]; a las muchas personas que atraía en Barcelona, Alcalá y Salamanca [Au 56, 57, 67].

No obstante, por lo acontecido a lo largo de cada uno de aquellos episodios, Ignacio también aprendió a hacer un uso más prudente de dicha capacidad de persuasión, especialmente, a la hora de sumar a otros amigos y compañeros para conformar un grupo con el que compartir su ideal de vida. Así, más consciente de la fuerza y el influjo de los *Ejercicios Espirituales*, «que el Señor le había puesto en sus manos, Ignacio será menos precipitado en su intento de dar forma inmediata a los amigos que más tarde se le unirán en París y que constituirán la semilla de la futura Compañía de Jesús». ¹³⁶

El tiempo de París, entonces, es un tiempo en el que Ignacio va integrando lo que ha vivido hasta ese momento. Ha tomado consciencia, por experiencia, del poco aprovechamiento que tuvo en los estudios anteriores, del *fracaso* en su intento por sumar compañeros, de la necesidad de adaptar su estilo de pobreza. Así, cayendo en la cuenta de que Dios tiene sus propios ritmos y modos, va avanzando en su deseo de ayudar a las almas y se va abriendo con realismo al mayor servicio.

En la vida de Ignacio escrita por Polanco, ¹³⁷ encontramos un ejemplo de la integración y del mayor sentido de realidad ignaciano que, además, refleja su progreso místico. En París, en medio de los estudios, Ignacio ve necesario disminuir el tiempo dedicado a la oración, lo cual no quiere decir que quitaba tiempo a su toma de consciencia de la presencia de Dios. Más bien, estamos de acuerdo en afirmar que, «él fue progresivamente cambiando el centro de su espiritualidad, de las austeridades corporales y de los grandes tiempos de oración, a una vida de contemplación casi continua, [...] en la que buscaba y encontraba suavemente a Dios en todas las cosas, manteniendo así el trabajo árido y serio de los estudios». ¹³⁸

¹³⁶ Ibid., 313.

¹³⁷ «Al impedimento (para dedicarse a los estudios) que le causaban sus devociones, y que lo arrastraba con fuerza, como anteriormente señalamos, le puso remedio y moderación, reduciendo la oración a un tiempo conveniente. Sin embargo, tres cosas no las omitía, que desde el comienzo de su cambio de vida siempre encontró muy útiles. Primero, el examinar diligentemente la conciencia; y esto, dos veces al día. Y no se fijaba sólo en los defectos, sino también en los avances, comparándolos unos con otros para poder darse cuenta del progreso que había hecho en la vía del Señor. Segundo, asistía todos los días al sacrificio de la misa (si podía hacerlo); y, tercero, cada Domingo, hecha antes la confesión, comulgaba» [FN II, 558].

¹³⁸ ARAUJO SANTOS, A., «Más Él, examinándolo bien...» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, 172. Gonçalves da Câmara también señala, en su Memorial, esta comunicación continua de Ignacio con Dios a través de la práctica del examen de conciencia: «y el mismo nuestro Padre lo hace todas las veces que da el relox, tanto de día como de noche quando está despierto, quando no está

Ahora bien, a Ignacio se le presenta una nueva situación que nos permite seguir captando su crecimiento espiritual. Enterado de la enfermedad de aquel amigo español que había gastado todo su dinero, no tenía ninguna duda en que debía ir a visitarlo. Pero «le venía deseo de andar aquellas 28 leguas que hay de París a Ruan a pie, descalzo, sin comer ni beber; y haciendo oración sobre esto, se sentía muy temeroso» [Au 79].

En efecto, Ignacio no se encontraba tranquilo con respecto a hacer o no penitencia durante este recorrido. Tuvo que hacer discernimiento para disipar el temor que le venía de tentar a Dios. Se sentía agitado y movido por varios sentimientos, de modo que, haciendo oración sobre ello, podríamos decir que realiza esta elección de acuerdo con el Segundo Tiempo propuesto en los *Ejercicios Espirituales* [EE 176]. En su oración descubre que, aquella primera moción de generosidad y caridad, está queriendo ser frenada por el *enemigo de natura humana*: «propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante».¹³⁹ Ante esto, se mantiene firme en su primera decisión.

«Con todo, el temor le duraba siempre y le siguió hasta Argenteuil. [...] Pasado aquel pueblo con este apuro espiritual, subiendo a un altozano, le comenzó a dejar aquella cosa y le vino una gran consolación y esfuerzo espiritual, con tanta alegría, que empezó a gritar por aquellos campos y hablar con Dios, etc.» [Au 79]. Este episodio, por tanto, nos permite apreciar de nuevo al Ignacio místico: «haciendo oración sobre esto [...], se resolvió». Esto es, toma de consciencia de la presencia y de la comunicación de Dios y, respuesta.

A partir de esta experiencia podemos también comprender lo que dejó consignado en las reglas de discernimiento. En ellas, Ignacio nos advierte: «en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación».¹⁴⁰ Asimismo, «dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia».¹⁴¹

ocupado, o con algún forastero, o en otro negocio de importancia; y quando esto acaece, después compensa el tiempo en la hora que se sigue» [FN I, 542].

¹³⁹ [EE 315].

¹⁴⁰ [EE 318].

¹⁴¹ [EE 319].

Estas dos reglas las complementará más adelante con una invitación a permanecer firme y no perder el ánimo ante la tentación.¹⁴²

Ahora, Ignacio regresó a la universidad en París luego de este episodio, «y entró con propósito de conservar aquellos que habían propuesto servir al Señor, pero no seguir buscando otros, a fin de poder estudiar más cómodamente» [Au 82]. En estas palabras de su relato autobiográfico se aprecia, por una parte, el grado de seriedad con que había ido tomando los estudios y, por otra parte, una mayor conciencia de qué tanto debía dedicar a su actividad apostólica, de manera que no fuese impedimento para lo anterior.

Aquellos que habían propuesto servir al Señor: esta es la definición que Ignacio da de los que se le unen para compartir el proyecto de vida. Ignacio en la *Autobiografía* no los designará más como «sus compañeros». A sus ojos, aquellos que se han agregado a su estilo de vida, abandonando el mundo, para darse totalmente al servicio de Dios en pobreza y en ayuda de las ánimas, no son «sus compañeros», no son ñiñuistas: él no los ha ganado para sí, sino para el servicio de Dios.¹⁴³

Ya de vuelta en los estudios «comenzaron a venirle las mismas tentaciones que le habían venido cuando en Barcelona estudiaba gramática» [Au 82]. Si recordamos, las distracciones que Ignacio tuvo en aquel tiempo se debían a «inteligencias de cosas espirituales» a destiempo [Au 54]. No obstante, la capacidad para discernir que fue adquiriendo a través de la experiencia, le permitió reconocer la acción del *mal espíritu* en estas nuevas tentaciones bajo apariencia de bien y, reacciona de la misma manera que entonces; es decir, «se fue a su maestro y le prometió que no faltaría nunca de seguir todo el curso, mientras pudiese encontrar pan y agua para poder sustentarse. Y hecha esta promesa, todas aquellas devociones que le venían fuera de tiempo le dejaron, y prosiguió sus estudios tranquilamente» [Au 82].

Pero, Ignacio no dejó de tener encuentros con otros estudiantes. «En este tiempo conversaba con Mro. Pedro Fabro y con Mro. Francisco Javier» [Au 82]. Sin embargo, con ellos fue más cuidadoso y paciente en el trato, si bien, «después ganó para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios» [Au 82]. «Esta es la afirmación más clara contenida en la *Autobiografía* respecto al origen del grupo de *Amigos en el Señor*, que será el fundamento de la futura Compañía de Jesús».¹⁴⁴

¹⁴² Ver [EE 325].

¹⁴³ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 323.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 326. El grupo de los primeros compañeros estaba conformado por: Ignacio, Pedro Fabro, Francisco Javier, Alfonso Salmerón, Diego Laínez, Nicolás Bobadilla y Simón Rodríguez.

Un hecho que llama la atención del tiempo de estudios en París es que, prácticamente no tuvo ningún problema de tipo inquisitorial.¹⁴⁵ «En aquel tiempo del curso no le perseguían como antes». Lo cual no quiere decir que Ignacio no fuera consciente de que aquello solo era temporal. Ante la aparente calma y tranquilidad que pudo haber maravillado a otros, él respondía: «La causa es porque yo no hablo con nadie de las cosas de Dios; pero, terminado el curso, volveremos a lo de siempre» [Au 82].

Lo anterior no quiere decir que a Ignacio le gustara crear problemas. Nada más ajeno a una persona que quiere «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima» [EE 1]. La paradoja está en que, él ha comprendido que la comunicación del mensaje evangélico – llevando un estilo de vida en pobreza y humildad, bajo la acción del Espíritu Santo, con el firme propósito de ayudar a los demás –, «contiene en sí misma una carga explosiva que, automáticamente, provoca una fuerza de reacción y desencadena agresividad en aquellos que no abandonan su propio estilo de vida y entran en un camino de conversión».¹⁴⁶

Ahora bien, un nuevo proceso de elección se le presenta a Ignacio hacia el final de los estudios en París.¹⁴⁷ «Es costumbre en París que los que estudian Artes, al tercer año, para hacerse bachilleres, tomen una piedra, como ellos dicen; y como en esto se gasta un escudo, algunos estudiantes muy pobres no lo pueden hacer» [Au 84].¹⁴⁸ Esta situación lo pone delante de la posibilidad de tomar el grado de bachiller o seguir los estudios sin el grado académico.

El problema, incluso hoy en día, no deja de ser algo de consideración. Sin embargo, dada su opción por vivir en pobreza y humildad, el asunto no podía pasar desapercibido para él. Ignacio tenía sus razones para estar desconcertado y dudoso ante dicha costumbre. Por una parte, la obtención del grado implicaba un gasto adicional que

¹⁴⁵ Es verdad que Ignacio tuvo problemas con las primeras tres personas (Peralta, Castro y Amador) a las que dio ejercicios espirituales en París [Au 77]. Pero, podemos decir que estos problemas no trascendieron más allá del grupo de españoles que se encontraban allí en aquel entonces. En cuanto a la sentencia dada antes de partir de aquella ciudad en 1535, se debió más a su insistencia por querer limpiar cualquier comentario negativo o acusación que le hubieran podido hacer [Au 86].

¹⁴⁶ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 327 – 328.

¹⁴⁷ Las elecciones que hace Ignacio se enmarcan dentro de su itinerario místico. Toda elección implica un proceso de discernimiento; esto es, un proceso de búsqueda de la voluntad de Dios en la propia vida para, una vez hallada, cumplirla.

¹⁴⁸ No hay claridad sobre el significado de la expresión «tomar una piedra». Se cree que hace referencia al examen para conseguir el grado de bachiller, el cual se daba sentado en una piedra, como al parecer se hacía en la Universidad de Coimbra, en Portugal. Ver RUIZ JURADO, M. (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola*, 82, nota 24.

una persona pobre no se podía permitir. Por otra parte, no tener ningún título académico era renunciar a continuar con los estudios serios y profundos que le permitieran poder ayudar más y mejor a las ánimas; así como poder demostrar en el futuro que había estudiado suficientemente.

Ignacio en París todavía no identificaba claramente la integración de los diversos valores y dimensiones espirituales y humanos: la totalidad de una dedicación al servicio de Dios y ayuda al prójimo, un estilo de vida en pobreza y humildad a imitación de Cristo, el sacerdocio y la conveniencia/necesidad de una cultura seria y títulos universitarios, a los cuales lo inclinaban tanto su celo apostólico como su admiración y estima por el *Modus parisiensis*.¹⁴⁹

Es verdad que Ignacio ha ido madurando y ha ido tomando cada vez más consciencia del modo como Dios lo ha ido conduciendo a lo largo de su vida. Pero, también es verdad que *no se las sabe todas*. Sigue habiendo situaciones en las que su propio discernimiento no es suficiente. En este caso, no lograba comprender cómo los gastos para la obtención de un título académico podían coexistir con un estilo de vida simple.

No obstante, él también ha aprendido a confiar en instancias superiores, ha aprendido a ver y a escuchar, a través de los consejos y recomendaciones de sus maestros, lo que es la voluntad de Dios para su vida. Así, «deliberó poner el asunto en manos de su maestro; y aconsejándole éste que la tomase, la tomó» [Au 84]. Esto no quiere decir que Ignacio haya evadido su responsabilidad. A estas alturas de su vida, es un hombre acostumbrado a confrontar cada paso de su peregrinación y de su servicio con la voluntad de Dios y a confirmar todos sus discernimientos antes de proceder. Ignacio *deliberó* para confiarse a su maestro; luego, obedeció haciendo lo aconsejado.¹⁵⁰

Si bien, durante todo este período de estudios, las gracias extraordinarias han estado ausentes, Ignacio demuestra experiencia en el discernimiento y reconoce como voluntad de Dios que, debe atender seriamente a los estudios y concentrarse en ellos.

¹⁴⁹ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 330.

¹⁵⁰ En el libro de los *Ejercicios Espirituales*, al presentar el primer modo para hacer sana y buena elección, Ignacio dice: «Quinto: después que así he discurrido y racionado a todas partes sobre la cosa proposita, mirar dónde más la razón se inclina, y así según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa proposita. Sexto: hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho 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» [EE 182 – 183]. «Es muy claro que en este texto se usa el término «deliberación» como una elección o determinación que se toma *después* de haber discernido y no como un proceso para hacer elección». OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, 82.

No han cambiado sus actitudes de total disponibilidad y atención al Espíritu, que lo guía por sus caminos. [...] Ha progresado grandemente en *su encarnación en la vida real*, sin perder nada de su ideal. [...] Ha aprendido la necesidad y el modo de conservar los ideales de pobreza y humillaciones, aun sirviéndose de los medios humanos que conducen a preparar el instrumento humano para ponerlo al servicio de Dios y de los hombres; dando siempre más importancia a los medios sobrenaturales que lo unen con Dios Nuestro Señor.¹⁵¹

4.2 El aire natal

En este momento de la narración, parece como si Ignacio hubiera decidido condensar en unas pocas líneas gran parte de su experiencia durante los años en París, para proseguir su relato con la obligada partida a España a causa de una enfermedad que se le fue complicando.

En París se encontraba ya a este tiempo muy mal del estómago, de modo que cada quince días tenía dolor de estómago, que le duraba una hora larga y le hacía venir fiebre. Y una vez le duró el dolor de estómago dieciséis o diecisiete horas. Y habiendo ya en este tiempo pasado el curso de Artes, y habiendo estudiado algunos años de teología, y ganado a los compañeros, la enfermedad iba siempre muy adelante, sin poder encontrar ningún remedio, aun cuando se probasen muchos [Au 84].

De estas palabras, con las que Ignacio cierra el capítulo parisino de su vida, nos sorprende ante todo la afirmación: «ganado a los compañeros». No tanto porque los hubiera *ganado*, pues, ya nos ha quedado claro su poder persuasivo, su capacidad para atraer y convencer a otros para que se unan a su causa, o mejor, para compartirla. Más bien, lo que nos sorprende es la parquedad y la generalidad de la expresión.

En la *Autobiografía*, inmediatamente después de lo que ha dicho antes, nos cuenta que, «los médicos decían que no quedaba otro remedio que el aire natal. Además, los compañeros le aconsejaban lo mismo y le hicieron grandes instancias» [Au 85]. Aceptar esto, implicaba separarse una vez más de aquellos con quienes había compartido su ideal de vida.¹⁵² Por tanto, no es ilógico suponer un cierto temor de Ignacio por tener que volver a hacer frente a un futuro incierto. Así, prefirió aquí hacer una mención breve de estos nuevos compañeros.

¹⁵¹ RUIZ JURADO, M., *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2005, 108 – 109.

¹⁵² Recordemos que Ignacio partió solo para París y, aquellos que se le habían unido en Barcelona, Alcalá y Salamanca, después siguieron otros caminos. Lo mismo sucedió con los tres estudiantes a quienes había dado los ejercicios espirituales durante sus primeros años en París.

Sin embargo, lo que seguidamente nos narra, también evidencia una situación distinta. Una situación que nos presenta un grado mucho mayor de unión y compromiso por parte de cada uno de los conformaban aquel grupo.

Ya por este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia, y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa, etc. [Au 85]

En efecto, estas palabras de Ignacio, que aluden a lo que se conoce como el Voto de Montmartre,¹⁵³ nos permiten captar un grado mucho mayor de madurez entre los miembros de aquel grupo. Además, el plan que aquí se presenta prevé soluciones ante las posibles dificultades. ¿Cuáles dificultades? Las mismas que él tuvo que sortear cuando hizo el camino en solitario: inconvenientes para conseguir pasaje para Tierra Santa o la imposibilidad de permanecer allí. De esta forma, creemos que está bastante clara su influencia en el plan que se han propuesto.

Si bien, en cierto sentido, se trata del mismo objetivo que se había trazado Ignacio cuando salió de Loyola. Ahora, el proyecto se plantea de un modo más realista y más maduro. Ya no se trata de llevar adelante los propios propósitos, deseos o determinaciones, sin más. El discernimiento, también en grupo, tiene en cuenta personas, situaciones, lugares, entre otras variables; ante las que Ignacio se mantiene preguntándose ¿qué haría?

Es significativo que, el relato acerca de los planes para su retorno a España y acerca de la maduración de su decisión sobre este asunto, se interrumpa y se entremezcle con la historia del Voto de Montmartre. Pareciera que Ignacio, al hacer referencia a este punto, quisiera manifestar el motivo que le permitió superar las dudas y las dificultades para separarse de los compañeros. [...] Los compañeros de Salamanca eran demasiado dependientes de la atracción que él ejercía sobre ellos; estos de París, en cambio, después del voto hecho a Dios de pobreza, castidad y peregrinar juntos a Jerusalén, eran *Amigos en el Señor*, unidos por un proyecto común de vida, que tenía en Cristo a su principal vínculo de unidad y cohesión.¹⁵⁴

¹⁵³ Esta relación que Ignacio hace en la *Autobiografía*, corresponde con lo que hoy conocemos como el voto de Montmartre. Este voto, en gran medida, es fruto de la experiencia de *Ejercicios Espirituales* que cada uno de los primeros compañeros ha realizado. Varios de ellos nos han dejado, en sus escritos, el testimonio de esta decisión. Ver, por ejemplo, lo que nos cuentan Pedro Fabro en [FN I, 36 – 39]; Diego Laínez en [FN I, 110 – 112]; y Simón Rodríguez en [FN III, 21 – 27].

¹⁵⁴ COSTA, M., S. *Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 337 – 338.

De fondo, nuevamente está la pregunta que acompañó a Ignacio desde el regreso de Tierra Santa. Se mantiene atento, aunque ya no lo hace solo, a seguir en todo, las indicaciones de la voluntad de Dios, al que ahora, también encuentra presente en el consejo de los compañeros.

Así, una vez se siente más tranquilo respecto del futuro del grupo, «al fin, el peregrino se dejó persuadir por los compañeros, y también porque los españoles de entre ellos tenían algunos asuntos que él podía despachar. Y lo que se acordó fue que, después que él se encontrase bien, fuese a despachar los asuntos de los compañeros, y después se dirigiese a Venecia y esperase allí a los compañeros» [Au 85].¹⁵⁵

«Y hecho esto, montó en un caballo pequeño que los compañeros le habían comprado, y se fue solo hacia su tierra» [Au 87]. Efectivamente, al igual que antes parte solo, pero no a pie. En esta ocasión, considerando su estado de salud, los compañeros le recuerdan «la necesidad de ser pobre incluso delante de ellos y no sólo con ellos y como ellos».¹⁵⁶

Ignacio cede ante las recomendaciones, consejos y amonestaciones hasta un cierto punto. Él sigue buscando seguir mejor al Señor. «Y llegando a la Provincia dejó el camino común y tomó el del monte, que era más solitario» [Au 87]. Esta decisión nos recuerda la que hizo en el camino de Monserrat hacia Barcelona, en donde, para no hallar personas que lo conociesen y honrasen, prefirió desviarse hacia Manresa [Au 18]. Pero, aquello no fue posible esta vez, pues, «un poco antes de llegar a la tierra, encontró a los susodichos que le salían al encuentro, los cuales le hicieron muchas instancias para conducirlo a casa del hermano» [Au 87].

No obstante, por más que aquellos hombres enviados por su hermano trataron de convencerlo y le rogaban que fuera con ellos, no lograron hacerle cambiar su parecer. Con la experiencia de varios años en la escuela de Cristo, Ignacio siguió convencido de que, para mantenerse libre frente a las presiones de sus familiares, debía mantenerse al margen. Así, a pesar de sus insistencias, *no le pudieron forzar*. «No quería dar a entender, de algún modo, que volvía a tomar lo que había dejado por amor de Dios, sino dar

¹⁵⁵ Dentro de los motivos que llevaron a Ignacio a regresar a su tierra natal, Polanco añade otra razón que puedo haberlo impulsado a realizar el viaje: «el deseo de reparar en su tierra natal el mal ejemplo que en ella había dado durante su juventud». Ver RUIZ JURADO, M. (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola*, 84, nota 27.

¹⁵⁶ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 346.

testimonio de todo lo contrario, de la vida totalmente pobre y diversa que había abrazado por seguir a Cristo».¹⁵⁷

Entonces, al igual que había hecho en aquella ocasión, «se fue al hospital, y después, a hora conveniente, fue a buscar limosna en el pueblo» [Au 87]. Y, una vez instalado, como de costumbre, comenzó su actividad apostólica: hablar de las cosas de Dios; enseñar la doctrina cristiana a los niños; predicar los domingos y fiestas; esforzarse porque se suprimieran algunos abusos que se cometían en el pueblo; velar para que se ayudara a los pobres; promover la oración entre los pobladores [Au 88 – 89].¹⁵⁸

Ignacio encuentra en todo aquel accionar, la manera de *alabar, hacer reverencia y servir a Dios*; la manera de responder a *tanto bien recibido*. Y es que, toda persona que se descubre amada profundamente por Dios, tiende a responder espontáneamente en agradecimiento. Es como que, la mejor manera que tenemos los seres humanos para corresponder al amor recibido, es devolviéndolo amando y sirviendo a los demás. En esto se constata la experiencia mística.

La acción apostólica de Ignacio no se limita a una tarea de evangelización a través del ministerio de la Palabra («hablar de las cosas de Dios», enseñanza de la doctrina cristiana y predicación), sino que incluye también el trabajo por la promoción de la justicia a través de la lucha contra los males sociales, sin dejar de recurrir incluso a la autoridad civil para que se promulguen leyes que defiendan la dignidad de la persona humana.¹⁵⁹

Si bien, el tiempo en sus aires natales fue bastante provechoso apostólicamente y le vino bien para su salud, Ignacio no dejó de sufrir la oposición y la incompreensión familiar. «Y después que se curó, decidió partirse para despachar los asuntos que le habían confiado sus compañeros, y partirse sin dinero; de lo cual se enojó mucho su hermano, avergonzándose de que quisiese ir a pie» [Au 89]. Ignacio percibió que su decisión de

¹⁵⁷ RUIZ JURADO, M., *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, 111.

¹⁵⁸ En la narración que Ignacio hace sobre su actividad apostólica en su tierra natal, se anticipa, de algún modo, el tipo de actividad apostólica que caracterizará a la Compañía de Jesús, la Orden religiosa que fundará en Roma cuando se encuentre de nuevo con el grupo de compañeros que había *ganado* en París. En la Fórmula del Instituto aprobada por el Papa Julio III en 1550 quedará consignado que la Compañía está «fundada principalmente para emplearse en la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda, y del consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los sacramentos. Y, con todo, se muestre disponible a la pacificación de los desavenidos, al socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales, y al ejercicio de las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común». RUIZ JURADO, M. (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola*, 390.

¹⁵⁹ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 351.

seguir a Cristo en pobreza y humildad era incómoda y podía ser motivo de humillación para su hermano, por lo que «quiso condescender en esto de ir hasta el fin de la Provincia a caballo con su hermano y con sus parientes» [Au 89].

Este hecho, además, refleja un grado mayor de madurez espiritual en Ignacio. Pues, así como al comienzo salió de Loyola *descabulléndose*, sin tomar en cuenta ninguna de las palabras que le decían [Au 12]; aquí, quizá por discreta caridad, para no hacerles pasar más vergüenza y no provocarles mayores disgustos o escándalos, aceptó su compañía y el medio de transporte, aunque sólo dentro de su territorio. «Pero, cuando hubo salido de la Provincia, dejó el caballo, sin tomar nada» [Au 90].

Ciertamente, la confianza solo en Dios sigue estando fuertemente presente en su estilo de vida. Al despachar los asuntos de los compañeros visitando a sus familias en Pamplona, Almazán, Sigüenza, Toledo y Valencia; aquello se vuelve a poner en evidencia. Pues, son la pobreza, el desapego, la mayor unión con Cristo, la liberalidad, las razones por las que «en todas estas tierras de los compañeros no quiso tomar nada» [Au 90].

Justamente, sin tomar nada, se embarca para Génova. Un viaje en el que volvemos a constatar el progreso místico de Ignacio.

Otra vez, viniendo de Valencia para Italia por mar con mucha tempestad, se le quebró el timón a la nave, y la cosa vino a términos que, a su juicio y de muchos que venían en la nave, naturalmente no se podría huir de la muerte. En este tiempo, examinándose bien y preparándose para morir, no podía tener temor de sus pecados, ni de ser condenado; mas tenía grande confusión y dolor, por juzgar que no había empleado bien los dones y gracias que Dios Nuestro Señor le había comunicado [Au 33].

Creemos que la evolución es clara. Ante la muerte, lo que atemoriza al peregrino no son sus pecados ni la posibilidad de su condenación. Su preocupación está en no haber correspondido a Dios suficientemente, en no haber empleado bien lo que de Él había recibido. Lo que evidencia el afán y la necesidad de responder al amor recibido de Dios cuando se ha tomado consciencia de él en la propia vida.¹⁶⁰

¹⁶⁰ El mismo Ignacio señaló un paso más en su actitud frente a la muerte que, igualmente, refleja su crecimiento místico: «Otra vez, el año 50, estuvo muy malo de una muy recia enfermedad, que, a juicio suyo y aun de muchos, se tenía por la última. En este tiempo, pensando en la muerte, tenía tanta alegría y tanta consolación espiritual en haber de morir, que se derretía todo en lágrimas; y esto vino a ser tan continuo, que muchas veces dejaba de pensar en la muerte, por no tener tanto de aquella consolación» [Au 33]. Ya no hay ninguna preocupación, sólo el deseo de encontrarse con Dios.

Una vez en Italia, «por aquel tiempo se ejercitaba en dar los ejercicios y en conversaciones espirituales» [Au 92].¹⁶¹ Allí, *ganó* a otro compañero, «que se llamaba el bachiller Hoces. [...] Este se ayudó muy notablemente en los ejercicios, y al fin se resolvió a seguir el camino del peregrino» [Au 92]. Se confirma con esto, una vez más, el gran provecho que se saca para sí mismo y para otros de la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*.

Pero, el éxito de esta experiencia no es un asunto de Ignacio. Si bien, el librito y la práctica de los *Ejercicios Espirituales* son fruto de la experiencia vivida por él mismo; los frutos obtenidos son obra de la acción del Espíritu Santo en la persona que los hace. Así como Dios lo ha ido conduciendo y él ha ido aprendiendo a tomar consciencia de la presencia del misterio de Dios en su vida y a responder a ella; Ignacio cree que esto mismo le puede acontecer a otras personas que se dispongan para ello. En este sentido, nos atreveríamos a decir que cualquier persona que se prepare y se resuelva, *con grande ánimo y liberalidad*, para hacer dicha experiencia, puede llegar a ser mística.

Esto, de alguna manera, fue lo que ocurrió con los seis primeros compañeros de París y con el bachiller Hoces. Igualmente, con los tres nuevos compañeros que se unieron al primer grupo.¹⁶² «En Venecia se ordenaron de misa los que no estaban ordenados [...]. Se ordenaron a título de pobreza, haciendo todos votos de castidad y pobreza» [Au 93]. Con ello, se ratificaba también, por una parte, la continuidad con el estilo de vida que fueron poco a poco madurando y; por otra parte, la renovación y expresión pública del voto privado que habían hecho anteriormente en Montmartre.

Aunque la primera vez le habían negado la permanencia en Jerusalén, Ignacio siempre guardó la posibilidad de poder regresar allí. Este era el primer punto de la decisión que había tomado junto con los compañeros antes de partir de París para su tierra natal. No obstante, «aquel año no había naves que fuesen a Levante, porque los venecianos habían roto con los turcos. Y así ellos, viendo que se alejaba la esperanza de

¹⁶¹ Desde Venecia, el 16 de noviembre de 1536, Ignacio escribió una carta al P. Manuel Miona manifestándole su pensamiento sobre el librito y la práctica de los *Ejercicios Espirituales*. Allí afirma que éstos son «todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar á sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar á otros muchos» [Epp I, 111 – 113].

¹⁶² En Venecia, Ignacio se encuentra con que, a los seis compañeros de los que se había despedido en París, se habían sumado tres más después de haber hecho los *Ejercicios Espirituales*: Pascasio Broet, Claudio Jayo y Juan Coduri.

pasar a Jerusalén, se dividieron por el Véneto con intención de esperar el año que habían determinado, y si después de cumplido no hubiese pasaje, se irían a Roma» [Au 94].

No sabemos exactamente cómo quedaron definidos los grupos en que se repartieron por aquella región. Lo único que sabemos es que «al peregrino tocó ir con Fabro y Laínez a Vicenza» [Au 94].

4.3 Elección y Unión

Mientras esperaban oportunidad para viajar a Jerusalén; Ignacio, Fabro y Laínez encontraron un lugar para vivir en las afueras de Vicenza, y se turnaban para ir allí a pedir limosna.¹⁶³ Un poco más tarde, decidieron empezar a predicar, y muchas personas se movieron a devoción. Además, Ignacio nos narra que, a diferencia del tiempo de estudios en París, «en el tiempo que estuvo en Vicenza tuvo muchas visiones espirituales, y muchas, casi ordinarias, consolaciones» [Au 95]. Esto, nos hace recordar lo vivido por él durante su paso por Manresa.

Pero, «quiso nuestro Señor que aquel año (lo que no había acaecido muchos años, ni después) no pasasen los peregrinos a Hierusalem, por haber rompido los Venecianos con el Turco.»¹⁶⁴ Suspendido el viaje a Jerusalén, «los compañeros afrontan un momento de perplejidad. ¿Qué hacer? ¿Por dónde los encamina ahora el Señor? Como ya se va volviendo costumbre, se reúnen de nuevo a discernir en común».¹⁶⁵

Así que, reunidos de nuevo todos en Vicenza, «después, acabado el año, y no encontrándose pasaje, decidieron ir a Roma» [Au 96], siguiendo lo que ya habían decidido antes de separarse en París. Libres, entonces, del voto de ir a Jerusalén, marcharon a Roma con la intención de presentarse al Papa, «divididos en tres o cuatro grupos, y el peregrino con Fabro y Laínez; y en este viaje fue muy especialmente visitado del Señor» [Au 96].

¹⁶³ Aunque esto es lo que Ignacio refiere en la *Autobiografía*, Ribadeneira afirma que era Ignacio el que la mayoría de las veces se quedaba para preparar algo de comer con lo poco que recibían. «Quedávasse el uno de los compañeros en la ermitilla para mojar los mendrugos de pan duros y mohosos que se traían y para cozerlos en un poco de agua, de manera que se pudiesen comer. Y era el P. Ignacio el que de ordinario se quedava a hazer este oficio. Porque de la abundancia de lágrimas que de continuo derramava, tenía casi perdida la vista de los ojos, y no podía sin detrimento dellos salir al sol y al aire. Todo el tiempo que de buscar esta pobre limosna les quedava, se davan a la oración y contemplación de las cosas divinas, porque para este fin avían dexado todas las demás ocupaciones» [FN IV, 259].

¹⁶⁴ Laínez [FN I, 116 – 118].

¹⁶⁵ OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, 103 – 104.

Ciertamente, aquel debió de ser un viaje especial tanto para Fabro como para Laínez, pues, pudieron ser testigos de algunas de las gracias especiales regaladas a Ignacio de parte de Dios. En cuanto a este último, «había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo» [Au 96].¹⁶⁶ Tanta preparación, o toma de consciencia y trato continuo con Dios, fue creando el ambiente propicio para que se imprimiera en el alma de Ignacio la visión que hoy conocemos como *La Storta*.

Y estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, 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].

Si Ignacio había sido parco y poco descriptivo cuando narró todo lo que había experimentado en Manresa; aquí lo es aún más. Parece no estar interesado en relatar los detalles, sino en dejar claro lo que para él fue fundamental y determinante en esta nueva gracia recibida. Lo que permanece y se conserva en el alma es lo que importa, esto es, «el hecho de haber sido puesto por el Padre con el Hijo, y cómo esto había producido en su ánimo un profundo cambio interior y una certeza tal, que elimina cualquier posibilidad de dudar acerca de lo que le ha sucedido».¹⁶⁷ Para la memoria del místico, todo lo demás serían detalles secundarios.

Hugo Rahner se ha referido a esta visión de Ignacio, recreándola de una manera bastante bella:

La visión que él tuvo en Vivarolo, mientras estaba sentado sobre el pobre montón de paja y el viento soplaba a través de los desolados agujeros de las ventanas, se habría unificado cada vez más: cómo Cristo descendió de la Santísima Trinidad, se hizo pobre por nosotros, yació sobre paja, y ayunó en el desierto. Entonces, con lágrimas abundantes, le

¹⁶⁶ La figura de María es clave en la vida de Ignacio. Se le había aparecido junto con el niño durante el tiempo de convalecencia [Au 10] marcando el inicio de su conversión; y ahora, casi al final de su peregrinar, es a quien Ignacio le pide y le ruega que lo ponga con su Hijo. Por tanto, el papel de Nuestra Señora no es para nada secundario. Esto, además, nos lo confirman los coloquios que Ignacio propone en momentos importantes y decisivos de los Ejercicios Espirituales [EE 63, 64, 147, 156]; así como el testimonio que está recogido en varias páginas de su *Diario Espiritual*, en donde, además, alude por primera vez a la visión de *La Storta*. El 23 de febrero de 1544 Ignacio escribe: «Con estos pensamientos andando y vistiendo, creciendo in cremento, y pareciendo una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome *en alguna manera* ser <obra> de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo» [De 67].

¹⁶⁷ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 382.

habría pedido a Cristo pobre que él lo seguiría bajo su bandera y; habría rogado a Nuestra Señora, como él mismo dijo, para que lo pusiera con su Hijo.¹⁶⁸

Pero, esta experiencia de *La Storta*, como insinuamos antes, también hay que considerarla como el fruto del deseo y de la oración constante de Ignacio. Él se mantuvo pidiendo aquella gracia por mediación de María. Si recordamos, desde los tiempos de Manresa «tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres Personas distintamente» [Au 28]. Por tanto, cuando dicha gracia le fue concedida, podríamos decir que él la recibió, al mismo tiempo, como una confirmación de su itinerario espiritual y del llamado a un estilo de vida apostólico.¹⁶⁹

La mística de Ignacio no ha consistido en un apartamiento del mundo. Si bien, su toma de consciencia de la presencia de Dios no pocas veces le ha elevado el entendimiento, el trato con Dios también lo ha devuelto al mundo, a las realidades concretas, tratando de responder siempre según la voluntad del Padre, según la elección particular que ahora recibía: a ejemplo del Hijo. «Encontramos, pues, hermanadas la unión con Cristo –el amor– y la claridad interior –el discernimiento–. Porque la claridad que ayuda a discernir no es la que proviene de ideas o criterios y normas generales y frías, sino la que nace de la relación con Cristo».¹⁷⁰

Esta misma dinámica se repite cuando acudimos al testimonio que Laínez, en una exhortación a los jesuitas de Roma en 1559, nos ha dejado acerca de este episodio de la vida de Ignacio: «Luego, otra vez dijo que le parecía ver a Cristo con la Cruz en la espalda, y al Padre Eterno detrás que le decía: – Quiero que tomes a este como servidor tuyo –. Y así, Jesús lo tomaba, y decía: – Yo quiero que tú nos sirvas.»¹⁷¹

Se evidencia, por una parte, y el profundo nivel espiritual hasta el que fue conducido Ignacio por el Padre: la unión con Cristo, su Hijo. Y, por otra parte, la elección y el llamado a dedicar la vida al servicio divino: quiero que tomes a este como tu servidor; quiero que tú nos sirvas. Pero, «no es *ponerse uno mismo* sino *ser puesto* con el Hijo que

¹⁶⁸ RAHNER, H., *The Vision of St. Ignatius in the Chapel of La Storta*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1975, 36 – 37.

¹⁶⁹ En el lenguaje de los *Ejercicios Espirituales*, lo vivido por Ignacio en *La Storta* correspondería a una elección por el primer tiempo: «quando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado» [EE 175].

¹⁷⁰ RAMBLA, J., *El Peregrino. Autobiografía de Ignacio de Loyola*, 121.

¹⁷¹ Exhortación de Laínez [FN II, 133].

lleva la cruz. [...] Es algo pasivo, don y gracia: El Padre pone a Ignacio con Cristo, su Hijo, y le asocia servicial y existencialmente a Cristo que lleva la cruz».¹⁷²

La gracia de *ser puestos con el Hijo* no depende de nuestros esfuerzos ni de nuestras horas de oración, no está en nuestras manos. Es una profunda experiencia espiritual que escapa a nuestro afán de control, a nuestros esfuerzos y a nuestros deseos más profundos. «*Ser puesto*» es un don al que nos preparamos intensamente, al que nos disponemos con todo el deseo y la dedicación posible.¹⁷³

Antes, cuando nos referíamos a sus experiencias místicas en Manresa, habíamos dicho que Ignacio no había alcanzado todavía el punto más alto de su experiencia mística. Aquí, en *La Storta*, creemos, que Dios le ha concedido llegar a tal cima, pues, sintió haber quedado unido definitivamente a la Trinidad.

Ahora bien, si alguien fuese demasiado estricto, podría decir que el relato autobiográfico acabaría en este momento. De hecho, Gonçalves da Câmara es quien toma la palabra en el siguiente número de la narración y la da por finalizada pasando a otros temas. «Yo, después de contadas estas cosas, a 20 de octubre pregunté al peregrino sobre los Ejercicios y las Constituciones, deseando saber cómo las había hecho» [*Au* 99]. No obstante, para nuestro propósito, las últimas líneas nos siguen revelando datos del progreso místico de Ignacio, pues, él no sólo respondió a las inquietudes de Gonçalves da Câmara, sino que, además, aprovechó para hacerle algunas confidencias.

Me hizo una especie de protestación, [...] que había cometido muchas ofensas contra Nuestro Señor después que había empezado a servirle, pero que nunca había tenido consentimiento de pecado mortal, más aún, siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba [*Au* 99].

Estas afirmaciones nos revelan, ciertamente, el punto más alto al que ha llegado Ignacio en su vida espiritual. Son afirmaciones místicas, pues, el peregrino, en este momento, no sólo se encuentra con Aquel que antes había estado buscando *ciegamente*, no sólo encuentra a Dios en todas las cosas, sino que lo encuentra con facilidad. Es decir, se experimenta en la continua presencia de Dios, en una unión habitual y familiar con Él.¹⁷⁴

¹⁷² DE DIEGO, L., ““Vio tan claramente que Dios lo ponía con su Hijo...” La visión de La Storta en la vida de san Ignacio y en la espiritualidad ignaciana”, en *Manresa* 84 (2012), 324.

¹⁷³ DE LA HORMAZA, M. L., ““Pidiéndole a la Virgen que lo quisiese poner con su Hijo”. La figura de María en Ignacio peregrino”, en *Manresa* 84 (2012), 359.

¹⁷⁴ Su Diario Espiritual es una prueba de ello [1544 – 1545]. Además, se corresponde prácticamente con lo que aquí nos termina narrando hacia el final de su vida [1555]. Allí encontramos registradas, asimismo,

Los testimonios de quienes estuvieron cerca de la vida espiritual de Ignacio, dan cuenta de dicha unión especial con el Dios uno y trino que, además, es una de las características de su misticismo. Antes, refiriéndonos a las gracias recibidas en Manresa, ya habíamos señalado este rasgo del peregrino. Por su parte, Nadal, valiéndose de lo que le ha escuchado a Laínez, hace alusión a ello del siguiente modo: además

«Él es familiar con Dios en un modo completamente único, porque todas las visiones, tanto las reales, en las que se le presentan Cristo, la Virgen, etc., así como las apariciones y representaciones, que se cruzan, y son puramente intelectuales, ahora están unidas. Entonces supe después de eso, por el mismo P. Ignacio que, él está continuamente en comunicación con las divinas Personas, y que recibe dones diversos y distintos de cada una de las distintas personas.»¹⁷⁵

En efecto, el misticismo de Ignacio, su oración y su contemplación, no sólo reflejan a la Trinidad en general, sino la característica específica de cada una de las Personas. Y, aquello que las caracteriza es también el modo como ellas se comunican con las criaturas. «Aquí, aparece bastante claro que, el misticismo trinitario de San Ignacio está animado en todo momento por estos dos fundamentos: el Padre es el fin de todas las cosas y, Cristo es el que conduce al Padre».¹⁷⁶ No obstante, Ignacio no se olvida de María, a quien también le pide que interceda ante su Hijo.

Dicho esto, podemos entender con mayor facilidad las motivaciones por las que Ignacio propone el triple coloquio en la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*. Es justamente en ellos, en donde encontramos este tipo de misticismo que le caracteriza: «Un coloquio a nuestra Señora por que me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debaxo de su bandera [...] Pedir otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre [...] Pedir otro tanto al Padre, para que Él me lo conceda» [EE 147].

En el alma mistificada de Ignacio, quien nunca perdió a través de los años las gracias trinitarias de Manresa, se juntaron grandes pensamientos y planes en un unificado y profundo «ir al Padre por medio de Cristo pobre». Esta es la orientación mística de su alma. «Ser puesto con Cristo» significa para él el mayor «servicio al Padre». [...] En esta vida interior mística con Dios viene ahora la visión de La Storta – o mejor, ella simplemente brota de esta unión profunda con el Dios trinitario.¹⁷⁷

todas las manifestaciones físicas que acompañaron sus elevaciones místicas: las lágrimas, presión en el pecho, calor interno, dificultad para hablar, entre otras [De 8, 22, 31, 39, 47, 51, 107, 148, 164].

¹⁷⁵ [MNad IV, 645].

¹⁷⁶ RAHNER, H., *The Vision of St. Ignatius in the Chapel of La Storta*, 84.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 99

Acudiendo nuevamente a la carta de Laínez sobre la vida de Ignacio, encontramos referido, también allí, aquel estado frecuente de unión profunda con Dios que caracterizó al peregrino durante los últimos años de su vida.

Otras cosas diversas me ha contado de visitaciones que ha tenido sobre los misterios de la fe, como sobre la Eucaristía, sobre la persona del Padre especialmente y por un cierto tiempo después, creo, sobre la persona del Verbo; y últimamente sobre la persona del Espíritu Santo. Y me acuerdo que me decía que en las cosas agora de Dios nuestro Señor más se había passive que active; lo qual personas que contemplan, como Sagero y otros, ponen en el último grado de perfección.¹⁷⁸

Por lo demás, Ignacio nos da a entender, al final de la *Autobiografía*, que «su vida estuvo marcada más por un progreso espiritual continuo y por un ascenso ininterrumpido hacia Dios, que por la cantidad de visiones e iluminaciones extraordinarias»,¹⁷⁹ aunque éstas también estuviesen continuamente presentes. «Aun ahora tenía muchas veces visiones, máxime aquellas, de las que arriba se dijo, de ver a Cristo como sol, etc.» [Au 99].

«A partir de la *variedad de espíritus* experimentada en Loyola (99), Ignacio va aprendiendo a discernir el origen de sus visiones y a crecer, de desolación en consolación espirituales, hasta tal punto que podía encontrar a Dios *a cualquier hora que quería*».¹⁸⁰ En este sentido, la gracia recibida por Ignacio en *La Storta* «es un hito en el ascenso místico del alma del santo. Y, todo se mantiene unido: la visión de La Storta no sólo es, en su contenido, el comienzo de una nueva vida. En sus aspectos psicológicos es, también, un compendio del pasado y una guía para el futuro».¹⁸¹ Por tanto, creemos que con ella se confirma igualmente, su toma de consciencia progresiva de la presencia de Dios en su vida y su deseo de querer responder siempre mejor a dicha presencia. Ignacio «ahora lo puede afirmar más fácilmente, porque cada día escribía lo que pasaba por su alma, y lo encontraba ahora escrito» [Au 100].

¹⁷⁸ Carta de Laínez [FN I, 138 – 140].

¹⁷⁹ COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografía*, 400.

¹⁸⁰ HAUSMAN, N., “¿Qué hacer? La Autobiografía, una fuente para la vida religiosa apostólica”, en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 20 (1990), 34.

¹⁸¹ RAHNER, H., *The Vision of St. Ignatius in the Chapel of La Storta*, 112.

CONCLUSIONES

Después de haber recorrido el itinerario místico de Ignacio de Loyola según el testimonio que él mismo nos dejó en el relato de la *Autobiografía*; lo primero que esperamos haber podido conseguir, con cierta claridad, fue la presentación de la toma de consciencia progresiva de la presencia de Dios en su vida y el modo como fue respondiendo a dicha presencia. A partir de ello y, al final del camino, simplemente nos queda la exposición de algunos de nuestros aprendizajes.

Desde el tiempo de convalecencia en Loyola hasta los primeros meses de estadía en Manresa, Ignacio tradujo en acciones y esfuerzos externos sus deseos de imitar a Jesucristo. Es un tiempo en el que despierta y ve con nuevos ojos el mundo. Se percibe en él una gran determinación y disposición para entregarse por completo a Dios. Sin embargo, era todavía muy ignorante en las cosas del espíritu. Así, Dios mismo, pacientemente, lo fue conduciendo a través de diversas experiencias que le ayudaron a tomar consciencia de que a Dios no se le conquista; al contrario, hay que dejarse conquistar por Él.

Durante los días de Manresa fue aprendiendo a relacionarse con Dios y, de manera especial, a tratar con las distintas personas de la Trinidad. Allí, experimentó la invitación de Dios a buscarle, amarle y servirle en todas las cosas, a través de una iluminación definitiva para su progreso místico: *la eximia ilustración del Cardoner*. Ya no sólo ve el mundo con nuevos ojos, sino que él mismo se experimenta como un hombre nuevo. Tomó consciencia del llamado que Jesús le hacía a trabajar con él y cómo él, y se sintió movido a comunicar y compartir con otros lo que había recibido.

A partir de allí, y de modo cada vez más consciente, en todos los lugares por los que pasó a lo largo de su peregrinaje, Ignacio fue buscando maneras para *alabar, hacer reverencia y servir a Dios*. Se mantuvo preguntándose *¿qué haría?*, con la intención de corresponder agradecidamente a tanto amor recibido. Fue tomando cada vez más consciencia del modo como Dios le iba enseñando y conduciendo, aunque en su respuesta todavía hubiese luces y sombras.

CONCLUSIONES

La mística de Ignacio, en efecto, tiene un modo concreto de respuesta: el modo concreto de buscar, amar y servir es el modo de Jesús. Ignacio no ha buscado amar y servir en todo de cualquier manera, sino que quiere identificarse cada vez más con Jesús. Su petición constante, por medio de María, para ser puesto con su Hijo, se confirma con la visión de *La Storta*. Ignacio ha buscado y encontrado en todas las cosas, al final de su vida, la plena comunión con Dios.

En síntesis, el itinerario místico de Ignacio en la *Autobiografía*, podemos decir que se caracteriza por una manera de responder que fue progresando, desde un primer seguimiento *ciego* hasta llegar a ser un hombre familiar y unido con Dios. A lo largo de este itinerario, el peregrino se fue descubriendo cada vez más inundado de la presencia de Dios y, no pudo no hacer otra cosa que responder agradecidamente al amor recibido de parte de Él. Así, Ignacio jamás dejó de discernir en todo momento la calidad de su respuesta a la presencia amorosa de Dios en su vida.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU

Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones (12 vols.), Madrid 1903 – 1911 (reimp. 1964-1968) (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).

Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis (4 vols.), Roma 1943 – 1965 (66, 73, 85, 93).

Memoriale seu diarium Patris Ludovici González de Cámara, FN I, Roma 1943, 508-752 (66).

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

Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta) (5 vols.), Madrid – Roma 1898 – 1962 (13, 15, 21, 27, 90).

Scripta de Sancto Ignacio de Loyola (2 vols.), Madrid 1904 – 1918 (25, 26).

Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan. Auctore P. Ionne de Polanco, FN I, Roma 1943, 146 – 256 (66).

Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. (Chronicon de J. A. de Polanco) (6 vols.), Madrid 1894 – 1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).

Bibliografía secundaria

+ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, (Ruiz Jurado, M., ed.), BAC, Madrid 2013.

ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005.

ARAUJO SANTOS, A., «*Más Él, Examinándolo bien...*» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2016.

BERNARD, C., *Teología Espiritual*, Sociedad de Educación de Atenas, Madrid 1994.

BORRIELLO, L., “Experiencia mística”, en *Diccionario de Mística*, Borriello, L., Caruana, E., Del Genio, M. R., Suffi, N. (dir.), San Pablo, Madrid 2002, 686 – 704.

CACHO, I., “Ignacio de Loyola”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 975 – 986.

BIBLIOGRAFÍA

- COSTA, M., *S. Ignazio di Loyola. Autobiografia*, CVX/CIS, Roma 1991.
- DE DIEGO, L., ““Vio tan claramente que Dios lo ponía con su Hijo...” La visión de La Storta en la vida de san Ignacio y en la espiritualidad ignaciana”, en *Manresa* 84 (2012) 319 – 329.
- DE FIORES, S., “Itinerario espiritual”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, De Fiores, S., Goffi, T. (dir.), Paulinas, Madrid 1991, 999 - 1021.
- DE GUIBERT, J., *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo Histórico*, Sal Terrae, Santander 1955.
- DE LA HORMAZA, M. L., ““Pidiéndole a la Virgen que lo quisiese poner con su Hijo”. La figura de María en Ignacio peregrino”, en *Manresa* 84 (2012) 353 – 362.
- DE LETURIA, P., “El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto de Nadal”, en *Estudios Ignacianos I*, Institutum Historicum S. I., Roma 1957, 97 – 111.
- DE SUTTER, A., “Mística”, en *Diccionario de Espiritualidad*, Tomo Segundo, Ancilli, E. (dir.), Herder, Barcelona 1983, 619 – 624.
- GARCÍA DE CASTRO, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, en *Manresa* 76 (2004) 333 – 353.
- GARCÍA DE CASTRO, J., “Moción”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1265 – 1269.
- GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- GIL MUÑOZ, M. T., “La noche oscura de San Juan de la Cruz. Visión sincrónica”, en *La Noche Oscura de Teresa de Jesús. Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica*, (Tesis para la obtención del grado de doctor) Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2016, 47 – 72.
- HAAS, A., “Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y Manresa”, en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 13 (1982) 144 – 192.
- HAUSMAN, N., “¿Qué hacer? La Autobiografía, una fuente para vida religiosa apostólica”, en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 20 (1990) 13 – 36.
- HERNÁNDEZ MONTES, B., *Recuerdos Ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992.
- LADARIA, L. F., “Creador/Creación/Criatura”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 497 – 503.
- LAMARTHÉE, P., “Los tres grados de la vida espiritual y el conocimiento de los Ejercicios ignacianos”, en *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 29 – 58.
- LOP SEBASTIÁ, M., *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.

- LUCCHETTI BINGEMER, M. C., “A Experiencia Inaciana – Revelação da Trindade Santa e Serviço Divino: A Autobiografia”, en *Em tudo amar e servir. Mística trinitaria e práxis crista em Santo Inácio de Loyola*, Edições Loyola, Sao Paulo 1990, 31 – 68.
- MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- MOIOLI, G., “Mística cristiana”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, De Fiores, S., Goffi, T. (dir.), Paulinas, Madrid 1991, 1266 – 1281.
- MOLINER, M., *Diccionario de uso del español. H – Z*, Gredos, Madrid 1983.
- NATALI, H., *Scholia in Constitutiones et Declarationes S. P. Ignatii, Patri in Etruria*, Giachetti 1883.
- OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1998.
- RAHNER, H., *The Vision of St. Ignatius in the Chapel of La Storta*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1975.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología VII. Escritos Pastorales*, Taurus, Madrid 1969.
- RAMBLA, J. M., “Autobiografía”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 197 – 201.
- RAMBLA BLANCH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990.
- RUIZ JURADO, M., *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2005.
- RUIZ PÉREZ, F. J., “Alma”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 121 – 130.
- UBIETA LÓPEZ, J. A. (dir.), *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- URÍBARRI, G., *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016.
- VELASCO, J. M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- ZAS FRIZ DE COL, R., “Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI”, en *Ignaziana* 16 (2013) 201 – 235.
- ZAS FRIZ DE COL, R., “Espiritualidad ignaciana”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 811 – 820.

BIBLIOGRAFÍA

ZAS FRIZ DE COL, R., “Mística ignaciana”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1255 – 1265.

ZAS FRIZ DE COL, R., “Teología de la vida cristiana ignaciana. *Ensayo de interpretación histórico-teológica*”, en *Ignaziana* 9 (2010) 3 – 71.